

**NOS CONFINS DO CHAPADÃO DA PALAVRA: UMA LEITURA
PSICANALÍTICA E ANTROPOLÓGICA DE *VILA DOS CONFINS*
E *CHAPADÃO DO BUGRE*, DE MÁRIO PALMÉRIO**

**IN THE CONFINS OF THE PLATEAU OF THE WORD: A PSYCOANALYTIC
AND ANTHROPOLOGY APPROACH OF *VILA DOS CONFINS* AND
CHAPADÃO DO BUGRE, BY MÁRIO PALMÉRIO**

ZAMA CAIXETA NASCENTES¹

RESUMO: A palavra cria e cura. A tese a ser defendida é que essa concepção da palavra perpassa os romances. A base teórica virá da Psicanálise de Freud e Lacan, para a qual a palavra cria o sujeito, cria o sintoma (quando não pode ser dita) e cura o sintoma (ao ser dita, diretamente, ou por alusões). Da Antropologia estrangeira tomaremos Frazer (teoria lingüística do homem selvagem), Malinowski (fórmulas mágicas dos trobriandeses) e Levi-Strauss (cura xamânica); da brasileira, Araújo (reza brava como técnica da medicina rústica).

PALAVRAS-CHAVE: *Vila dos Confins*; *Chapadão do Bugre*; Psicanálise; Antropologia; Magia.

ABSTRACT: The word creates and heals. The thesis to be defended is that this conception of the word pervades the novels. The theoretical basis will come from Freud's and Lacan's Psychoanalysis, for which the word creates the subject, creates the symptom (when it can not be said) and cures the symptom (when it is said, directly, or by allusions). From foreign anthropology we will take Frazer (linguistic theory of the wild man), Malinowski (magical formulas of the Trobrianders) and Levi-Strauss (shamanic cure); of the Brazilian, Araújo (brave praying as a technique of rustic medicine).

¹ Professor da UTFPR, campus Curitiba. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6289399783480930>. E-mail: zcaixeta@utfpr.edu.br

KEYWORDS: *Vila dos Confins; Chapadão do Bugre; Psychoanalysis; Anthropology; Magic.*

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho continua a pesquisa da qual resultou nosso Doutorado em Estudos Literários, em que defendemos a tese de que magia, religião e ciência unem as sete histórias de *Corpo de baile* (1956), de Guimarães, e relacionam essa obra de Rosa aos romances de Jorge Amado e José Lins do Rego. O arcabouço conceitual veio da Antropologia inglesa (Tylor e Frazer) e brasileira (Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Gonçalves Fernandes, Édson Carneiro, Mário de Andrade, Câmara Cascudo e Waldemar Valente), da Psicanálise de Freud e da Psicologia Analítica de Jung. No *corpus* analisado, a magia solucionava problemas amorosos, financeiros e físicos; a religião expressava-se na feição de candomblé jeje-nagô, catolicismo (popular, oficial, messiânico) e candomblé de caboclo e a ciência representava-se pelo professor, doutor, veterinário, advogado e engenheiro.

Defendida a tese (Nascentes, 2013), seguimos com as mesmas categorias de análise, abrindo-nos a outros escritores. Este artigo é a hora e a vez de Mário Palmério. Abrimo-nos também a outros teóricos, desconhecidos ou parcamente sabidos quando elaboramos a tese ou não incluídos nela para não termos uma fundamentação heteróclita e rasamente dominada: Lacan, no campo da psicanálise (Jung permanece em nossa docência no ensino superior, desaparece como base teórica da pesquisa); Malinowski e Levi-Strauss no da antropologia estrangeira; Freyre, Queiroz e Araújo no da brasileira. Por fim, no campo religioso, abrimo-nos ao espiritismo.

Increve-se o trabalho nas homenagens a Mário Palmério, por ocasião do centenário de seu nascimento, durante o V CIDIL (Congresso Internacional de Direito e Literatura), realizado em Uberaba-MG de 26 a 28/Outubro/2016. Por não sermos do Direito, não nos cabe abordar a Literatura a partir dele. O evento foi o vento que nos empurrou de Amado, Rego e Guimarães para Palmério. A tese a ser sustentada é que em *Vila dos*

Confins (1956) e *Chapadão do Bugre* (1965) expressa-se a concepção de que a palavra cria e cura; em função disso, o título, *Nos confins do chapadão da palavra*. Por estar presente tanto na Psicanálise quanto na Antropologia, defender esta tese permite-nos prosseguir a pesquisa do Doutorado, render preito ao fundador da Faculdade de Direito de Uberaba (anfitriã do V CIDIL) e ampliar a fortuna crítica do escritor, que de Coutinho (1986, p. 563), recebeu um só parágrafo.

O trabalho divide-se em duas seções. Na primeira, centraremos no poder criador da palavra. Idéia que se encontra no pensamento de Freud, Lacan, Frazer, Malinowski e Levi-Strauss, o qual baseará a análise de *Vila de Confins*. Na segunda, entraremos no poder curador. Noção presente na teoria de Freud e Lacan (a palavra interdita cria doença, a palavra dita cura), Araújo (a palavra, sob a forma de orações fortes, é técnica de cura na medicina rústica), a qual alicerçará o exame de *Chapadão do Bugre*. Nossa opção será por recortar alguns episódios e examiná-los com mais porfia.

2 A PALAVRA CRIA

Freud (1914, p. 107) constatou que “Se prestarmos atenção à atitude de pais afetuosos para com os filhos, temos de reconhecer que ela é uma revivescência e reprodução de seu próprio narcisismo, que de há muito abandonaram” e defendeu (1924, p. 223) que no complexo de Édipo a “menina desliza – ao longo da linha de uma equação simbólica, poder-se-ia dizer – do pênis para um bebê”. Do que houve antes (narcisismo primário, desejo de um pênis) ficou algo agora (afeto para com os filhos, desejo de um filho) que se projeta para adiante: o filho herda o narcisismo primário, o filho é desejado. Essas são as duas matrizes das quais emerge um sujeito. Nisso ainda não se patenteia a idéia de que a palavra cria o sujeito.

Lacan (1999, p. 386) advoga que “o falo não é uma fantasia, nem uma imagem, nem um objeto, mesmo que parcial, mesmo que interno, mas é um significante. [...] Ele é o significante do desejo.” E mais adiante (p. 391) adita: “o falo não é o objeto do desejo, mas o significante do desejo.” Encontramo-nos, então, no domínio da palavra, pois o termo *significante* provém de Saussure, fundador da Lingüística, com a qual Lacan interpretou Freud. O três tempos do Édipo (Lacan, 1999, p. 197-201) apóiam-se sobre

esse significante: no primeiro, o filho deseja o desejo da mãe (ser o falo); no segundo, a mãe é privada (pelo pai) de tomar o filho como objeto do desejo dela (castração da mãe); no terceiro, o pai aparece como aquele que pode dar à mãe o falo, o filho aceita a privação do falo na mãe, desiste de ser o falo para ela (castração do filho) e, por identificação ao pai, passa a ter o falo. No Édipo, segundo Lacan (2016, p. 234), situam-se “as duas formas possíveis que a relação do sujeito com o significante falo pode adquirir [...] ser o falo e ter o falo. [...] Para que o sujeito venha a tê-lo, é preciso que haja renúncia a sê-lo.” A proposição lacaniana de que o falo é significante do desejo interpreta, com base na ciência da linguagem, a “equação simbólica” freudiana pênis = bebê, o que se expressa nesta outra formulação de Lacan (1995, 72) “não é ela [criança] que é amada, mas uma certa imagem” – imagem do falo.

Frazer (2012, III, p. 318) sustenta que “the savage commonly fancies that the link between a name and the person or thing denominated by it is not a mere arbitrary and ideal association, but a real and substantial bond which unites the two”². A relação entre nome e pessoa não é acidental e sim substancial. Consistente com sua teoria lingüística, o selvagem julga que “magic may be wrought on a man just as easily through his name as through his hair, his nails, or any other material part of his person”. (idem). Como qualquer parte material da pessoa, também o nome é parte dela. O que se fizer ao nome, ocorrerá à pessoa por causa do laço substancial que os une, conforme o princípio da associação de idéias por contigüidade subjacente à magia contagiosa e elucidada por Frazer (I, p. 174) em outro volume de *The Golden Bough*: “things which have once been conjoined must remain ever afterwards, even when quite dissevered from each other”. O nome é a pessoa: proposição ontológica – o que é muito distinto de o nome representar a pessoa: proposição lingüística. Pronunciar o nome é tornar presente a pessoa. O nome cria a presença. Coerente com sua teoria mágica, o selvagem guarda em segredo o seu nome próprio: “personal names are often kept from general knowledge” (III, p. 320). Juntas, a teoria lingüística e mágica explicam os tabus que recaem sobre o nome da

² Citações a partir da publicação de 2012, da Universidade de Cambridge, comemorativa do centenário da terceira edição de *The Golden Bough*, a primeira em 12 volumes, indicados pelo número em romano.

pessoa, o qual não pode ser dado a conhecer a um estrangeiro ou pronunciado enquanto dura o luto do falecido.

Malinowski (1976, p. 329) é outro antropólogo que aponta, no homem primitivo, a idéia de que a palavra cria: “O nativo está profundamente convencido deste poder misterioso e intrínseco de certas palavras.” Fórmula é um dos aspectos essenciais de que se compõe a magia: “ao analisar os detalhes concretos dos desempenhos mágicos, temos que distinguir a fórmula, o rito, e a condição do executor.” (p. 299). Fórmula é a palavra, falada ou cantada; rito, a ação – ou série de ações – realizada; condição do executor os tabus a que o mestre-de-cerimônia está submetido antes, durante ou depois da cerimônia. Dos três aspectos essenciais, a fórmula prevalece sobre os demais: “A fórmula é, sem dúvida, o componente mais importante da magia. [...] A fórmula é a parte da magia que é mantida em segredo e é conhecida somente pelo grupo esotérico de praticantes.” (idem). Mantida em segredo porque tem poder. Tão grande o poder que entre os nativos das ilhas de Trobriand – estudados por Malinowski – os órgãos da fala tornam-se órgãos da magia: “A mente, *nanola* [...] situa-se abaixo da laringe. Os nativos sempre apontam para os órgãos da fala para mostrar onde fica o *nanola*. A memória [...] situa-se mais para o fundo, no abdômem.” (p. 303).

Em *Vila dos Confins* a palavra cria. Tal concepção está em uma teoria do nome:

No Boi Solto, todo o mundo se preocupava em fazer sala ao deputado: [...] Nequinha Capador não parando de falar [...] nos planos para a apresentação retumbante do garrote azulego aos zebuzeiros de Uberaba – um aborto de animal, descendente do famoso Lontra! Não descobrira ainda o tal nome rompantoso com que batizar o bezerro. Até Paulo achou de lhe dar alguns palpites, mas nenhum nome lembrado servia: ou já fora usado alguma vez, ou não tinha a importância ou sonoridade necessárias a um animal daqueles. (p. 106).

A teoria converge com a dos selvagens. O nome procurado por Nequinha deve expressar o que é (substância) a coisa (o garrote azulego): o nome tem que ter importância porque o novilho procede do importante Lontra e os fonemas devem harmonizar-se com a relevância que a rês tem. A sonoridade é um dos traços da linguagem mágica destacada por Malinowski (1976, p. 329): “A crença na eficácia de uma fórmula resulta em várias peculiaridades da linguagem em que ela se expressa, tanto com relação ao significado como ao som.”. O mesmo reivindica o personagem de Palmério.

Para Nequinha Capador, o estrato fônico precisa coadunar-se com o estrato bovino elevado a que pertence a inominada cria. Além de teorizar, o excerto exemplifica a teoria em construção ao exacerbar a sonoridade do período empregando a palavra *rompantoso*, pois o *-to* torna troante o vocábulo, intensifica a expressividade do não menos sonoro *-pam* que lhe antecede; logo, no léxico escolhido soam sons ausentes de outros possíveis sons, como “com rompante”, “cheio de rompante”, “de rompante”. Contudo, o garrote não é cheio de rompantes. Não sendo, porque buscar um rompantoso quando a tese substancialista concebe laço essencial entre nome e coisa e não há rompantes em nomes, nem nomes com rompantes, posto isto ser atributo de seres animados? Por aí se vê o quanto a ficção de Mário Palmério tece-se a partir das concepções sobre a palavra: enuncia a tese, realiza-a em *rompantoso* tornando-o cheio de sonoridade conforme o nome intentado por Neca Capador e problematiza-a antagonizando o atributo reivindicado para o nome (rompantoso) com a coisa a ser nomeada (um garrote sem rompantes).

A teoria é consistente com dois outros nomes.

Nequinha é Nequinha Capador porque “castrava desafetos” (p. 95). Não foi o apelido (nome) que criou o castrador (coisa). A palavra *Castrador*, por sua vez, cria – no que se demonstra a concepção psicanalítica e antropológica perfilhada nesta seção – o respeito que os outros têm por Nequinha. Explica-o Aurélio, tio de Paulo: “Naqueles tempos de sertão, Paulo, sujeito medroso não chegava a branquear a barba. [...] E nome nenhum melhor para impor respeito que o nome de Capador.” (p. 96). Ficou Capador, porém *Nequinha*, diminutivo de Neca, cognome do zebuzeiro. Da mesma forma que o caso anterior, a ficção de Palmério entretece-se de elementos vindos das teorias sobre os nomes: dá-nos no Capador o temor da castração e no *Nequinha* um agente diminuído na sua potência. Diminutivo repetido pouco depois: “E do antigo e perigoso Coronel Neca Virgílio restavam apenas o apelido e um pouquinho de rompante.” (p. 95). Achamos aqui a matriz para *rompantoso*; não é só o *rompante* da cadeia significativa da língua portuguesa e sim o que dessa cadeia o narrador inscreveu no personagem Neca (“de rompante”) e que, por estar inscrito nele, ele quer, com ela, marcar o guzerá. Porque em Neca cessam os rompantes (pois só há *pouco* e, mesmo assim, diminuído, *pouquinho*)

quer fazer a cessão deles ao garrote. Transmissão de significantes, de um zebuzeiro ao seu zebu, reputado como “fadado a estremecer a mais importante exposição do mundo inteiro” (p. 106). Estremecer: como estremeciam as pessoas ao ouvir o Capador inscrito em Nequinha. Provavelmente Freud nunca pensou em narcisismo de mascateador deslocando-se para seus objetos mascateados nem Lacan em significante circulando de um boiadeiro a seus boizinhos: criou-os Mário Palmério.

Lontra foi o proprietário do primeiro “guzerá puro-sangue, importado das Índias, ainda nos bons tempos do Império” (p. 96). Depois de comprá-lo, Dr. Lontra vendeu-o a seu Veloso, que o alienou ao uberabense Coronel Antônio Borges de Araújo, que o introduziu triunfalmente em Uberaba e depois na fazenda onde se deu “a escolha definitiva do nome para o garrote guzerá: Lontra, em homenagem ao Dr. Lontra, do Estado do Rio, o tal amigo do Dr. Acácio.” (p. 98). Continuamos às voltas com os nomes, pois lontras habitam no rio, Dr. Lontra é habitante do Rio, Lontra foi parido sobre águas, “nasceu a bordo do navio cargueiro” (p. 97). E o descendente do Lontra possuído por Neca Capador tornar-se-á ex-touro sem ter deixado de ser pré-touro por causa de um estouro de foguetes e que fez estourar o gado embarcado: “E Paulo viu. Viu aquele horror acontecendo na balsa: o garrotão azulego precipitara-se no rio” (p. 289). Aumentou de importância (“garrotão”), tamanho, “tinha apanhado corpo e alisado o pelo” (p. 286) e altivez, “E superior, importante, olhando para tudo com pouco-caso” (idem).

Quanto ao nome, a solução dada revela a força da criação artística de Mário Palmério: o garrotão, como o ancestral, é Lontra sem que o texto, em nenhum momento, o explicita. E o é por sobredeterminação: tem “sangue do Lontra nas veias!” (idem) e agiu como se tivesse sangue de lontras nas veias ao cair no rio onde nadam lontras, lugar de “sonoridades necessárias” (p. 106) para evocar o Rio onde chegou o Lontra I e morava o Dr. Lontra que o comprou. Para Lacan (1985, p. 353), “antes de seu nascimento, o sujeito já está situado [...] como átomo de um discurso concreto [...] se acha dentro da linha de dança deste discurso, ele é, [...] ele mesmo este discurso.” Situado nessa linha discursiva entre Rio e rio, Dr. Lontra e lontra, o “garrotão azulego”, ao precipitar-se no rio, fez-se lontra.

Fez-se Lontra, nome seguramente rompantoso, contudo evitado por Neca porque “já fora usado alguma vez” (p. 106). No texto de Palmério, ouve-se duas vezes isto: “ – Pum! pum! pum!” (p. 288), “ – Pum! pum! pum!” (p. 289). Trata-se de onomatopéia dos estouros dos foguetes anunciadores do resultado eleitoral em Vila de Confins. Ela denuncia o *-pam* contido em “rompantoso”. Pelo ouvido, o leitor captará o sentido que se faz sentir: os foguetes anunciam o resultado, não da eleição para deputado apenas mas também da eleição do nome para o zebu. Além do estrato fônico, um segundo dado fortalece nossa interpretação: a existência de pirotecnia quando Lontra chegou ao Triângulo Mineiro: “Um festão, a chegada a Uberaba do guzerá orelhudo e azulego! [...] E foguete e banda de música entusiasma tanto que, quando o povo deu fé, todo aquele pessoalão tinha andado para mais de duas léguas” (p. 98). Nesse dia com “foguete e banda de música” o orelhudo foi nomeado de Lontra; neste dia com “três estourões valentes” (p. 288), de “foguetão de rabo de assa-peixe” (idem), de “mais outro foguetão” (p. 289), o “garrotão azulego” (idem) recebeu o mesmo nome. A insistência no aumentativo é o terceiro elemento que faz convergir para a significação de que o garrote recebe o nome de Lontra: para um garrotão, foguetões; foguetões que soltam três “pum!”, um para cada vivente na narrativa ao qual se apõe o mesmo significante – Lontra: doutor, zebu original e zebu substituto. Por fim, o último dado textual: do Lontra substituto se diz que “precipitara-se no rio, arrastando no mergulho escachoante o vestido cor de sangue de Ritinha” (289). Temos aí outra evocação do dia em que houve a “escolha definitiva do nome” (p. 98) do Lontra bovino original (posto original não o ser nem o Dr. Lontra que o comprara, pois o nome dele, na própria narrativa, evoca a lontra que vive no rio posto o Doutor morar no Rio) pois rio e mergulho imergem o leitor na cerimônia cristã do batismo na qual se pronuncia o nome do neófito. Significação espessada quando se repara na “cor de sangue” do vestido de Ritinha, empuxada para o rio, cujas águas tingem-se do vermelho da vestimenta, chamariz para o cardume de piranhas do rio que, ao atacar bois e Ritinha, tingem avermelhadamente as águas. Portanto, não há dúvidas de que a cena do penúltimo capítulo é a escolha do nome do garrotão, em que a narrativa nomeia-o de Lontra ao batizá-lo em água (rio), sangue (vestimenta de Ritinha, sangue dela e dos bois) e fogo (foguetões). O nome Lontra criou Lontra.

Examinados a teoria dos nomes e os casos de Lontra I, Nequinha Capador e Lontra II, prossigamos com outros episódios que apóiam nossa leitura de que *Vila dos Confins* é um chapadão sem fim da palavra que cria.

Saber o nome das coisas cria respeito, atesta-o a sabatina de Aurélio: “ – Me deixe ver se o doutor aqui ainda conhece do ofício. O velho abriu a bolsa de couro cru. Esparramou pelo chão os objetos, misturando-os com o resto da tralha dos cargueiros. E Paulo foi cantando os nomes, orgulhoso da memória:” (p. 101). Não eram corriqueiros os nomes: freio água-choca, serigote, enxerga, arreador, cilha, polaco, retranca, puxavante, alegre, fleme, chilena, cutuca, piraí, mariquita. Nem coisas do cotidiano de Paulo, formado em faculdade, deputado federal e morador de cidade grande, de onde viera para politizar em Vila dos Confins. Paulo saiu-se bem na sabatina: “ – Muito bem, aprovado!” (p. 102). Não esquecera os nomes outrora assimilados: “Não podia mesmo esquecer. Nos bons tempos de menino, vivia perguntando o nome das coisas. Via-se de novo, respeitoso, respondendo às sabinas de tio Aurélio.” (idem).

Pegar o nome do outro é ser o outro, demonstram-no as fraudes eleitorais executadas em Vila dos Confins durante a eleição, tema central do romance. Uma delas é *marmita*, assim descrita por Pereirinha, cabo eleitoral, a Paulo: “o senhor quer descobrir em quem votou fulano, empregado seu, pessoa que lhe deve obediência. Basta entregar-lhe a *marmita* com a cédula de um deputado qualquer, nome desconhecido. Na apuração, aparece o envelope com aquele voto; se não aparecer...” (p. 234). Se não aparecer, é porque o eleitor não votou no candidato indicado por aquele a quem ele devia obediência. O nome do deputado desconhecido, posto na marmita, torna conhecido o voto do eleitor. Outra fraude é *fósforos*, “cabos treinados em passar por cinco, seis, até por mais eleitores diferentes [...] assinavam tão bem com a mão esquerda como com a direita; e não esqueciam um nadinha da complicada qualificação do eleitor substituído.” (p. 248). Entre os selvagens, conhecer o nome é apoderar-se da pessoa; entre os fósforos de Vila dos Confins, conhecer a assinatura do eleitor e saber imitá-la é assenhorar-se do seu direito de votar. De posse da assinatura do outro, isto é, da capacidade de imitar a do título de eleitor, apropriaram-se do lugar do outro. A assinatura, palavra escrita, nome feito identidade jurídica do sujeito, cria o eleitor.

Pega-se o outro pela palavra. Assim pensou e agiu Neca Lourenço, trabalhador a “serviço de comitiva de boiadeiro” (p. 145) que ascendeu a comprador de bois e coroou-se de fazendeiro depois de ter obtido do antigo patrão capital necessário para investir na compra de boiada. Sua fazenda foi adquirida de Pedrinho Belo, “cabra mais ordinário e velhaco destas bandas” (p. 145); se Neca enunciasse o desejo de comprá-la, Pedrinho não lha venderia ou exorbitaria o preço; se não o fizesse, poderia vendê-la a outro ou não se iniciar o negócio por absoluta ausência de palavra inicial. Prossegue Neca narrando a compra: “Eu precisava esperar a hora para tocar na furna e estar preparado para pegar o Pedrinho na palavra.” (p. 146).

Vila dos Confins excele na técnica da narrativa de encaixes (Todorov, 2008, p. 124): a pescaria de Paulo (capítulo 4); a caçada à onça preta efetuada por Pe. Sommer (capítulo 9); o bote da sucuri ao boi (capítulo 11). Sendo narrativas de encaixes, encaixam-se, formal e tematicamente, na narrativa central, a da eleição: a eleição é caça aos votos. Articulam-se também com outras narrativas secundárias: os atributos da onça preta deslocam-se para Maria da Penha, viúva com quem Paulo flerta enquanto se hospeda na casa do pai dela; os movimentos da sucuri deslizam para Xixi Piriá, criatura retaca que ataca e mata Filipão que, pelo nome, já se sabe não ser nenhum Filipinho, constituindo-se essa uma cena de altíssimo valor estético em função da convergência, para ele, dos inúmeros fios de significantes e significados com que se dá a tessitura do romance. Caçar é pegar o animal, por adrede armas; Neca Lourenço quis “pegar o Pedrinho na palavra”. A palavra é, portanto, a arma com que se pega o outro – e já vimos que o nome do outro (portanto, palavra também) é arma com que se caça o voto e a *marmita* é fraude com que se pega a lealdade ou a perfídia do eleitor. Logo, a concepção de que a palavra cria perpassa todo o *Vila dos Confins*, não se restringindo à teorização e à exemplificação sobre a qual incidiu inicialmente nossa argumentação.

Prossegue Neco com o caso: “A gente viajava, conversava, e o Pedrinho ia cedendo, diminuindo a volta: quarenta, trinta, vinte contos! Até que peguei o bicho na palavra: as duzentas vacas, o Congo, a escritura por minha conta.” (p. 151). Peguei o bicho: prova que as narrativas de caça encaixam-se com a da compra da fazenda e que a palavra é arma com que se pega o outro. A palavra criou a promessa de compra e venda entre Neca

e Pedrinho, da qual o último não podia furtar-se mais. A palavra de Pedrinho foi isca, lançada por ele e com a qual ele mesmo se fez caça apanhada. Por ser arteiro Pedrinho, precaveu-se Neca, aconselhado por pessoa do cartório da cidade, a fazer Pedrinho pôr no papel a palavra; no próximo encontro “leva um documento pronto, por via das dúvidas, um compromisso de venda” (p. 151). Quando quis despegar-se da verbo, conheceu a arma de Neca: “antes que o safado pudesse mexer com um dedo, meti-lhe a garrucha em cima do umbigo e falei baixinho, mandando entrar para dentro de casa.” (p. 152). Com a palavra de Pedrinho, Neca pegou-o; com sua garrucha, Neca o mantém fígado à promessa. O uso da arma não enfraquece nossa interpretação de que o romance pode ser lido à luz da tese de que a fala cria porque a arma é descrita como tendo “boca escancarada” (p. 153) – boca por onde saem palavras que escancaram seu efeito criador, na psicanálise, na magia e no romance.

3 A PALAVRA CURA

Freud (1895, p. 69) constatou, desde o início de sua prática clínica, que a palavra cura: “suas [da paciente Anna O.] paralisias espásticas e anestésias, os diferentes distúrbios da visão e da audição, as nevralgias, tosses, tremores, etc., e por fim seus distúrbios da fala foram ‘removidos pela fala’”. A própria paciente “descrevia de modo apropriado esse método, falando a sério, como uma ‘*talking cure*’” (p. 64). Num primeiro momento (de 1893 a 1894), a técnica empregada era a hipnose, substituída depois (em 1895) pela pressão à testa (1895, p. 253-294). Em hipnose, o paciente falava aquilo de que não se lembrava ou lembrava mas não queria enunciar; ao encontrar “saída através da fala” (p. 53), a representação recalçada perdia força, enfraquecendo o sintoma cuja força advinha do recalçamento. Sob pressão à testa, o paciente “verá diante de si uma recordação sob a forma de um quadro, ou a terá em seus pensamentos sob a forma de uma idéia que lhe ocorra; e lhe peço encarecidamente que me comunique esse quadro ou idéia, quaisquer que sejam.” (p. 265). Comunicar o “quadro ou idéia” equivale à “saída através da fala”. A cura vem da palavra.

Freud (1900, p. 340) adverte “contra a supervalorização da importância dos símbolos na interpretação dos sonhos”, considera a “tradução de símbolos” como

“método auxiliar” e ratifica que “tanto na prática como na teoria, o primeiro lugar continua a ser ocupado pelo processo que atribui uma importância decisiva aos comentários feitos pelo sonhador”. Essas são as duas técnicas de interpretar os sonhos: a tradução de símbolos e os comentários do sonhador. A segunda é a chamada “associação livre”, terceira, e definitiva técnica da psicanálise, conforme sustenta Freud (1909, p. 34): “...a análise dos sonhos, cuja técnica se confunde com a da psicanálise”. Sendo o sonho e o sintoma neurótico formações do inconsciente produzidas segundo o mesmo mecanismo – exceção feita à consideração à representabilidade, exclusiva do sonho –, a análise delas se dá pelo uso da mesma técnica:

Pondo de lado a aparente conexão dos elementos do sonho manifesto, procurarão os senhores evocar idéias por livre associação [...]. De posse deste material chegarão aos pensamentos latentes do sonho com a mesma perfeição com que conseguiram surpreender no doente o complexo oculto, por meio das idéias sugeridas pelas associações livres a partir dos sintomas e das lembranças. (idem).

A associação livre possibilita a análise das demais produções do inconsciente (chistes, esquecimentos, lapsos, atos falhos, atos sintomáticos). Ainda que o paciente evite falar do reprimido – ou dele não possa falar posto não ter nenhuma consciência – ele retorna por meio da “*alusão*, como uma representação do mesmo por meio de palavras indiretas.” (p. 30). A livre associação vai das “palavras indiretas” ao reprimido.

Lacan (1999, p. 335) ampliará a noção de sintoma: “Chamo aqui de sintoma, em seu sentido mais geral, tanto o sintoma mórbido quanto o sonho, ou quanto qualquer coisa analisável. O que chamo de sintoma é aquilo que é analisável.” Analisável pela palavra vinda do paciente por ser palavra (lapsos de linguagem, chistes, nomes substitutivos de nomes esquecidos), por substituir uma palavra não dita. Permanece, pois, a concepção de que a palavra cura. No caso do sintoma em sentido específico, Lacan (1988, p. 522) o considera como “metáfora em que a carne ou a função são tomadas como elemento significante” – metáfora sendo definida (p. 519) como “substituição do significante pelo significante”. Asseverar que “o sintoma é uma metáfora” (p. 532) é sustentar que ele tem função de significante, posto estar no lugar de outro significante. Sob essa ótica, a cura do sintoma se dá quando, pela fala, o significante recalcado é

enunciado, o que vale dizer que não precisa mais ser substituído por outro (o sintoma). Como em Freud, em Lacan a palavra cura.

Levi-Strauss (1970, p. 184) pondera que “Não há, pois, razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas.” Reconhece, portanto, que a magia cura e indaga sobre o mecanismo que respondem por essa eficácia, o que formula axiomáticamente: “a eficácia da magia implica na crença da magia”. (idem). Crença que “se apresenta em três aspectos complementares: a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva.” (idem). Juntos, os três aspectos constituem o “complexo xamanístico” (p. 197)

A palavra cura, na magia e na psicanálise, assevera-o Levi-Strauss (p. 197): “um doente curado com sucesso por um xamã está particularmente apto para se tornar, por sua vez, xamã, como se observa, ainda hoje em dia, na psicanálise.”. Curados, doente e paciente podem tornar-se xamã e analista porque experimentaram em si o efeito terapêutico da palavra. Analisando o “primeiro grande texto mágico-religioso conhecido, proveniente de cultura sul-americana” (p. 204) e referente a um demorado ritual executado por um xamã para auxiliar parto, Levi-Strauss escande o mecanismo da cura: “O xamã fornece à sua doente uma *linguagem*, na qual se podem exprimir imediatamente estados não-formulados, de outro modo informuláveis. E é a passagem a esta expressão verbal [...] que provoca o desbloqueio do processo fisiológico.” (p. 217). A expressão verbal desbloqueia o processo fisiológico inibido na parturiente, assim como, na análise, desbloqueia as representações recalçadas. Reencontramo-nos no campo psicanalítico. É o próprio antropólogo quem relaciona cura xamanística e clínica psicanalítica: “Em ambos os casos propõe-se conduzir à consciência conflitos e resistências até então conservadas inconscientes” (p. 217).

A palavra cura na medicina rústica, “conjunto de técnicas, de fórmulas, de remédios, de práticas, de gestos que o morador da região estudada lança mão para o restabelecimento de sua saúde ou prevenção de doenças” (Araújo, 1977, p. 46). O conjunto subdivide-se em medicina “mágica, religiosa e empírica” (p. 45). A mágica abarca a benzedura e a simpatia, constitutivas do “ritual protetivo, isto é, conjunto de

gestos, *rezas ou palavras* com as quais se *procura obter a cura*, proteção da saúde ou prevenção de males.” (p. 46). Pelo destaque feito, confirma-se que a palavra cura aqui, tanto quanto na psicanálise. Por isso o autor concluirá: “A benzedura não deixa de ser no fundo uma psicoterapia.” (p. 51). Os ramos da medicina mágica diferenciam-se porque “A *benzedura* só é feita por oficiais especializados [...]. A *simpatia* é [...] uma forma laica [...] qualquer pessoa poderá executá-la. Nisto está a sua diferença da benzedura.” (p. 48). A etnografia de Araújo permitiu-lhe coletar algumas fórmulas, publicadas no Apêndice 3 de sua obra (p. 226-250). Nem sempre a colheita foi fácil, pois quem as conhece só as publiciza “em dias especiais, para um ‘iniciando’: isto é, quando o benzedor presente sua morte, na Sexta-feira Santa, dia 25 de março, dia dos mortos ou dia de Natal. Caso ensine noutras épocas, perderá a força para realizá-las.” (p. 49). Condensam-se aí as duas dimensões da palavra: ela cria o novo benzedor ao ser transmitida pelo antigo, ela cura o paciente que procura os serviços médicos do benzedor. A palavra possui poder: com a fórmula que vai, esvai-se o poder de quem a possuía, possuído agora por quem a possui.

Quebranto cura-se com benzedura, segundo Araújo (1977, p. 52): “Para se curar mau-olhado, quebranto, reza-se e depois dá-se um purgante de vassourinha com pingo de óleo”. Em função de a grade categorial com que Araújo (2007, p. 171) trabalha ser “um esquema da medicina rústica, suas divisões, seus remédios ou técnicas empregadas e os oficiais ou agentes da cura”, nela não aparece o quebranto posto ser doença (que não compõe a grade), nem sua definição. Precisamos ir a outro autor (Fernandes, 1938, p. 42): “O olhado, quebranto, maus-olhos, que é ‘força de olho’ e faz acabar a gente, animal ou planta ou negócio [...] é tratado com palavras curativas e um ramo verde”. A terapêutica coletada não poderia encaixar-se melhor no que debatemos nesta seção: “palavras curativas”. Um terceiro autor (Casudo, 1951, p. 68) sintetiza os sintomas: “Espreguiçamento, bocejos repetidos, inapetência, desânimo, ‘amanhecer cansado’, saliva abundante, nos adultos. Nas crianças, é o enfraquecimento progressivo.”. Cura-se pela palavra: “Feito o diagnóstico, procede-se ao tratamento com defumações de alecrim e outras plantas e orações”. (p. 70).

Corpo fechado é outro efeito da palavra. Embora ataque de inimigos seja um mal prevenido por meio de “ritual protetivo” (Araújo, 1977, p. 46), o autor não menciona

fechamento do corpo. Aparece no apêndice 03, do qual pende “Oração para fechar o corpo” (p. 232), uma delas a de S. Marcos e S. Mansos. O fechamento é efeito do poder curativo da palavra; semelhante à do benzedor contra quebranto, a qual cura a fraqueza do corpo alquebrado, a palavra da oração cura a fragilidade do corpo conferindo-lhe a inexpugnabilidade a quem recitá-la: os inimigos não o verão e, caso vejam, não o alcançaram com armas ou quejandos, nada podendo contra o de corpo fechado.

Em *Chapadão do Bugre*, a palavra cura.

A palavra amansa besta: “E o cavaleiro ainda tinha o que fazer, antes de soltar a besta [...] Aquela, a fase mais melindrosa da educação de Camurça, e não ia ser [...] por falta de atenção e zelo, fosse a mula futura apanhar balda para o resto da vida.” (Palmério, 1994, p. 38). Atenção e zelo presentes na palavra: “E enquanto a bestinha estivesse comendo, encabrestada no cocho, ficar por perto conversando com ela, para acostamá-la a estimar e agradecer a presença e a voz do dono.” (idem). Conversa e voz: a palavra compõe a panóplia de armas com que se amansa a besta.

Ser chamada pelo nome enfraquece as resistências contra o amansador. O capítulo 28 centra-se nas recordações da besta sobre sua educação, concluída quando ouve, pela segunda vez, seu nome. Da primeira vez, assim reagiu: “O nome dela [...] ouviu então pela primeira vez numa dessas idas dele ao pasto. [...] Boba e sem nenhum preceito que ela era: o que soube foi disparar a galope, feito doida, pela invernoada fora” (p. 226). Antes de educar-se, não compreende o dito. Da segunda, o patrão “chamou-a pelo nome... Fora um quebranto de cantiga repetida, quente: ‘– Camurça, ’murça... ’murça...’” (p. 228). Desnecessário sedém; pelo nome, Camurça fez-se refém: como Neca Lourenço com Pedrinho em *Vila dos Confins*, Isé pegou a besta pela palavra.

Quebranto é sentido pela mula ao ouvir o nome. Além do uso da palavra enquanto amansa a besta e o emprego do nome para chamá-la, a narrativa diz do poder da palavra por um terceiro dado. Se quebranto é termo que compõe o sistema classificatório das doenças na medicina rústica a nomear mal resolvido por “palavras curativas”, ele é empregado para referir-se ao efeito do nome Camurça sobre a besta. Descartada está a hipótese de José ter posto mau olhar no animal; por conseguinte, a semântica do termo só pode ser outra e a ficção subverte o ritual da medicina mágica, pois nesta a palavra

cura o quebranto e naquela cria. O traço comum entre os sintomas listados por Cascudo é a perda das forças no sujeito (pessoa, planta ou animal) afetado, traço que se escreve no nome, *quebranto*, qualidade de quem ficou quebrado em suas forças, como fica o benzedor ao fazer cessão da reza a outro ou ao transgredir o calendário fixado para o transmitir: “Ficará ‘quebrado’ [...] fato temido pelos curandeiros.” (Araújo, 1977, p. 49). Chegamos assim à outra semântica: Camurça ficou quebrada nas suas forças de animal não domado. A frase é incisiva: “E ela não resistira, se entregara.” (p. 228). Não resistiu ao nome, se deu à palavra do dono.

Curam-se feridas da besta com palavras: “Era um animal agradecido [...] o patrão vinha prosear com ela, olhava-lhe os calos-de-sangue do freio, curava-lhe as dores do lombo e a queimação das virilhas [...] era sempre conversando.” (p. 217). Curar: eis aí o verbo, provando que nem só de capim vive uma mula mas de toda a palavra que sai da boca do dono. José não é um especialista do sagrado a officiar benzedura sobre animais, como disposto em Araújo (1977, p. 54): “Os benzimentos não são feitos somente para os seres humanos, os animais têm também a felicidade de recebê-los. Para benzer animais, em geral, só homens são encontrados.”. Não domina fórmulas mágicas. No curar, palavras são ditas, as quais operam efeitos terapêuticos sobre lombo e virilha, tanto quanto no amansar produziram o adestramento.

Curam-se feridas da alma quando se pode falar: “Seu Americão deixou que José de Arimatéia lavasse a alma, falasse o quanto desejava. Ouvia de cara boa, mas calado, o desabafo do rapaz.” (p. 252). A cura se dá pela palavra (“lavar a alma”, “desabafo”). O romance ratifica tal concepção com o seu contrário, isto é, o interdito sobre o dizer: “E o Arcanjo compreendera o que não podia falar a boca vigiada de Seu Clodulfo, o que diziam os olhos mordidos e vermelhos dele.” (p. 317). A interdição (“boca vigiada”) causa sintomas (“olhos mordidos e vermelhos”), pelos quais retorna o recalcado (“mordidos” evoca “boca vigiada”, órgão com que se morde; “vermelhos” alude à língua, órgão da fala, a qual, mordida para que a palavra não saia, deixa sair o vermelho, que é o sangue), os quais têm função de significante (os olhos dizem o que a boca vigiada cala e em Arcanjo forma-se a mensagem a partir do que vem de Clodulfo).

Livra-se do inimigo com palavras que têm poder. É o caso do temido jagunço Lico da Isoldina. A narrativa lança a hipótese, “Corpo Fechado? Oração de Sete Forças?” (p. 207). O capítulo 26 retoma-a narrando a prisão de Lico pela Captura, momento em que ele reza orações fortes. A narrativa da viagem do prisioneiro e sua fuga constrói um ritual mágico que culmina na manifestação da eficácia das palavras: Lico escapa, recuperando sua liberdade, como os clientes da medicina mágica recuperam a saúde e os de corpo quebrado o seu vigor.

Acompanhemos o ritual.

Abertura: “Santa Bárbara! Traição de alguém, só podia ser!” (p. 208). A invocação, vinda num discurso indireto, expressa uma das primeiras reações do jagunço diante da intimação do inimigo: “ – Se entregue, bandido! ’tá tudo cercado, a besta ’tá na unha! Aqui fala a Captura!” (idem). Segundo Cascudo (1951, p. 31), “Santa Bárbara, defensora durante as tempestades, trovões e raios, é identificada nos Candomblés a Xangô, orixá dos Raios, tem vasta devoção evocatória, nesses momentos de comoção”. Metaforicamente, a ordem de prisão dada pelo cabo da Captura é a tempestade.

Castigo do santo: “Lico da Isoldina [...] apanhou o punhal-faca [...] enterrou-o, com o cabo e tudo, num dos suadouros do arreio que ficara pelo chão a servir de travesseiro, bem por debaixo da cabeça de *santantônio*.” (p. 209: grifo nosso)³. O dicionário Houaiss registra tratar-se de “saliência à frente do arreio, a que pode se agarrar o montador”. No percurso até Santana, Lico não agarra o santantônio; agarra-se aos santos invocados durante as orações. Mais adiante lemos: “Mãos de novo à *cabeça do arreio* para ali se apoiarem, e o salto [...] o corpo livre a voar por sobre o parapeito da ponte”. (p. 211: destaque nosso). A forma que se vê aí empregada nomeia a parte usada pelo cavaleiro para montar no ou apeiar ou saltar do cavalo, e não para apoiar, como o dicionário especifica para a anterior. Ao mobilizar “cabeça de santantônio”, o romance mantém o campo semântico mágico com o qual se dão captura e soltura de Lico e aberto por um

³ Em função da importância desta palavra para nossa argumentação subsequente, citamos a passagem conforme está na 1ª. edição (1965): “Lico da Isoldina [...] apanhou o punhal-faca [...] enterrou-o com cabo e tudo, num dos suadouros do arreio que ficara pelo chão a servir de travesseiro, bem por debaixo da cabeça do *santantônio*.” (p. 238)

“Santa Bárbara”. Este campo faz o enterrar a faca debaixo da cabeça do santantônio ser um castigar Santo Antônio.

A interpretação acima ganha força quando a narração fixa-se neste detalhe: “O punhal-faca, entretanto, continuou enterrado no suadouro, a *cabecinha* última do cabo mal apontada por fora do recheio de capim, rente à armação de ferro, bem encostada ao volteado do arção da sela.” (p. 209: grifo nosso). Não se trata mais da “cabeça do santantônio” e sim da “cabecinha do cabo da arma”. A armação de ferro (que sustenta o formato do arção) e o suadouro com recheio de capim (que reduz o impacto do arção sobre a carne do animal, ajudado pelos baixeiros, panos entre o recheio e o lombo da montaria) ocultam a arma. O uso lingüístico consagrou “cabo” (e não “cabecinha do cabo”) para designar a parte da faca ou punhal com que o usuário a empunha. Assim está nesta frase sobre um das práticas de culto a São João do catolicismo brasileiro para adivinhar o nome do namorado (Freyre, 2006, p. 326): “No Brasil faz-se a sorte [...] da faca que de noite se enterra até o cabo na bananeira para de manhã cedo decifrar-se sofregamente a mancha ou a nódoa na lâmina.” O verbo é o mesmo (“enterrar”), o que mostra que a parte descoberta é o cabo (de cuja extremidade se diz ser a “ponta do cabo”), virada “cabecinha” no romance, o que cria o sentido da prática de castigar o santo. O santantônio cambiou em oratório por acolher a arma; a arma torna-se imagem de Santo Antônio, ela, sim, com “cabecinha”; Santo Antônio virou santo castigado.

Castiga-se o santo no catolicismo rústico. Característica do “catolicismo brasileiro ou *folk*”, uma das subdivisões da medicina mágica (Araújo, 1977, p. 73), o culto aos santos dificulta “distinguir o que é religião e o que é medicina.” Os santos são os agentes dessa forma de medicina rústica e a promessa a eles e a procissão em sua homenagem as técnicas de cura. O que Araújo chama de “*folk*” é denominado por Queiroz (1973, p. 77) de “rústico”, versão rural do popular constituída no Brasil a partir do trazido pelos portugueses e surgida do distanciamento da versão urbana após 1808. Tanto em Portugal quanto no Brasil, “o culto aos santos permaneceu a base do catolicismo popular” (p. 81). Na versão rústica (rural), varia a geografia, não a liturgia: “São todavia, sempre os mesmos elementos [...]: as penitências, as orações rústicas, as comemorações do Dia de Reis, as festas de São João, a Semana Santa, sem falar nas danças folclóricas” (p. 80).

Pelo culto, o santo compromete-se a solucionar a causa que o devoto confiou-lhe e este a homenageá-lo. Descumprido o pacto, o santo “vingar-se-á [...] provando que não se acha satisfeito com o tratamento que lhe tem sido dispensado.” (p. 85). A vingança pode vir do outro lado: “O santo tem também seu temperamento e seus caprichos; zanga-se muitas vezes sem razão, malgrado o excelente tratamento de seus devotos. Estes, então, exercem represálias.” (idem). Queiroz não especifica quais santos sofriam represálias, uma delas colocá-lo “de cabeça para baixo dentro de um poço” (idem). Determina-o Freyre (2006, p. 326), que registra ser Antônio: “É a imagem desse santo que freqüentemente se pendura de cabeça para baixo dentro da cacimba ou do poço para que atenda às promessas o mais breve possível.”

Castiga-se Santo Antônio em *Chapadão do Bugre*. Os dados textuais anteriores e o aporte teórico sobre o catolicismo “folk” ou rústico permitem concluir que o enterrar a faca debaixo da cabeça de santantônio é referência à prática das represálias aos santos. Lico não está com “interesses de amor” (Freyre, 2006, p. 325) – causa em que o santo é especialista – mas interesses de liberdade, posto preso por soldados. Freyre registra a militarização do culto a Santo Antônio: “Pode-se generalizar do cristianismo hispânico que todo ele se dramatizou nesse culto festivo de santos com trajes e armas de generais [...] No Brasil, o culto de Santo Antônio, não sabemos exatamente por que, militarizado em tenente-coronel” (p. 304). É um interesse militar (livrar-se da Captura) leva Lico a querer que o santo o “atenda o mais breve possível” (p. 325) e, para obrigar Antônio (entendido de assuntos militares, por ser “tenente-coronel”) a isso, castiga-o. Enterra-o (a faca-punhal é o santo) até a cabecinha, como sói fazer o interessado em amor, que faz sumir o corpo do santo num poço – prática na qual a cabeça importa, pois a eficácia do ritual depende da posição em que o corpo é posto: de cabeça para baixo.

Invocação e oração a Santa Catarina: “...*Abrandai o coração dos meus inimigos. Se tiverem perna, contra mim não caminharão; se tiverem braços, para mim não apontarão; se tiverem olhos, para mim não olharão...*” (p. 210). A reza condiz com o cortejo. Atrás de Lico está o Cabo Zeca Branco que, infalivelmente, apontou contra um cão e “com um tiro fez calar, num uivo agoniado, o cachorro preto, invisível na fria escuridão da boca-da-noite – amostra para quem ainda duvidasse da falada pontaria”.

(p. 209). Se, no escuro, acerta preto cão, não errará Lico, no claro, à sua frente, caso não intervenha a Santa (“para mim não apontarão”).

Invocação e oração de São Silvestre: “... ‘*São Silvestre tem três camisas... todos três ele é quem veste... Me valha, meu São Silvestre, três anjos, mais trinta-e-sete...*’ E o Lico da Isoldina agarrava a faca pelo cabo, roçava o corte pelo nó do sedenho...” (p. 210). A prece ajusta-se à escolta, formada pelo Cabo Zeca Branco e mais dois soldados da Captura. Feitas as contas, totalizam três inimigos, como três eram camisas e anjos. Destinar-se-iam as camisas a vestir os perseguidores de Lico a fim de não o verem, estando nisso a ajuda do santo ou, o contrário, vestidas em Lico não seria ele visto? Ainda que aberta a questão, o que não fica sem resposta é o pedido de Lico: “o Cabo de nada suspeitava, tampouco os outros dois.” (idem). O santo valeu-lhe ao despistar a vigilância dos soldados, que de nada suspeitam do ritual de libertação. A palavra amansou o inimigo, como antes amansara a besta.

Invocação e oração de Santa Bárbara: “... ‘*Santa Barb’ra levantou, se vestiu e se calçou, seus caminhos caminhou... Onde vai-te, ó minha Santa? Me indica, que tam’ém vou!...*” (idem). O que se segue à reza são caminhos, percorridos por Lico e a escolta, o que prova o efeito produzido pelas palavras bem ditas.

Caminhos que levam a outra cerimônia mágica. Depois de passar pela “chácara do Major Elviro”, pelos “trilhos do trem-de-ferro”, pela “colônia dos empregados da Linha”, a patrulha aproxima-se de Santana: “Já se escutava o fuzuê, a cantoria – os bumbos e apitos do terno-de-congada do Alto da Estação.” (p. 211). A congada não é dança menos folclórica que a do Bumba-meu-Boi e a de São Gonçalo (Queiroz, 1973, p. 80), nem menos hispânica que a militarização dos santos Tiago, Isidoro, Jorge, Emiliano, Sebastião, Jorge e Antônio (Freyre, 2006, p. 304), pois nela “se pode sentir como foi grande a contribuição hispânica ao nosso folclore” (Araújo, 2007, p. 48). A entrada de Lico na cidade intensifica o caráter ritual de sua prisão e fuga. Segundo Andrade (1959, p. 17), as congadas derivam “do costume de celebrar a entronização do rei novo”, entronização que, segundo ele, apoiado em Frazer, “está ligada intimamente às comemorações mágicas dos mitos vegetais” (idem). Sendo assim, o ritual mágico que Lico vem realizando topa com outro a caminho.

Caminhos que seguem mágicos, Rua da Chave e pasto dos Espíritas. (p. 211).

O nome da rua coincide com o de um objeto que, segundo Cascudo (1951, p. 31), é empregadíssimo no catimbó: “Nos catimbós são vistos e empregados o Crucifixo, Cristo na posição da crucificação, mas sem a cruz, Santo Antônio, Santa Bárbara [...] A *chave* de aço virgem de uso em fechadura, é empregadíssima.” (grifo nosso). Aqui, mais um dado a favor de nossa leitura de que o santantônio do arreio aludia a Santo Antônio, o mesmo que Cascudo encontra nos catimbós do Nordeste ao lado de Santa Bárbara, duas vezes evocada na fuga de Lico. Além dos santos, temos a chave, peça usada no fechamento do corpo, o qual “era antigamente uma das razões supremas do Catimbó” (p. 59). Ao ritual de fechar o corpo submeteu-se Andrade (1976, p. 250): “Hoje [28/12/1926], última sexta-feira do ano, apesar do dia ser par, era muito propício pra coisas de feitiçaria. Por isso aproveitei pra ‘fechar o corpo’ no catimbó de dona Plastina”. O ritual confere, segundo Cascudo (1951, p. 59), “imunização de todo o corpo, fazendo-o impenetrável às balas quentes e às facas frias, águas mortas e vivas, fogo, dentada peçonhenta, praga e malefício.” No ritual de fechar o corpo, o mestre catimbozeiro apanha a “chavezinha de aço, aproxima-se, dizendo, num recitatório semi-cantado: [...] ‘*Fecha-te corpo* [...]’ ” (p. 60). Pelos depoimentos de Cascudo e Andrade, fechar o corpo é serviço mágico prestado pelos catimbós; pelo de Cascudo, chave é objeto empregado no ritual que imuniza o corpo. *Chapadão do Bugre* já lançou a pergunta se de corpo fechado Lico seria e agora coloca o personagem passando pela Rua da Chave. Fechar-se-á o corpo do jagunço?

O nome do pasto alude ao Espiritismo. Porque a caridade é uma das práticas pelas quais o espírito evolui, isso favoreceu o enraizamento do Espiritismo no Brasil, uma vez que tal prática é valorizada na tradição católica, já constituída. Inscreve-se a caridade na tradição espírita brasileira: “O parâmetro para avaliar o grau de perfeição seria uma lei moral, definida [...] pela ‘prática da caridade’.” (Giumbelli, 1997, 71). Exercia-se a caridade pela medicina receitista: médiuns que, recebendo o espírito de médicos já desencarnados, receitam aos consulentes. Se por um lado o costume colidia com o Código Penal de 1890 (que restringia aos médicos o ofício de curar), levando a FEB (Federação Espírita Brasileira) aos tribunais, por outro levava o Espiritismo “da elite ao povo”

(Damázio, 1994). À elite interessava o viés científico da doutrina, explicador dos fenômenos espíritas, como mesas giratórias; ao povo, o religioso, curador das mazelas do corpo – pois era em nome da caridade (princípio religioso) que o médium receitava. Em sua pesquisa, Damázio (p. 153) concluiu que “A meu ver, o principal fator da expansão do Espiritismo [...] foi a prática da *medicina mágica* arraigada na cultura brasileira.” (grifo nosso). Que se encontra arraigada não há dúvidas. Provam-no os trabalhos de Araújo, Cascudo e Andrade. *Chapadão do Bugre* captura essa dimensão da cultura brasileira ao narrar a fuga de Lico. O Espiritismo, se não cultua santos, toma-os como espíritos desencarnados, os quais são ou podem vir a ser espíritos protetores de Centros Espíritos ou dos médiuns que aí atuam. Caso do “Lar Tereza”, Centro etnografado por Cavalcanti (1983), em cuja sala central se viam “dois discretos quadros, um de Jesus com as mãos sobre uma criança dando um passe no entender dos espíritas, outro de Tereza” (p. 54). Na nota de rodapé a pesquisadora esclarece tratar-se da “santa católica Terezinha do Menino Jesus, ou Terezinha de Lisieux”. Sendo santos católicos espíritos desencarnados, já há muito Lico viaja por “pasto dos Espíritas” pois católicos tanto quanto a Tereza do Lar Tereza são Catarina, Bárbara e Silvestre; tendo o Espiritismo, no Brasil, enraizado na medicina mágica, o nome do pasto espessa o estatuto de ritual mágico da viagem. O pasto pelo qual agora passa é o pasto pelo qual já viajava: ambos mágicos. O primeiro por ser “dos Espíritas” (e os espíritas conectaram-se à tradição da medicina mágica); o segundo por ser aí o espaço onde Lico reza orações fortes (conhecidas da mesma medicina).

Saudação à casa santa: “– ‘*Deus te salve, casa santa / Onde Deus fez a morada. / Onde está o bento Cál’ce / Dentro, a Hóstia consagrada*’ – rezava, rezava sem parar o Lico da Isoldina.” (p. 211). O modo como ora, “sem parar”, indica o objetivo da prece (livrá-lo dos inimigos) e, portanto, seu estatuto de prática mágica, e não religiosa (que seria saudar a igreja, “Deus te salve”: salvar = saudar). O jagunço pede que a casa santa – e o que nela está dentro – o salve dos inimigos. A reza é proferida de um ponto onde já se avistava a igreja, o que faz dela a “Casa santa / Onde Deus fez a morada”, o lugar “Onde está o bento Cál’ce / Dentro a Hóstia consagrada” – sacrário, espaço das igrejas onde se guarda a hóstia consagrada. A narrativa já criou outro espaço santo igual à igreja (o

arreio), onde se guarda objeto igualmente sagrado (Santo Antônio, “cabecinha”) como o “Bento Cál’ce” e “Hóstia Consagrada” (punhal-faca) e com poder de salvar Lico em nada inferior aos existentes num sacrário e que salvam, do inimigo (o demônio), a alma daqueles que os usam. Sobe o tom de ritual mágico da narração.

Invocação e oração a São João: “... *São João se foi a lavar, lá no Rio do Jordão. Seus inimigos já envêm; foge, foge, meu São João!*” (p. 211). A reza aplica-se a Lico transmutando-o em São João: córrego é o que ele tem diante de si, pois se “aproximaram da ponte” (idem), sob a qual está um “córrego de pouca água”; inimigos é o que tem atrás de si (“Fizeram-no montar, marchar à frente da escolta.”, p. 209); fugir é desejo que tem em si, cujo concretizar dar-se-á por ação sua e poder das palavras. Palavras que performam o que dizem pois o jagunço conclui, “sem disfarces” o corte do laço: “O talho certo da faca, agora de mãos libertas e sem mais disfarces”. (idem). Findo o corte, o salto para a água, não para lavar-se (como São João) e sim livrar-se: “Mãos de novo à cabeça do arreio para ali se apoiarem, e o salto [...] o corpo [...] a cair, de em-pé, bem no meio da agüinha rasa do corguinho. ‘...*Corre, corre, João Batista! Seus inimigos já envêm! Foge, foge, João Batista!*” (p. 211). Continua Lico mudado em São João. É ele quem corre e foge. O êxito no salto pericia a eficácia da palavra.

Eficácia que se aquilata na fuga. Após o salto, ouvem-se “Os tiros de máuser, os tiros de mosquetão” (idem). Não os teme o jagunço: “não, nada daquilo o alcançaria mais [...] – não seriam aqueles soldadinhos da Captura, povinho miúdo demais para querer se medir, poder com São Silvestre e São João Batista” (idem). A referência aos santos mostra que o poder deles não se expressa só no invisibilizar Lico ou no amansar os inimigos e sim no inutilizar a pontaria deles, poder acionado pelas palavras da reza. Mais seguro fica Lico ao lembrar-se de outro protetor: “Ainda mais com São Marcos, cuja oração principal, a de maior força e valência, havia o Lico da Isoldina deixado por último” (idem). Valência é léxico empregado no início do romance: “ – ‘Orelha em pé, olho vivo, e bico calado: essa, a reza do corpo fechado de mais valência...’ ” (p. 14). Se orelha em pé, olho vivo e bico calado têm “valência” para fechar um corpo, uma oração que tem “valência” operará o mesmo efeito – e disso não se tem dúvida pois a reza só devia ser usada “em hora de mais apertada precisão.” (p. 211). Se não for a hora, a oração volta-se

contra o próprio sujeito castigando-o. Não se deve tomar o santo nome do santo em vão. Em apertada precisão está Lico. Rezar é fechar o corpo, o que responde afirmativamente a pergunta de antes: o jagunço fechou o seu corpo.

Fechamento do corpo: “*Fechai, ó São Marcos, fechai este corpo com as sete escamas de bronze do Dragão, me vesti com as sete penas cortadas da asa do Maldito, sopraí em meu coração os sete sopros de fogo do Arcanjo Gabriel...*” (p. 212). Um dos pedidos é “me vesti”, o que responde a outra questão anterior (se as três camisas de São Silvestre cobririam o jagunço invisibilizando-o ou os inimigos incapacitando-os): é Lico quem as usa, como toma para si as sete penas. O poder da palavra se mede pelo sucesso da fuga. Nem tiros nem soldados alcançam-no: “De quintal em quintal, atravessou o Lico da Isoldina todo o quarteirão, e alcançou a outra rua exatamente quando o tropel da patrulha virava pela esquina de cima e descia para *fechar o cerco*.” (idem: grifo nosso). A escolta até pode fechar o cerco, não cercar quem corpo fechado tem.

Encerramento do ritual mágico: “Não, não carecia mais dela, pois já ficara muito longe o próprio batuque dos ternos-de-congada, – o bumbozabumbo e a cantoria que ainda iam seguir pela noite fora.” (idem). Finaliza-se a narrativa da prisão e fuga. Os parágrafos subseqüentes ocupam-se com a chegada de Lico à casa de seu Séncler Relojeiro e o capítulo encerrar-se-á indagando do que se passa com José de Arimatéia. O ritual mágico conclui-se com a suspensão da prece “de maior força e valência” e ao som da também mágica dança da congada, elevando à última a mágica nota melódica.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A mula de *Chapadão do Bugre* continua os peixes, a onça, os bois e a sucuri de *Vila dos Confins*. A estrutura de encaixes deste é empregada com parcimônia naquele. Pode ser vista no capítulo 29, em que Nego da Castorina conta o caso de Tônico Cascavel, apelidado assim depois de caçar cascavel. A perícia exercitada por Palmério em *Vila dos Confins* em enxertar à estória principal as de bichos concentra-se em *Chapadão do Bugre* sobre um único animal: a mula montada por Isé. Estruturalmente, esse é um dos aspectos que une os dois romances do autor.

O poder criador da palavra, mostrado em *Vila dos Confins* na história do nome dos Lontras, prossegue em *Chapadão do Bugre* no apelido de Tônico, Cascavel. Após saber que Tônico desarranjara os intestinos na ofídica topada, José comenta: “– Seu Tônico Cascavel!... Assim pelo rompante de sobrenome, até eu mesmo pensei que a porqueira fosse coisa que prestasse. Barreou perna abaixo, é?” (p. 237). De *Vila dos Confins* reaparecem aqui a teoria do nome (“rompante de sobrenome”, evocação direta do “nome rompantoso”), o caso que a ilustra (como Nequinha tornou-se Capador depois de ser capador, Tônico virou Cascavel após caçar cascavel) e a deslustra (como o de Nequinha, temido no sobrenome mas diminuído no nome, o de Tônico desdiz o que ele foi quando lutou com a cobra: medroso, “barreou perna abaixo”). Teoria do nome presente ainda em outro caso, o de Lico: “E dono ainda de mais importante cabedal: um nome grande, admirado. Não. Ninguém ousaria, jamais, negar-lhe o devido respeito.” (p. 208). Como o de Nequinha, o de Lico impõe respeito. Tematicamente, esse aspecto criador da palavra confere unidade à ficção de Palmério.

O recorte de alguns episódios para verticalizar a análise não significa que a hipótese de leitura a partir da noção do poder da palavra funcione apenas com eles. Os exemplos acima, colhidos de outros trechos das obras e que as articulam entre si, mostram que a concepção de que a palavra cria e cura aplica-se ao conjunto maior do romance e da obra palmeriana e desvela sua organicidade. A amostra se mostra relevante e não é nenhuma superleitura, no sentido de Riffaterre, lê-la partindo dessa regra de interpretação, no sentido de Fish. Organicidade que pode ser apontada no fato de o Santo Antônio, que na etnografia de Cascudo ladeia Santa Bárbara, em *Chapadão do Bugre* também está ao lado dela, sem que o texto de Palmério explicita-o, declarando-o por um procedimento, a nosso ver refinado tanto quanto aquele com que *Vila dos Confins* batizou o zebu azulegão de Neca Capador: consegue dizê-lo sem escrevê-lo, o que não impede o leitor de lê-lo. Prova do domínio da arte da narrativa por parte de Palmério. Um romance que aborda o poder da palavra só pode ser escrito por um romancista que tem o poder da e sobre a palavra.

Havendo nos romances o poder da palavra, estudado pela Psicanálise e pela Antropologia, vemos validadas na ficção de Palmério a hipótese balizada, em 2013, pela

investigação da obra de Amado, Rego e Rosa. A próxima etapa da pesquisa elegerá Dalcídio Jurandir, autor paraense criador do ciclo do Extremo Norte, constituído de nove romances. Reconhecendo o Direito igual poder da palavra, cremos poder ter inscrito este trabalho num Congresso Internacional de Direito sem que isso configure nenhum delito subsumido num tipo penal a que cabe uma pena após cálculo legal.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Mário de. *O turista aprendiz*. São Paulo: Duas Cidades, 1976.
- _____. *Danças Dramáticas do Brasil*, t. II. São Paulo: Martins Fontes, 1959.
- ARAÚJO, Alceu M. *Medicina rústica*. São Paulo: Nacional; Brasília: INL, 1977, 2a. ed.
- _____. *Cultura popular brasileira*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, 2a. ed.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo*. Rio: Zahar, 1983.
- COUTINHO, Afrânio. *A Literatura no Brasil*, v. 5. Rio: José Olympio, 1986.
- DAMAZIO, Sylvia F. *Da elite ao povo: advento e expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- FRAZER. *The Golden Bough*, v. 1 e 3: Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- FERNANDES, Gonçalves. *O folclore mágico do Nordeste: usos, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas*. Rio: Civilização Brasileira, 1938.
- FISH, Stanley. *Is there a text in this class?* Harvard: Harvard University Press, 1985.
- FREUD & BREUER. *Estudos sobre histeria* [1895]. Rio: Imago, 1996, ESB (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud), v. II.
- FREUD. *Interpretação dos sonhos* [1900]. Rio: Imago, 1996, ESB, v. V.
- _____. *Cinco lições de psicanálise* [1909]. Rio: Imago, 1996, ESB, v. XI.
- _____. *Sobre o narcisismo: uma introdução* [1914]. Rio: Imago, 1996, ESB, v. XIV.
- _____. *A dissolução do complexo de Édipo* [1924]. Rio: Imago, 1996, ESB, v. XIX.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. São Paulo: Global, 2006, 51^a. ed.
- GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: uma História da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio: Arquivo Nacional, 1997.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- _____. *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio: Zahar, 1995.

- _____. *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio: Zahar, 1999.
- _____. *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Rio: Zahar, 2016.
- _____. A instância da letra no inconsciente. In: *Escritos*. Rio: Zahar, 1998.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio: Tempo Brasileiro, 1970.
- MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- NASCENTES, Zama C. *Magia, religião e ciência em Corpo de Baile: sua unidade e sua relação com os romances de Jorge Amado e José Lins do Rego*. Curitiba: UFPR, 2013. Tese de Doutorado, 580f.
- PALMÉRIO, Mário. *Vila dos Confins*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968, 11^a. ed.
- _____. *Chapadão do Bugre*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1965.
- _____. *Chapadão do Bugre*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1994.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Catolicismo rústico. In: *O campesinato brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- RIFFATERRE, Michael. *Estilística estrutural*. São Paulo: Cultrix, 1973.
- TODOROV, Tzvetan. *As estruturas narrativas*. São Paulo: Perspectiva, 2008, 5^a. ed.