

Odes mórbidas, metáforas inertes: práticas de sacralização da morte e re-invenção dos sujeitos a partir do estudo das manifestações arquetípicas

**Morbid odes, inerte metaphors:
the practice to make death sacred and reinvention of peoples based
on studies about archetypical manifestations**

*Francisco Chagas O. Atanásio**

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar as formas de apropriação e representação dos sujeitos perante a morte, ao estudar histórias de vidas distintas entre si, que, pela “circularidade” de uma determinada forma de apreensão social, acabam por se entrelaçarem em torno das práticas de religiosidade. Ao partir por esse pressuposto, se propõe abordar como as identidades dos sujeitos são re-inventadas e se processam em uma estrutura de sentidos, circundante em um determinado imaginário sociocultural. Alinhado a esse processo se busca avaliar como essas práticas sociais imprimem significados e se esculpem enquanto manifestações arquetípicas, sendo produção de subjetividades resultantes de construções socioculturais que adquirem uma mobilidade implícita no campo do inconsciente coletivo.

PALAVRAS-CHAVE: Arquétipos; Cultura popular; Construção de identidades; Religiosidade; Representação.

ABSTRACT

This work will analyze the forms of appropriation and representation of subjects in the presence of death, while studying different histories of life, which, by their circulation and determinate form of their social reception, begin to interlace with the other religious practices. Based on this perception, it is suggested to discuss, how the identities of peoples are reinvented and develop themselves a structure of sense in a determinate social-cultural imagination. Together with this process we try to evaluate how these social practices produce meaning and are constructed as archetypical manifestations, understanding them as a result of social cultural constructions which acquire a change of the implicit in the collective unconsciously field.

KEYWORDS: Archetypes; Popular culture; Construction of identities; Religion; Representation.

Não quero a terrível limitação de quem vive apenas o que é passível de fazer sentido. Eu não: quero uma vida inventada.

Clarice Lispector

O lendário, seja qual for o seu núcleo de realidade, não passa afinal da soma do que se diz.

Michel Foucault

* Mestrando em História na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) / Brasil.

Era o ano de 1257, numa região francesa chamada *Dombes*, próxima à cidade de Lyon. Nas proximidades da paisagem de uma bela e tranqüila floresta, um nobre senhor residia no chamativo e imperioso castelo de *Neuville*, onde vivia com sua esposa e seu filho recém nascido. Um dia, ele resolve sair ao lado de sua companheira, deixando a criança, sobre os cuidados de uma criada, a dormir levemente num berço em seu aposento. Em um determinado momento de ausência de vigília da criada, um ser bestial –uma serpente– aproxima-se para atacar a criança.

No entanto, ao perceber a contorção da fera, aquele que seria o salvador da entidade pueril coloca-se à frente do ser repugnante. Esse, também subalterno do nobre senhor ausente, parecia que montava, de maneira oculta, a guarda de proteção da criança. Deparando-se com um cenário que representava o perigo, ele parte contra a fera e com ela trava um duelo mortal. Mas o destemido guardião não era cavaleiro, não tinha armadura, nem espada, nem aparência humana, ou melhor, nem humano era. Ele tinha certa coragem e fidelidade, tinha quatro patas, um rabo e latia.

No desdobramento do embate, a criança cai do berço e fica embaixo da cama. Após um intenso confronto, o cão protetor, já machucado e sangrando muito, consegue finalmente matar a maldita serpente. Porém, momentos depois, os pais da criança, ao entrarem no quarto e não verem o bebê no berço e o cão banhado em sangue imaginam que ele teria se alimentado dela. O pai, enfurecido, executa sumaria e injustamente o pobre animal, procurando sanar o ódio que sentia por entender que o seu filho teria morrido ao ser devorado por um monstro esfomeado. Naquele lapso de momento, o cão herói foi visto como assassino.

Em 1927, no interior do nordeste brasileiro, na pequena cidade de Barras, estado do Piauí, um jovem rapaz que trabalha como motorista para o vigário da cidade, vai de encontro ao seu triste fim dirigindo o carro de seu chefe. Em virtude de um “hábito” que era feito diariamente, inesperadamente, uma criança atira-se de maneira impulsiva na frente do seu carro na esperança de que o motorista parasse para fazer o passeio diurno, como fazia de costume. Porém, o ato instintivo da criança não consegue ser corrigido pela destreza volante do motorista, que acabou matando-a atropelada.

Mesmo sem querer, o motorista foi visto pelo pai da criança como um assassino indigno de perdão. Pior que isso, o pai da criança era a representação da lei local: o delegado da cidade. Consumido pelo ódio, não foi difícil para ele incitar-se a fazer justiça com as próprias mãos e, após deter o jovem motorista, amarrou-o e o colocou em um carro levando-o para a capital, Teresina, às margens do Rio Poty, onde, junto com seus homens, o torturou a noite toda e no início do dia ordenou que o matassem. O jovem motorista assim foi executado com um tiro na cabeça.

O triste caso consternou os moradores de Barras e Teresina, que viram no fim do jovem motorista o reflexo da impunidade e da injustiça. Para esses, o verdadeiro crime que havia acontecido no escopo de toda aquela eventualidade, residia em sua morte. Por isso, o motorista não deveria ser encarado como criminoso, mas como um infortunado que sofreu erroneamente por um homicídio para além de seu livre arbítrio. Contudo, o seu sofrimento lavou o resto dos pecados que assinalavam seu corpo e, sem pecados, figurou-se como um ser diferente, separado, santo. Ao esvaír de tais fatos, o jovem motorista, assassino de um homicídio incidental, tornou-se mártir pelo seu inérito sofrimento.

No mesmo ano do martírio do jovem motorista no Piauí, um bando de jagunços comandados pela emblemática figura de Lampião decide invadir a cidade de Mossoró, no interior do Rio Grande do Norte, para saquear, roubar e, se necessário, matar. Era o cangaço que chegava naquelas instâncias sertanejas. Entretanto, a força da guarda local promoveu brava defesa à invasão dos jagunços, desferindo tiros, expulsando os cangaceiros à bala. No decorrer do conflito, um dos cangaceiros é acertado na perna e fica para trás. Logo é detido e levado à delegacia. Lá fica a agonizar com a dor provocada pelo tiro que recebera na perna. No entanto, sua dor iria ser lentamente suprida com seu silenciamento, o qual iria começar na calada da noite, quando repentinamente os guardas o tiram de sua cela e o levam para um passeio aos domínios funestos.

Ao chegar ao espaço incógnito de então, arrancam-no forçosamente do carro para que o cangaceiro promovesse o seu último ato no plano material em que se encontrava: cavar sua própria sepultura. Após concluir a escavação daquele que seria seu túmulo, um dos guardas o acerta na cabeça e o enterra

ainda vivo, proporcionando um martírio desumano ao pobre diabo.

Ao tomar conhecimento desse fato, os moradores da cidade se horrorizaram com a atitude dos policiais, tida como covarde. O ato de levar o jagunço e colocá-lo para cavar sua própria cova, desarmado, ainda machucado, sendo abatido pelas costas e enterrado vivo, foi tido como um evento que manchava a gloriosa resistência feita pela polícia aos cangaceiros. Isso porque aquele bandido, acima de tudo, era um homem, “cabra macho”, “cabra da peste”, valente, forte e destemido, traços que, de alguma forma, o emblematicavam com as insígnias da “honra”, homem que matava para viver, e, que por essa razão, não poderia se anular desse mundo despido de sua dignidade, diluída na *via crucis* da tortura que passou. A partir da incursão daquele instante o bandido cangaceiro se convertera em um herói a ser cultuado como santo.

As histórias que foram aqui apresentadas são histórias vividas que entraram para o rol de uma determinada memória coletiva, e de certas incursões literárias, pelo que significaram após o término de suas existências. *Histórias de vidas*¹ que se esbarram num inesperado encontro, após atravessarem um distante itinerário espaço-temporal. Histórias que se irrompem em distinções e entrecruzamentos oblíquos, promovendo dessa forma uma oscilação constante. As livres narrativas que foram escrevinhadas são baseadas em relatos falados e escritos que ilustram, ora alterando e confirmando as versões, ora conflitandoo-as ainda mais, a saga de personagens que, pela “virtuosidade” de seus amargos destinos, tornaram-se seres extraordinários, aos olhares das camadas populares, no plano cultural onde um dia encarnaram.

O primeiro caso que descrevi recorre a um acontecimento “verídico” pesquisado por Jean-Claude Schmitt:² a história de *São Guinefort*, o cão

¹ Chamo atenção ao fato de fazer referência à *História de Vida* não associada à categoria metodológica da História Oral e sim às versões populares sobre as trajetórias dos personagens em análise. Esse termo é comumente usado nas produções de pesquisas voltadas aos estudos da memória pessoal, o que não é o caso das narrativas que foram descritas. A *História de Vida*, enquanto modalidade teórico-metodológica se refere em específico aos relatos orais que caracterizam trajetórias pessoais, experiências individuais, e relatos autobiográficos. Para conhecer com maior detalhe a *História de vida* categoria pensante da história oral, ver: Michel Pollack (1992: 200-212).

² O excepcional caso de *São Guinefort* foi pesquisado pelo historiador francês Jean-Claude

protetor das crianças que fora cultuado na França medieval e que no século XX ainda encontra seguidores.³ Descoberta a verdade do que ocorrera no episódio que culminou com o fim do cão protetor, o seu dono foi incutido por sentimentos dúbios: de aliviado (ao ver que a criança não estava morta) e amargura (por ser o algoz do guardião de seu filho). Os camponeses que ficaram sabendo do fato também se sensibilizaram com a injusta morte e enterraram o corpo do animal em um poço vazio em frente à moradia do nobre, que se converteu em um domínio memorial do animal. Posteriormente “o castelo foi destruído pela vontade divina e a região tornou-se desabitada, mas os camponeses continuaram a ver o cão como mártir”. (SCHMITT Apud FRANCO JR, 1994:150).

Nesse local, as pessoas começaram a prestar cultos, levando flores, plantando árvores e indo rezar pela sua “benigna” alma, pois o viram como um ser “especial” que logo se tornou um ser sacrossanto, o qual os camponeses franceses começaram a prestar tributos para que esse pudesse intervir em suas dificuldades, principalmente se tratando das atribulações vivenciadas por crianças. Essa prestação de culto a um ser sacralizado pelo senso comum, mesmo com a censura do clero local, continuou a ser celebrada sobre tais valores, séculos adiante.

O segundo caso trata-se de um dos referenciais mais intensos de fé que se tem conhecimento no estado do Piauí. O episódio ocorrido com o motorista Gregório Pereira dos Santos, popularmente conhecido como *Motorista Gregório*, em Teresina, figurou-se como um exemplo local que demonstra o papel simbólico das crenças. Ao somar a maneira como o jovem motorista Gregório foi morto com seus antecedentes, mediante os olhos da sociedade –já que era conhecido como uma pessoa amiga e de bom caráter– os populares logo se comoveram com sua morte injusta, por atropelar uma criança que entrou na frente do carro pensando que o motorista iria parar para carregá-la.

Schmitt, que procurou analisar as várias formas de apropriação e significação simbólica do animal através dos relatos registrados em escritos monásticos, obras literárias e contos da Idade Média. *Le Saint Lévrier*, esse foi o título do livro, publicado em 1979 na França pela editora Flammarion. Em minha pesquisa não encontrei edições da obra em português, no entanto, o historiador Hilário Franco Jr. faz menção à pesquisa desse trabalho em uma de suas obras mais significativas (2001).

³ Sobre a pesquisa feita por Jean-Claude Schmitt sabe-se que ele encontrou registros de práticas louvaminheiras ao cão “divino” desde a Idade Média, em 1257, até casos contemporâneos, datados de 1940.

Esses aspectos podem ser associados a um leve, mas significativo, detalhe, pois o dia de sua morte –segunda-feira– era um dia “sagrado”, o qual o imaginário social replica que está “consagrado às almas santas, benditas do purgatório” (NUNES Apud LIMA, 2003: 137). Essa “casualidade” lhe reservou um espaço vinculado às simbolizações incutidas ao plano divino. Tais associações fizeram do Motorista Gregório um dos ícones de religiosidade na história da capital e no próprio estado, o qual é referenciado como santo até os dias atuais, através de um memorial, construído no lugar onde supostamente foi assassinado. Em sua homenagem, os seus devotos vão rezar, acendem velas e fazem pedidos na crença de que esse possa fazer intermédio entre Deus e os fiéis, associando sua imagem a uma imagem santificada (LIMA, 2003).

O terceiro e último caso trata-se da pessoa de José Leite Santana, mais conhecido popularmente no Rio Grande do Norte como o *Cangaceiro Jararaca*, um jovem militar que abandonou os pavimentos “certos” de seu posto para se aventurar pelas trilhas desconcertantes e perigosas do cangaço, ao lado do grande menestrel dos “guerreiros do sol”: Lampião. Após sua horrenda morte, protagonizada pelos policiais que lhe prenderam, foram prestadas apologias que o instituíram o caráter de santo milagreiro. Os pedidos mais diversificados são feitos em sua sepultura, que não se delimita apenas a ser um ornato sacro, mas também um monumento memorialístico relacionado à lembrança de sua entidade, um dos túmulos mais visitados durante o dia de finados na pequena cidade do oeste do Rio Grande do Norte, Mossoró.

O que mais se torna particularmente excitante nesse caso está associado à seguinte indagação: “como o que era mal pode ocupar o lugar do bem?” (ALVES, 2006:57).⁴ Diferentemente dos outros casos mencionados, esse personagem extraordinário (*post mortem*) poderia representar perfeitamente aquilo que Michel Foucault chamaria de *homem infame*. Um homem que se alinha ao perfil daqueles que tenham sido “atravessados por um certo ardor”, uma vez que, enquanto homem, tenha traçado as rotas itinerárias de sua história de vida, de sua existência, através de “uma violência, uma energia, um excesso de malvadez, na vilania, na baixeza, na obstinação ou no infortúnio, tais

⁴ Uma das pesquisas mais sugestivas relacionada à história do bandido-herói-santo “Jararaca” foi desenvolvida pela jornalista Késia Cristina França Alves (2006).

que lhes proporcionasse, aos olhos que os rodeava, à medida de sua própria mediocridade, uma espécie de medonha ou lamentável grandeza” (1992: 97).

Um sujeito que, pelos seus atos, poderia ser banido das memórias. Seu vulgo nome –nada atraente– poderia ser tranquilamente impronunciado. Seu nebuloso passado não remonta em nenhum momento alguma glória ao ser proferido enquanto *modus vivendi*. Ao contrário, seu passado remonta à rejeição com o “dever cívico”, uma vez que trocou sua farda de militar pela maltrapilha vestimenta de cangaceiro.⁵ Por que mártir? Por que herói? Por que santo? Como um bandido, adquiriu esse *status*? Seria por causa da sua morte? Receio que não apenas. A morte, no seu caso, foi a porta para a cristalização de uma determinada imagem. E que imagem? O que fez de Jararaca um santo?

Transgressão. Essa talvez seja mais que uma conjectura, talvez seja a palavra-chave para compreender o mito em torno de Jararaca. Pois por trás de toda a carga de terror e medo que colocava à sua disposição, por trás da injúria que sua imagem comportava enquanto criminoso, e das lascas de estigma que se soltavam do seu desprezível caráter, esse *homem infame*, que carregava em seus ombros a personificação da incorreção, carregava também atrelada a sua abjeta *persona* a existência de oposição a um “destino” acinzentado pelo ostracismo, ostentando a postura de contestação a uma ordem hegemônica.

Como filiado ao cangaço, Jararaca se enfileirava àqueles rebeldes errantes que acertavam suas passadas com a tentativa constante da “liberdade”, com a objeção ao vilipêndio da dura vida do sertanejo, podado em seu subserviente mundo aos mandatários locais, delimitado por ladrilhos simbólicos de uma ressecada lavoura arcaica. Por isso, o cangaceiro representava não só a maldição, mas a sedição ao regime que se constituía pelo mandonismo senhorial do coronel. Ele era o justiceiro onde a verdadeira justiça era tardia ou quase não existia. Com isso, Jararaca colocava-se como o substrato do banditismo social, ele era resultante de um amargo devir na dura realidade das dimensões nordestinas, que não se curvava às intimidações dos mandatários locais. Era ao mesmo tempo representação e encarnação subversiva à ordem dominante.

Sobre a imagem de cangaceiro, Jararaca portava em seu perfil um elemento não apenas de poder, mas também de demarcação identitária ao olhar

⁵ Segunda as pesquisas de Késia Cristina A. França (2006), o cangaceiro Jararaca teria abandonado seu posto de militar para integrar-se ao bando de Lampião.

imagético-discursivo do senso comum: a violência. Como bem explicitou Durval Muniz de Albuquerque Jr., ao estudar as produções de subjetividades do ser nordestino através da literatura de cordel (ALBUQUERQUE JR, 1999), a violência se fez historicamente como um elemento constitutivo da identidade do nordestino, porque toma em sua historicidade uma feição semântica instituída sobre o “código da moralidade” e da contestação, uma linha de fuga à ordem dominante que vai adquirindo visibilidade e deslumbramento envolto do olhar social que, através de uma determinada circularidade da cultura popular, adquirei *status* de:

[...] uma característica da própria forma de ser do nordestino e, mais acentuadamente, um dos elementos que comporiam os atributos de masculinidade nesta região. Ser “cabra macho” requer ser destemido, forte, valente, corajoso. Nesta sociedade, o frouxo não se mete, não há lugar para homens fracos e covardes. Há, pois, uma tradição de narrar atitudes de violência na produção cultural popular. O crime do pobre parece exercer um fascínio sobre a massa de homens dominados e submetidos às relações de poder as mais discriminatórias possíveis; a virilidade do dominado aí é afirmada. (1999: 177)

Ao perceber a violência como um elemento de deslumbramento proporcionado ao olhar do senso comum, pode-se pressupor que a figura do bandido sem freios, sem sujeição aos senhorios, em rebeldia constante, alinhava-se ao feitio impetuoso do cavaleiro armado e corajoso, rústico e destemido, bruto, demasiadamente embrutecido, o qual, por sua vez, se emaranhava e se confundia com a figura do herói, do justiceiro autônomo da lei, do vingador físico e moral do sertanejo. O cangaceiro, vil e indomado, munido de armas e avidez, vestia implicitamente, uma armadura que reluzia um sentimento ambíguo, cravado na instância limítrofe em que o respeito e o temor, o receio e a admiração se debatiam estando entrelaçados pela edificação imagética do próprio cangaço: um contra-discurso a um discurso imposto. Por isso, a morte de Jararaca foi um rito para a cristalização de uma determinada imagem: uma imagem dramática e épica.

O cão protetor, o motorista mártir, o cangaceiro herói. Personagens distintos interligados pela via final dos seus destinos: a morte em situações trágicas. Personagens que também se integram através de um fenômeno de transformação que passaram ao romper com o sublunar e instaurar um novo significado em uma dimensão supralunar: a sacralização após a morte. Essa composição simbólica se institui sobre as práticas sócio-culturais de uma determinada realidade a partir do plano tríade no qual Roger Chartier (1986)

nos demonstra processar o dinamismo dos elementos simbólicos: representação, prática (ou ritualização) e apropriação.

Contudo, tais imagens soam-me particularmente provocadoras, uma vez que geram determinadas noções que se conflitam, reproduzindo uma inquietante celeuma em relação à percepção de como o mundo e os elementos simbólicos, históricos e discursivos que os compõem são constituídos. Esse sentimento de inquietude me sobrevém ao perceber que me refiro, no seio desta análise, a um certo fenômeno –visto por alguns como a-histórico– o qual se enquadraria na categoria de “permanência” uma vez que essas representações parecem se “repetirem” constantemente em tempos insólitos.

Esse conflito se estabelece porque já se encontra diluído o confortável, tranquilo e sereno momento em que nossas convicções se fomentavam em uma territorialidade solidificada, pois com Michel Foucault foi possível aprender que a única certeza a qual podemos ter é que nada é certo. Nada que se faz existente no plano terreno é atemporal e natural. Nada, “nem mesmo nosso corpo é suficientemente estável para servir de base para o conhecimento de si mesmo ou para a compreensão dos outros homens” (Apud O’BRIEN, 1992: 47). Não se é mais possível enxergar as modalidades históricas como frutos de uma continuidade temporal ou historicamente transcendente.

O que Foucault oferece como princípio de análise associa-se ao fato de elevar a um empreendimento radical a noção da historicidade. Uma historicidade que se abstém de continuidades e estaticismos, uma historicidade pela qual se revela que tudo é construído, tudo é inventado em uma determinada proporcionalidade espacial e temporal, edificadas em torno de condições próprias, singulares em si mesmas. E quando essas se repetem estão a serviço de práticas discursivas componente das estruturas de saberes, tidas como *epistemes* de uma época, que, por sua vez, em algum momento, se irrompem ao serem encobertas por outras práticas discursivas (FOUCAULT, 1995).

Partindo desse pressuposto, como podemos entender o movimento pelo qual esse fenômeno se constrói? Como ele rasga as cortinas que cobrem as composições de significação no tempo, se desdobrando nas arestas que contornam as estruturas dos saberes? Em que plano essas representações se “repetem” e até onde elas se fazem ressoar como prosseguimentos de uma

determinada simbologia?

Vejamos: “repetição”, “continuidade”, “permanência”, esses são termos que talvez soem caros ao tempo em que nos encontramos. No entanto, a vigília com as palavras ditas e escritas, só ajudam a demonstrar como o racionalismo desvelado também inventa monstros naturalizantes às categorias discursivas. Para além das noções analíticas e “hermenêuticas” que as fecham em um imobilizante significado de cargas (pré)conceituais, há um recinto sombrio onde tais subjetividades são produzidas.

Esse lugar talvez seja tão perigoso de ser visitado por se instituir no obscurantismo, talvez cause esquivas por se configurar em uma moldura esfacelante. Uma morada de desejos e sentidos edificada pelas sombras, e por mais que nos irradie luz talvez em seu cerne só exista trevas. Um lugar quase incógnito que parece nos gerar desafios quanto mais tentamos decifrá-lo desenfreadamente, um lugar que se faz ecoar palavras de seu silêncio. Esse lugar, que parece triturar nossa compreensão do mundo, também é conselheiro dos *insight's*, que tanto fazem inflar nosso vão ego e que alimenta nossas “lúdicas” convicções de “lucidez” enquanto homens. Esse lugar nebuloso atende por um nome que imprime sentidos. Sentidos esses que sua própria enunciação já se naturalizou como sinônimo de conflito, estranhamento, tensão e desafio: o inconsciente.

Essa morada perturbadora de desejos e imagens, sonhos e sentimentos resguarda em seu bojo o processo onde o simbólico se faz em construção. Uma referência que ajuda a iluminar as obscuras veredas que levam a esse recinto, reside nas pertinentes análises que compõem os estudos do psiquiatra suíço Carl Gustav Jung. Carl Jung, o qual, ao lado de Sigmund Freud (seu mestre e desafeto)⁶, desenvolveu um conjunto de análises bastante frutíferas para melhor conhecer as estruturas da *psique* humana, a partir do século XX, escavando fissuras substantivas para o estudo do inconsciente. Todavia, diferentemente de Freud, a percepção de inconsciente em Jung não se delimita a entendê-lo como

⁶ As trajetórias de ambos foram entrecruzadas pelo estudo do inconsciente, o que fez com que ocorresse um interesse mútuo pelos respectivos trabalhos e com isso se estabelecesse certa amizade entre eles. Contudo, determinadas divergências “teóricas” e “perceptivas” fizeram com os dois se afastassem e cindissem radicalmente o relacionamento de amizade e outras concepções ideológicas. Porém, Jung sempre reconheceu em Freud a figura de um mestre com quem aprendeu os princípios fundamentais para maior desenvolvimento dos seus estudos. Para maior conhecimento da relação entre os dois intelectuais, ver a autobiografia de Carl G. Jung (1986).

um recipiente de desejos reprimidos, mas um elo que consegue mediar as variantes modalidades da realidade humana através de representações simbólicas, sentimentos e sonhos (JUNG, 1990).

Jung chamou-me a atenção pelo fato de, em sua psicologia analítica, postular a existência de níveis de absorção das representações nesse inconsciente humano. O primeiro nível encontra-se presente em uma camada “superficial”, onde estão organizadas as impressões mais imediatas das experiências vividas pelos sujeitos. Nesse primeiro nível encontra-se o *inconsciente pessoal*, sendo que nele se fazem existentes as representações individuais, singulares em si mesmas aos sujeitos que as retêm. Já o segundo nível encontra-se em um plano bem mais denso:

Este, porém, repousa sobre uma camada mais profunda, que já não tem a sua origem em experiências ou aquisições pessoais, sendo inata. Esta camada mais profunda é o que chamamos inconsciente coletivo, coletivo pelo fato de o inconsciente não ser de natureza individual, mas universal, isto é, contrariamente à psique pessoal ele possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são *cum grano solis* o mesmo em toda parte e em todos os indivíduos. Em outras palavras, são “idênticos” aos seres humanos, constituindo, portanto um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo (JUNG, 2000:15).

Para Carl Jung esse *inconsciente coletivo* é composto fundamentalmente por uma ordem de impressões sensitivas aos sujeitos, que se propaga através de imagens, ou melhor, de símbolos, os quais demonstram sua sensibilidade sobre um caráter de mobilização espaço-temporal, uma vez que os “mesmos” se encontram presentes em grupos distintos. Essas representações simbólicas são vistas como *resíduos arcaicos* ou *imagens primordiais*, que dormitam no inconsciente humano e se desenvolvem conjuntamente à própria desenvoltura humana. Tais elementos simbólicos são mais conhecidos como *arquétipos*. Jung ainda demonstra que os *arquétipos* são constituídos no inconsciente coletivo, sendo vistos por ele como um modelo primário e matricial a determinadas manifestações representacionais.

Todavia, não se pode entendê-lo como uma tradição imagética, uma herança simbólica que é repassada por gerações a fio. Os arquétipos e suas manifestações não se enquadram a essa condição porque eles são frutos de representações que advêm do inconsciente e não são elaborações racionais ou plenamente premeditadas. Ao mesmo tempo, eles passam por processos de reelaborações que se automatizam, em torno do agenciamento de imagens,

práticas e insígnias, apenas privilegiando seu elemento semântico central. Essas foram duas admoestações que Jung constantemente fez em seus escritos, para que não se alimentasse conclusões precipitadas em relação a tais representações:

O termo “arquétipo” é muitas vezes mal compreendido, julgando-se que expressa certas imagens ou motivos mitológicos definidos. Seria absurdo supor que representações tão variadas pudessem ser transmitidas hereditariamente. O arquétipo é uma tendência para formar estas mesmas representações de um motivo —representações que podem ter inúmeras variações de detalhes— sem perder a sua configuração original (1990: 67).

O arquétipo encaixa-se consonantemente àquele plano de apreensão da mentalidade ao qual o memorável historiador Jacques Le Goff denominou de “ponto de junção” onde se visualiza a conexão do “longo tempo e do cotidiano, do individual e do coletivo, do inconsciente e do intelectual, do conjuntural e do estrutural, do marginal e do geral”. O nível ao qual ele capta e situa é o que “escapa aos sujeitos particulares da história” colocando-se como eminente “revelador do conteúdo impessoal de seu pensamento.” (1979: 71).

Mas como também se pode perceber através das palavras de Jung, os arquétipos não são estáticos, figuras enrijecidas e dadas pela consciência. A manifestação arquetípica é um processo de variação que se distribui em imagens e formas historicamente construídas, assim como a própria estrutura física humana (JUNG, 1990). Por essa ótica pode-se perceber que o nível de “permanência” desse processo simbólico se faz presente em seus *resíduos arcaicos*, tendo sua dinâmica de apreensão, configuração e manifestação passando por processos e situações historicamente diferenciados. Em outras palavras, se com Foucault aprendemos a perceber a historicidade em um processo intenso que se projeciona para a culminância de rupturas, com Jung aprendemos a perceber que as representações, enquanto manifestações arquetípicas, são permanências que se atualizam sobre as rupturas, sendo elaboradas em torno de uma determinada temporalidade, esquivando-se dos padrões de naturalização simbólica.

Permanências e rupturas, pontos de junção e cravas de fissuras, consciente e inconsciente, falas e silêncios. Essas são percepções que não podemos nos abster, nem podemos negá-las ou olvidar de suas existências para entender os significados que o mundo resguarda em sua mobilidade pelos círculos e dobraduras do tempo. Essas percepções são como os arquétipos representados

pelo *yin-yang*,⁷ inversões que se complementam. São pontos mútuos de equilíbrio que, mesmo tendo suas diferenças, são fundamentais para entender a aspiração humana, os anseios pelo quais os sentidos são externalizados, os desejos são produzidos e os valores constituídos.

Os três casos os quais recorri no início do texto revelam bem a constituição desses sentidos e valores externalizados. São manifestações arquetípicas que se enquadram especificamente dentro do campo da religiosidade, mas que denunciam significados que se estendem às impressões de sentido tecidas pelo olhar dos sujeitos, configurando uma “compreensão lógica” a uma construção de saber socialmente edificada. Casos distintos, cada um com suas singularidades, como também envoltos de certa pluralidade. Casos que poderiam até mesmo se enfileirar a outros próximos, que também demonstram a feição de personagens que são apropriados pelo olhar social e instituídos como figuras sacras, sendo substancializados dentro uma ordem sociocultural.

Refiro-me a essa questão porque gostaria de recorrer ao estudo de caso que me fez perceber tais similaridades e procurar em que nível elas se descerram, o que elas podem nos dizer em relação a determinadas práticas socioculturais. Entre os anos de 2004 e 2008 fiz uma pesquisa sobre a passagem da Coluna Prestes⁸ em Teresina, capital do Piauí, procurando perceber as formas de representações tecidas pelo olhar das camadas populares ao movimento: como eles foram entendidos e quais as reações das pessoas nessa eventualidade histórica. Para isso contei como ponto matricial de minha análise estudar as memórias herdadas e as memórias vividas de personagens reminiscentes dessa época.

Durante o desenvolvimento pareceu-me salutar estender o espaço de análise para a cidade vizinho-fronteiriça, Timon,⁹ que fica do lado do estado do

⁷ Na perspectiva junguiana (1990), o famoso símbolo oriental do *yin-yang*, representa os pontos de equilíbrio. Como tais representações são suscetíveis de variação podendo ser aplicados em elementos que caracterizem essa face de equilíbrio, o *yin-yang* também faz referência ao equilíbrio entre os gêneros, representando respectivamente o ser masculino e o ser feminino.

⁸ O movimento revolucionário marcou sua passagem pelo estado do Piauí de outubro de 1925 a janeiro de 1926. Houve também uma rápida passagem do movimento em agosto de 1926.

⁹ O fato de incluir a cidade de Timon em minha pesquisa só foi possível por residir nessa cidade, onde ouvia muitas narrativas sobre a Coluna Prestes, principalmente nas regiões rurais. Timon é uma cidade com cerca de 200.00 habitantes. E desde sua fundação tem uma forte ligação política, econômica, social e histórica com Teresina. As duas cidades são divididas pelo Rio Parnaíba. E são geralmente chamadas de cidades irmãs. Para maior aprofundamento sobre a

Maranhão, pelo fato de perceber alguns casos extraordinários que se sucederam nessa cidade e que estavam interligados com os eventos ocorridos em Teresina. Em Timon estudei muitos casos em sua área urbana, mas optei especialmente pelas zonas rurais.¹⁰ Um dos pontos centrais de minha análise era estudar as narrativas e procurar desvendar uma determinada história delineada entre o real e o imaginário: a história de um cemitério conhecido como *Cemitério do Revoltoso*.

Revoltoso seria o termo usado para identificar os rebeldes da Coluna Prestes nos povoados por onde passaram nessa região. Logo, o Cemitério do Revoltoso tratava-se de um cemitério onde um dos dissidentes da Coluna estaria enterrado. Ao deparar-me com os relatos, percebi várias lendas sobre os revoltosos, nas quais as histórias sobre o cemitério sempre se sobressaíam, muitas vezes rodeadas de versões romantizadas, divergentes, outras vezes estabelecendo consonâncias entre si. O que mais me chamava atenção era o fato das pessoas acreditarem que o “revoltoso” tinha o poder de atender aos pedidos e de fazer milagres, por isso, sempre “rezavam por sua alma”, dando-o as atribuições beatificantes de um santo católico (como nos casos em questão).

No ínterim dos relatos orais que conseguia, eram mencionados casos de pessoas que se aventuravam em viagens bastante longas, dos povoados de onde moravam, para irem de encontro ao “revoltoso” sepultado, a fim de fazer pedidos na esperança de que esses pudessem ser ouvidos pelo morto. Em outros relatos há a menção de casos de pessoas que pediam para serem enterradas perto à cova em que estava sepultado o rebelde, por julgarem que ele era um ser santificado.

Dentre os depoentes que cederam as entrevistas para minha pesquisa, tive a oportunidade de conhecer uma personagem que não só testemunhou essa prática, mas também a promovia, acendendo velas na sepultura do revoltoso quando pequena. A senhora Maria de Nazaré da Costa Oliveira, 85 anos, que atualmente mora no povoado Piedade e cresceu no povoado Brejo, lugar onde se encontra o Cemitério do Revoltoso –o qual, após uma jornada bastante

relação dúbia e histórica das duas cidades, ver: Raimundo N. L. dos Santos (2007).

¹⁰ Tomei essa opção porque a partir de minhas pesquisas em fontes hemerográficas percebi que os rebeldes tomavam como ponto de passagem para Timon os portos que iam para zonas rurais da cidade, além de ser possível perceber que esses eram espaços de preferência de suas tramitações pelo fato do difícil acesso que poderia causar às forças legais.

intensa,¹¹ pude encontrar– relembra, em seu testemunho, da prática que ela e outras pessoas de sua época promoviam fazendo reverências à figura do “revoltoso” ligada à beatificação. Exponho aqui um fragmento do depoimento em que ela fala das práticas as quais ela, ao mesmo tempo, participava e observava:

Eu mesmo acendi vela pro revoltoso quando morava lá. Lá ainda hoje tem muita de gente que acende vela pro revoltoso. Eu não acendo mais vela pra ele por que nunca mais fui, mas eu acendia e indo lá eu acendo e a vez eu acendo até por aqui mesmo pelos terreiro debaixo dos pé de arvoredo essas coisa assim. Eu não sei o porque do pessoal começar acender, só soube que ele fazia milagre.¹²

Por trás de tais atribuições, foi possível inferir que, através desse ato apologético, desenvolvia-se a celebração de uma prática ritual que se estabelecia em uma extensão simbólica “contínua de permanência” e “variabilidade espaço-temporal”. Essa perspectiva foi alimentada a partir do estudo comparativo que fiz, na época, entre o Cemitério do Revoltoso com outro caso muito conhecido pelos moradores da cidade de Timon.

Nos domínios urbanos da cidade, tem-se conhecimento de um memorial o qual é bastante familiar aos moradores locais que popularmente o chamam de *Cemitério da Taboca* ou a *Alma da Taboca*. Esse espaço foi erguido em memória à sina de um jovem que foi encontrado morto às proximidades de um “tabocal”.¹³ Sobre esse jovem rapaz muito pouco de se sabe de sua origem, porém, de acordo com alguns testemunhos, se tem conhecimento que o rapaz trabalhava como ajudante em um caminhão, descarregando madeira.

De acordo com as informações que adquiri, esse era um jovem, vindo do Ceará, que vagava pelas redondezas à procura de emprego. Então, aceitou o trabalho de ajudante de caminhão e como não tinha para onde ir, o jovem também passou a se alojar junto aos domínios do seu patrão. No ano de 1972 veio acontecer a triste sina do jovem empregado, após ele ter saído com os seus amigos de trabalho. No retorno de seus entretenimentos noturnos, houve uma discussão que resultou em uma briga, na qual o rapaz sofreu torturas e foi covardemente assassinado por seus parceiros e o seu corpo jogado em um

¹¹ Em meio ao levantamento de pesquisas (bibliografia e produção de entrevistas), demorei aproximadamente um ano para encontrar o Cemitério do Revoltoso.

¹² Depoimento cedido a mim na residência do depoente, em 10 de janeiro de 2007.

¹³ Extensão de terra onde se encontra uma considerável leva de árvores de tabocas dispostas entre si. Taboca pode ser também o sinônimo para bambu.

cercado nas proximidades do centro de Timon, dentro de um terreno baldio, onde ficava o tabocal.

Após alguns dias do acontecido, o corpo do jovem foi encontrado –em uma *segunda-feira*–¹⁴ e logo houve comoção por parte da comunidade. Conseqüentemente, os moradores das proximidades do local, onde o jovem foi encontrado, demarcaram esse espaço como um marco memorial referente às reminiscências fúnebres do desafortunado jovem. Logo, sua imagem foi anexada a uma figura beatificante, onde as pessoas iam –e ainda vão– acender velas, rezar por sua alma e fazer pedidos já que a condição de milagreiro permeia sobre sua figura.

Os próprios moradores das proximidades onde o morto foi encontrado trataram de “formalizar” o local de celebração de “culto” ao morto, através de um trabalho comunitário. No desenvolvimento de minha pesquisa tive a oportunidade de conhecer um dos idealizadores do projeto memorialístico do jovem assassinado. O senhor Juraci Barros Lima,¹⁵ que foi um dos protagonistas desse processo, junto com sua esposa e as demais pessoas que tinham “apreço” pela imagem que o morto passou a representar. Ele relatou-me algumas das ações da comunidade:

Nós falamos para o padre nos dar uma idéia, ele não gostou muito, mas viu não tinha jeito. Então, baseado nessa praça do **finado Gregório** [grifos meus] nós fizemos o seguinte: lá tem um monumento com uma gota d’água, com a forma de uma gota d’água, nós aqui reunidos elaboramos um monumento em forma de vela. Elaboramos uma pracinha –**como tem lá** [grifos meus]– e colocamos a vela como símbolo. Lá no memorial do Gregório tem uma gota que significa a água e aqui temos uma vela que significa a luz... Então elaboramos a praça que está, e lá fazemos nossos pedidos a ele (2007).

Por essa fala, se observa que os próprios fiéis perceberam a similaridade entre esse personagem com um outro personagem já relatado (no caso, o *Motorista Gregório*, sem dúvida o ícone de maior expressividade local associado a essas representações sacras e arquetípicas). Essa associação fica mais claramente revelada no fato das pessoas procurarem inspiração no monumento do primeiro para construir o monumento do segundo, procurando

¹⁴ Como mencionado anteriormente, a segunda-feira se caracteriza como um dia sacro no imaginário, destinadas às almas santas de peregrinantes no purgatório, logo, configura-se no imaginário social uma percepção hierofânica relacionada a percepções sobre o sagrado nesse dia.

¹⁵ Depoimento cedido a mim na residência do depoente, em 23 de maio de 2008.

acentuar determinadas características que pudessem proporcionar alguns traços de similitude –como a construção de um memorial– e outros traços que caracterizassem certa particularidade –como uma *vela* em vez de uma *gota d'água* como um símbolo desse determinado local.

A partir do exercício semiológico lançado aos exemplos reportados nesta discussão, é possível observar uma sincronia em torno das projeções que os envolvem. O culto aos mortos carrega um caráter bastante marcante e comum às celebrações desta natureza. Vê-se na dinâmica dessas expressões arquetípicas que elas se materializam ao delatar um determinado “procedimento”, o qual o ser cultuado logo ganha, aos olhos do senso comum, a identidade de mártir.

Essa talvez seja uma silhueta que toma por referência à própria acepção do pensamento cristão ocidental, que tem na morte de seu maior baluarte, o próprio Cristo, a expressão máxima do martírio, e todos os demais terminam por serem seus “imitadores”, passando também por um momento de puro sofrimento, que, sobre uma ocultação emblemática, torna-se um “ritual de passagem” para que as respectivas figuras sejam enxergadas como seres divinizados por “reproduzirem” a sensação de sofrimento que o próprio filho de Deus passou.

Logo, os dogmas, os princípios e as práticas do catolicismo cristão são usurpados, abduzidos de seus domínios sacros (como a igreja, os enunciados do espaço católico e a própria outorga canônica) para se colocarem como uma maquiagem legitimante envolta desses sujeitos que são reinscritos através das práticas de sociabilidade, interpelando novos significados, tendo suas trajetórias “apagadas” (até onde elas são corrompidas), sendo outras fundadas ou ressignificadas. Dessa forma, eles são reinventados para atender os desejos e os valores impressos pelo senso comum.

Todo esse processo, que envolve tal associação, resplandece como um reflexo acerca da incorporação de uma essência religiosa que é visceralmente regada por uma aspiração psicológica, pois “o que cria fé no milagre é a idéia que ali deve haver milagre (BLOCH Apud FRANCO JR, 2001: 50)”, e esse ato de fé, de entender que há algo de excepcional em certos símbolos, é que rege tais aspirações de religiosidade associadas a esses personagens históricos, independente de serem animais pagãos (São Guinefort), bandidos subversores (Cangaceiro Jararaca), rebeldes desconhecidos (Revoltoso Prestista), moços

desguarnecidos (Jovem Cearense) ou homicidas sem dolo (Motorista Gregório).

Porém, não se deve limitar esse processo apenas à supersticiosidade pura e simples. Talvez o racionalismo exacerbadamente enrijecido (e tão dogmático quanto acusa de ser as práticas religiosas) poderia enxergar tais atos como sendo fanatismos lançados a esmo, e assim poderia encerrar a condução de tal perspectiva, confortando-se no seio reducionista e vago dessa explicação. Para além da superstição, esses símbolos atendem também a um significado que exprime um arcabouço de desejos.

Eles são tecidos como bordas de apoio ao sublunar, as quais são gestadas numa dimensão supralunar. Seria um tracejo subjetivo que é grafado como uma espécie de arrimo às adversidades encontradas no mundo. Esses personagens, esgrimidos de suas identidades e vivificados por outras, são reinventados como espelhos que emitem os nichos de utopia que se constituem como parte do caráter humano. A partir desse olhar é possível pensar como o “eu” é importante para a invenção do “outro” e como através do “outro” se enxerga as aspirações e anseios do “eu”.

Talvez seja por isso que eu considere que uma das mais belas lições que se pode aprender venha dos ensinamentos de Jacques Lacan (1981), quando esse demonstra que é na capacidade de ver o mundo como uma redoma de sonhos e quimeras, as quais nos proporciona enxergá-lo sobre uma feição poética, que reside toda a magia em ser humano. É na capacidade de construir metáforas sobre o real que abrimos passagens alternativas para encarar os estranhamentos e as adversidades que nele existem, mesmo que essas metáforas se façam como *odes*¹⁶ entoadas para despertar entidades mórbidas.

Outro elemento incorporado ao significado de tais representações diz respeito ao fato desses sujeitos de semânticas refeitas se converterem em um meio de expressão ao universo valorativo sobre o qual as crenças, inerentes às aspirações humanas, ajudam a construir os princípios e os costumes que permeiam uma determinada cultura e que, por outro lado, são também dissidentes de uma produção histórica das aspirações simbólicas que se internalizam nas ações automáticas de práticas cotidianas, refletindo-se como parte das expressões da realidade social que se erguem em meio à vivência

¹⁶ A *ode* era uma espécie de canção lírica cantada pelos gregos na antiguidade. Essas canções eram constituídas de um caráter poético e geralmente os gregos faziam uso dela como uma forma de oração feita às entidades tidas como divinas.

pessoal e coletiva, pois:

O modo de ver o mundo, as apreciações de ordem moral e valorativa, os diferentes comportamentos sociais e mesmo as posturas corporais e comportamentais são assim produtos de uma herança cultural, ou seja, o resultado da operação de uma determinada cultura (LARAIA, 1992: 71).

Por tal fato, essas manifestações arquetípicas cravadas nos corpos dos personagens aqui relatados demonstram, no decorrer de sua história, a construção de uma insígnia que estabelece um vínculo com os sistemas de crenças, os quais são elaborados para dar aterramento aos terrenos irregulares sobre o qual vagamos. Esse ato de construir imagens e significados desenvolve-se como tônica existencial, pois com Berger compreendemos que “a vida cotidiana apresenta-se como uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentido para eles, na medida em que forma um mundo coerente” (1985: 45). E a procura por um sentido de “coerência” através desses arquetipos, proporciona certa vazão de significados a figuras ocultadas por um destino inerte, tornando-se assim peças sensitivamente presentes em um mundo que vive sobre as feições do simbólico.¹⁷

Bigliografia:

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. *Quem é frouxo não se mete: violência e masculinidade como elementos constitutivos da imagem do nordestino, Projeto História*, São Paulo, Vol.19, pp.173-188, 1999.

ALVES, Késia Cristina F. *Um santo no purgatório: a transformação mítica do cangaceiro “Jararaca” em herói*. Dissertação de Mestrado. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2006.

BERGER, Peter e LUKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1995.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CHARTIER, Roger. *Historia cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1985.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, (Col. Os Pensadores).

¹⁷ Referência à ponderação de Émile Durkheim (1978) centrada em suas conclusões ao estudar o sistema de crenças a partir da análise da instituição e prática mais simples e mais primitiva (Totemismo). A percepção da realidade social subjetivamente produzida a partir do simbólico também é compartilhada por Cornelius Castoriadis (1982), pois, para esse a instituição e o significado atribuído aos elementos constituintes do mundo perpassa, invariavelmente, por uma dimensão representacional, e concomitantemente imaginária.

FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. IN: *O que é um autor?* Lisboa: Vega, 1992, p. 89-128.

_____. O sujeito e o poder. IN: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, pp. 231-249.

FRANCO JR., Hilário. *Idade Média: o nascimento do ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2001.

JUNG, Carl Gustav. *Memórias, sonhos, reflexões*. São Paulo: Nova Fronteira, 1986.

_____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. São Paulo: Vozes, 2000.

_____. *O homem e seus símbolos*. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1990.

LARAIA, Barros R. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LE GOFF, Jacques. *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

LIMA, Nilsângela. Gregório: símbolo da religiosidade popular em Teresina, *O Dia, 150 anos de Teresina*. Teresina: Jornal o Dia, pp. 136-137, 2003. (Periódico comemorativo de aniversário de 150 de Teresina).

O'BRIEN, Patrícia. A história da cultura de Michel Foucault. IN: HUNT, Lynn (org.) *A Nova História Cultural*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp.33-62.

POLLACK, Michel. Memória e identidade social, *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 05, nº 10, 1992, p.200 – 212.

SANTOS, Raimundo N. L. dos. *Timon, uma flor de cajazeira: do povoamento à vila*. Timon: Grafeti, 2007.

VALLEJO, Américo e MAGALHÃES, Ligia. *Lacan: operadores da leitura psi*. São Paulo: Perspectiva, 1981.

Colaboração recebida em 30/10/2009 e aprovada em 30/06/2010.