

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FAFICH  
Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social

Rafael Andrade de Oliveira e Silva

**FESTA COMO POLÍTICA DE VIDA:  
da sobrevivência pandêmica à prática cotidiana para um bem-viver**

Belo Horizonte

2023

RAFAEL ANDRADE DE OLIVEIRA E SILVA

**FESTA COMO POLÍTICA DE VIDA:  
da sobrevivência pandêmica à prática cotidiana para um bem-viver**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Comunicação.

Orientador: Professor Dr. Bruno Souza Leal

Belo Horizonte

2023

301.16	Silva, Rafael Andrade de Oliveira e.
S586f	Festa como política de vida [manuscrito] : da
2023	sobrevivência pandêmica à prática cotidiana para um bem- viver / Rafael Andrade de Oliveira e Silva. - 2023. 163 f. Orientador: Bruno Souza Leal.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia.
	1. Comunicação – Teses. 2. Festas - Teses. 3. Experiência - Teses. I. Leal, Bruno Souza. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO SOCIAL

## FOLHA DE APROVAÇÃO

"FESTA COMO POLÍTICA DE VIDA: da sobrevivência pandêmica à prática cotidiana para um bem-viver."

**RAFAEL ANDRADE DE OLIVEIRA E SILVA**

Tese aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Bruno Souza Leal - Orientador  
DCM/FAFICH/UFMG

Profª Cíntia Sanmartin Fernandes  
UERJ

Prof. Carlos Magno Camargos Mendonça  
DCM/FAFICH/UFMG

Prof. Thiago Emanuel Ferreira  
UFBA

Prof. Victor de Almeida Nobre Pires  
UFAL

Belo Horizonte, 22 de junho de 2023.



Documento assinado eletronicamente por **Cíntia Sanmartin Fernandes, Usuária Externa**, em 19/06/2023, às 17:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Bruno Souza Leal, Professor do Magistério Superior**, em 22/06/2023, às 16:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Victor de Almeida Nobre Pires, Usuário Externo**, em 26/06/2023, às 16:07, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carlos Magno Camargos Mendonça, Professor do Magistério Superior**, em 26/06/2023, às 16:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Thiago Emanuel Ferreira dos Santos, Usuário Externo**, em 27/06/2023, às 14:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2386135** e o código CRC **55E93A11**.

## AGRADECIMENTOS

A quem acreditou em mim e nos meus projetos, ideias e reflexões. Por apostarem no trabalho, pela parceria e pela orientação livre, saudável e instigante, agradeço ao Bruno Leal, orientador do doutorado, Jeder Janotti Jr, orientador do mestrado e Graziela Mello Vianna, orientadora da graduação. Todo esse percurso foi mais prazeroso e menos doloroso porque vocês me ajudaram. Se chego até aqui é com a ajuda e parceria de cada orientador e orientadora.

A quem colaborou com a leitura generosa e com comentários enriquecedores desde quando esta tese era um anteprojeto de pesquisa até o presente momento, agradeço ao Thiago Soares e Simone Pereira de Sá, que estiveram na banca de defesa da minha dissertação; ao Carlos Mendonça e à Cíntia Sanmartín, que participaram da banca de qualificação desta tese; aos professores e professoras do PPGCOM UFMG: Phellipy Jácome, Fernanda Maurício, Bruno Martins, Elton Antunes, Carlos Alberto de Carvalho e Nísio Teixeira; aos meus e minhas colegas e amigades de sala de aula, eventos acadêmicos e grupos de pesquisa: Luciana Amormino, Francielle de Souza, Prussiana Fernandes, Igor Lage, Gisa Carvalho, Rafael José Azevedo, Thiago Pimentel, Alexandre Bruno Gouveia, Natália Amaro, Felipe Borges, Daniel Macedo, Tess Chamusca, Poliana Sales, Victor de Almeida Pires, Bruna Vilela, Pedro Henrique de Carvalho Costa Aline Monteiro, Kellen Xavier, Mariana Almeida, Caique Pinheiro, Thiago Manuca, Edinaldo Junior, Daniel Farias, Caroline Govari, João André Alcântara, Cássio de Borba Lucas, Diogo França, Lucianna Furtado e Marcela Lins.

Aos amigos, amigas e familiares que me ajudaram direta e indiretamente: Marília Andrade, Suzana Andrade, Andreia Quadros, Geraldo (Gellino) Oliveira, Samuel Andrade, Bárbara Andrade, Rafael Gonzá, Pedro Galvão, Iara Couto, Nina Rocha, Pedro Teixeira, Gabriela Neves, Thiago Rodrigues, Fábio Mitsuru, Tamires Muniz, Bruna Brandão, Carolina Resende, Marina Novais, Saulo Assunção, Gabriel Zaidan, Murilo José, Victor Rodrigues, Guilherme Faria, Gabriel Chaffim, Flávia Ruas, Ana França, Vitor Coutinho, Luiza Garcia, Breno Alvarenga, Bárbara Monteiro e Vinícius Eulálio.

Às funcionárias e funcionários do PPGCOM UFMG e da CAPES, agência fomentadora desta pesquisa.

A todas as pessoas que compartilharam comigo situações intervalares e que na presença destas pude fazer da minha vida um pouco mais festiva, principalmente meu avô Antônio Domingos e minha tia Juraci, ambos presentes na memória e nas histórias que contamos.

## RESUMO

Partindo do pressuposto que a vida cotidiana é composta por misérias de vários tipos e que a festa é uma situação comunicativa usada como estratégia para lidarmos com esses sofrimentos, esta tese, que foi atravessada pela experiência pandêmica do Covid-19, reflete sobre uma possível dimensão política e cotidiana da festa, uma dimensão festiva da vida. Essa dimensão festiva é pensada aqui enquanto uma prática cotidiana intervalar e erótica que foca principalmente no bem-estar e em um viver bem coletivo e solidário. Tomamos a festa e a dimensão festiva aqui como uma política de vida que parte, inicialmente, de uma estratégia de “sobrevivência” em relação aos modos de vida “miseráveis” pautados pela colonialidade e vislumbra, posteriormente, a partir do movimento teórico das encruzilhadas, uma “vivência” ou uma “convivência” mais aprazível com o mundo, apesar desses problemas e misérias cotidianas. Mas essa convivência aqui não pretende ser pacificadora, e sim uma prática política encantada de luta por mundos mais prazerosos.

**Palavras-chave:** Festa; Experiência; Encruzilhada; Corpo; Comunicação.

## **ABSTRACT**

Based on the assumption that everyday life is made up of different types of miseries and the party is a communicative situation used as a strategy to deal with these sufferings, this thesis, which was crossed by the Covid-19 pandemic experience, reflects on a possible dimension political and everyday life of the party, a festive dimension of the life. This festive dimension is thought as an interval and erotic daily practice that focuses mainly on well-being and on living well collectively and in solidarity. We take the party and the festive dimension as a life policy that starts, initially, from a strategy of “survival” in relation to the “miserable” ways of life guided by coloniality and glimpses, later, from the theoretical movement of the crossroads, a more pleasant “living” or “coexistence” with the world, despite these everyday problems and miseries. But this coexistence here is not intended to be a pacifier, but an enchanted political practice of fighting for more pleasant worlds.

**Keywords:** Party; Experience; Crossroads; Body; Communication.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa do Centro Histórico de Olinda-PE .....	54
Figura 2 - Mapa da região dos Quatro Cantos, em Olinda-PE .....	55
Figura 3 - Percurso entre os Quatro Cantos, em Olinda, e o Paço do Frevo, em Recife .....	62

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>10</b>
<b>1. PARA ESPANTAR A(S) MISÉRIA(S)</b>	<b>13</b>
1.1. “O que espanta a miséria é festa”	13
1.2. Morte e vida; encantamento e desencanto	17
<i>Intervalo 1: o intervalo, o erótico e a corrida como intervalo erótico</i>	24
1.3. Produção de presença e produção de ausência	28
1.4. “Enquanto houver espaço, corpo, tempo e algum modo de dizer ‘não’, eu canto”	32
<i>Intervalo 2: o isolamento, as ausências e as frestas</i>	39
1.5. Tenham paciência com o presentista	43
<i>Intervalo 3: enquanto houver espaço, corpo, tempo e algum modo de dizer “não”, eu corro</i>	47
1.6. “A gente quer prazer pra aliviar a dor”	50
<b>2. “ME SEGURA SENÃO EU CAIO”: CARNAVAL E ENCRUZILHADA</b>	<b>53</b>
2.1. Os Quatro Cantos	54
2.2. O sagrado e o profano	57
2.3. A música no corpo, o corpo no espaço	62
<i>Intervalo 4: “Um frevo feito pra pular fevereiro”</i>	66
2.4. De Olinda para o Mississipi: o diabo e a encruzilhada	71
2.5. Entre a cruz e a espada; a colonialidade e a encruzilhada	78
2.6. Exu	81
<i>Intervalo 5: dançam a Pombagira e o escravizado; e cantam os pássaros de Richard Prum</i>	89
2.7. Perspectivas cruzadas	95
<i>Intervalo 6: um preso grita “gol!” e um jovem corredor se prepara para sua Volta Olímpica</i>	104
<b>3. JÁ QUE ESTAMOS FALANDO DE FESTA...</b>	<b>109</b>
<i>Intervalo 7: derrotas, Carnavais e vitórias</i>	109
3.1. Os doidos e os sisudos	113
<i>Intervalo 8: a praia de concreto</i>	117
3.2. A cerimônia e a festividade	122
<i>Intervalo 9: sacrifícios e celebrações; quaresmas, jejuns e vitórias</i>	133
3.4. Festa e tempo	138
3.5. A dimensão festiva	143
<i>Intervalo 10: a embriaguez... do frevo, do vinho, do presente...</i>	148
<b>4. “O SHOW TEM QUE CONTINUAR”</b>	<b>151</b>
4.1. Brasil x Bélgica em 2018 - ou “Lá vem eles de novo!”	151

4.2. “A dor é inevitável; sofrer é opcional”	153
4.3. O bem viver - ou “A festa conseguida é a revolução conseguida”	156
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>159</b>

## INTRODUÇÃO

Esta tese nasce atravessada pela pandemia do Covid-19. Pelo isolamento / distanciamento social oriundo desse acontecimento mundial que irrompe em março de 2020, um ano após meu doutorado ter início. No projeto de entrada, eu queria pensar sobre os shows musicais / eventos de escuta coletiva de música a partir da experiência dos corpos que vivem aquelas situações que são temperadas por uma série de elementos importantes e condicionantes: 1) a música e suas variadas, incontáveis e diferentes manifestações e configurações - gênero musical, cena musical, performances, comunidades de gosto, materialidades, etc; 2) os espaços e suas também variadas características e inscrições - o ambiente do show e suas dimensões arquitetônicas como a estrutura, o mobiliário e a planta, o cenário, a iluminação, as cidades, os bairros, as territorialidades e as dimensões público-privadas, entre outros; e 3) os corpos, essas ferramentas que somos e temos e pelas quais experimentamos os eventos de música, também com suas diversas inscrições e particularidades - gênero, sexualidade, faixa etária, raça, gostos, habilidades, fraquezas, traumas e prazeres. Um quarto elemento da experiência musical seria adicionado depois, a partir de minha entrada no PPGCOM UFMG e minha filiação à linha de pesquisa Textualidades Midiáticas e ao grupo de pesquisa Tramas: 4) as temporalidades, seus cruzamentos e formas de percepção e inscrição dos e nos tempos desses eventos musicais.

No entanto, um ano após minha entrada e depois de ter cursado as disciplinas obrigatórias, quando me preparava para “ir a campo” e testar e experimentar presencialmente esses elementos que ajudam a conformar a experiência da escuta coletiva da música, estoura a pandemia do Covid-19, obrigando-nos a permanecer por aproximadamente um ano e meio dentro de um regime de intensa restrição social, de ausências. Depois de um ano de pesquisa, perdi meu fenômeno. Meu “objeto” sumiu. Não era possível, naquelas condições, seguir a pesquisa como havia planejado e projetado.

Se perdi um “objeto”, ganhei uma justificativa. Naquele momento de confinamento passamos a perceber que além das pesquisas realizadas em laboratórios das ciências biológicas - com o intuito de conter a disseminação do vírus e trabalhar o mais rápido possível no desenvolvimento das vacinas - outras pesquisas que se centravam em outros fenômenos, mais sociais, e que também podem ser pensados como auxiliares no nosso “sobreviver” cotidiano pandêmico, se mostraram tremendamente importantes. O que seria de nós, principalmente naquele momento, sem a arte, a cultura, o entretenimento, a diversão? Nos apoiamos em várias formas de entretenimento *indoor* - filmes, séries, livros, músicas, *reality shows*, *games*, *lives* - para conseguirmos suportar - e “sobreviver” ou “conviver” com - aquele

cenário. E pensar sobre esses elementos, situações, modos e condições que nos permitiram conviver com aquele contexto de distanciamentos e restrição social me pareceu relevante.

Mas talvez o que mais me interessou enquanto pesquisa foi o fato de sentirmos na pele como os eventos de lazer, cultura e sociabilidade - sejam os shows musicais, sejam as idas ao cinema, ou mesmo às idas para a universidade ou a escola - nos fizeram falta naquele cotidiano de restrição social, principalmente a partir da ausência das experiências físicas e corporais da presença.

Por causa da impossibilidade de se pesquisar música “ao vivo”, precisei recalculiar minhas rotas. Investi naquilo que me chamava atenção naquele momento: no divertimento, na recreação e nas atividades lúdicas possíveis como maneiras auxiliares de “sobrevivência” cotidiana dentro daquele contexto de mortalidade. Precisávamos encontrar meios para suportarmos e conseguirmos atravessar aquele período adverso. Precisávamos pensar sobre as estratégias cotidianas focadas no prazer, na diversão, no entretenimento e no bem-estar para nos mantermos vivos e saudáveis, fisicamente e psicologicamente.

O texto que se segue nasce a partir desse cruzamento. Perdi meu fenômeno de pesquisa, mas encontrei perguntas-problema potentes acerca das dimensões festivas de experiências cotidianas, intervalares, presenciais e prazerosas diversas. Perdi a possibilidade de observar a empiria dos eventos de escuta coletiva de música. Perdi os shows. Perdi a festa como evento. Mas ganhei a possibilidade de pensar na festa de outra forma, a partir de sua dimensão política, na dimensão festiva da vida como um recurso de vivência cotidiana aprazível no mundo. Discutir essas questões e pensar na festa e na dimensão festiva das coisas como uma estratégia de vivência anticolonial - ou talvez um modo de sobreviver ou conviver com a colonialidade torna-se então um dos principais objetivos deste trabalho. Com essas questões centrais que me guiarão por todo o trabalho espero, no mínimo, construir reflexões profícuas e contribuir de maneira produtiva para quem me lê.

Para isso, lanço mão, durante todo o texto, de uma escrita que privilegia a primeira pessoa e que transita entre reflexões teóricas e experiências empíricas. Para além dos tradicionais tópicos que compõem os capítulos, nos quais predomina uma dicção mais acadêmica, sugiro outros tópicos, que chamo aqui de “intervalos”, como formato predominante de minhas experiências empíricas cruzadas com reflexões teóricas mais livres.

O conteúdo está dividido em quatro capítulos. No primeiro, “Para espantar a(s) miséria(s)”, parto de uma reflexão proposta por um sambista para anunciar meu argumento central: a festa - ou a dimensão festiva - como estratégia política que contribui inicialmente para a sobrevivência (BUTLER, 2018; SIMAS E RUFINO, 2018; 2020) em relação a esse

cotidiano pandêmico de “miséria” e “sofrimento” e posteriormente para uma boa vivência cotidiana. Me ajudarão a construir essa ideia - e as questões que servirão como base de pesquisa e reflexão - noções como “morte” e “vida”, trabalhadas para além de uma visão fisiológica, “encanto” e “desencanto”, e “presença” e “ausência”; além do próprio contexto pandêmico com suas solidões, e restrições e flexibilizações sociais, que também se fazem presentes no texto. Lanço, via uma proposta ensaística que me acompanha ao longo de todo o texto, as ideias de “intervalo” (SODRÉ, 2017) e “erótico” (LORDE, 2020) como conceitos que ajudam a conformar essa experiência cotidiana que vai da “sobrevivência” à uma boa vivência ou um bem viver.

No capítulo dois, “‘Me segura senão eu caio’: carnaval e encruzilhada”, penso sobre a encruzilhada como metáfora, teoria e episteme para lidarmos com as colonialidades cotidianas. A partir da multiplicidade e do dinamismo, características da encruza, convido o “corpo” e o “espaço” ao protagonismo. Viajo dos Quatro Cantos, em Olinda, para um famoso cruzamento do estado do Mississippi, nos EUA. Penso para quê serve a dança e o canto. Teoricamente e empiricamente reflito sobre situações - intervalos - que me ajudam a pensar sobre os usos cotidianos - na solidão do *lockdown*, no distanciamento social ou na aglomeração - dos corpos e dos espaços. Convido entidades divinas - paradoxalmente pensadas como sagradas e profanas - a me ajudarem a pensar de maneira afrodiáspórica sobre e com meus fenômenos. Evoco Exu e Pombagira. E penso sobre o carnaval, via ausência ou presença, durante todo o capítulo.

No capítulo três enfrento algumas tentativas de definição e problematização do conceito de “festa”. Vejo a tentação de cair em algumas armadilhas binárias. Tento escapar pelos binômios. Convido, também, para o cruzamento teórico mais profundo, o “tempo”, que tangencia toda a tese. Trago boas novas: os tempos de confinamento ficaram para trás. Se antes pensávamos em como sobreviver à pandemia, agora podemos pensar na festa - e na dimensão festiva - como estratégia política e cotidiana para um bem viver.

O capítulo quatro, “O show tem que continuar” é um fechamento provisório. Momentâneo. Uma tentativa de amarração. Não é uma conclusão. Penso que esta tese não tem fim, como a própria frase que dá nome ao capítulo. A festa não pode acabar; nossa capacidade de sempre buscar o prazer da dimensão festiva das coisas não pode ter fim: “o show tem que continuar”. Assim como a música diz, nesse capítulo pensamos em alternativas e estratégias para que a festa não seja “apenas” um evento com início e fim, mas um modo de experiência da vida cotidiana, uma dimensão política da vida, quem sabe.

## 1. PARA ESPANTAR A(S) MISÉRIA(S)

“Se eu caio no suingue é pra me consolar”

Pedro Luís

### 1.1. “O que espanta a miséria é festa”

Segundo Luiz Antônio Simas (2020), o sambista Beto Sem Braço certa vez teria dito que “o que espanta a miséria é festa” (SIMAS, 2020, p.75). "Não se faz festa, afinal, porque a vida é boa. A razão é exatamente a inversa", comenta Simas (2020, p.132). Neste texto, que começo a rabiscar efetivamente em outubro de 2021, 17 meses após o início da pandemia do Covid-19, pretendo falar sobre essa relação entre as misérias de uma vida ruim - entendidas aqui como nossos sofrimentos materiais, existenciais e culturais, como nossos problemas, angústias e incômodos da vida cotidiana - e a festa - essa atividade social lúdica e recreativa que prioriza o bem-estar, e que por algum tempo razoável esteve impossibilitada de acontecer de maneira plena: com aglomeração e sem distanciamento social.

Dentro das várias dimensões possíveis de se pensar a festa pelo viés da Comunicação Social, pretendo, aqui, focar na sua capacidade comunicativa presencial, de sociabilização de pessoas, de grupos, de comunidades e de pares (de dança ou não) em momentos de respiro diante de cotidianos difíceis, opressores ou “miseráveis”, como diz Beto Sem Braço. Pretendo abordar a dimensão comunicativa e comunitária da festa inicialmente como pano de fundo e ambientação para que relações de diversos tipos aconteçam presencialmente entre corpos em determinados intervalos espaço-temporais.

Parece ironia querer falar de festa em um contexto de pandemia. Mas, suspeito, é exatamente aí que está uma das principais justificativas na qual este trabalho se assenta: o interesse por corpos, sensibilidades, afetações, desejos, aglomerações ou, resumindo, por experiências prazerosas, sensíveis e presenciais inscritas em momentos e lugares específicos.

Meu argumento que une, inicialmente, Beto Sem Braço, Luiz Antônio Simas e Judith Butler - que ainda será chamada para a dança - é que as condições de viver uma vida boa, que já tinha seus limites, foram reduzidas com a pandemia e o consequente distanciamento social. Se para lidar com as dificuldades, opressões, violências, impotências, cerceamentos, frustrações e outras “misérias” e sofrimentos de uma “vida ruim”, antes podíamos lançar mão de uma receita aparentemente simples, a festa, o período pandêmico nos atrapalhou, em menor ou maior grau, a gozar esse distensionamento cotidiano, essa alegria dos encontros, das celebrações regadas a comidas, bebidas, beijos e abraços. A “aglomeração”, certamente uma

das palavras mais usadas (mesmo em caráter de ausência ou de desejo) em 2020 e 2021, talvez seja uma experiência que em algum momento tenhamos sentido falta.

A falta da festa, portanto, parece uma interessante fagulha nesta pesquisa. A festa - ou a dimensão festiva das coisas, como veremos - se mostra um elemento importante de se pensar, principalmente a partir da transição entre esse “miserável” contexto inicial de confinamento, em 2020, e a posterior flexibilização e abertura para os encontros presenciais, muito em função da vacina, a partir do segundo semestre de 2021. Mas o que estamos chamando de “miséria”? Esse termo é fundamental para nossa argumentação aqui.

Segundo os dicionários Aurélio e Aulete, o significado de “miséria” transita entre: 1) estado de pobreza e necessidade extrema, indigência e penúria; 2) expressão de fraqueza, defeito ou imperfeição; 3) porção excessivamente pequena, bagatela e ninharia; 4) sofrimento intenso, desgraça, infortúnio, adversidade; 5) indignidade; 6) avareza; mesquinharia.

Em rápida pesquisa na internet usando o termo, nos deparamos com o programa social “Brasil Sem Miséria”, criado em 2011, na gestão federal da então presidenta Dilma Rousseff. O programa deu origem ao livro “O Brasil Sem Miséria” (BRASIL, 2014). No livro fica clara a aproximação do termo ao significado de “pobreza” ou “pobreza extrema”, diferenciados pela renda *per capita*. Apesar de ser um dos principais indicadores, a renda não é a única variante considerada pelo programa, que também leva em consideração o acesso à água, energia elétrica, saúde e moradia; escolaridade; alimentação; inserção no mundo do trabalho e, para nós aqui uma questão interessante: a privação do bem-estar.

Destacamos aqui, rapidamente, as noções de “pobreza”, “necessidade”, “sofrimento” e “adversidade”, sinônimos de “miséria”. E relacionamos, também rapidamente, apenas para destacar algo que será importante para nós ao longo de todo o trabalho: as relações “festa x miséria”, proposta por Beto Sem Braço (SIMAS, 2020); e “miséria x bem-estar”, indicada no livro “O Brasil Sem Miséria” (BRASIL, 2014). A articulação entre “miséria”, “festa” e “bem-estar” será uma relação importante para nós aqui.

Mas voltando ao meu argumento, quando entrei no doutorado, no começo de 2019 (um ano antes do início da pandemia), já pensava sobre a importância de algumas dimensões sociais/comunicacionais da música. Tinha acabado de fazer um pequeno giro nos meus interesses de pesquisa. Das performances do brega com o foco em um artista da música, Reginaldo Rossi, tema de minha dissertação de mestrado (ANDRADE, 2021), passei a me interessar por outras dimensões das performances musicais que, por ora, chamarei de “ao vivo” e “*in loco*”, e que envolvem os públicos (não mais o foco em um artista) e suas relações presenciais com os outros corpos presentes, as músicas tocadas e os espaços ocupados. Ou

seja: voltei meu interesse para os corpos e suas experiências presenciais com as músicas nos espaços. Alguns chamariam de “fruição”. Prefiro ir, de maneira mais geral inicialmente, na direção da “presença” (GUMBRECHT, 2010), que comentarei adiante.

Portanto, as festas musicadas eram, desde minha entrada no doutorado, um fenômeno de interesse. O que aconteceu é que com a pandemia - e o consequente impedimento dos ajuntamentos humanos oriundos dela - a ausência desses eventos sociais e lúdicos embalados por músicas de todo o tipo passou a ser mais notada e, para mim, como pesquisador, mais difícil de ser observada empiricamente, uma vez que todo evento com público presencial foi suspenso.

Foi interessante perceber, naquele momento, que fizeram-nos falta não só as festas populares e tradicionais no calendário nacional, como o carnaval ou as festas juninas; noturnas, como as que ocorrem em casas de show, teatros ou boates; comunitárias, como os bailes funk ou as rodas de samba; religiosas, como as quermesses ou festas de entidades religiosas; ou inscritas ainda em cotidianos particulares de cidades como a “Praia da Estação”<sup>1</sup> em Belo Horizonte, a cidade em que moro, por exemplo. Outras situações que também nos ajudavam a respirar em meio ao sufocamento cotidiano - e que não são vistas tradicionalmente como “festas” - também cessaram com a pandemia: aulas - sejam elas nas escolas ou universidades ou ainda de dança e de idiomas -, pausa para o “cafezinho na repartição”, uma cerveja desprentensiva de *happy hour*, eventos religiosos, eventos esportivos, almoços em família ou com colegas e amigadas...

Ora, mas se não são propriamente entendidas como “festas”, será que não haveria uma “dimensão” festiva ou um “caráter” festivo em cada uma dessas atividades cotidianas presenciais? Suspeitamos que todas essas situações - do cafezinho à cervejinha, passando por alguma pequena ou breve reunião social ou ainda uma atividade física praticada - podem ser percebidas “como” festivas, uma vez que ressaltam os momentos de uma “pausa” no cotidiano e de um “estar fisicamente presente” em uma situação social que pode vir a ser lúdica. Realizar esse movimento, que parte de um nível macro da “festa típica” do carnaval ou das festas juninas, por exemplo, para um nível mais micro da “dimensão festiva” das coisas e dos momentos, será uma aposta deste trabalho. E quem talvez possa nos ajudar com isso é Muniz Sodré (2017; 2002).

Todas essas situações citadas acima poderiam ser percebidas a partir de uma inflexão temporal que o autor chama de “intervalo”, “pausa” ou “hiato” (SODRÉ, 2017). Segundo Sodré (2017), o teórico Gillo Dorfles nos alerta que nosso tempo não é pleno, mas pontuado

---

<sup>1</sup> Ver mais em: [https://www.youtube.com/watch?v=wGut\\_CChWP8](https://www.youtube.com/watch?v=wGut_CChWP8)

de pausas e hiatos. Os autores argumentam que essas aberturas têm sido cada vez menos aproveitadas por nós para gozarmos da disponibilidade temporal que permite uma presença consciente desse intervalo ou, em outras palavras, uma consciência do vivido temporal (SODRÉ, 2017).

Essa perda do “intervalo” se daria, para Sodré (2017) a partir do predomínio de um ritmo alienante do trabalho que culminaria em uma temporalidade falsamente plena e sem “pausas” (SODRÉ, 2017). J  esses intervalos contribuiriam para uma dimensão não produtivista e mercantilista do tempo, mas uma dimensão ritual, de pausa, das trocas afetivas e dos respiros, para o fortalecimento das sociabilidades e solidariedades, fundamentais na visão do autor para uma certa qualidade de vida e bem-estar comum no cotidiano.

A sugestão de Sodré (2017) para lidar com essa temporalidade alienante do trabalho se daria via uma tomada de consciência dos “intervalos, das pausas, das vivências temporais composs veis (não alucinatórias nem psicopatológicas) e não subordinadas   mecânica cronológica do trabalho” (SODRÉ, 2017, p.205), o que geraria um movimento de abertura existencial e tomada de consciência da presença (e do presente) forte.

Mas não   nossa inten o agora aprofundarmos nessa rela o entre o tempo livre intervalar e o tempo progressista do trabalho capitalista. Retomaremos essa discussão adiante. Agora importa para nós apenas flertarmos com a ideia de “intervalo” proposta por Sodré (2017) e pensarmos: 1) como essas atividades cotidianas intervalares (frequentarmos escolas ou universidades, praticarmos alguma atividade física, fazermos uma visita a alguém, irmos em eventos de escuta coletiva de música, etc) nos fizeram falta no início da pandemia, em um período de distanciamento social mais severo; e 2) se essas atividades cotidianas intervalares que não necessariamente são pensadas como festas poderiam ser apreendidas “como” situa es festivas; ou se teriam uma “dimensão” festiva.

Interessante pensar que todas essas situa es citadas - o cafezinho, o *happy hour*, a atividade física e, claro, as festas - são também pautadas e possibilitadas, principalmente, por uma dimensão de compartilhamento de corpos inscritos de forma sincrônica em um intervalo espaço-temporal, talvez uma “presentifica o” nas palavras de Sodré (2017) e talvez o que toscamente eu poderia dizer que Gumbrecht (2010) chamaria de “produ o de presença”.

Mas antes de pensarmos sobre a dimensão de compartilhamento do presente e da presença a partir da provoca o de Sodré sobre os intervalos, vou convidar Judith Butler (2018) para me ajudar com uma questão importante para este trabalho: conversar sobre a no o de “vida” a partir de uma provoca o sobre “vida boa” e “vida ruim” que, em diálogo com Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2020), leva em considera o ideias em torno da

“sobrevivência”. Todas, noções importantes para a construção de meu argumento, justificativa e hipótese de pesquisa: a dimensão festiva das coisas como fenômeno de pesquisa e importante manifestação comunicativa para se combater as “misérias” e os sofrimentos de uma vida ruim.

### *1.2. Morte e vida; encantamento e desencanto*

Em “Corpos em aliança e a política das ruas”, Butler (2018) discorre sobre a potência de mobilizações, reuniões, aglomerações e agremiações que permitem pessoas se unirem e se posicionarem juntas, de forma comunitária e presencial, ao redor de determinados afetos, reivindicações e desejos. Após argumentar durante todo o livro sobre a importância política dessas manifestações, Butler (2018, p.192) pergunta, motivada por Theodor Adorno, no último capítulo: “É possível viver uma vida boa em uma vida ruim?”. O que Butler nos coloca com essa questão é uma provocação. Partindo do pressuposto que a vida é ruim ou, no mínimo, que há vidas ruins, ainda assim, é possível viver uma vida boa? Considerando que a vida é “miserável” ou, no mínimo, tem inúmeras formas/dimensões/manifestações de “miséria” - fome, violência, opressão, pobreza, desigualdade, doenças, discriminação e sofrimentos de vários tipos - ainda assim, é possível viver de forma prazerosa e agradável, com bem-estar?

Segundo Butler (2018), a noção de “vida” nessa elaboração é dupla e, quando somada ao adjetivo “boa”, é até controversa. Isso porque o termo “vida”, nessa frase, abre-se entre as dimensões individual e coletiva, público e privada. A dimensão individual e privada da “vida”, portanto, poderia ser apenas percebida, de maneira egóica, como a vida particular de cada pessoa, sem considerar a dimensão social de viver de forma comunitária, em uma “ecologia” (SODRÉ, 2002), características de uma “vida” mais coletiva e pública. Nesse aspecto, a vida “boa” do indivíduo ensimesmado poderia dizer de realizações e prazeres individuais como, por exemplo, o sucesso econômico, a prosperidade e a segurança particulares (BUTLER, 2018). No entanto, o que queremos reiterar aqui é que a outra dimensão da vida, ou seja, seu caráter público e coletivo, é fundamental para uma vivência cotidiana positiva, agradável ou simplesmente “boa” em um mundo partilhado.

Quando pergunto como levar uma vida boa, estou buscando remédio para uma vida que seria boa independentemente de ser eu quem a estivesse vivendo (...). Quando chego à segunda parte da sentença, e procuro saber como viver uma vida boa em uma vida ruim, sou confrontada com uma ideia de vida social e economicamente organizada. Essa organização social e econômica da vida é ‘ruim’ exatamente porque não proporciona as condições para uma vida

possível de ser vivida, porque a possibilidade de viver é distribuída de maneira desigual (BUTLER, 2018, p.210).

Portanto, seria possível viver individualmente uma vida boa, estando essa vivência individual inserida em contextos maiores, mais amplos, sociais e coletivos, e sendo eles, de alguma forma, ruins ou “miseráveis”? A resposta a essa questão, que segundo a própria autora não é fácil, certamente passaria por uma consideração mais ampla da ideia de “vida”, pensando sua dimensão social de forma mais abrangente e conectada à relação de experiência de bem-estar partilhada com outros seres vivos.

O nosso argumento aqui é que momentos de intervalo (SODRÉ, 2017), de descanso, de pausa, de sociabilidade e solidariedade com pares, de reuniões e celebrações comunitárias, de alianças (BUTLER, 2018) e, finalmente, de festa, como sugere Beto Sem Braço, podem nos ajudar a suportar e conviver com as várias dimensões de miséria e sofrimento da(s) vida(s) ruim(ns).

Isso porque tais situações parecem funcionar a partir de lógicas diferentes das situações cotidianas instrumentais e produtivistas que focam no lucro e no sucesso individual. Tais situações de intervalo (SODRÉ, 2017) teriam uma mesma característica que a festa teria, tal como entendida por Jean Duvignaud (1983) e pelo próprio Muniz Sodré (2002). Segundo Sodré (2002), as festas poderiam ser lidas como “improdutivas”, uma vez que suas ações lúdicas podem não gerar bens, nem riqueza, mas apenas transferi-los (SODRÉ, 2002, p.139). Duvignaud (1983) também nota uma característica semelhante nas festas ao sugerir que elas carregam, entre suas características, as ausências de funcionalidade, utilidade e rentabilidade. Diferente das situações produtivistas do capitalismo, os momentos de intervalo e as festas seriam pautadas por uma “finalidade zero” segundo Duvignaud (1983), ou seja, por uma ausência ou diminuição de finalidade de produção apontada para o lucro, oferecendo uma mera finalidade social, uma relação pautada por simples sociabilidade.

Acreditamos que esse movimento intervalar (SODRÉ, 2017) que carrega a ausência de funcionalidade, utilidade, rentabilidade e produtividade e que chama à presença e à presentificação pode ser um movimento importante para pensarmos as relações entre vida cotidiana, os eventos tradicionalmente entendidos como festivos e as situações intervalares que podem ser pensadas como festivas. Isso porque pensamos a festa e esses momentos intervalares não sob a perspectiva de quem as organiza, trabalha e/ou ganha dinheiro com elas, mas de quem as experimenta e vivencia, quem as frui. E o que temos chamado de “dimensão festiva” articula um modo de vivência, de participação e de experiência nesses intervalos, que, a princípio, podem ser vividos em diversas situações - e não apenas nos

eventos tidos como "festas" - a partir da maneira com a qual nos relacionamos com nossas atividades praticadas.

Além de Butler, outro teórico que já está na roda e também articula noções sobre “morte” e “vida” e vidas “boas” e “ruins” é Luiz Antônio Simas. Com poucos meses do início da pandemia do Covid-19, ele e o parceiro Luiz Rufino publicaram um ensaio que discutia a ideia de “vida” e “morte” a partir das noções de “encantamento” e “desencanto”. O ensaio “pandêmico” da dupla Simas e Rufino (2020), intitulado “Encantamento: sobre política de vida”, nos dá pistas de como podemos perceber a vida, a morte e as formas possíveis, agradáveis ou desagradáveis, de viver e morrer para além de uma abordagem simplesmente médica ou fisiológica.

Para Simas e Rufino (2020) é possível que haja vivos que estejam mais mortos do que os mortos e mortos que estejam mais vivos do que os vivos. Isso porque a vida e a morte, para eles, seria uma condição de potência ou de perda de potência, de encantamento ou de desencanto, e não apenas uma condição fisiológica. Nessa perspectiva, pessoas ou personagens mortas como, por exemplo, Elza Soares, Chico Science e Quincas Berro D’água (personagem de Jorge Amado que conseguiu a proeza de morrer duas vezes no mesmo dia), podem estar, por causa de seu encantamento e de sua potência, extremamente vivas em nosso cotidiano.

Enquanto “encantar”, eles comentam, seria uma expressão oriunda do latim “*incantare*”, que significa o canto que enfeitiça, inebria e cria outros sentidos para o mundo, o “desencanto” seria a perda do encanto, da vitalidade (SIMAS; RUFINO, 2020). Segundo os autores, uma das principais causas do desencantamento do mundo e, por isso, da perda da potência de vivacidade das pessoas seria a colonialidade, que atinge principalmente os corpos e os modos de vida comunitários, ecológicos, prazerosos, “eróticos” (LORDE, 2020), respeitosos e solidários com outros seres e com o mundo de uma forma geral e que se preocupa com uma produtividade sustentável e não baseada em uma mercantilização das coisas e de outros seres vivos.

Essa colonialidade, segundo o peruano Aníbal Quijano (2009), tem profunda relação com o padrão mundial histórico do poder capitalista. Para o autor, a colonialidade e o colonialismo são estruturas de poder diferentes, apesar de origens semelhantes: o colonialismo foi um sistema que permitiu aos colonizadores - normalmente europeus - a dominação de um território colonizado - normalmente não europeu - a partir da exploração de seus recursos naturais e humanos de produção e do trabalho. Com o fim institucional do colonialismo, a relação colonial de dominação e de poder se modifica, dando origem a o que o

autor chama de colonialidade, um sistema de exploração do ser e do saber mais duradoura e profunda, cujas bases se edificam ao redor da hegemonia do eurocentrismo, do patriarcado, do racismo e do capitalismo, todos legados do colonialismo (QUIJANO, 2009). A colonialidade, então, seria um sistema de desencanto, um sistema de mortalidade, um sistema que produz misérias e escassez, que produz “vidas ruins”, afinal:

A colonização (pensamos a colonização como fenômeno de longa duração, que está até hoje aí lançando seus venenos) gera ‘sobras viventes’, seres descartáveis, que não se enquadram na lógica hipermercantilizada e normativa do sistema, onde o consumo e a escassez atuam como irmãos siameses; um depende do outro. Algumas ‘sobras viventes’ conseguem virar sobreviventes. Outras, nem isso. (SIMAS E RUFINO, 2020, p. 5-6)

Se a morte seria essa perda de vitalidade causada pela colonialidade, a vida, em contrapartida, seria, para Simas e Rufino (2020), uma potência capaz de transformar os seres “sobreviventes” em “supraviventes”, ou seja, “aqueles capazes de driblar as condições de exclusão (...) e ir além, afirmando a vida como uma potência política de construção de conexões entre ser e mundo, humano e natureza, corporeidade e espiritualidade, ancestralidade e futuro, temporalidade e permanência” (SIMAS E RUFINO, 2020, p. 6). E se a colonialidade seria um sistema de desencanto e mortalidade que produz misérias, escassez e vidas ruins, pensamos aqui tanto na festa, inicialmente, como principalmente na dimensão festiva, posteriormente, como práticas de “des” ou “anti” colonialidade: como políticas encantadas de vida que tentam promover alegria e fartura com foco no bem-estar e no bem viver. Como dimensões políticas, talvez, de e em relação com a vida.

Parece interessante o jogo de palavras proposto por Simas e Rufino para falar sobre as formas de vivências permeadas pela colonização. Na abordagem dos autores, a colonização gera “sobras viventes”. Algumas “sobras viventes” conseguiriam virar “sobreviventes”, enquanto outras nem sobreviveriam. E dentro das pessoas sobreviventes, algumas, ainda, conseguiriam se tornar seres “supraviventes”. A ideia de “sobrevivência” também é acionada por Judith Butler (2018), e por Emicida, Pabllo Vittar e Majur (2019). Em ambos os casos a condição de sobrevivência não é romantizada. Pelo contrário. Para Butler (2018),

(...) sobrevivemos exatamente para viver e porque a vida, por mais que requeira a sobrevivência, deve ser mais do que sobrevivência para ser uma vida possível de ser vivida. Uma pessoa pode sobreviver sem que consiga viver a própria vida. E em alguns casos, não parece valer a pena sobreviver nessas condições. (BUTLER, 2018, p. 206)

O rapper Emicida, no *sample* que realizou, junto com Pablllo Vittar e Majur, da canção “Sujeito de Sorte”, de Belchior, também critica a escassez que permeia a noção de sobrevivência.

Permita que eu fale // Não as minhas cicatrizes // Se isso é sobre vivência //  
 Me resumir à sobrevivência // É roubar um pouco de bom que vivi.  
 Permita que eu fale // Não as minhas cicatrizes // Achar que essas mazelas me  
 definem // É o pior dos crimes // É dar o troféu pro nosso algoz e fazer nós  
 sumir (EMICIDA; VITTAR; MAJUR, 2019).

Se, por um lado, priorizar a fala do sujeito em vez de considerar que suas cicatrizes e mazelas o definem é positivo - uma vez que esse sujeito é valorizado não pela sua condição de vítima, mas de potência -, por outro, essas “mazelas” não devem ser desconsideradas ou superadas. Elas são importantes, uma vez que explicitam as diferentes condições de vivência e “sobrevivência” das pessoas no mundo. Essas “mazelas” - e “misérias” - apenas não definem uma pessoa. Como Emicida, Vittar e Majur (2019) cantam, resumi-los à sobrevivência é roubar um pouco de bom que viveram.

Se a colonialidade é pautada por uma lógica de mortalidade - que não é só fisiológica, mas que também atua no enfraquecimento de nossa energia vital, via opressão -, o encantamento da vida, segundo Simas e Rufino (2020), seria uma estratégia de sobrevivência baseada na desobediência, na transgressão, na invenção e na reconexão em prol da vida, na potência dos corpos, no bem-estar, na proposição de novos mundos e de uma “vida boa” ou uma “supervivência”, afinal de contas. A dimensão festiva da vida adquire, portanto, caráter transgressor e desobediente a partir do encantamento da vida. E o que parece surgir inicialmente como uma arma fundamental nessa estratégia de “sobrevivência”, pode ser pensado também como uma forma de produção de vidas boas. Mais do que “sobreviver”, essa dimensão festiva poderia nos ajudar a abrir e instituir experiências de boas vivências no mundo.

A festa, segundo Joaquim de Sousa Teixeira (2010) e Mary del Priore (1994), funcionaria, desde tempos mais remotos, como válvula de escape e catarse que ajudariam as classes subalternas a suportar o trabalho, o perigo, a exploração, a violência e as árduas condições de vida e dificuldades do cotidiano que estavam sujeitas, reafirmando os laços de solidariedade entre esses indivíduos. Segundo Mary del Priore (1994), a festa, no período colonial, representava um “exutório para as tensões acumuladas contra as autoridades, fossem elas o senhor de escravos, o funcionário metropolitano, o governo português ou a igreja católica” (PRIORE, 1994, p.127).

Portanto, se a festa, pensada por Priore (1994) e Teixeira (2010), sempre contribuiu como “válvula de escape” e “catarse” em relação aos cotidianos opressores, pensamos a dimensão festiva da vida como uma tomada de consciência, mobilização e reivindicação política em prol de uma vida boa, apesar das misérias e sofrimentos de diversos tipos - seja a exploração, a violência, a solidão ou as árduas condições de vida - que fazem parte dessa nossa vivência cotidiana e com as quais temos de conviver.

Na organização da nossa roda ou da nossa gira, o encantamento - de Simas e Rufino - seria uma forma de vivência (ou convivência) capaz de driblar as misérias - citadas por Beto Sem Braço - de uma vida ruim em prol de uma vida boa - citadas por Butler. Mas, lembremos da pergunta-provocação de Butler: “é possível ter uma vida boa em uma vida ruim?”. Se, em condições “normais”, essa pergunta já seria potente para nossas reflexões, com o agravamento do contexto pandêmico de mortalidade, desencanto e severa restrição social, sem a possibilidade da festa como respiro, ela se torna ainda mais importante. Segundo Simas (2020),

A festa em tempos de crise é mais necessária que nunca. A gente não brinca, canso de repetir isso, e festeja porque a vida é mole; a turma faz isso porque a vida é dura. Sem o repouso nas alegrias, cá pra nós, ninguém segura o rojão. (SIMAS, 2020, p. 111)

Ainda que se refira à festa como um evento, o comentário de Simas remonta ao que temos pensado aqui como “dimensão festiva”, ou seja, como uma maneira política de enxergar e praticar a vivência cotidiana a partir da possibilidade de experiência prazerosa da e com a vida. Ou ainda como uma estratégia de vivência e convivência com a - e apesar da - colonialidade.

Simas e Rufino parecem interessados nessa questão ao perguntarem, sem assumirem o “não” como resposta à pergunta de Butler: “Como responder com vida a um sistema de desencanto?” (2020, p.15). Talvez sejam essas duas perguntas, feitas por Butler (2018) e Simas e Rufino (2020), que inicialmente nos inquietam aqui: “É possível viver uma vida boa em uma vida ruim?” e “Como responder com vida a um sistema de desencanto?”. E ainda, podemos perguntar: “Como podemos trabalhar em prol do encantamento da vida que está inserida em projetos de mundo colonizadores que priorizam o desencanto e a morte?”. E mais: “Como pensar tudo isso sendo atravessado por um contexto pandêmico de distanciamento social severo?”.

A partir do ensaio sobre o encantamento como política de vida me interessei por esses dois autores: Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino. Em uma rápida busca na internet me deparei

com um livro que havia sido recém lançado por Simas (2020): “O corpo encantado das ruas”. Esse título me causou uma estranha sensação de familiaridade que logo descobri qual era. Certamente esse título estaria fazendo referência ao livro “Alma encantadora das ruas”, um clássico de João do Rio (1995), cuja primeira publicação data de 1908. Confinado em casa, na época, há poucas dezenas de dias, pensei que precisava ler esses dois livros que falavam sobre o encantamento, das almas e dos corpos, nas ruas.

Os motivos? Primeiro, os dois livros falam da rua, de um espaço público que o contexto pandêmico havia acabado de nos tirar, como lugar de encontro, de sociabilidade, recreação, de vivência. Uma das minhas misérias naquele início da pandemia era justamente a saudade da rua e a impossibilidade das presenças, além da ausência das festas, pequenas ou grandes, musicadas ou não. Segundo, as obras falavam de “alma” e “corpo”. E eu estava realizando naquele momento uma série de leituras e reflexões sobre essa relação. Como eu disse, um dos meus principais interesses no doutorado era na experiência sensível dos corpos em eventos de música, as festas musicadas. Portanto, perceber os corpos - e sua cisão moderna, colonizadora e cristã com a alma - me parecia importante. E terceiro, e por último, os títulos falavam de encanto - seja com a alma “encantadora” ou com o corpo “encantado”, uma noção que acabava de me familiarizar e estava interessado em seus desdobramentos nesse caminho.

Eu não sabia, mas todas essas leituras estavam sendo fundamentais para minha experiência de pesquisa (em condição pandêmica) sobre os corpos, as músicas e os espaços, até então os três principais “eixos” de interesse da minha pesquisa. Por um lado, essas leituras estavam realizando - e contribuindo para - uma mudança significativa na minha forma de operacionalizar meu pensamento através de reflexões que consideravam outras formas, menos imperialistas e colonizadoras, de se pensar sobre os corpos, as experiências sensíveis do cotidiano, o trabalho, as políticas de vida, as políticas de morte, de encantamento e de desencanto; por outro, e talvez mais urgente, estavam me ajudando a suportar a dimensão miserável de impotência física e presencial da minha experiência cotidiana de isolamento social.

### *Intervalo 1: o intervalo, o erótico e a corrida como intervalo erótico*

Uma pausa é sempre boa. Um respiro. Sodré e Dorflès nos lembram que nosso tempo não é pleno, não é uniforme, não é (ou não deve ser) exclusivamente pensado a partir do ritmo alienante do trabalho, da produtividade e do lucro. Nosso tempo é pontuado por pausas e hiatos, por intervalos, por parêntesis e frestas. É feito, inclusive, a partir da negociação entre esses recortes temporais: ora trabalhamos, ora descansamos, ora nos divertimos. Às vezes nos divertimos trabalhando, descansamos divertindo ou divertimos ao descansar.

Uma pausa é sempre boa. Boa para lembrarmos que não vivemos apenas para o lucro ou para a subsistência, mas também e, talvez, principalmente, para gozar. Para realizarmos trocas afetivas, para fortalecermos nossas sociabilidades e solidariedades, para compartilharmos prazeres e dores, para e com o outro. Bom para lembrarmos de que a qualidade de vida, a festa e o bem-estar não devem ser esquecidos na luta contra os sofrimentos de uma vida “miserável”. Bom para lembrarmos que essa pausa, esse intervalo temporal, é também, como diz Sodré, um movimento de abertura existencial e tomada de consciência da presença (e do presente) forte.

Uma pausa é boa para lembrarmos que a linearidade temporal e teleológica do progresso que foca exclusivamente no lucro é tudo o que o sistema colonial quer: nosso desencanto. A colonialidade rouba os componentes eróticos do nosso viver, diz Audre Lorde (2020): “O horror maior de qualquer sistema que define o que é bom com relação ao lucro e não as necessidades humanas (...) é que ele rouba do nosso trabalho o seu valor erótico, o seu poder erótico e o encanto pela vida e pela realização” (LORDE, 2020, p.68).

Para Lorde (2020), a dimensão erótica das situações pode estar em pequenas coisas e pequenos gestos - talvez intervalares? - como, por exemplo, dormir em uma cama gostosa, pintar uma cerca ou caminhar sob o sol ao lado de quem se ama. Um sistema como esse, que foca no lucro, diz Lorde (2020), “reduz o trabalho a um arremedo de necessidades, um dever pelo qual ganhamos o pão ou o esquecimento de quem somos e daqueles que amamos” (LORDE, 2020, p.68-69).

O erótico é a dimensão franca e destemida do gozo e do prazer, seja ela com a dança, com a música, com a cama, com a cerca, com o sol ou com quem se ama. Se a colonialidade rouba esse nosso componente erótico, o encantamento pode retomá-lo,

dizem Simas e Rufino (2020). Segundo eles, o encantamento dribla e enfeitiça as lógicas que querem aprender a vida em um único modelo, quase sempre ligado a um senso produtivista e utilitário (SIMAS; RUFINO, 2020). E o corpo, como o centro do erótico, pode ter um papel fundamental nesse jogo. Ele pode, segundo Simas e Rufino (2020), ameaçar, de forma mais contundente que as palavras, o projeto colonizador.

Poderíamos pensar, por exemplo, que cozinhar é um ato festivo, intervalar - e, talvez, até, erótico? Poderíamos pensar que praticar alguma atividade, trabalho ou fazer manual como, por exemplo, o crochê ou cuidar da horta ou do jardim, seja alguma atividade festiva? Sair para fazer uma caminhada ao sol em um dia frio pode ser uma atividade festiva? Pintar uma parede, uma unha ou uma cerca? Tomar uma taça de vinho ou uma xícara de café ou de chá, ir à academia, dançar enquanto se lava as vasilhas, sair para correr? “Soltar pipa, jogar porrinha, fazer churrasco na esquina, sambar, jogar futebol, ir à missa, bater palmas no terreiro, macerar as plantas que curam, benzer quebranto, intuir as chuvas, lembrar os mortos, ler os livros, desfilar na avenida, temperar o feijão...” (SIMAS, 2020, p.63) poderiam ser pensadas como situações intervalares, festivas e “eróticas”? Segundo Lorde (2020), uma das principais características do erótico está na capacidade de partilha do prazer:

O erótico (...) opera de várias formas, e a primeira delas consiste em fornecer o poder que vem de compartilhar intimamente alguma atividade com outra pessoa. Compartilhar o gozo, seja ele físico, emocional, psíquico ou intelectual, cria uma ponte entre as pessoas que dele compartilham que pode ser a base para a compreensão de grande parte daquilo que elas não têm em comum, e ameniza a ameaça de suas diferenças (LORDE, 2020, p.70)

O erótico pode ser pensado então como algo que põe o corpo em relação presencial e sensível com o mundo. O erótico, segundo Lorde (2020), é um poder baseado na intimidade e na partilha de atividades prazerosas. Não que os prazeres solitários sejam desconsiderados, mas o foco do erótico estaria justamente na possibilidade de “estar junto”, de “experienciar com”, de compartilhar.

Mas como exercer essa habilidade erótica em um cenário pandêmico? Sem poder compartilhar atividades de maneira presencial com outras pessoas? Compartilhar o gozo com quem se ama? Trocar palavras, compartilhar ideias, um copo de cerveja ou um abraço? Como compartilhar atividades com outras pessoas

estando, nós e quem amamos, trancados da porta para dentro? Em distanciamento severo? Sem qualquer possibilidade segura de partilha física? De troca afetiva tátil? De gozo compartilhado?

\*\*\*

Acho incríveis as palavras que nomeiam algo que a gente gosta. Elas falam de algo que é muito complexo e difícil de explicar, normalmente porque cabem várias coisas dentro delas. "Correr", pra mim, é uma dessas palavras. O verbo mesmo, no infinitivo. No presente da ação. Se eu penso nas minhas razões, no "porquê" eu corro, chego em um ponto aparentemente paradoxal: acho que corro para fugir de algo que me causa sofrimento e, simultaneamente, para atingir algum alvo, um objetivo ou um desejo que, ao fim e ao cabo, deve cessar esse sofrimento e oferecer prazer.

Em todas as vezes que comecei ou voltei a correr, o motivo que me fazia colocar uma roupa leve e enfiar em um par de tênis macios era a necessidade. Necessitava de endorfina (ou serotonina?) e vitamina D no meu organismo. Necessitava de algo que saciasse meu tédio - instantâneo ou momentâneo. Necessitava dar uma volta para dar uma "espairecida" ou uma "desopilada". Necessitava ver pessoas, mesmo que desconhecidas. Respirar um ar diferente do de dentro de casa... Necessitava, no extremamente pandêmico ano de 2020, ainda mais, de tudo isso! E continuo necessitando, desde essa minha última - e, até então, decisiva - volta às ruas para correr, tanto desse "escape" de algo, quanto do desejo de atingir algo prazeroso também.

Acho que o verbo "correr" diz mais de um sair de um lugar do que chegar a algum outro ponto. Mais de um se movimentar e menos de uma "linha de chegada". Linhas e marcos, de partidas e de chegadas, são apenas detalhes. Importantes, mas detalhes. O que importa mais, para mim, na corrida, é a ação de correr, no infinitivo. Acho que, entre outras coisas, por dizer de um presente cíclico, infinito. "Por mais mundana que uma ação possa parecer, fique nela tempo suficiente e ela se tornará um ato contemplativo, meditativo, até", diz o romancista e corredor Haruki Murakami (2012, posição 59).

Muitas vezes enquanto corro não penso, racionalmente, na partida ou na chegada, mas me concentro no presente do pé ante pé com um salto de cada vez, aproveitando o percurso. Segundo Murakami, quando correremos devemos esquecer tudo e nos concentrarmos apenas na ação de correr: "Uma deliciosa cerveja gelada

seria fantástico. Não - esqueça a cerveja. E esqueça o sol. Esqueça o vento. Esqueça o artigo que tem de escrever. Apenas se concentre no movimento do pé adiante, um depois do outro. É a única coisa que importa" (MURAKAMI, 2012, posição 830).

Minha primeira corrida registrada pelo meu aplicativo de celular data do dia 3 de agosto de 2020, aproximadamente cinco meses depois do início da pandemia do Covid-19. Estava em São José dos Salgados, cidade de aproximadamente 5 mil habitantes, no interior de Minas Gerais, lugar onde morei até os 15 anos de idade, antes de me mudar para Belo Horizonte. Em uma cidade pequena, com baixa densidade demográfica e várias áreas verdes e ventiladas, me senti confortável para voltar a correr depois de, no mínimo, 6 meses - não me lembro quando tinha corrido pela última vez antes do início da pandemia. Segundo o aplicativo, corri 3,4 quilômetros em 27 minutos nesse meu dia de retorno.

A segunda corrida anotada no aplicativo é de três semanas depois. Em 26 de agosto fiz 5,5km em 40 minutos. Estava em um sítio de um amigo próximo à Igarapé, na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Havíamos reunido 6 pessoas para passarmos uma semana “no meio do mato” - mas com *wifi* para podermos trabalhar. As terceiras e quartas corridas foram nos dias seguintes no mesmo lugar. No dia 27 de agosto fiz 6km em 55 minutos e no dia 28 de agosto fiz 5km em 47 minutos. Em setembro, duas semanas após a última marcação do aplicativo, viajei para o Rio de Janeiro para passar uma semana na casa de minha ex-namorada. Lá corri por duas vezes, no Aterro do Flamengo, uma distância de aproximadamente 4,5km.

De volta a Belo Horizonte, dia 18 de setembro, exatamente seis meses após o início do *lockdown*, fiz minha primeira corrida onde seria minha “rota oficial” entre o fim de 2020 e o primeiro semestre de 2021. Em 2020 morava no Grajaú, na Zona Oeste de Belo Horizonte, bairro conhecido pela alta ocorrência de morros/ladeiras, mas que tem, em uma de suas extremidades, uma avenida plana chamada Silva Lobo, a aproximadamente 150 metros da minha casa na época. Ela sempre foi um lugar que contou com caminhantes e corredores, a qualquer hora do dia e da noite. Cada ida e vinda nela completa dá 2,4 km. Portanto, duas “voltas” completas dariam aproximadamente 5km, distância que acabou sendo meu “padrão”.

### *1.3. Produção de presença e produção de ausência*

“Minha alucinação é suportar o dia a dia e meu delírio é a experiência com coisas reais”

Belchior

A gente só sente falta quando perde. É engraçado, porque se eu paro para pensar agora, meus interesses de pesquisa sempre orbitaram ao redor da presença, das relações humanas que tivessem dimensões presenciais mais manifestadas. Foi assim no mestrado, com as performances do brega de Reginaldo Rossi, cujas apresentações ao vivo se destacaram para mim. Foi assim na construção do projeto de doutorado, com a intenção de investigar as várias interações corporais de presença contidas em eventos de música. Mas tudo isso só se tornou evidentemente claro, importante e fundamental pra mim com as várias ausências que a vivência cotidiana pandêmica trouxe. Falemos primeiro, rapidamente, sobre a presença.

Desde 2015, por ter sido leitura indicada no processo seletivo do Mestrado do PPGCOM da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) naquele ano, o livro “Produção de Presença: o que o sentido não consegue transmitir”, de Hans Ulrich Gumbrecht (2010), está presente no meu cotidiano de pesquisa. Nele, Gumbrecht (2010) argumenta que as humanidades estariam, nos últimos anos, perdendo a “coisidade” do mundo, as dimensões sensíveis da presença, do toque e da superfície, por priorizarem a profundidade do sentido e da interpretação dos fenômenos. Segundo o autor,

Este livro [Produção de Presença] assume o compromisso de lutar contra a tendência da cultura contemporânea de abandonar, e até esquecer, a possibilidade de uma relação com o mundo fundada na presença. Mais especificamente, assume o compromisso de lutar contra a diminuição sistemática da presença e contra a centralidade incontestada da interpretação nas disciplinas do que chamamos “Artes e Humanidades” (GUMBRECHT, 2010, p.15).

Essa teoria, aparentemente simples, plantou uma sementinha de desconfiança na minha cabeça. Por causa do livro - ou não só, mas também por eu já ter inclinações para as dimensões presenciais dos fenômenos comunicativos como as conversas banais e cotidianas, as experiências de escuta coletiva de música em eventos festivos ou o interesse catártico na ida ao estádio para ver meu time jogar - o fato é que me senti instigado com a provocação de Gumbrecht.

Em 2020, no artigo “Produção de presença: produção de presentes?”, que escrevi antes do início da pandemia, e refleti, entre outras coisas, sobre o destaque dado pelo autor para a

dimensão do espacialidade, a partir da “presença”, e a tímida relação com as temporalidades, com a quase inexistente reflexão sobre as aberturas e espessuras do “presente”, comentei:

Ao defender a cultura da presença, usualmente não explorada nas humanidades, como uma maneira alternativa à cultura do sentido, Gumbrecht (2010) parece nos convidar para observar as nossas relações corporais com o aqui e o agora: as sensibilidades e as sensações, a atenção ao espaço físico-geográfico em que nos encontramos, as interações com as particularidades, sejam a partir de outros corpos, de tecnologias ou materialidades presentes, sejam ainda a partir de formas de mediação particulares que estejam ao alcance de nossos corpos. Portanto, as dimensões espaciais e temporais parecem ser fundamentais para nos ajudar a pensar a produção de presença, uma vez que essa ideia parece articular a presença física de corpos em determinados espaços e em tempos específicos (ANDRADE, 2020, p.33-34).

O fato é que esse convite-provocação de Gumbrecht (2010) orbitava, desde 2015, minhas inquietações. As performances musicais “ao vivo” do brega de Reginaldo Rossi no mestrado foram ampliadas no anteprojeto de doutorado para serem problematizadas a partir de algumas relações que, digamos, passariam pela mediação da presença (ou da experiência?): Como as pessoas experienciam um evento musical “ao vivo” e “*in loco*”? Como se relacionam com outros corpos? Como experimentam a música? Como transitam pelo espaço? Esses elementos (música, corpo e espaço) já estavam definidos por mim como eixos da pesquisa de doutorado - depois viria outro eixo, fundamental, para somar a esses três: o tempo que, como dissemos, é uma dimensão muito pouco trabalhada por Gumbrecht (2010) em “Produção de Presença”. Era a partir desses eixos que eu queria, naquele momento da pesquisa, investigar as sociabilidades possíveis e desejadas dos corpos em situação de festas musicadas. Naquele momento escrevi, em outro artigo, derivado do meu projeto de pesquisa:

Entendemos os fenômenos musicais ao vivo como potente terreno de observação das relações corporais: corpos que cantam, tocam, dançam, fruem, e que imprimem nesses movimentos a agência corporal a partir de movimentos políticos e identitários. Corpos também que se vestem de determinada maneira, que flertam, que beijam, que cheiram, que *mosham*, dão as mãos, fazem círculos, dão umbigada. Corpos que brigam, que entoam em coro, vão e silenciam. Corpos que experienciam elementos poéticos e estéticos e que atuam no presente a partir dos gostos, gestos e sentidos (o tocar, o cheirar, o sentir, o saborear, o ver, o escutar). Mas corpos também que são cerceados e impedidos, social ou fisicamente, de conseguir experienciar determinadas relações. Corpos que sofrem censura, violências e ameaças. Que têm maior ou menor liberdade, maior ou menor segurança, e diferentes possibilidades de experiência social, cultural e sensitiva. Os corpos, reiteramos, são fundamentais para a construção do nosso fenômeno. Nossos corpos interpretam, sentem e negociam com outros elementos, como as

músicas (as canções, os gêneros e cenas musicais, as temáticas acionadas, as comunidades de gosto, as mediações identitárias da música) e as materialidades presentes no espaço do aqui e no tempo do agora (SILVA, 2020, p.269).

Naquele momento estava muito interessado em perceber e investigar as relações e interações entre corpos, músicas e espaços em eventos musicais. Em como se davam as condições de possibilidades de experiência dos corpos nesses eventos. Como funcionavam, por exemplo, as mediações espaciais, as existências - ou não - e disposições de pista de dança, palco, cenário, iluminação, auto falantes, altura do som, bar, espaços “externos” como a rua, o bairro, a cidade, o território... Como era a estrutura onde aquela festa se desenrolaria e o que ela permitiria e impossibilitaria para a experiência e trânsito dos corpos:

Afinal de contas, como nossos corpos experimentam, sentem e se relacionam com diferentes outros corpos materializados em um ambiente de música ao vivo? Como outros elementos — o gênero musical, as tecnologias e as dimensões espaciais/ territoriais, por exemplo — medeiam e são mediados, agenciam e são agenciados com e a partir da nossa experiência corporal do evento musical? Como nossos corpos vivenciam diferentes materialidades e sensibilidades presentes no momento do aqui e do agora de um acontecimento comunicativo como os eventos de música ao vivo? (SILVA, 2020, p.265).

Mas aí veio a pandemia. Aí veio o cancelamento dos eventos presenciais de escuta coletiva. A orientação de suspender toda e qualquer atividade de aglomeração. O isolamento social. O “*lockdown*”. A(s) ausência(s). Não podíamos - ou não devíamos - mais produzir presenças naquele contexto. Nosso cotidiano pandêmico, causado não só pelo vírus, mas também por uma política federal desastrosa e negacionista em relação ao combate ao Covid, acabou por tirar e atrasar, para boa parte dos e das brasileiras, a possibilidade de lazer aglomerado das celebrações festivas, das festas dos corpos, das músicas e do trânsito pelos espaços públicos. Ficamos órfãos das festas. Não tinha como pensar, a partir da presença, na interação desses corpos em ambientes festivos. Não tinha mais festa. Como pensar sobre a presença nas festas em um cenário de confinamento?

Nos primeiros dias de *lockdown* surgiram as *lives* musicais. Esses shows transmitidos “ao vivo” em “tempo real” via telas emergiu como uma forma possível de propiciar entretenimento (festivo?) para as pessoas “quarentenadas”. E elas foram fundamentais naquele momento para que eu pudesse pensar sobre meus interesses de pesquisa, principalmente a partir das questões sobre o “*in loco*” da presença (GUMBRECHT, 2010) e o virtual da ausência, por um lado, e o “ao vivo” e as temporalidades do presente, por outro.

Aparentemente, as *lives* seriam uma excelente alternativa à ausência de entretenimento no início da pandemia. Elas ofereciam apresentações musicais “ao vivo” e em “tempo real” de artistas de maneira virtual, na *web*, possibilitando uma dimensão de “acontecimento” que estava ausente nas nossas vidas com a suspensão das atividades corriqueiras. Nada “acontecia” nas primeiras semanas de *lockdown*: os jogos de futebol, os shows, as festas... até as novelas em algum momento pararam de ser veiculadas. Todas essas formas de entretenimento pautadas pelo acontecimento foram suspensas, restando apenas as reprises. Portanto, as *lives*, esses shows televisionados - essas festas possíveis? - com sua dimensão acontecimental, de estarem sendo transmitidas “ao vivo” e “em tempo real”, possibilitavam certa forma de adesão ao contemporâneo.

No entanto, mesmo assim, algo faltava. Nas primeiras semanas da pandemia recebi um áudio via Whatsapp que reclamava: “Aaaaaaaaaaaaaaaaaaii meu deeeeeussss que vontaaaaade de sair de caaaaaaaaaassaaaa”. Naquele momento me perguntei, em um texto que estava elaborando sobre a pandemia e seu impacto na minha rotina de pesquisa: “O que faz com que pessoas que têm possibilidades de entretenimento das mais diversas em casa (em um espaço privado) precisem sair de casa? O que as pessoas não encontram em casa que ainda faz com que elas precisem buscar (n)a rua?” (ANDRADE, 2021b, p.95).

Eu não sabia, mas talvez estivesse exatamente aí uma das justificativas deste trabalho, além de algumas das perguntas centrais que sempre me instigaram a pensar sobre a Produção de Presença (GUMBRECHT, 2010) a partir dos eventos musicais e das festas: O que faz com que as pessoas sintam vontade de sair de casa em seus momentos de lazer? Por que as pessoas precisam da festa e sua dimensão presencial? E por quê o entretenimento mediado por ecrãs não bastaria naquele momento? E desde então tenho pensado que a resposta é relativamente simples e diz exatamente da nossa necessidade presencial de trocas afetivas, uma das principais ideias da festa. Naturalmente que aquele período de ausências físicas e presenciais de compartilhamento síncrono de corpos no espaço do aqui (“*in loco*”) e nos tempos do agora (“ao vivo”) não podia saciar essa nossa necessidade. “O que se ganha e o que se perde em experiências de presença física *in loco* e em experiências mediadas por telas, como as *lives*?” (SILVA, 2020, p.111), me perguntei naquele momento:

De um lado há a experiência física do bater cabeça do *mosh* do rock e do abraçar desconhecidos na hora do gol no futebol; do coro que grita de forma ensurdecadora “fogo nos racistas” ou “vamo virar galô!”; dos pulos em sintonia, da dança. Do outro lado há a experiência de “limpeza” do som e da imagem, do conforto, do *replay*, do detalhe, da proximidade com o artista do

som ou da bola com os *zooms* e outros movimentos de câmera ou captação de áudio (SILVA, 2020, p.111).

O que estava se desenhando para mim era uma reflexão que considerava que as misérias das ausências da vida pandêmica não podiam ser saciadas daquela maneira, sem as presenças características dos corpos em situações festivas. E as presenças possíveis naquele momento, as experiências mediatizadas, via telas, também não eram o bastante. As *lives* me ajudaram a perceber que, mesmo tendo um caráter de acontecimento, uma atividade lúdica que acontecia “ao vivo” em “tempo real”, mas que não oferecia a possibilidade da “presença”, não conseguia saciar completamente as necessidades ou os desejos dos corpos desencantados, distanciados e separados pela pandemia. Pois faltava justamente o “*in loco*” e o compartilhamento vital do “ao vivo”, a presença que essa festa televisionada não conseguia propiciar. A carne, o tato, o cheiro, a dimensão sincrônica espaço-temporal do encontro dos corpos. A presença e o presente. A partilha e o compartilhamento. O erótico. Afinal de contas não se goza via ecrã. Ali, a ausência gritava. Naquele momento, a presença era só desejo.

Em “Produção de Presença”, Gumbrecht (2010) fala sobre a presença, física, sensível e afetada, dos corpos. Uma ocupação espacial do corpo no mundo, de estar presente “*in loco*” em um ambiente. Em “Produção de Presença” Gumbrecht (2010) prioriza a dimensão espacial. Em “Pensar Nagô”, Sodré (2017) dá um salto e reflete sobre a “presentificação” que, segundo ele, é a “repercussão afetiva ou entrecruzamento de diferenças dimensionais em nosso aqui e agora” (2017, p.199). Essa presentificação, segundo o autor, permite que o acontecimento possa ser visto como uma experiência que inaugura um presente, transformando essa experiência cotidiana em um fenômeno, fazendo com que o tempo se temporalize (SODRÉ, 2017). Sem acontecimentos, no entanto, não se inauguram presentes.

Na ausência pandêmica dos corpos e das festas, os fenômenos tanto de presença (GUMBRECHT, 2010) quanto de presentificação (SODRÉ, 2017) parecem ter sofrido um duro golpe a partir do distanciamento social. Faltava, naquele momento, exatamente o elemento de partilha, o compartilhamento, o mútuo afetar-se e a multidimensionalidade do “estar junto” em presença. As dimensões acontecimentais, de evento, de trocas afetivas, de inauguração de presentes, de valorização da presença e toda a sorte de interações desse tipo foram minadas, dificultando nossa estratégia encantada de lidar com o cotidiano a partir do prazer tátil e presencial, desencantando nossa vida.

#### 1.4. “Enquanto houver espaço, corpo, tempo e algum modo de dizer ‘não’, eu canto”

“O corpo sempre se encontra ali,  
no coração de toda experiência”

David Le Breton

No início de minha experiência pandêmica, em 2020, não havia ruas. Não havia espaços públicos. Só privados, domésticos. Portanto não havia corpos - e almas - nas ruas. Mas havia corpos confinados. Havia tempo. Afinal de contas, todo o tempo - teoricamente o mesmo tanto - que gastava na rua antes, socializando, teria em casa, confinado. A questão era se havia algum modo de dizer “não”. Ainda mais modos de dizer “não” aos cotidianos opressores e miseráveis que já existiam antes da pandemia e naquele momento pareciam aumentar. Sem festa, sem dança, sem encontros cotidianos, sem gozo. Como dizer “não”? Segundo Joaquim de Sousa Teixeira (2010), “sem celebrações festivas (...) desmoronam-se as bases da comunidade, perdem-se as ocasiões da sociabilidade. A festa vincula, socializa, identifica; sem festas, os indivíduos isolam-se (...). As festas são uma restauração periódica das fontes da sociedade” (TEIXEIRA, 2010, p.29).

É importante dizer que minha experiência de isolamento social foi, apesar de tudo, privilegiada. Diferente de várias pessoas que não tiveram condição de se resguardarem em suas casas, seja por viverem em situação de rua, por não poderem parar de trabalhar presencialmente ou ainda por não terem condições de segurança em casa, eu tive um confinamento confortável, seguro e acolhedor. Para essas pessoas, a rua possivelmente naquele momento não tinha essa dimensão da celebração social e acolhimento da qual eu estava sentindo falta. Por isso não quero, com essa construção argumentativa que tenho feito, romantizar a rua e ignorar os problemas que ela materializa, na pandemia ou não, para várias pessoas em situação de vulnerabilidade. As dimensões de vida “ruim” são diferentes. E certamente não é meu interesse aqui homogeneizá-las. Falo de um lugar que considero privilegiado, de quem conseguiu manter a segurança, a saúde, a renda e a pesquisa funcionando.

Se minhas investidas empíricas da pesquisa foram cessadas, realizei alguns passeios teóricos. A metáfora não é à toa. Os passeios foram por ruas materializadas nos livros de João do Rio e Luiz Antônio Simas. Em João do Rio (1995), amei a rua. Comprei, talvez pelo saudosismo que sentia à época, sua proposta otimista sobre as ruas como lugares democráticos de sociabilidades das mais diversas e sua proposta romântica do flunar como uma forma de conhecer a “alma” de cada rua e os pequenos e grandes prazeres da vida em espaços públicos. Me embalei com suas prosopopeias: ruas malandras, ruas austeras, ruas rissonhas, ruas honestas, ambíguas, sinistras, nobres, depravadas, puras, guerreiras, medrosas,

amorosas, covardes... Lembrei de ruas que andei, em Belo Horizonte, a cidade que passei metade da minha vida, ou outras cidades que já visitei, como Olinda, ou morei, como Recife.

Entendi as ruas e as estradas como mediadoras e comunicadoras, como traçados que ligam pontos, raças, grupos e realidades, diferentes ou semelhantes, como encruzilhadas. Concordei com o autor que a rua é mais do que seus significados dicionarizados que a tomam como "... apenas um alinhado de fachadas, por onde se anda nas povoações" (RIO, 1995, p.4). A rua, segundo João do Rio (1995, p.4) "... é mais do que isso, a rua é um fator de vida das cidades, a rua tem alma!(...) sob os céus mais diversos, nos mais variados climas, a rua é a agasalhadora da miséria".

"A rua é agasalhadora da miséria", (RIO, 1995, p.4). "O que espanta a miséria é festa" (SIMAS, 2020, p.75). Mais uma vez, acho importante sinalizar a potência da articulação feita por João do Rio (1995) e Beto Sem Braço (SIMAS, 2020), mas não sem também refletir sobre o cuidado que temos de ter para não romantizarmos a miséria que existe nas ruas. Assim como a articulação entre as "sobras viventes", a "sobrevivência" e a "supervivência" sugerida por Simas e Rufino (2020) não deve deixar de fora os problemas que as desigualdades raciais, de gênero, de classe e de sexualidade escancaram, nem toda rua agasalha a miséria. Ou melhor: nem toda miséria pode ser agasalhada pelas ruas. E há várias formas de misérias. Umhas muito mais sérias, estruturais e violentas do que outras e que incluem privações de direitos humanos básicos como acesso à moradia, alimentação, emprego e renda. Na rua se vive, mas na rua também se mata e se morre.

Era preciso lidar, na minha experiência pandêmica particular, com a miséria que me afligia em relação às ausências do distanciamento - ou isolamento? - social. Mas sem a rua que poderia agasalhá-la e sem a festa que poderia espantá-la. Era preciso encontrar um modo de dizer "não" para as condições miseráveis dessa dimensão "ruim" da vida. Sempre é preciso encontrar um modo de dizer "não". Na pandemia ou fora dela. Então meu problema estava se desenhando: é preciso considerar as misérias cotidianas; é preciso usar espaço, corpo e tempo - elementos fundamentais na minha pesquisa - para encontrar um modo de dizer "não" e cantar, como diz Belchior na canção "Divina comédia humana". É preciso cantar e fazer festa! O canto aqui também não é à toa. O cantar é musical! Cantar é celebrar, é acreditar e chamar novas energias, colocar pra fora sensações. Como encanto e encantamento. Como o canto da encantada Elza Soares, mulher do fim do mundo, que cantou até o fim e - por que não? - continua cantando. Meu modo de dizer "não" naquele momento inicial da pandemia era fechar para balanço e mergulhar nessas leituras.

Naquele momento restava apenas pensar sobre o corpo, sobre as ruas, sobre os espaços, sobre os cotidianos, as misérias, os prazeres, os desejos, as saudades, as festas, as presenças e as ausências. Foi assim que caí nos dois livros. Se na “Alma encantadora das ruas”, desfrutei de forma romântica e poética de reflexões sobre a rua, em “O corpo encantado das ruas” fui arrebatado com outras filosofias.

O cruzamento das ruas, me disse Simas (2020), formava encruzilhadas. E encruzilhadas são campos de possibilidades, de potência, porque colocam em perspectiva, fazem tocar, caminhos que, até então, não tinham se tocado. As esquinas são dobras que fazem tocar duas (ou mais) ruas. As ruas e as estradas podem ser pensadas como mediadoras e comunicadoras, como traçados que ligam pontos, raças, grupos e realidades (RIO, 1995), diferentes ou semelhantes, como encruzilhadas. As esquinas e as encruzilhadas são pontos de encontro. E em cada esquina da cidade algo pode acontecer. Uma praça, um bar, um mercado, um músico soprando seu trompete, um passista caindo no frevo...

As ruas e seus encontros, em formato de encruzilhada, nas filosofias afrodiáspóricas, são de Exu, um orixá comunicativo e ambivalente. Segundo Simas (2020), Exu mora na encruzilhada. Mas não mora sozinho. “As ruas são de Exu em dias de festa e feira, dos malandros e pombagiras quando homens e mulheres vadeiam e dos Ibêjis quando as crianças brincam” (SIMAS, 2020, p.9). Não tinha jeito de pensar em outra coisa. As ruas enquanto espaço público praticado que permite o encontro de pessoas de maneira presencial, para a festa, a vadiagem e a brincadeira era exatamente o símbolo da ausência para mim naquele momento da pandemia.

Importante pontuar, a partir da menção a Exu e a encruzilhada, conceitos e operadores que prezam pela ambivalência e multiplicidade, que a própria noção de “festa” e de “rua” que temos articulado aqui é múltipla e ambivalente. A festa, por exemplo, pode ser tanto desejada, se pensarmos no interesse dos participantes pelo encontro e pela celebração; quanto abominada, se pensarmos em pessoas ou coletivos que desejam simplesmente não estarem lá ou ainda não serem atravessados pelo caos sonoro, por exemplo, que as festas realizam. A mesma coisa acontece com pessoas que moram em ruas caóticas, que abrigam ou não festas. A experiência dessas pessoas pode ser lida não pelo viés da celebração e do prazer, mas do incômodo e da inconveniência. As festas tem tanto a dimensão do prazer, da alegria e da celebração, quanto também permitem violências de todo o tipo.

Voltando às leituras, o “Corpo encantado das ruas” me fez chegar, ainda, em outro lugar de reflexão interessante para essa encruzilhada que venho tentando articular aqui e que envolve: festa, música, corpos, espaços públicos, vadiagem, brincadeira, presença, ausência,

vida enquanto encanto e morte enquanto desencanto e perda de potência. Por trás disso tudo, das ideias de como viver bem, mesmo com as misérias das vidas ruins, havia um contexto epistemológico, filosófico, político e histórico um pouco maior.

As festas e celebrações seriam, segundo Mary del Priore (1994) e Simas (2020), maneiras potentes de lidar com cotidianos opressores. Para Mary del Priore, “as festas não apenas ensejavam a reunião de pessoas como ressaltavam sua necessidade de comunicação” (1994, p.92), uma vez que esse tipo de celebração se estabelece como um tempo de utopias, fantasias e liberdades (PRIORE, 1994). O diagnóstico proposto por Simas também entende as festas como estratégias encantadas de lidar com as políticas de mortalidade e desencanto:

Em um momento em que o Brasil dá a impressão de se desmanchar num mar de ódio, pode parecer maluco escrever sobre pipas [ou festas]. Não acho. Soltar pipa, jogar porrinha, fazer churrasco na esquina, sambar, jogar futebol, ir à missa, bater palmas no terreiro, macerar as plantas que curam, benzer quebranto, intuir as chuvas, lembrar os mortos, ler os livros, desfilar na avenida, temperar o feijão são formas de construir sociabilidades mundanas capazes de dar sentido à vida, reverenciar o tempo e instaurar a humanidade no meio da furiosa desumanização que nos assalta (SIMAS, 2020, p. 63).

Se nós, que somos de países que sofreram com o colonialismo e a escravidão por séculos, vivemos uma vida ruim, sem direitos básicos garantidos como saúde, educação, emprego e renda, se somos um país que sofre e pratica violências cotidianas de gênero, sexualidade, raça e classe, ainda assim, diz Simas (2020), nós não cansamos de inventar “cotidianamente maneiras de construir no perrengue os espaços de lazer, sobrevivência e sociabilidade” (SIMAS, 2020, p.86). E uma maneira de lidar com esse sistema de desencanto estabelecido com e desde a modernidade seria com outras epistemologias e outros projetos do mundo, descoloniais. Segundo Rufino (2019), o termo “descolonização” é

(...) reivindicado não como a subtração da experiência Colonial, mas como a ação que encarna força utópica, política e pedagógica para a transgressão das obras e feitos heranças coloniais (colonialidade) e a remontagem dos seres saberes em prol de outro projeto do mundo (RUFINO, 2019, p. 11).

Se o projeto, digamos, oficial ou canônico, da modernidade foi e é pautado em mundos (universais) que priorizavam a “conquista”, a exploração, as monoculturas e as políticas de mortalidade e de despotência dos seres em função do lucro e da exploração dos corpos e dos recursos naturais, faz-se necessário ir atrás de outras formas de vida, outros projetos de mundos (pluriversais ou multiversais), que priorizam a potência, o erótico, o prazer e o encantamento de uma vida boa, de um bem-estar e um bem viver - “buen-vivir” (SEGATO, 2021) em espanhol.

Segundo a argentina Rita Segato (2021), o “buen vivir” é uma categoria teórica andina que propõe “metas de felicidade” derivadas de realidades materializadas no dia a dia de povos indígenas da América Latina e outros tipos de comunidades tradicionais. Para Segato (2021), o “buen vivir” oferece propostas de comunidade solidária que colocam no centro da vida as relações humanas e com o meio ambiente, não orientando sua existência pelas pautas de custo-benefício, produtividade, competitividade, capacidade de acumulação e consequente concentração. E essa proposta baseada na pluralidade e divergente do projeto do capital, expressa-se, para a autora, na relação entre pessoas materializadas, inclusive, nas festas:

Buen Vivir surge aqui como uma diretriz inicialmente tirada de uma categoria nativa do mundo andino. Mas que se expande como propaganda para a definição e busca do que chamei de “outras formas de felicidade (SEGATO, 2012), derivadas de fortificações e economias comunitárias e coletivistas (...), nas quais as relações entre pessoas prevalecem sobre as relações com os bens, expressando-se em festas, rituais e normas de sociabilidade (SEGATO, 2021, p.41).

Aqui procuramos pensar, junto com Segato (2021), sobre esse “bem viver”, sobre o bem-estar e, principalmente, sobre as possibilidades de prática cotidiana de um viver bem e de uma “vida boa”, afinal de contas. E aí é que pode estar o que Simas (2020) chama de “culturas de festa” (SIMAS, 2020, p.27) - interessante pensar que “festa” e “fresta” têm grafias bem semelhantes. Segundo Simas, as “culturas de festa” são “aquelas que driblam o padrão normativo e canônico e insinuam respostas inusitadas para sobreviver no meio que normalmente não as acolheria” (2020, p.27).

E se cogitássemos outras formas de saber? Outras epistemologias? E se as formas do viver e do morrer as quais nos acostumamos tiverem nos adoecendo, nos violentando e tornando nossa experiência cotidiana “miserável” e nossas vidas “ruins”? E se essas epistemologias modernas, coloniais e imperialistas estiverem sugando toda nossa capacidade produtiva, sem atentar para o nosso convívio frutífero, prazeroso e comunitário com outros seres e a própria terra? E se descobríssemos que há outras formas mais saudáveis de viver e morrer? E se descobríssemos outras epistemologias? Anticoloniais, anti racistas, anti sexistas? E se as festas, os tempos dos intervalos, as relações comunitárias de cuidado, as relações simbióticas com a natureza e outros seres, a música, os rituais, as celebrações e o prazer e o erótico pudessem estar mais contempladas dentro dessas outras epistemologias e dessas outras formas de viver?

De um modo geral é isso que me motiva e é por isso que escrevo essas linhas. Motivado pelas relações presenciais que as festas propiciam, gostaria de pensar como a festa,

esse intervalo e essa fenda espaço-temporal experienciados pelo corpo, ajudam a construir outros sentidos de mundo a partir da celebração, do distensionamento cotidiano, da experiência sensível, da comunhão, da recreação, da sociabilidade, do prazer, do gozo e do encantamento da vida cotidiana.

E talvez é nesse contexto festivo que percebo o “modo de dizer não” da canção de Belchior que dá nome a este tópico: “enquanto houver espaço, corpo, tempo e um modo de dizer não, eu canto”. Seriam outras epistemologias, brasileiras, afrodiáspóricas, andinas, indígenas, ameríndias, latinoamericanas, uma forma de dizer “não”? Seria a boa e velha “festa” uma forma de dizer não para as misérias? Seria o encantamento uma forma de dizer “não” para uma “vida ruim”? Seria, tudo isso, essa vivência pautada pela tentativa de um “bem viver” uma estratégia de sobrevivência? Um modo de conseguir se tornar um “supra vivente”? Uma fresta que nos permite sonhar com outros projetos de mundo?

## *Intervalo 2: o isolamento, as ausências e as frestas*

Segundo Aílton Krenak (2019), nosso tempo é especialista em criar ausências. Seria esse tempo das ausências mencionado por Krenak, o mesmo tempo dominante do capitalismo, tal como diagnosticado por Sodré, Dorfler e Lorde? Um tempo linear e teleológico? Um tempo falsamente pleno, sem espaço para a força das presenças, dos presentes, dos intervalos e dos hiatos? Sem espaço para o erótico? Interessante pensar nos antônimos “ausência x presença” e “ausente x presente” aqui. Principalmente porque “presente” é uma forma de estar disponível tanto fisicamente no aqui da presença, quanto no agora do presente.

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhadas pelo mundo que dança, canta, faz chover. (KRENAK, 2019, p.13)

Como dançar, cantar e fazer chover, se não estando inteiramente presentes? Abertos uns aos outros, solidários e disponíveis? Compartilhando prazeres, resgatando e cultivando nossa dimensão erótica? E, como nos lembra Lorde (2020), ressaltando de forma franca e destemida a nossa capacidade para o gozo, seja dançando, montando uma estante, escrevendo um poema ou examinando uma ideia (LORDE, 2020, p.70). Para Krenak (2019),

O tipo de humanidades que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fricção de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. E a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim. É importante viver a experiência da nossa própria circulação pelo mundo, não como metáfora, mas como flexão, poder contar uns com os outros. (KRENAK, 2019, p.13)

Mas como criar presenças em um cotidiano de mortalidade? Sem a possibilidade de ajuntamentos, de trocas presenciais e físicas? Como adiar o fim do mundo vendo o mundo acabar em telas de televisão e *smartphones*? Como dançar, cantar e fazer chover em um cenário cujo sentimento era de isolamento e prisão? Não

podíamos produzir presenças naquele contexto pandêmico de *lockdown*. Estávamos trancados da porta pra dentro. Sem festa, sem contato físico, sem a possibilidade de experimentar o prazer de estar vivo. Sensação parecida, acredito - e guardadas as devidas proporções, com a de pessoas encarceradas. Com a comunicação restrita.

A ditadura uruguaia queria que cada um fosse apenas um, que cada um fosse ninguém: nas cadeias e quartéis, e no país inteiro, a comunicação era delito. Alguns presos passaram mais de dez anos enterrados em calabouços solitários do tamanho de um ataúde, sem escutar outras vozes além do ruído das grades ou dos passos das botas pelos corredores. (GALEANO, 1999, p.15)

Estávamos confinados. Presos, de alguma maneira. Impossibilitados de fazer chover. Cheios de ausências. Com uma comunicação comprometida, miserável, restrita, regrada, impotente. O gozo estava represado. Nada de tato, nada de carne, nada de corpo. Nada de erótico. Apenas paliativos, regulados e mediados por telas. Existiria alguma “fresta” possível? Krenak (2019) comenta sobre a importância de sonhar e imaginar outros mundos:

De que lugar se projetam paraquedas? Do lugar onde são possíveis as visões e o sonho. Um outro lugar que a gente pode habitar além dessa terra dura: o lugar do sonho. Quando, por vezes, me falam em imaginar outro mundo possível, é no sentido de reordenamento das relações e dos espaços, de novos entendimentos sobre como podemos nos relacionar com aquilo que se admite ser a natureza, como se a gente não fosse natureza (KRENAK, 2019, p.32).

Talvez possamos projetar paraquedas em espaços de “fresta” (SIMAS, 2020), ali onde vislumbramos respostas criativas que driblam o padrão normativo e canônico. E a partir das culturas de “síncope” (SIMAS E RUFINO, 2018), uma metáfora que vem do som: um movimento na música que mexe, brinca e joga com o ritmo a partir do prolongamento de uma nota emitida em tempo fraco sobre um tempo forte (SIMAS E RUFINO, 2018).

Na prática, segundo Simas e Rufino (2018, p.18), “a síncope rompe com a constância, quebra a sequência previsível e proporciona uma sensação de vazio que logo é preenchida de forma inesperada”. O inesperado, o improvisado, a fresta e a síncope são intervalos, hiatos, aberturas e lacunas que talvez possam ser

espaços-tempos que permitam a imaginação criativa para a abertura dos paraquedas de Krenak (2019).

Culturas populares brasileiras pautadas no corpo e no ritmo - a capoeira, o jongo, o samba, o frevo - usam dessa filosofia da fresta, que é a síncope. Simas (2020) diz que o surdo de terceira, um instrumento presente nas Escolas de Samba do carnaval carioca, têm essa função. Enquanto os surdos de primeira e segunda marcam o tempo/ritmo em uma constância, o surdo de terceira brinca e joga nos espaços deixados pelos dois primeiros: “o surdo de terceira inventa a vida no desconforto, na precariedade, no perrengue de ter que preencher o vazio com o som que chama o transe dos corpos que sambam” (SIMAS, 2020, p.27). Em um mundo desencantado, com a ideia de morte tão próxima, é fundamental descobrir alternativas para sobrevivermos no perrengue.

\*\*\*

Eu corro porque preciso. A corrida para mim é uma fresta, um intervalo sincopado. A corrida foi minha primeira atividade física e “presencial” depois de meses de *lockdown*. Ela foi uma válvula de escape cotidiano para sair do espaço privado de casa e ganhar a rua. Foi uma forma possível de reinventar a vida no desconforto e na precariedade. Com ela, consegui sobreviver ao cotidiano de mortalidade, físico e simbólico, da pandemia. Ela foi meu paraquedas. Consegui fazer com que meu olhar rompesse os três metros de distância máxima das paredes da casa e atingisse outros horizontes e outras pessoas. Ela foi uma tentativa possível de estabelecer uma espécie de comunicação fisicamente presencial e cotidiana, mesmo que precária, com o mundo material fora de casa.

Alguns presos passaram mais de dez anos enterrados em calabouços solitários do tamanho de um ataúde, sem escutar outras vozes além do ruído das grades ou dos passos das botas pelos corredores. Fernández Huidobro e Mauricio Rosencof, condenados a essa solidão, salvaram-se porque conseguiram conversar, com batidinhas na parede. Assim contavam sonhos e lembranças, amores e desamores; discutiam, se abraçavam, brigavam; compartilhavam certezas e belezas e também dúvidas e culpas e perguntas que não têm resposta. (GALEANO, 1999, p.15)

Se não podia encontrar com meus amigos e minhas amigas, abraçá-los e abraçá-las e beijá-los e beijá-las, no mínimo, com a corrida, consegui ser atingido

pela luz do sol e pelo sereno da noite. Cada um dá as salvadoras batidinhas na parede que consegue, que pode, que lhe são permitidas. Depois de seis meses de desencanto e intenso distanciamento social, me encantei com um pé ante o outro, deslizando na calçada da rua por um tempo intervalar e deliciosamente presentificado. A corrida passou, naquele momento, a configurar pra mim a possibilidade de abertura para o mundo externo, para a dimensão pública da vida, de forma extremamente presencial, via presente e presença.

Pois com a corrida - aparentemente uma prática solitária - talvez tenha encontrado uma forma de estar junto, de estar em meio a outras pessoas, outros espaços e outros tempos. E de compartilhar, com esses estranhos conhecidos - ou familiares desconhecidos? - que vejo em meu trajeto, uma certa cumplicidade, um intervalo prazeroso, quem sabe? Ali, se eu não experimentava a sensação de estar em uma festa “plena”, no mínimo não me sentia tão isolado, tão sozinho. Engraçado, mas quando eu estava na rua, correndo, era como se eu estivesse “sozinho com”.

Foi nesse contexto que, suspeito, o isolamento social passou, para mim, a ter mais cara de “distanciamento”. Ou, talvez, que o “distanciamento” social passou a ter menos cara de “isolamento”. Com a possibilidade de sair do *lockdown* e ganhar a rua para praticar uma atividade física e ver outras pessoas, mesmo que de máscara, passei a me sentir menos isolado do resto do mundo. Foi assim que passei a pensar a respeito dessa atividade, que era, naquele momento, minha principal forma de contato com um mundo público, fora da prisão do *lockdown* da pandemia. E foi nesse contexto que a corrida finalmente se estabeleceu como parte do meu cotidiano.

Fechei o ano de 2020 com 158 km percorridos - Agosto (20km), Setembro (32km), Outubro (43km), Novembro (23km) e Dezembro (40km) - em 27 corridas. Uma média de uma corrida de 5,8 km a cada 5 dias. No ano seguinte, em 2021, percorri ao todo 639 km em 111 corridas, totalizando 84 horas de movimentação. Uma média de aproximadamente duas corridas de 5,75 km por semana. Em 2022 percorri um total de 978 km em 164 corridas, totalizando 120 horas de movimentação total. Uma média de aproximadamente três corridas de 5,9 km por semana.

### 1.5. *Tenham paciência com o presentista*

Vindo de uma investigação sobre performances musicais no mestrado e motivado, principalmente, pelas provocações de Gumbrecht sobre a presença, a relação entre os corpos e os espaços dominavam minhas abordagens. A música era o catalisador. Corpos transitam e se relacionam em espaços com o sabor da música. Dançam, riem, se divertem, flertam, *mosham*, fazem coreografias, fazem rodas, celebram, brigam. Experimentam a si mesmos no espaço, exploram o espaço e a si mesmos. Realizam essas atividades no presente. O tempo “presente” sempre foi importante pra mim. Mas eu ainda não tinha enxergado essa dimensão. Não havia percebido a dimensão temporal que atravessava minhas inquietações.

Apesar de minhas limitações em relação ao tempo, as temporalidades e as historicidades, a verdade é que ninguém nunca me taxou de “presentista”, uma alcunha que pode ser designada, tratada por mim aqui de maneira muito superficial, a quem deixa-se levar pelo imediatismo do presentismo (HARTOG, 2013) e não considera as múltiplas dimensões temporais que atravessam os fenômenos que pesquisa, vive e experimenta. Minha visão era, majoritariamente, destinada ao presente simples, como se ele não tivesse nenhuma espessura temporal.

E, de fato, pesquisar performances, corpos, música “ao vivo” e “*in loco*” dizia de uma abordagem que considera o presente da ação, a situação, o momento, a “recepção”. Mas, exatamente por isso, observar a multiplicidade das temporalidades, percebê-las, articulá-las e construí-las era tão importante. O tempo é múltiplo. Só há intervalo, fresta, fenda, pausa, ritual, momento ou situação festiva, porque há outras temporalidades, as vezes sobrepostas e cruzadas que nos atravessam de outras formas: o trabalho, o lucro, a produtividade... O intervalo é sempre em relação a algo. E esse “algo”, assim como o intervalo, também está inscrito no tempo, no cotidiano. Eles coexistem. O intervalo, por mais que seja um “hiato”, ele faz parte do cotidiano e, por isso, está imbricado e relacionado a outras temporalidades.

As leituras sobre colonialidade que fiz em minha trajetória traziam dois aspectos entrecruzados que me chamaram a atenção: 1) a colonialidade epistêmica, dos saberes, dos modos de imaginar mundos possíveis, outros mundos que não construídos sob a égide imperialista, moderna e colonial; e 2) a colonialidade que se materializava nas experiências temporais. O tempo é uma abstração. Mas ao mesmo tempo é material, vivido, experienciado. A dificuldade que trazia para pensá-lo se justificava. Não é fácil pensar sobre o tempo. Mas articulando-o à experiência, pensando as temporalidades existentes dentro do momento presente - que é múltiplo mas até então via como pacificado - dos fenômenos musicais e festivos que estava interessado e, finalmente, pensando-o como parte de uma engrenagem

maior, situada em diferentes filosofias e epistemologias, estava vislumbrando um caminho profícuo.

Entre as diferentes filosofias e epistemologias que me permitiram refletir sobre as colonialidades, estavam algumas leituras que penso poder colocá-las sob a batuta da influência da afrodiáspora. Luiz Antônio Simas (2020), com o “Corpo Encantado das Ruas”, foi o primeiro. Ali eu estava sendo introduzido a um modo de pensar muito caro às filosofias brasileiras que bebiam de bases indígenas e, principalmente, africanas. A reboque veio Luiz Rufino, seu parceiro no ensaio sobre o encantamento, já citado aqui. Em “Pedagogia das Encruzilhadas”, Rufino (2019) tenta organizar alguns saberes e formas de pensar “paridas no entre”, ou seja, criadas a partir da grande encruzilhada espaço-temporal que é o Atlântico (Europa, África e Américas) como uma espécie de filosofia ou pedagogia baseada no orixá Exú. A dupla, além dos livros “solo” e do ensaio, trabalhou junta em “Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas” (2018).

Além de Simas e Rufino, outras referências importantes para mim foram Muniz Sodré (2002; 2017), já acionado aqui, e Leda Maria Martins (2021). Ambos também tomam Exú e a encruzilhada, inclusive há mais tempo, como ideais potentes que organizam o pensamento afrodiaspórico. Segundo Leda Martins (2021),

Base de pensamento e de ação, a encruzilhada, agente tradutório e operador de princípios estruturantes do pensamento negro, é cartografia basilar para a constituição epistemológica balizada pelos saberes africanos e afrodiaspóricos. E nos oferece a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emerge dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e se entrecruzam - nem sempre amistosamente - práticas performáticas, concepções e cosmovisões, princípios filosóficos e metafísicos, saberes diversos, enfim (MARTINS, 2021, p.34).

Essa série de leituras me ajudou a perceber a complexidade das filosofias populares brasileiras paridas no “entre” a partir da noção de “encruzilhada”. Brancos em missão colonizadora, negros escravizados e povos autóctones americanos ameaçados e mortos pelo genocídio dos povos indígenas constroem, desde 1500, o Brasil que temos sob perspectivas, temporalidades e epistemologias diferentes, mas que convivem juntas, se imiscuem.

A encruzilhada - ou as encruzilhadas - é uma aposta importante deste trabalho. Vemos uma potência grande nessa ideia. Inicialmente pensada como uma metáfora espacial, por se tratar de caminhos que se cruzam, de cruzamentos ou esquinas, ou ainda de caminhos que se abrem em dois ou mais, se desdobram ou se unem, a encruzilhada pode ser também uma metáfora temporal e uma metáfora corporal para lidar com o intervalo festivo que promove o

encontro de corpos, espaços e tempos. A festa e a dimensão festiva das coisas promovem cruzamentos e sobreposições, uma aglomeração não só de corpos, mas de experiências de espaço, tempo e modos de vida.

Assim, um intervalo poderia ser pensado como uma encruzilhada? Ou uma encruzilhada pode ser pensada como um intervalo? Que relação essas duas noções poderiam ter? Veremos, no próximo capítulo, que, segundo Mãe Stella de Oxóssi (2012), “a encruzilhada é um lugar de pausa, um momento parado no tempo, que leva a mudança de um estágio a outro ou, simplesmente, de uma situação a outra” (OXÓSSI, 2012, s.p.). Se a encruza pode ser uma “pausa” no tempo, talvez possamos pensar nessa aproximação dos termos. Talvez ambos expõem - e propõem - outras relações e possibilidades de existência e vivência no cotidiano.

E a encruzilhada é esse cruzar, que também pode ser teórico e epistêmico, inclusive com outras perspectivas - hegemônicas e contra hegemônicas. Perceber a vivência cotidiana como uma experiência que se dá de maneira cruzada entre as formas de vida hegemônicas, coloniais, capitalistas, produtivistas e segregadoras e as formas de vida intervalares, comunitárias, ecológicas e encantadas é um dos interesses deste trabalho.

Aqui pensamos a partir da convivência cruzada, simultânea, ambivalente. Vivemos, numa mesma vida, essa dimensão ruim, de “misérias”, mas não nos cansamos de tentar criar alternativas produtivas para um bem viver. E os saberes que aqui se assentam, em terras e terreiros brasileiros, são saberes múltiplos, cruzados, duais, brancos, pretos e indígenas. Sincréticos. Somos banhados tanto por influências cristãs europeias, quanto por caboclas e negras. Somos “impuros”, pois somos cruzados. Por isso, nossas vivências cotidianas e nossos tempos que, segundo Leal e Gomes (2020), são instáveis, confusos, heterogêneos e múltiplos, bem como nossas experiências de trabalho ou de lazer, de violência ou de festa, acreditamos, estão inseridas e inseridos nessa cruzada das encruzilhadas e do cruzo.

E o interessante da festa parece ser justamente a articulação dessas variadas, múltiplas e cruzadas temporalidades. Por estar inscrita no cotidiano, a festa se relaciona com o tempo, os corpos e os espaços cotidianos. Por ser uma ruptura no cotidiano, simultaneamente, ela se relaciona com o tempo intervalar da pausa e de inauguração de uma outra situação, um parêntese, um intervalo, uma “fresta”. Por ter seu caráter de manutenção de *status quo*, a festa organiza de maneira pedagógica o mundo vivido. Por ter seu caráter transgressor, a festa desorganiza a realidade e propõe outras. Mas só há intervalo temporal se um corpo ocupa um espaço. Nesse parêntese somos convidados para uma experiência cíclica, mítica, presencial e intervalar do tempo. O intervalo festivo então poderia ser pensado a partir de sua

multiplicidade - temporal, corporal, espacial. A partir de sua relação de inscrição no cotidiano de maneira simultânea e cruzada: o intervalo festivo é e não é, simultaneamente, cotidiano.

*Intervalo 3: enquanto houver espaço, corpo, tempo e algum modo de dizer “não”, eu corro*

Entre o verão de 2005 e o outono de 2006, enquanto se preparava para correr a maratona de Nova York, o romancista japonês Haruki Murakami fez uma espécie de diário sobre suas experiências e reflexões acerca da prática da corrida em seu cotidiano. A reunião desses relatos deu origem ao livro “Do que eu falo quando falo de corrida” (MURAKAMI, 2012). Na primavera de 2022, dois anos e meio após o início da pandemia do Covid-19, faço um movimento semelhante: penso sobre a prática da corrida e tento organizar, aqui, na minha escrita, de que maneiras a corrida se inscreve - e se inscreveu nos últimos 24 meses - no meu cotidiano.

No entanto, me parece que Murakami quer escrever sobre a corrida. E eu brinco que quero correr da escrita. Há pouco mais de um ano, em meados de 2021, terminei todas as minhas obrigações do doutorado e me concentro, desde então, apenas em escrever o material de qualificação e da tese. Brinco, portanto, que vivo tentando correr dessa escrita. Acho engraçada essa metáfora, mas a corrida não é uma caminhada. Não é um deslocamento paciente. É uma movimentação mais intensa. Apressada. Talvez desesperada. Corremos para atingir algum objetivo mais rápido. Ou corremos de algo que queremos fugir?

Certa vez li, em uma postagem de uma pessoa querida no Instagram, sobre a noção de alguém que caça, mas foge. Na postagem a pessoa se dizia uma “caçadora fujona”. Que tipo estranho é esse? Que paradoxal pode ser caçar algo, que diz de um objetivo, de um alvo, de um ponto de desejo, mas que, ao mesmo tempo, foge de alguma outra coisa? É uma presa ou é um predador? Ou é, simultaneamente, as duas coisas? Será que sou um “corredor fujão”?

Seria fácil - ou romântico - dizer que corro porque amo, simplesmente. Mas acho essa justificativa - “porque amo” - extremamente preguiçosa. Por quê amamos algo? Acredito que investigar o porquê de amarmos algo talvez seja o mais difícil e, por isso, interessante de se fazer. Mas porque eu corro, afinal? Acho que antes e mais do que por amor, corro porque preciso.

É engraçado. Parece que o que mais me mobiliza (me torna um ser móvel que desliza em trote pela rua) são os problemas. A ansiedade, a angústia, a tristeza. As misérias ou os sofrimentos cotidianos. Acho que esse é meu combustível. Quando

isso queima, causa a combustão que me faz calçar os tênis e colocar meu *headphone* nas orelhas. É engraçado. Quando estou bem, de maneira geral, sinto menos vontade (ou necessidade?) de correr. De fato, aparentemente, são os problemas, os sofrimentos ou as misérias que me incomodam e me obrigam a ganhar a rua. Quanto maior o problema, mais eu corro. Em frequência, em velocidade ou em distância. Acho, portanto, que quanto mais eu quero fugir de algo, mais eu corro: mais rápido e/ou mais longe. O nosso romancista-corredor Haruki Murakami (2012) também parece compartilhar dessa ideia:

Quando sou injustamente criticado (de meu ponto de vista, pelo menos) ou quando alguém que tenho certeza que é capaz de me compreender não o faz, corro mais do que o usual. Ao correr mais, é como se eu pudesse exaurir fisicamente essa parcela de meu descontentamento. Isso também me faz perceber mais uma vez quanto sou fraco, quão limitadas são minhas capacidades. Eu tomo consciência, fisicamente, desses aspectos de inferioridade. E um dos resultados de correr um pouco mais além do que normalmente corro é me tornar um pouco mais forte. Se estou com raiva, dirijo essa raiva para mim mesmo. Se passo por uma experiência frustrante, eu a uso para me aperfeiçoar. Esse é o modo como sempre vivi. Absorvo silenciosamente as coisas que sou capaz, liberando-as mais tarde, e o mais transformadas possível, como parte do fio narrativo em um romance (MURAKAMI, 2012, posição 306).

Na corrida, o foco é no aqui e no agora. Não importa nada que não for o próprio ato de correr. O pé ante pé. O presente temporal. E o presente espacial que, segundo Murakami (2012), pode ser observado a partir do intervalo dos três metros que nosso corpo ocupa e pelo qual se desloca no intervalo do presente da corrida:

Tudo que posso ver é o chão três metros adiante, nada além. Todo o meu mundo consiste no chão três metros adiante. Não há necessidade de pensar além disso. (...) nada significa para mim. Apenas conseguir superar os três metros seguintes - essa minha minúscula razão para viver... (MURAKAMI, 2012, posição 1372).

E é isso que acho fascinante. Correndo me sinto presente. A corrida me ajuda a presentificar minha experiência. Tanto quando corro ou quando, com a cabeça mais vazia e o corpo mais extenuado, não corro, quando descanso - ou trabalho. Sinto que meu corpo se faz presente no tempo e no espaço. Que desliza, enquanto estou nas

ruas, enquanto estou trabalhando ou descansando de casa, pelo presente e pela presença.

Comecei a correr, na pandemia, como uma estratégia possível de sobrevivência, para aliviar tensões, incômodos e angústias. A corrida atuou como um escape. Mas não só. Certamente a corrida também me proporcionou prazer. Talvez um gozo possível naquele cotidiano de isolamento. Uma maneira de usar o corpo e ser usado por ele. De usar os músculos e, com eles, me presentificar, suando e gozando de prazer físico. Derramando algum pouco de adrenalina e serotonina no sangue. Não é só de comida que temos fome. Mas também de prazer e de gozo físico, de bem-estar, de um bem viver, afinal. Posso pensar a corrida, então, enquanto uma festa possível dentro daquele cotidiano “miserável”?

### 1.6. “A gente quer prazer pra aliviar a dor”

“A gente não quer só comida  
 A gente quer bebida, diversão e balé (...)  
 A gente não quer só comer  
 A gente quer comer e quer fazer amor  
 A gente não quer só comer  
 A gente quer prazer pra aliviar a dor”  
 Titãs

Pensamos as “misérias” aqui, ao longo e ao fim deste primeiro capítulo, como as várias situações e circunstâncias que nos colocam frente a uma “vida ruim”, desencantada, opressora, individualista, utilitarista e violenta, física ou simbolicamente. Aqui, inicialmente, a festa é uma “válvula de escape”. Aqui a festa é usada como estratégia de sobrevivência para se conviver com as violências cotidianas e obter, nela mesma, outros tipos de prazeres normalmente não encontrados da mesma forma no dia a dia.

Aqui, o sonho e a imaginação se unem à necessidade ou o desejo de escape, mesmo que momentâneo, do cotidiano. E a festa aparece como um descanso necessário, uma inversão desejada, uma abertura ou uma fenda na vida comum para uma vida sensacional, mesmo que ela dure, materialmente, apenas enquanto durar a efemeridade da festa.

Segundo Priore (1994, p.127), a festa seria, desde os tempos do Brasil colônia, “um grito desafiador contra as dificuldades do cotidiano”. Sua alegria ajudaria as populações subalternizadas a suportarem questões cotidianas como o trabalho, além de problemas e “misérias” variadas, como o perigo e a exploração (PRIORE, 1994).

A festa, uma vez começada, transformava-se em exutório para suportar as árduas condições de vida das classes subalternas na colônia. Ela transformava-se numa pausa nas inquietações cotidianas, num derivativo provisório, numa pontual *détente*. A violência do antigo sistema colonial atingindo diretamente os escravos ou brancos empobrecidos, a violência mesma da escravidão, a violência das relações humanas numa colônia de exploração e aquela, interétnica, das relações sociais terminam por encontrar na festa um canal de escape (PRIORE, 1994, p. 90).

Aqui a noção de catarse enquanto uma ruptura e elevação em relação ao cotidiano (TEIXEIRA, 2010) pode ser produtivamente acionada. A opressão e violência sentidas a partir de diferentes formas cotidianas seriam, nas festas, colocadas “entre parêntesis”, como em um intervalo, para uma vivência festiva que contribuiria com a “amenização” e o “esquecimento” momentâneo dessas misérias. A “amenização” aqui não quer dizer apaziguamento, mas contribui com a noção de um convívio possível, produtivo, que

possibilita uma reenergização prazerosa para o enfrentamento dessas misérias. Ou, como diz Raposo Fontenelle (1983) na nota introdutória do livro “Festas e civilizações”, de Jean Duvignaud, uma “contestação não violenta” que nos permite “sair do mundo”:

Em vez de entrar mais e mais na ordem social e ser totalmente submetido a ela e suas regras, o que aqui se coloca é a possibilidade de sair do mundo - ou melhor, de deixar 'este mundo'. (...) A festa brasileira poderia, então, ser isto? - a contestação não violenta a um sistema anomizante que esmaga o homem pobre em proveito de outro, que o reduz à forma de energia ou força de trabalho, a resistência não explicitada à "linguagem do progresso", "da civilização", "do humanismo" de uma sociedade de proprietários (RAPOSO FONTENELLE, 1983, p.20).

Se a catarse da festa contribui para um “esquecimento” dessas misérias, podemos pensá-lo a partir de um esquecimento momentâneo, uma qualidade e potência do momento presente. Esse esquecimento momentâneo dos problemas cotidianos e a possibilidade catártica de “alcançar uma plenitude” são lembradas pelo próprio Duvignaud (1983) como uma capacidade que todos os grupos humanos teriam de “liberarem-se de si mesmos”(1983, p.212). A dimensão efêmera e perecível desses momentos estão presentes em uma bonita definição do que poderiam ser as festas para ele. As festas seriam:

Cavidades onde, por um momento de convivência perecível, reagrupam-se homens e mulheres dispostos a despojarem-se, pelo espaço de algumas horas, de suas posições sociais e, por meio deste "conclave mágico" (...), alcancem uma plenitude, uma espécie de desabrochar (DUVIGNAUD, 1983, p.22).

O caráter festivo de “escape”, da catarse, de transe (DUVIGNAUD, 1983) e da liberação de si mesmo da opressão da vida ordinária parece trabalhar em duas frentes. Por um lado, reafirma uma oposição entre uma vida cotidiana miserável e a possibilidade de uma vida especial experimentada em momentos, situações e intervalos festivos. Por outro lado, parece ser uma estratégia possível de convivência com os problemas cotidianos a partir dessa “liberação” ou “esquecimento” momentâneo. E quem nos ajuda a pensar a festa dessa maneira, a partir de uma forma de convivência com “o problema”, com o “mal” ou com o que temos tratado aqui como “misérias” são a estadunidense Donna Haraway (2016) e a boliviana de descendência indígena Sílvia Rivera Cusicanqui (2015; 2018).

No livro “*Staying with the trouble*”, Haraway (2016) nos apresenta a perspectiva de “viver”, “conviver”, “permanecer”, “ficar” ou “lidar” com “o problema”. Tal como temos construído, as dimensões ruins, “problemáticas” e de “miséria” da vida também estão postas para a autora. E para conseguirmos levar uma vida aprazível, é necessário que lidemos com esse “problema” da melhor maneira possível. E para isso, uma das alternativas, segundo a

autora, é a partir das conexões e aproximações afetivas e de afinidade que fazemos em nossa vida social (HARAWAY, 2016).

Na outra esteira, Rivera Cusicanqui (2015; 2018) considera que nossa vivência cotidiana se dá em um espaço intermediário e conflituoso - um “mundo do meio” onde o choque de contrários cria um espaço de fricção e “mal estar” que não permite pacificação, nem unidade. Rivera Cusicanqui (2015; 2018) realiza esse diagnóstico de convivência conflituosa partindo, principalmente, de uma observação temporal em relação ao cenário de comunidades que sofreram historicamente com a colonização como, por exemplo, no caso dela, a Bolívia. Segundo a autora, há, no cotidiano de países colonizados, a coexistência de temporalidades diferentes e elas se encontram a partir de uma zona de contato que ela chama de “mundo do meio”. A partir desse “mundo do meio”, de convivência com antagonismos, a autora defende formas produtivas de lidar com esse “mal” colonial: “Se o mal existe e não pode-se escapar dele, temos que nos tornar amigas dele” (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p.65). Falaremos mais sobre as perspectivas das autoras no próximo capítulo.

Notamos, sem dúvida, ao final deste capítulo, a importância desses “escapes”, desses “esquecimentos” momentâneos como uma estratégia e alternativa para convivermos com o cotidiano opressor. Mas, ao mesmo tempo, gostaríamos de pensar se não haveria possibilidades de imaginarmos situações intervalares inscritas nesses próprios cotidianos opressores “como” situações festivas, apesar de não serem inicialmente pensadas como festas. Nosso movimento aqui é tentar pensar em momentos intervalares (SODRÉ, 2017) de prazer dentro dos próprios cotidianos ou na dimensão festiva das coisas para além das festas simplesmente como evento que começa e termina. É pensar e propor a dimensão festiva como uma política de vida no cotidiano, uma estratégia de atuação prazerosa frente à vida. É, talvez, ampliarmos a noção de “festa” com sua proposta de experiência lúdica, prazerosa e intervalar para uma prática cotidiana de “festividade” como uma forma de encantar vida, tornando-a boa.

Notamos, também, a importância - prática e teórica - desses intervalos citados aqui neste capítulo: a corrida, as *lives*, as festas, as dimensões festivas, as perspectivas teóricas anticoloniais, afrodiaspóricas e em prol da vida e do encantamento. Será que essas perspectivas não nos ajudariam a pensar as festas, as dimensões festivas das coisas, os intervalos, as relações sociais, comunitárias e ecológicas, a presentificação, a presença e a encruzilhada como estratégias possíveis de lidar e conviver com as “misérias” de uma “vida ruim”? -, principalmente a partir de uma estratégia de sobrevivência em relação ao distanciamento / isolamento social pandêmico. Certamente elas foram fundamentais. Mas

algo ainda faltava. As *lives* não saciaram nosso prazer físico e presencial. E as corridas não saciaram nosso desejo de gozo a partir do compartilhamento e da partilha com outros corpos.

## 2. “ME SEGURA SENÃO EU CAIO”: CARNAVAL E ENCRUZILHADA

“A nossa vida é um carnaval.  
A gente brinca afastando a dor”  
Moacyr Franco

### 2.1. Os Quatro Cantos

No centro histórico de Olinda, em Pernambuco, há um cruzamento famoso onde três ruas convergem. Vinda do sul, está a rua Bernardo Vieira de Melo e sua continuação, a rua de São Bento, onde está localizado o Mercado da Ribeira e, mais a frente, o casarão da Prefeitura e o Mosteiro de São Bento. Para o lado contrário, ao norte do cruzamento, está a Ladeira da Misericórdia, que nos leva ao Alto da Sé, de onde se vê, na cidade vizinha, o bairro do Recife Antigo, cortado pelo rio Capibaribe. Atravessando essas duas ruas ao meio, vinda do leste, está a rua Prudente de Moraes, que começa na Praça do Carmo, sede da Igreja do Carmo, e passa pelo encontro da Rua Sete de Setembro com a Ladeira da Sé, na altura da Praça da Matriz de São Pedro. A confluência dessas três ruas que cortam o centro histórico de Olinda faz surgir ali um cruzamento especial - uma encruzilhada? -, chamado de "Quatro Cantos".



Figura 1 - Mapa do Centro Histórico de Olinda-PE

O movimento, nessa esquina, também ganha a contribuição de outras duas ruas que vêm do lado oposto da Praça do Carmo. Do noroeste, vinda do Largo do Amparo, onde se localiza a Igreja de Nossa Senhora do Amparo, também no centro histórico, vem a rua do Amparo. Ela muda de nome quando atravessa o Grêmio Musical Henrique Dias, que está de frente para os Quatro Cantos, passando a se chamar rua Treze de Maio, bastante povoada pelo público LGBTQIA+ no carnaval. Seja vindo da Prefeitura, da Praça do Carmo, da Treze de Maio, do Amparo ou do Alto da Sé, fatalmente, você dará nos Quatro Cantos.

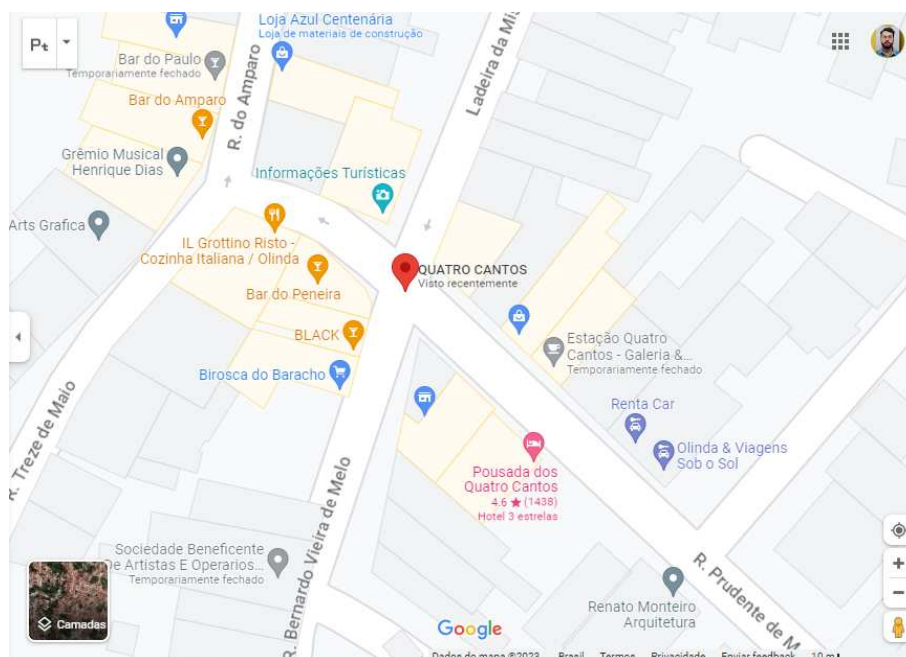


Figura 2 - Mapa da região dos Quatro Cantos, em Olinda-PE.

E esse cruzamento é, durante o período carnavalesco, um ambiente bastante particular e genérico, simultaneamente. Ele é e não é como qualquer outro cruzamento de ruas estreitas que, entre o Sábado de Zé Pereira e a Terça-Feira Gorda, ficam lotadas de foliões. É como qualquer outro, porque possibilita a aglomeração, o encontro, o cruzamento e o contato físico de corpos festivos, carnavalescos. “A rua foi feita para ajuntamentos”, diz João do Rio (1995, p.11). É como qualquer outro porque cria uma zona de contato possível, um espaço ou um intervalo para que algo aconteça, surja e emerja, via encontros de corpos. É como qualquer outro, porque se estabelece como arena de disputa na qual o corpo está no centro, exposto e em contato com o mundo.

Nessas esquinas carnavalescas, nos Quatro Cantos ou não, o corpo se encontra cruzado e atravessado entre o controle colonial e a indisciplina, entre o prazer e a dor, entre a satisfação e o sofrimento, entre a sobriedade e a embriaguez, entre a água e o vinho (evoé, Baco!), entre o sagrado e o profano, entre a morte e a vida. Esse espaço é como qualquer

outro carnavalesco, porque ali o corpo carnavalesco está no meio da rua, no meio da encruzilhada, no meio do redemoinho.

Mas esse cruzamento também não é como qualquer outro. Ele só existe naquele espaço, na confluência daquelas ruas específicas e durante um certo tempo também, enquanto nossos corpos ocupam aqueles espaços e festejamos. Os Quatro Cantos é uma espécie de coração da folia momesca em Olinda, um lugar para onde todo mundo que ali está acaba sendo levado e arrastado pela multidão. Um vórtice. Um território ou um terreno que, quando praticado, preenchido e ocupado por corpos, transforma-se em um espaço especial, em uma encruzilhada. Ou quem sabe até, talvez, em um “terreiro” que, veremos, pode ser percebido a partir de uma lógica afro-diaspórica, via conversão dos espaços cotidianos em espaços sagrados (MARTINS, 2021). Mas esse cruzamento também não é como qualquer outro porque naquela esquina, que potencializa a folia que acontece em toda a cidade, durante aqueles dias, uma maneira de brincar, dançar e vivenciar o tempo se materializa de maneira bastante característica: com o Frevo.

A sonoridade marcada, principalmente, por naipes de metais que fazem uso das síncopes tomam as ruas da cidade em todo fevereiro. Os pulmões dos integrantes das orquestras de frevo enchem-se e, num sopro, descarregam o ar, com força - porque Frevo de Rua bom é alto - , fazendo-o passar por um instrumento engenhoso que transforma aquilo em sons, em música. Depois de sair do instrumento, as ondas sonoras preenchem o ar. Se transformam em algumas sequências de notas nacionalmente conhecidas: “Vassourinhas”, “Cabelo de Fogo”, “Ceroula” e, talvez, o hino do carnaval de Olinda, o “Elefante de Olinda”. Os foliões ajudam na voz: “Teus coqueirais, o teu sol, o teu mar // faz vibrar meu coração de amor a sonhar // minha Olinda sem igual // Salve o teu carnaval”.

As ondas sonoras, vindas de todos os lugares ao redor, atingem os corpos presentes e disponíveis. Encontram seu destinatário, a razão de seu existir. Encontram ouvidos, olhos, narizes, estômagos, cabeças e pernas, muitas pernas. Passistas experientes ou de primeira viagem caem no passo, girando ao redor do próprio eixo, se jogando pra frente, pros lados ou pra trás, balançando os braços e mantendo os pés o menor tempo possível em contato com o chão. Preenchendo os tempos e os espaços dos tempos com seus corpos sincopados. Sentindo a embriaguez do frevo - “que entra na cabeça, depois toma o corpo e acaba no pé”, segundo Luís Bandeira no frevo “Voltei Recife”. Trombando em outras pessoas, se agachando, pulando e se equilibrando, de maneira provisória e vacilante, mas constante. Tal como um “*mosh pit*” em uma “roda *punk*”, o contato físico é a regra na multidão e se trombar caindo no

frevo - que é o *hardcore* brasileiro, segundo China (1999)<sup>2</sup>, um músico local - faz parte da brincadeira.

Estabelece-se um intervalo. Um intervalo espacial e um intervalo temporal. “Não seria o carnaval um exemplo máximo de intervalo?”, penso. Quatro dias voltados para a festa dentro de um ano voltado para o trabalho. Quatro Cantos voltados para a festa. “A música, por ser duração, também não é um intervalo?”, também penso. No carnaval, nos Quatro Cantos - ou em outros cantos da cidade ou do país - ao sabor do Frevo - ou do Axé, do Maracatu, das Marchinhas ou do Samba - estabelece-se um intervalo espaço-temporal que é ocupado e, simultaneamente, propiciado pelos corpos. Naquele espaço físico singular em Olinda, naquela encruzilhada que surge a partir do cruzamento daquelas cinco ruas, durante um período de tempo específico, carnavalesco, a presença física dos corpos que ali estão parecem criar uma situação particular, especial, singular, intervalar, encantada, terreirizada. Lá e em outras esquinas do país o cotidiano é provisoriamente suspenso. Os problemas também são esquecidos momentaneamente. As misérias amansam. O corpo goza: “O ano inteiro de ressaca; é hora do juízo final: o corpo explode” (BANDA EDDIE, 2015)<sup>3</sup>.

## 2.2. *O sagrado e o profano*

A sociedade ocidental moderna e industrial é formada por alguns esteios que vão se combinar para promover a ideia de festa como algo menor, menos digno ou nobre, principalmente por não contribuir com nenhum dos “valores” citados por Duvignaud (1983) e Sodré (2002): a funcionalidade, a utilidade e a rentabilidade (DUVIGNAUD, 1983); e a produtividade (SODRÉ, 200). Com exceção das indústrias do turismo, lazer e entretenimento, que buscam subsumir a festa a esses valores, outros setores da sociedade tentam diminuir a potência encampada nessas atividades lúdicas. Além do capitalismo, a Igreja - seja ela católica (é bem verdade com algum gosto ainda pelas festas sacras) ou protestante -, a nobreza e os intelectuais racionalistas também não viam na ideia de festa uma positividade tão grande. Pois o caráter transgressor da festa teria a ver justamente com o risco que ela leva de desarticular realidades canônicas, hegemônicas e, por que não, “sagradas” como a igreja (católica e protestante), as classes dominantes (burguesia e nobreza) e as lógicas sociais dominantes (ocidental, moderno, racionalista, colonizador e capitalista).

---

<sup>2</sup> O músico foi líder da banda Sheik Tosado que, em 1999, lançou a música “Hardcore Brasileiro”, de composição sua e de Bruno Ximarú, como a sexta faixa do álbum “Som de Caráter Urbano e de Salão”. Ver mais em: <https://open.spotify.com/track/6d6jlgYr7D7ffWOz03XDzZ?si=725e08e87d9745b4>

<sup>3</sup> O trecho é retirado da canção “Carnaval de Bolso”, décima faixa do álbum “Morte e Vida”, lançado em 2015, pela “Banda Eddie”. Ver mais em: <https://open.spotify.com/track/41Tsmx3mmvUmnB8mmcg4DZ?si=baf764da56a749f0>

Algumas permissividades que acontecem nas situações festivas, algumas inversões e transgressões são explicitamente condenadas pela igreja, seja ela católica romana ou protestante, inclusive sendo tais práticas encaradas como vícios e encaixadas como pecados capitais. Na festa, há, por exemplo, a desmesura em relação ao consumo de comida e bebida. E o prazer causado por esses excessos são condenados a partir do pecado da gula. Segundo Mari Del Priore, nas festas “... não se come e bebe como se faz cotidianamente. Não se trata da refeição diária e responsável pelos níveis mínimos de sobrevivência. Trata-se do banquete completo no qual as pessoas se lançavam à comida, a embriaguez generalizava-se...” (1994, p.108).

A desmesura em relação à comida - e à bebida - é apenas uma das ameaças da festa aos dogmas cristãos. Outros “exageros” também encontram na situação festiva um ambiente propício para seu desenrolar. A embriaguez, a prática de jogos de vários tipos (principalmente os de azar), além de pecados “da carne” como a luxúria do sexo praticado fora do casamento e fora das finalidades de procriação também não eram muito bem quistos pela igreja e considerados elementos profanos das celebrações festivas:

A separação entre sagrado e profano proposta pela Igreja visava alterar a sensibilidade e a mentalidade religiosas. Daí a objeção sistemática às comemorações festivas, tidas como ocasião de pecados múltiplos: a embriaguez, a glotonaria, a luxúria, a vaidade, o dinheiro desperdiçado no jogo, a "loucura" das danças, todos os pecados que aproximavam os homens ao demônio.(PRIORE, 1994, p.92)

A igreja pretendia atacar o sentido profano das festas, que era “conseguido” ou “cometido” a partir dos pecados da “carne”. Assim a igreja privilegiaria apenas as dimensões “sagradas” das celebrações. Ora, a comida (gula), a bebida (embriaguez), o sexo (luxúria), os jogos e brincadeiras (vícios), a dança e a música (liberação do corpo) constituem uma parte da festa que se relaciona ao “como” festejar e que diz dos sabores e saberes que são experimentados e praticados na folia. E a dimensão sagrada e ritualística da cerimônia, ou seja, em intenção do que estaria sendo celebrada a festa, era, para a igreja, a parte mais “nobre” das festividades, devendo ela ser predominante em relação aos profanos modos do festejar.

A relação binária que a Igreja tem com as festas, a partir da separação entre sagrado e profano, espraia-se também, diz Dewey (2010), na oposição entre mente e corpo, alma e matéria e espírito e carne. Segundo ele, todas essas oposições e relações binárias originam-se no medo do que a vida pode trazer (DEWEY, 2010). Interessante destacar que as divisões opositivas promovidas pela Igreja são, para Dewey (2010), uma maneira de desqualificar o

componente festivo, corporal e prazeroso que existem nas festas. E, mais ainda, esses binarismos seriam justificáveis, segundo ele, a partir do medo cristão da vida. Ou seja, seria uma maneira de a Igreja tentar reduzir a potência vital e erótica das festas - a partir da separação entre sagrado e profano - e das pessoas - a partir da separação entre corpo e mente.

Ailton Krenak (2019) também nos alerta sobre essa relação que a vida enquanto potência teria com o prazer e o conseqüente incômodo das instituições dominantes com essa possibilidade. Segundo ele, “o tipo de humanidades que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fricção de vida” (KRENAK, 2019, p.13).

As festas seriam, portanto, a partir dessa concepção religiosa, perigosas por motivarem ou propiciarem a possibilidade de pecados de diversos tipos serem cometidos - e mais: a aproximação dos homens ao “demônio”. Se a festa teria tanto o elemento sagrado, quanto o elemento profano, a profanação do sagrado era uma possibilidade real de acontecer nessas celebrações, sejam elas religiosas, sejam festas pagãs. E a Igreja, diz Priore (1994), fazia questão de acompanhar de perto essas atividades:

A igreja perscrutava todas as atividades envolvidas pela festa; desde a procissão e o Te Deum à sua continuidade em bailes, bebedeiras, jogos e fornicção. O alvo da Igreja era o sentido profano das festas, que devia ser banido das festividades religiosas. Só os aspectos institucional e sagrado deviam vigorar, os mais aspectos da festa devendo ser controladamente integrados aos primeiros. (PRIORE, 1994, p.103)

A noção de festa que estamos querendo refletir aqui não têm no modelo religioso sua motivação de surgir e acontecer. Nossa intenção é ampliar a perspectiva de “festa” para além dessas promovidas pela igreja católica. As festividades que pensamos localizam-se na encruzilhada e são atravessadas, simultaneamente, de várias maneiras, inclusive por noções de sagrado e profano e, inclusive também, pautada pela importância histórica e filosófica das festas religiosas. Não queremos construir cercas, mas fazer pontes: “Espaço de múltiplas trocas de olhares, de tantas leituras e de tantas funções políticas e religiosas, a festa e o seu calendário transformaram-se, no período colonial, na ponte simbólica entre o mundo profano e o mundo sagrado” (PRIORE, 1994, p.27).

É importante trazer a questão religiosa e sagrada aqui por dois motivos. O primeiro é pela força política que a Igreja tem, desde o período colonial, na construção do cotidiano das comunidades de orientação cristã. Junto com o sistema financeiro e o sistema político, a Igreja tinha uma força política, filosófica e epistemológica que guiava (e ainda guia) a vida de vários cidadãos. Não há, então, como pensar nas nossas realidades contemporâneas sem

considerarmos a força política e moral que a Igreja construiu e vem construindo ao longo de tantos anos.

O segundo motivo é pensar que, desde o período colonial, a Igreja tem também uma grande função de socialização da população. Sejam os colonizadores ou os colonizados, sejam nas áreas urbanas ou nas áreas rurais, a celebração religiosa era uma valiosa “desculpa” para a sociabilização das populações. As festas religiosas (dias de santo ou de acontecimentos bíblicos), as quermesses, as missas, os batizados e casamentos, as folias de reis, eram cerimônias possíveis que ofereciam motivos e “desculpas” para a reunião e aglomeração de pessoas que na vida cotidiana estavam apartadas ou reunidas a partir de outros vínculos, mais objetivos e profissionais, talvez. A dimensão ritual e sagrada da cerimônia, portanto, contida nas festas sacras, permitia que as pessoas das comunidades se reunissem e vivenciassem, a partir da conversa amistosa, do debate, do flerte e dos comes e bebes, várias situações festivas que estivessem mais próximas, naturalmente, de uma dimensão de prazer profano.

Mas é exatamente aí que tínhamos um imbróglio. Enquanto a igreja procurava atuar, promovendo a celebração sacra e despromovendo a festividade profana, os habitantes das comunidades viam nessas festas uma excelente oportunidade para dar vazão aos seus desejos. Segundo Priore (1994), “Distinto do olhar do povo que vivia a festa, aquele da Igreja procurava mapear pecados, combatê-los, disciplinar e controlar as comunidades. Mas para estas, a festa é o momento de cometê-los todos” (PRIORE, 1994, p.104).

No entanto, o binômio “sagrado e profano”, em um primeiro momento, e a relação de separação entre “corpo” e “alma”, em um segundo, acreditamos, não se relaciona apenas com a atuação da igreja. Ambos se fazem presente também no que diz respeito às tensões e problemas que as festas causam em relação à manutenção de *status quo* das classes sociais (burguesia e nobreza x classes trabalhadoras) e do sistema de pensamento hegemônico racionalista. Segundo Rufino (2018), essa força política canônica pode ser articulada a partir de uma relação triádica que visava, no fim das contas, a separação entre corpo, mente e espírito:

A tríade colonialismo, igreja e ciência operou no desmembramento da integralidade entre mente, corpo e espírito e na transformação dessas três instâncias como parte a serem cultivadas de forma separada. A invenção do ser via essa lógica dominante perpassa, então, pela vigilância do corpo (pecado), a edificação da mente (racionalidade) e a salvação do espírito (cristianização) (RUFINO, 2018, p.133).

O que seria “sagrado” então para a nobreza e a burguesia? E o que transgrediria de maneira “profana” a manutenção dos privilégios dessas classes? Essa questão está

intrinsecamente ligada, novamente, no âmbito filosófico e epistemológico da construção desses mundos coloniais - da burguesia e da nobreza - e, por isso, acreditamos, é uma questão que está estreitamente relacionada às ideologias dominantes como o capitalismo, o racionalismo e seus pares: o utilitarismo, a rentabilidade, a finalidade e a produtividade. Para Teixeira (2010), essas ideologias dominantes observam a festa a partir de lentes que a limitam:

A mentalidade racionalista tem da festa uma leitura redutora: sendo uma associação não motivada pela utilidade, ela é intrinsecamente subversiva, resumindo em si todos os aspectos negativos contra os quais se batiam *les philosophes*: entusiasmo, fanatismo, vício, superstição, desperdício, preguiça, ignorância (TEIXEIRA, 2010, p.28)

Tais características sublinhadas por Teixeira - o entusiasmo, o fanatismo, o vício, a superstição, o desperdício, a preguiça e a ignorância - “profanariam” o sentido sagrado tanto da vida religiosa, voltada para a temperança e o recato, quanto da vida capitalista e industrial, voltada para o trabalho, a produtividade e o lucro. Para além da igreja e da economia, a profanação da festa também incomoda, segundo Duvignaud (1983), a dimensão dura e canônica do sistema de pensamento racionalista das humanidades:

Regiões da nossa experiência, tais como o sagrado, o jogo, o prazer, o amor, o sonho, jamais gozara boa reputação na Antropologia e na Sociologia, mais atraídas pelas definições dos conjuntos coerentes onde tudo tem o seu lugar em uma estrutura, ou pela atribuição de finalidades úteis a cada manifestação ou expressão encontrada (DUVIGNAUD, 1983, p.22).

É preciso entender que a dimensão profana da festa é uma ameaça para as instituições canônicas de poder. No entanto, é, também, uma necessidade e prática cotidiana das comunidades. É nela que os grupos se reúnem para extravasar, comemorar, lamentar ou se esquecer momentaneamente da vida cotidiana. É nela que as pessoas se encontram com o motivo, desculpa ou justificativa pela qual festejar e com os prazeres da vida mundana do modo de como festejar. A partir dela, também, que os indivíduos poderiam encontrar elementos que os ajudariam a conviver com as misérias de uma vida ruim. Ou ainda conseguirem imaginar outros e novos mundos possíveis, eróticos, solidários, prazerosos. Segundo Teixeira (2010, p.23), “É da valorização conferida a um objecto (coisa ou evento) que a festa emana como ruptura e elevação face ao quotidiano, submetendo o profano (necessário, porque toda a festa vive de comportamentos humanos) ao sagrado/separado (o objecto da festa)”.

### 2.3. *A música no corpo, o corpo no espaço*

Ao sul, aproximadamente 7 km, dos Quatro Cantos, centro da folia em Olinda, está o Paço do Frevo, localizado no Recife Antigo, aquele bairro que conseguimos avistar do Alto da Sé, na cidade vizinha. De frente para a Praça do Arsenal da Marinha, numa região portuária, e entre a Rua Domingos José Martins, a leste, e Rua da Guia, a oeste, um prédio branco de três ou quatro andares e arquitetura colonial abriga um museu dedicado ao Frevo.

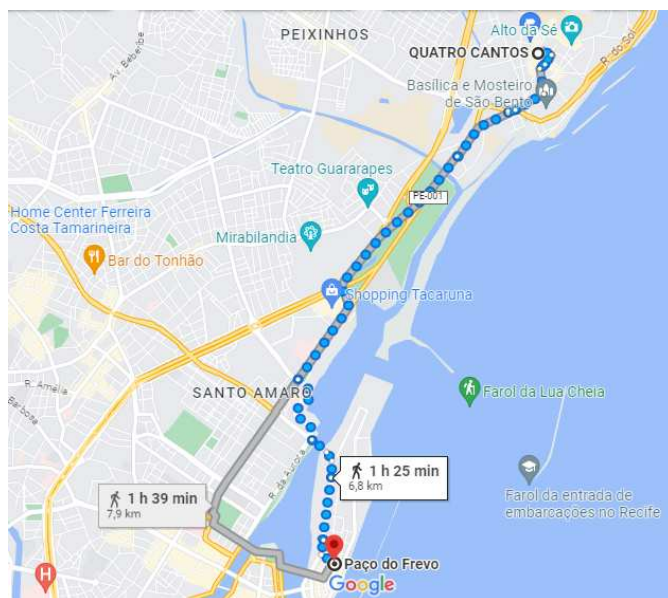


Figura 3 - Percurso entre os Quatro Cantos, em Olinda, e o Paço do Frevo, em Recife.

O térreo hospeda, além de um café na entrada, uma exposição permanente sobre a história dessa manifestação cultural, com linhas do tempo, reprodução de matérias de jornais e revistas e alguns dispositivos audiovisuais para interação. O segundo andar se divide entre a administração do espaço e um uma sala para exposições temporárias. No último andar, que possui uma visão panorâmica das proximidades, temos outra exposição permanente, agora mais pautada para o visual: estandartes e fotografias se espalham pelas paredes, tetos e chão. O prédio todo me oferece estímulos visuais e sonoros em relação ao Frevo. Leio, escuto e vejo fragmentos do que seria essa manifestação.

Acho engraçado, no entanto, experimentar o frevo assim, dentro de um prédio e com a temperatura controlada pelo sistema de refrigeração de ar. Posso visitar também o prédio a qualquer época do ano, por mais que o período carnavalesco pautar tantas daquelas obras que interajo. É diferente entrar em uma sala climatizada, colocar fones de ouvido e ouvir e ver o frevo, via telas, como nessa visita ao Paço do Frevo. Me lembro da experiência das *lives* no começo da pandemia: talvez um dos fenômenos no qual a ausência física ficou mais gritante. Ninguém esbarra em você e você não esbarra em nada, nem ninguém. Não sua. Não sente o

sol bater na cabeça. Não se sente impelido a “cair no frevo” ou a sentir sua embriaguez. Definitivamente nós não estamos nos Quatro Cantos.

Segundo David Byrne (2014), uma experiência musical não se refere apenas às ondas sonoras, mas ao contexto no qual elas se manifestam também, pois se ancora no lugar onde você a viu e quem estava ao seu lado. "A sonoridade é só a ponta do iceberg", nos diz Alejandro Vainer (2017, p.17). A música é um detalhe - às vezes o principal. É um sabor. Um tempero. E o frevo que se faz presente nos Quatro Cantos em Olinda - ou no Paço do Frevo em Recife - é, simultaneamente, figura e fundo, *foreground* e *background*, condiciona e permite experiências musicais únicas e singulares, diferentes. Assim como, imagino, os trios elétricos que percorrem o circuito Barra-Ondina ou Campo Grande, em Salvador, e os sambas-enredo entoados nos barracões das Escolas de Samba ou na Sapucaí, no Rio de Janeiro. Lugares encantados, mágicos, suponho. Terreiros abertos para a prática do corpo.

Segundo Cristine Greiner (2005), não é só o ambiente que constrói o corpo, nem o corpo que constrói o ambiente. Os dois se constroem. Não há corpo sem ambiente. Nem ambiente sem corpo. O espaço, então, não é um vazio, um vácuo. Ele é um intervalo que faz sentido na sua relação com o corpo. Uma lacuna que precisa ser preenchida. Cria-se assim, com essa relação de presença, o ambiente e a ambiência, por onde os corpos passam, ficam, se divertem, correm, *mosham*, frevam... Assim, mais do que um vazio, o espaço torna-se, para John Dewey (2010), um lugar “... pontilhado, aqui e ali de coisas perigosas e coisas que satisfazem os apetites”(DEWEY, 2010, p.90).

Lembremos rapidamente que Dewey (2010), apesar de não ser exatamente um pensador do espaço, reflete sobre a “experiência” que, segundo ele, se dá exatamente na relação do corpo com o espaço: “A experiência é o resultado, o sinal e a recompensa da interação entre organismo e meio que, quando plenamente realizada, é uma transformação da interação em participação e comunicação” (DEWEY, 2010, p.88-89). E talvez possamos pensar junto com Dewey (2010) que há uma infinidade de coisas “perigosas” e que “satisfazem os apetites”, como ele diz, que podem surgir nessa interação, a partir dessa experiência que é, também, temporal. Pensemos aqui sobre a música.

A música e a experiência com a música são interessantes porque elas (a experiência e a própria música) só existem durante, enquanto e quando a música está sendo tocada, escutada, ouvida (FRITH, 1998), experimentada. A música é uma duração. É composta por ondas sonoras que sentimos - seja pelo ouvido, seja na superfície de nossa pele ou mesmo em alguns órgãos do nosso corpo - quando se manifestam e então elas se dissipam (BYRNE, 2014), indo embora com a mesma facilidade que vieram. A materialidade imaterial dessas

ondas sonoras nos atinge, mas nos escapa. Essa tangibilidade intangível da música diz do caráter efêmero e fugidio dessa experiência sonora. Para David Byrne (2014), "de todas as formas de arte, a música, por ser efêmera, é a que mais se assemelha a uma experiência que a um objeto" (BYRNE, 2014, p.265).

Segundo Christine Greiner (2005), a pergunta que deve ser feita é: "o que faz parte do domínio básico de uma experiência?" (2005, p.131). Segundo ela, "as experiências são fruto de nossos corpos (aparato motor e perceptual, capacidades mentais, fluxo emocional, etc), de nossas interações com nosso ambiente através das ações de se mover, manipular objetos (...) e de nossas interações com outras pessoas" (GREINER, 2005, p.131). "Toda experiência é resultado da interação entre uma criatura viva e algum aspecto do mundo em que ela vive", diz Dewey (2010, p.122). E para David Le Breton (2007), o corpo está no centro de toda experiência. Mas o que é o corpo?

Ele não é unicamente uma coleção de órgãos e funções (LE BRETON, 2007, p.29). Não é um lugar onde as informações que vêm do mundo simplesmente passam e são processadas para serem depois devolvidas ao mundo (GREINER, 2005). O corpo não é um meio por onde a informação simplesmente passa ou é abrigada; ele não é um recipiente; ele é o resultado desses cruzamentos (GREINER, 2005). É o nosso princípio constante de distração e vertigem (MERLEAU-PONTY, 1999). É nosso instrumento indispensável, a ferramenta das ferramentas e o local que me perco em algum prazer ou alguma dor (SHUSTERMAN, 2012).

O corpo não é nem coisa, nem ideia (NÓBREGA, 2010). Ele é movimento, gesto, linguagem, sensibilidade, desejo, historicidade e expressão criadora (NÓBREGA, 2010). É ele que eu sinto reagir, ao contato saboroso dos textos que amo e que vibra em mim uma presença que chega à opressão (ZUMTHOR, 2000). O corpo, primeiro registro do ser no mundo, o primeiro terreiro, o primeiro alvo de ataques do colonialismo, é também esfera de Bara e Elegbara, é também a mola propulsora das ações de remontagem e transgressão (RUFINO, 2019).

Segundo Simas (2020), o controle dos corpos sempre foi parte do projeto de desqualificação das camadas historicamente subalternizadas. Mas lembremos que ele pode ameaçar, mais e de forma mais contundente do que as palavras o projeto colonizador (SIMAS E RUFINO, 2020). E o carnaval seria um momento máximo onde essa disputa (ou duelo) fica escancarada: "O corpo carnavalizado, sambado, disfarçado, revelado, suado, sapateado, sincopado, dono de si, é aquele que escapa, subindo no salto da passista, ao confinamento da existência como projeto de desencanto e mera espera da morte certa. O carnaval é o duelo entre o corpo e a morte" (SIMAS, 2020, p.110).

E escutar, brincar e dançar o Frevo nos Quatro Cantos é ser atravessado por toda uma miríade de sensações físicas. Essa “festa dos sentidos” (VAINER, 2017) com diversos estímulos simultâneos: calor, aglomeração, música, água, xixi, cotovelada, fantasias, sol, chuva, suor, álcool, violência, gozo... Segundo Alejandro Vainer (2017), se a única coisa que importasse ao escutar música fosse a sonoridade, escutaríamos apenas em um lugar silencioso, com bons fones de ouvido e focados, com a maior atenção possível, na sequência de notas que atingem nossos tímpanos (VAINER, 2017). E reduzir uma experiência musical que acontece presencialmente em algum lugar a esse formato comportado de escuta pode ser decepcionante, segundo Byrne (2014).

Mas como apreender as múltiplas relações corporais nesses usos peculiares do espaço urbano? Como pensar sobre a vivência cotidiana dos corpos e seu imbricamento espaço-temporal nesses momentos de distensão cotidiana organizados ao redor de celebrações festivas? Como pensar sobre essas experiências liminares que colocam na encruza corpos, ruas, tempos e espaços? Como apreender a multiplicidade corporal desses corpos que, simultaneamente, são e não são cotidianos? Corpos que são, simultaneamente, festivos e trabalhadores, coloniais e anticoloniais, sagrados e profanos? Da mesma forma, como pensar a multiplicidade desses espaços - como os Quatro Cantos ou o Paço do Frevo - e desses tempos - carnavalescos ou pandêmicos? Como perceber esses corpos, tempos e espaços que emergem na rua em festa ou que estão confinados, em isolamento social?

*Intervalo 4: “Um frevo feito pra pular fevereiro”*

“Sopraram cinzas no meu coração,  
Tocou silêncio em todos os clarins”

Moacyr Franco

Era fevereiro de novo. Completaríamos, no mês seguinte, entre aberturas e fechamentos, e flexibilizações e enrijecimentos, um ano de pandemia. As *lives* já tinham surgido, virado febre e, então, diminuído seu sucesso. O futebol e as novelas voltaram. Algumas formas de acesso ao mundo externo se tornaram possíveis. Mas ainda não podíamos nos aglomerar. Nos eventos, os públicos voltavam aos poucos e com distanciamento social. Não haveria carnaval. Pela primeira vez em talvez cem anos os Quatro Cantos não escutariam o frevo tocando o corpo dos foliões aglomerados. Uma encruzilhada é mágica se não há corpos presentes nela?

Passou pelas minhas *timelines*, na época, uma campanha audiovisual com um casal de passistas de frevo. Eles estavam, os dois, sozinhos e de máscara - cirúrgica, não alegórica - nos Quatro Cantos. Algum frevo famoso fazia a trilha sonora, de maneira extradiegética. Pelo que me lembro, tanto seus movimentos quanto o frevo na trilha, estavam sendo executados em velocidade reduzida. Nostalgia pura. Desejo. Vontade. Necessidade. Mas a assinatura da campanha em forma de *hashtag* nos lembrava da necessidade de ficarmos esse ano sem carnaval: #FIQUEEMCASA.

Se houvesse carnaval naquele ano, começaria na sexta-feira, dia 13 de fevereiro. No dia 12 de fevereiro, quinta-feira, pululou na minha *timeline* o lançamento de uma música: “Um frevo feito pra pular fevereiro”, da dupla pernambucana PC Silva e Flaira Ferro. Frevos de Rua são feitos para pular. No entanto, estava claro, pularíamos esse carnaval de outra forma. Esse frevo, um Frevo Canção, de levada mais lenta que os Frevos de Rua, dizia:

Tenho razões pra fazer // um frevo que faça chorar // um frevo feito pra pular fevereiro //

A dor de um ano inteiro // ainda teimando em doer // desde a quarta-feira de cinzas passada que espero pra ver //

Sorriso subindo a ladeira // Olinda naquele refrão // Iremos cantar a ti outro ano //

Enrola o confete no pano // consola a dor do dragão // No ano que vem eu prometo que faço algum frevo canção de amor //

Pra batata da perna doer a deliciosa dor // de subir a Ladeira da Sé, como é, diz por favor // Que a gente consegue esperar mais um ano amor (SILVA e FERRO, 2021).

Nessa semana, possivelmente na quinta ou sexta-feira, vi uma chamada em um portal de notícias que dizia algo do tipo: “Sem carnaval, Bell Marques chora”. O líder do Chiclete com Banana, uma importante banda de axé surgida a partir dos trios elétricos que desfilam no carnaval soteropolitano, chorava pela ausência da folia. “A dor de um ano inteiro”, como diz o frevo pandêmico, ainda teimava em doer. E naquele ano não tínhamos - nem Bell Marques, nem ninguém - o Carnaval para brincarmos, esquecendo a dor.

Aquela quaresma já estava durando bem mais que quarenta dias. Há quase um ano não aglomerávamos. Não ocupávamos as ruas com corpos festivos, carnavalescos e disponíveis ao gozo. Estávamos distantes uns dos outros. É bem verdade que não mais “isolados” e em “*lockdown*”, como no começo da pandemia. Mas ainda nos mantínhamos “distantes”, sem grandes ajuntamentos.

Interessante pensar sobre esses termos: “isolamento” e “distanciamento” social. Depois de um ano confinado, e tendo passado por flexibilizações e aumentos na rigidez dos protocolos de saúde, pensei sobre nossa condição de disponibilidade social. Chamaria esses primeiros momentos mais rígidos da pandemia, de maior cuidado, de desconhecimento, descontrole e, por isso, de mínimas interações sociais, de “isolamento”. Pois era justamente assim que me sentia, “isolado”, “aprisionado”. Por outro lado, havia momentos em que tínhamos índices mais controlados e uma certa flexibilização era possível. Acredito poder pensá-los como “distanciamentos”, situações na qual a circulação e certas interações sociais eram possíveis, mesmo que não de maneira plena.

Penso assim pois os primeiros meses de pandemia me fizeram refletir bastante sobre essa nossa condição de “isolamento”, principalmente a partir da ausência dos corpos nos espaços. Trancado dentro de casa há oito semanas, quando quase tudo o que tínhamos de entretenimento se resumia às telas de TV, computador ou *smartphones*, dei *play*, naquela época, em uma série sobre Michael Jordan, um dos maiores jogadores de basquete de todos os tempos. Enquanto assistia aqueles lances surpreendentes e plasticamente belos que ocorreram há mais de 20 anos em quadras de basquete dos EUA, pensava sobre a ausência de qualquer tipo de acontecimento

surpreendente na nossa vida pandêmica. Naquele momento absolutamente nada acontecia: nem um futebolzinho ao vivo na TV. Os corpos estavam - ou deveriam todos estar - confinados, privados, em “isolamento”.

Via, na série, um pouco daquilo que os esportes proporcionam: cesta, ponto ou gol no lance final; ultrapassagens improváveis, erros, quedas, acontecimentos. É um dilema que, penso, se apresenta a todo esportista, se apresentava para Michael Jordan: ele iria ou não iria se aposentar após aquela temporada? “Como deve ser para atletas em vias de se aposentar?”, pensei. Perguntei, motivado pela minha condição pandêmica de isolamento, em um artigo feito naquele período:

Eles [esses atletas] conseguirão ficar longe das quadras, das piscinas, dos campos? Esses lugares que são arenas, terreiros encantados de práticas, de espetáculo, que mobilizam vários corpos. Um corpo tão apaixonado pela explosão física, pela competitividade, pela magia do acaso, pela surpresa das jogadas, pela busca da perfeição, pela competição, conseguirá lidar, de um ano para outro, com esse rompimento brusco de simplesmente não estar mais lá? (ANDRADE, 2021b, p.114)

Era exatamente assim que eu me sentia naquele momento. Preso em casa nos primeiros meses de pandemia e sem poder acessar as arenas de práticas encantadas: as ruas, os estádios de futebol, os bares, as casas de show... Estava isolado. Do mundo e de outras pessoas. E em junho a coisa pareceu apertar.

Para além do inverno e pautado pelo calendário, me peguei pensando sobre uma festa tradicional brasileira que também iríamos deixar de participar: a festa junina. Seria, após três meses de confinamento, a primeira grande festa tradicional brasileira - sem contar a Semana Santa - que não aconteceria por causa do isolamento social. Me lembrei, naquele momento, do Parque do Povo, uma praça de grandes dimensões na cidade de Campina Grande, na Paraíba, que durante todo o mês de junho hospeda o “Melhor São João do Mundo”. Naquele momento, no mesmo artigo já citado, refleti:

Minha ideia (...) é perceber esses espaços que passam a ser significados, praticados e “encantados” por causa da presença das pessoas e que estão esvaziados e impraticados por causa da pandemia, mas não só. Assim como o Parque do Povo excepcionalmente sem povo nesse junho de 2020, podemos pensar na Cidade do Rock, do Rock in Rio, cheia durante os fins de semana do evento, mas não praticada nos

outros 11 meses do ano, nos estádios de futebol que uma vez por semana recebem 20, 40, 60 mil pessoas e que nos outros 95% do tempo ficam vazios, as ruas de Olinda na quinta-feira de cinzas (a quarta já foi incorporada na programação momesca). Também os cinemas, teatros e casas de show, lugares feitos para receber pessoas muitas vezes em forma de aglomeração. Parece que esses espaços, quando recebem pessoas, se tornam outros espaços, inauguram tempos outros, são espécies de “portais” para um espaço encantado. No entanto, são efêmeros. (ANDRADE, 2021b, p.127)

Ainda não sabia o que esperar. Nunca gostei de fazer grandes planos e pensar muito no futuro. Acho que para não criar expectativas e me frustrar. Não pensava se teríamos festa junina no ano seguinte. Ou mesmo carnaval dali a aproximadamente oito meses. Mas uma coisa eu sentia de maneira intensa: a ausência. E pensava nisso justamente a partir da prática dos corpos nos espaços. A festa junina, por exemplo, que não acontecia naquele momento em Campina Grande. E o Parque do Povo, cheio de lugar vazio. Os estádios de futebol que, talvez, naquele junho de 2020, já recebiam partidas, mas sem público. E pensava, em um misto de nostalgia e desejo, sobre essas relações em uma situação de isolamento social:

Quando passamos pela roleta e subimos as escadas e, de repente, avistamos o gramado do campo de futebol, parece que adentramos um espaço especial. Quando entramos em uma sala de cinema. Quando pegamos nossa cartela individual, abrimos a porta e descemos a escadinha d'A Obra, na Savassi, em BH. Quando entramos em uma igreja ou um terreiro. Quando entramos na “cidade do forró”, montada no Parque do Povo, em Campina Grande. Esses espaços outros que se abrem pra nós, penso, abrem também temporalidades outras. Outras formas de experiência espaço-temporal que, mesmo inscritas em uma certa cotidianidade, criam dobras. Não é que esses espaços sejam e estejam apartados de uma temporalidade cotidiana ou de uma espacialidade “externa” a esses portais. Nem que estejam apartados cultural e socialmente das temporalidades e espacialidades cotidianas. Eles podem ser acessados de formas cotidianas, mas parecem ter a possibilidade de se tornarem eventos, em momentos e situações particulares, com durações particulares. E se entramos nesses lugares, também saímos. É o que diz Foucault (2009) no texto ‘Outros espaços’, sobre as ‘heterotopias’: ‘As heterotopias supõem sempre um sistema de abertura e fechamento que, simultaneamente, as isola e as torna penetráveis’ (ANDRADE, 2021b, p.127-128).

Ao longo de todo aquele ano sabático estava pensando sobre a falta que os eventos presenciais faziam em nossa rotina. Em fevereiro de 2021, além de escutar, em casa, o “Frevo feito pra pular fevereiro” e ver Bell Marques chorar pela falta do carnaval, já estava correndo de maneira rotineira havia aproximadamente quatro meses. Aquela altura os jogos de futebol também já tinham voltado, mas só pela TV. No entanto, as coisas melhorariam e naquele ano ainda os estádios de futebol no Brasil voltariam a receber público.

#### 2.4. De Olinda para o Mississippi: o diabo e a encruzilhada

Reza a lenda que em algum momento do começo da década de 1930, num cruzamento entre duas estradas, nas proximidades de uma cidade do estado do Mississippi, ao sul dos Estados Unidos, um jovem músico negro teria vendido sua alma ao diabo. Em troca, ele adquirira uma habilidade que impulsionaria, de maneira sobrenatural, seus dedos longos contra as cordas de seu violão, caprichosamente afinado um tom abaixo do usual pelo próprio comprador de almas<sup>4</sup>.

Conta-se que Robert Johnson, o jovem em questão, trabalhava desde novo, a contragosto, em fazendas naquela região, uma das últimas do país a abolir a escravidão. Em dias de folga, pegava seu violão e ia para cidades vizinhas tocar em ruas e bares, participando de confraternizações e festas com outros negros forros. Em uma dessas incursões urbanas, o jovem músico conheceu e passou a admirar uma dupla de guitarristas/violonistas de *blues*, Son House e Willie Brown. Em certa ocasião de uma apresentação, quando a dupla fez um intervalo, o jovem Robert teria pego o violão de um deles para arriscar alguns dedilhados. No entanto, parece que o músico não agradou ninguém. Sob vaias do público e reclamações da dupla de músicos, Robert Johnson teria saído do estabelecimento e sumido da região do delta do rio Mississippi por aproximadamente um ano.

Ninguém sabe ao certo o que aconteceu. Uma das hipóteses aventadas é que o músico teria voltado para sua cidade natal, Hazlehurst, também no estado do Mississippi, onde encontrou Ike Zimmerman, considerado o melhor guitarrista daquela região. Os dois teriam praticado por várias noites a fio apoiados em tumbas do cemitério da cidade, sob o pretexto de que lá ninguém poderia reclamar do som que ouvia.

Tendo praticado com Ike Zimmerman ou não, o fato é que Robert Johnson reaparece um ano depois tocando *blues* como ninguém havia visto ou ouvido ainda. Seus dedos longos, aparentemente desajeitados, permitiam-lhe fazer coisas que nenhum outro guitarrista conseguia, como o fato de realizar movimentos independentes que dialogavam entre as cordas graves do violão (na parte de cima do braço do instrumento) - com o polegar - e as cordas agudas (na parte de baixo) - com os outros quatro dedos -, dando a impressão de que duas ou três pessoas tocavam, simultaneamente, o mesmo violão. Assim surgia o “Cross Road Blues”<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> A maior parte das informações que aqui foram e serão articuladas neste tópico são fruto do documentário “Remastered: O diabo na encruzilhada”, produção do Netflix. Ver mais em: [https://www.netflix.com/watch/80191049?trackId=14170056&tctx=3%2C0%2C7f8a9247-9495-4f68-8a5f-0a0b9f04037d-9954791%2C08d5760-08ca-4fe3-b1f1-b3860485d8d3\\_12024693X10XX1646961635805%2C08d5760-08ca-4fe3-b1f1-b3860485d8d3\\_ROOT%2C%2C%2C](https://www.netflix.com/watch/80191049?trackId=14170056&tctx=3%2C0%2C7f8a9247-9495-4f68-8a5f-0a0b9f04037d-9954791%2C08d5760-08ca-4fe3-b1f1-b3860485d8d3_12024693X10XX1646961635805%2C08d5760-08ca-4fe3-b1f1-b3860485d8d3_ROOT%2C%2C%2C)

<sup>5</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kXFAIFqjSIM> ou <https://open.spotify.com/track/1TrGdXSgiBm8W68D2K1COG?si=9d2052415d9c4aee>

(ou o “Blues da Encruzilhada”, em tradução livre) - nome de uma das 29 canções gravadas pelo artista -, um tipo de *blues* que contava, nas letras, com temáticas relacionadas ao sobrenatural e tinha, nas melodias, uma assinatura particular do guitarrista que, misteriosamente, fazia seu violão emitir sons “mágicos” para os padrões até então praticados.

O misterioso sumiço de Robert Johnson após as vaías recebidas e o posterior surgimento da lenda de sua relação com a encruzilhada e com o diabo, comumente associado à “encruza” pelo cristianismo, é munida de alguns elementos interessantes. O primeiro pode ser observado a partir das temáticas de suas músicas gravadas. Além de “Cross Road Blues”, a encruzilhada (“crossroad”), o diabo (“devil”) e outras menções ao sobrenatural, aparecem em outras canções como “Me And The Devil”, “Hell Hound On My Train” e “Come On My Kitchen”, músicas com temáticas que dialogam com religiões de matriz africana, como o Hoodoo<sup>6</sup>. Segundo, o próprio *blues* era tido como música do diabo, uma vez que as festas embaladas por esse tipo de música no sul dos EUA naquela época competiam, inclusive financeiramente, com outras formas de sociabilidade, mais “dignas” de salvação, digamos: as celebrações religiosas protestantes. Comenta-se também, como forma de aumentar o fascínio e o mistério ao redor da figura do guitarrista, que ele não gostava que fixassem o olhar em suas mãos enquanto tocava. Quando isso acontecia, Robert Johnson virava de costas ou usava de outras maneiras como forma de não entenderem ou verem o que estava fazendo para que o som saísse daquela maneira.

Parece haver, nessa história, um importante e interessante ponto de torção: o mistério por trás do sumiço do artista e sua volta triunfal com habilidades inexplicáveis. A magia do mito parece repousar aí, nesse intervalo espaço-temporal. Como explicar que aquele guitarrista iniciante e medíocre voltava com incrível velocidade e habilidade nos dedos, fazendo coisas com a guitarra que nem seus mentores faziam? Como ele poderia ter ficado tão bom em tão pouco tempo? Não faz sentido ele simplesmente ir embora e voltar daquela forma mágica e sobrenatural, flutuando e variando entre ritmos, batidas e volumes, tocando e cantando aquelas músicas, com aquelas temáticas. Ele certamente teria feito alguma coisa: “ele teria andado pelas encruzilhadas, ele era o diabo”<sup>7</sup>.

\*\*\*

A relação entre as encruzilhadas e o diabo não fica restrita a essa conhecida história de Robert Johnson. Há lendas no Brasil, por exemplo, que remetem ao imaginário sertanejo e

---

<sup>6</sup> Essa informação também está presente no documentário “Remastered: O diabo na encruzilhada”.

<sup>7</sup> Citação retirada do documentário “Remastered: O diabo na encruzilhada”.

caipira e que também aproximam a figura do diabo ao cancionista popular. Segundo Simas e Rufino (2018),

No Brasil caipira, há mitos sobre a destreza que alguns violeiros conseguiram ao evocar o sobrenatural num cruzamento de caminho. O violeiro Paulo Freire (músico e historiador do instrumento) conta que um dos ritos de mandinga era enfiar a mão no buraco de uma parede de taipa de uma igreja deserta, localizada em uma encruzilhada, há meia-noite. Bastava então invocar o Sete Peles e sentir uma mão agarrar e quebrar todos os seus dedos. Após a recuperação das fraturas, o dom para o instrumento ia aflorar. Para quebrar o pacto, o violeiro deveria virar devoto de São Gonçalo do Amarante, enfeitar o instrumento com fitas coloridas e mandar o Coisa Ruim de volta às profundezas" (RUFINO; SIMAS; 2018, p. 18)

Essa relação entre o diabo e as encruzilhadas é antiga. No entanto, para além da abordagem cristã - seja nos EUA, seja no Brasil, é interessante saber que as encruzilhadas são lugares de encantamento para vários povos:

Os gregos e romanos ofertavam a Hécate, a deusa dos mistérios do fogo e da lua nova, oferendas nas encruzilhadas. No Alto Araguaia, era costume indígena oferecer comidas propiciatórias para a boa sorte nos entroncamentos de caminhos. O Padre José de Anchieta menciona presentes que os tupis ofertavam ao curupira nas encruzilhadas dos atalhos. O profeta Ezequiel viu o rei da Babilônia consultando a sorte numa encruzilhada. Gil Vicente, no Auto das Fadas, conta a história da feiticeira Genebra Pereira, que vivia pelas encruzilhadas evocando o poder feminino. Para os africanos, o Aluvaíá dos bantos, aquele que os iorubás conhecem como Exu e os fons como Legbá, mora nas encruzilhadas (RUFINO; SIMAS, 2018, p.17-18).

A personificação do mal cristão na figura do diabo e sua condenação a partir das encruzilhadas, do desconhecido e, por causa disso, do temido e do que deve ser combatido em favor do “bem” é uma herança colonial que carregamos. O que não estava em acordo com a igreja e seus princípios morais e filosóficos era rapidamente associado ao mal, ao diabólico. O *blues*, nos EUA, era a música do diabo que tirava negros e cifras dos cultos protestantes nos EUA e alçava-os à festas e celebrações comunitárias com bebida, jogos, música e dança em bares de periferia e de beira das estradas. E Robert Johnson, um dos expoentes dessa música, era uma dessas personificações do mal, com seus excessos com álcool e noitadas. Sua morte, envenenado por uma garrafa de uísque, aos 27 anos - inaugurando o clube dos 27, que contou com várias figuras do *rock n roll* que morreram nessa idade, como Jimi Hendrix, Janis Joplin, Brian Jones, Amy Winehouse, Jim Morrison e Kurt Cobain -, era o atestado cristão de que aquele pacto, negócio ou trato com o diabo na encruzilhada estava cobrando seu preço.

A ideia da encruzilhada como ponto de encontro com entidades divinas está presente em algumas religiões de origem afrodiáspórica. Nos EUA, o Hoodoo é um tipo de prática

religiosa que considera a negociação com entidades que proveriam algum tipo de ajuda, sabedoria, conhecimento ou habilidade e que, segundo a lenda, teria contribuído com a inexplicável habilidade adquirida por Robert Johnson. No Brasil e em Cuba, as religiões de matriz africana como o Candomblé e a Umbanda (Brasil) e a Santería (Cuba) também têm forte ligação com a encruzilhada e entidades ancestrais que forneceriam proteção, sabedoria, ajuda e prosperidade.

A principal entidade da mitologia afrobrasileira relacionada à encruzilhada é o orixá Exu, conhecido por ser portador de uma forte energia vital - o axé -, por ser dinâmico, mensageiro, comunicador e ser senhor dos caminhos, dono das ruas e morador das encruzilhadas (ELBEIN DOS SANTOS, 2002; SODRÉ, 2017; VERGER, 1997; OGBEBARA, 2006; PRANDI, 2001). Segundo Rufino (2019), “A Encruzilhada é o principal conceito assente nas potências do Orixá Exú, que transgride os limites de um mundo globalizado em dicotomias” (RUFINO, 2019, p.16).

Por ser portador dessa energia vital que pode se manifestar de diversas formas como, por exemplo, via sensualidade, sexualidade (o falo ereto), brincadeira, jogo, gozação, riso, ambiguidade, multiplicidade, caos, ausência de fixidez e outras expressões que bebem de fontes não muito bem quistas pelo cristianismo, Exú foi rapidamente associado ao diabo cristão e passou a amedrontar a moral cristã europeia. Segundo Rufino, essas características fizeram com que ele rapidamente fosse associado ao “perigo” e ao “pecado”:

Certamente, o falo ereto de Exu como representação de seu poder, enquanto princípio do movimento que é, causou pavor entre os colonizadores europeus que se depararam com a sua imagem. Exu, que até esse momento era um princípio amoroso, foi então relegado ao substantivo do pecado, do descontrole e do perigo, ou seja acabou sendo interdito pela lógica Colonial como o diabo Cristão (RUFINO, 2019, p.32).

Segundo Wanderson Flôr do Nascimento (2014) e Aline Matos (2016), a “demonização” de Exú por parte do cristianismo escancara uma ignorância que a tradição ocidental possui em relação às filosofias e religiões de matriz africana. De acordo com o pesquisador e a pesquisadora, não existe, no conjunto de crenças dos povos africanos, a noção de “demônio” como mal absoluto que deve ser combatido. Essa batalha do cristianismo, então, passa a ser injustamente transferida para as religiões de matrizes africanas, inclusive lhes atribuindo, de modo difamatório, características que não são suas, práticas que não lhes dizem respeito (FLOR DO NASCIMENTO, 2014; MATOS, 2016).

A negação do princípio enérgico, potente, transformador e transgressor presentes na encruzilhada e em Exú e sua conseqüente transformação no diabo cristão diz de um

importante ponto que deve ser investigado, revisto, problematizado e cismado por nós, povos colonizados. Segundo Rufino (2019), é preciso duvidar de algumas “verdades” coloniais. Duvidar dessa relação “encruzilhada-diabo” e “Exú-diabo” faz com que desconfiemos e desnaturalizemos essa visão colonial redutora sobre o culto a uma importante entidade vinda da África e adorada pelos negros brasileiros que foram escravizados:

“Desmonizar” Exu consiste em rasurar a inscrição ocidentalista/cristã que recai sobre o seu signo. Praticar essa rasura é exercitar a compreensão de que a noção de divindade para as culturas negro-africanas, e por consequência na diáspora, não se ajusta ao ethos cristão. O pecado não se funde como regra e as dicotomias constituídas a partir da baliza moral de bem e mal não se sustentam (RUFINO, 2019, p.54).

É interessante refletirmos sobre essa dicotomia que coloca o diabo como pai da dúvida e da "tentação" como algo ruim ou sinônimo do mal por um lado; e o deus cristão como a certeza e o caminho único como algo bom ou sinônimo do bem por outro. É preciso romper essa relação binária e moderna do cristianismo para conseguirmos ver a potência do diabo cristão ou do “demônio”- termo que, segundo Sodré (2017), pode ter origem na palavra “daimon” (do verbo *daomai*) que também significa “entregue   divisão” ou “  partilha” como no latim *communicarius* (SODRÉ, 2017) - como elemento fundamental na rela o de cisma com as verdades coloniais. Para então, quem sabe, vemos tanto a dúvida e a "tentac o", quanto a comunhão e a partilha como possibilidades positivas, potentes, ricas, mas também desafiadoras e perigosas.

A ideia aqui não   trabalhar de maneira monológica como os regimes de verdade coloniais, mas apontar que a multiplicidade que circunda a ideia das encruzilhadas pode ser um caminho rico a ser experimentado epistemologicamente. Como dizem Simas e Rufino (2018), pras bandas de c  ninguém   santo: por aqui se acende uma vela para deus e outra para o diabo.

A constru o cristã e colonial de Exú como diabo e o esforço ou desejo de aprisioná-lo tentou tirar a potência transgressora das ideias que ele articula - a goza o, a brincadeira, a sensualidade/erotismo, a ambiguidade. Segundo Rufino (2019),   preciso cismar com a verdade colonial que diz que devemos ter medo de nossos demônios e, por isso, prendê-los, para que não nos “tentem”. Ao contrário de prendê-los, o autor sugere que “... o desafio da brincadeira   libertar os diabos das garrafas, creio que deixá-los livres nos aumentam as possibilidades de enfrentamento das demandas de nossos mundos” (RUFINO, 2019, p.35).

Esse giro epistêmico proposto por Rufino (2019) vai além quando pensamos na possibilidade de que quem realmente pode estar vendendo sua alma não   aquele que se

relaciona com seu Exu nas encruzilhadas da vida, mas justamente aquele que aprisiona seus diabos.

Essa violência expressa nas práticas de demonização dos saberes negro-africanos contribuiu para a constituição de regimes de verdade em torno da narrativa colonial, mas também o tornou refém das limitações de seu caráter monocultural e monorracional. Nesse sentido, a cultura ocidental construiu o demônio, o colocou na garrafa e garantiu sua tentativa de se qualificar como oposição ao 'mal', todavia, está destinada a padecer no inferno de sua própria arrogância e intransigência (RUFINO, 2019, p. 51).

A encruzilhada, então, parece ser um lugar múltiplo e ambivalente, potente e mágico, temido e desejado, pois a novidade e o imponderável fascinam, mas também amedrontam. E é aí talvez que repousa o feitiço que a encruzilhada carrega. A encruza coloca em contato perspectivas diferentes, novas e revolucionárias. Dá alternativas. Oferece caminhos. Mas cobra que façamos escolhas. Nos oferece a possibilidade de arriscar, de cogitar e experimentar novas rotas. Mas os caminhos não são claros, nem certos. A encruza nos obriga a lidar com as incertezas. Passa mel em nossa boca, faz vontade, mas não promete nada. É aí talvez que repousa seu feitiço ou, como dizem Simas e Rufino (2018), seu “fascínio”:

O fato é que a humanidade sempre encarou os caminhos cruzados com temor e encantamento. A encruzilhada, afinal, é o lugar das incertezas, das veredas e do espanto de se perceber que viver pressupõe o risco das escolhas. Para onde caminhar? A encruzilhada desconforta; esse é o seu fascínio (RUFINO; SIMAS, 2018, p.24).

A ideia de cruzamento de caminhos talvez seja um bom ponto de partida para pensarmos os significados que circundam a ideia de encruzilhada. A “encruzilhada”, segundo o dicionário Aulete, além de ter o sentido figurado de “dilema” num processo ou situação em que mais de uma alternativa de prosseguimento se oferece, é um “lugar em que dois ou mais caminhos, ou estradas, ou ruas, se cruzam; cruzamento”. Ela pode dizer, portanto, da interseção, do ponto de encontro, do cruzamento e do cruzo; do ponto onde dois traçados se atravessam. Por isso, pode também se relacionar, de maneira metafórica, a um lugar de encontro, de confronto, de embate, de debate, de diálogo e de potência. Se caminhos não se cruzam, não há esquinas. Se não há esquinas, não há chance de novos rumos, de novas possibilidades. Se dois caminhos não se tocam, não há comunicação entre eles. A encruza promove o contato e, assim, a comunicação e a troca.

A ideia de “encruzilhada” surge, portanto, como uma espécie de metáfora. E essa metáfora é inicialmente espacial. Segundo o dicionário Aulete, a encruzilhada é “um lugar”. É um lugar que promove o cruzamento. Cruzam-se caminhos, estradas ou ruas. Mas também,

segundo o mesmo dicionário, exprime a ideia de “alternativa”, quando relacionado à dimensão do “dilema”. Talvez seja percebendo a encruzilhada como uma metáfora - que começa de maneira espacial mas vai se mostrando profícua para pensarmos para além da espacialidade, a partir das alternativas, do confronto, do debate, da comunicação e de outras perspectivas - que podemos começar a entender o movimento teórico e epistemológico que as filosofias baseadas no cruzo podem nos oferecer para pensarmos a festa e a dimensão festiva das coisas como estratégias de uma vivência possível, positiva e transformadora no mundo.

Sendo uma metáfora que é inicialmente espacial, a ideia de multiplicidade de caminhos e de possibilidades surge com força. Mas a noção de “múltiplo” pode também se destacar e transitar por outros lugares que vão além do espaço. A metáfora da encruza nos convida a pensar na multiplicidade de alternativas e na variedade de escolhas de maneira geral. Mas podemos pensar também, de maneira mais específica, na pluralidade de filosofias que nos banham, na diversidade religiosa que está presente em nosso dia a dia a partir dos sincretismos, na multiplicidade temporal que vivemos no cotidiano, nos múltiplos “eus” que nos compõem e nas múltiplas dimensões que existem em cada situação comunicativa que vivenciamos como, por exemplo, as festas. A perspectiva da encruzilhada nos faz ver, afinal, os corpos, os espaços e os tempos - elementos fundamentais de uma experiência no e com o mundo - como múltiplos.

A ideia de multiplicidade está fortemente presente em Exu e na encruzilhada. Conta-se, como forma de mostrar a dimensão múltipla de Exu, que ele frequentemente é apresentado sob a forma ambivalente de par, como uma figura que é, simultaneamente, masculina e feminina; que possui duas cabeças (ELBEIN DOS SANTOS, 2002); ou ainda fumando um cachimbo e soprando uma flauta, ao mesmo tempo. Assim, a multiplicidade, a ambivalência e a simultaneidade, relacionadas a Exu e a encruzilhada, podem surgir como alternativa às perspectivas monológica e unitária ou, ainda, dicotômica e binária de mundos e regimes de verdade modernos e eurocêntricos.

Segundo Segato (2016), uma das variantes do “múltiplo” é o “dual”, e entre os termos de uma dualidade há trânsitos e é possível a troca de posições, características não possíveis em mundos binários. Enquanto o binário trabalha na chave do “ou” a partir de uma relação suplementar, o dual permite variações “entre”, assumindo relações de complementaridade como o “e” das ambivalências e transitando entre as múltiplas possibilidades (SEGATO, 2016).

Assim, a partir da dúvida e da ambivalência, características de mundos não-binários, as certezas coloniais podem ser colocadas em xeque e em cisma. E a dúvida surge como

potência e não apenas como algo a ser temido e evitado. A multiplicidade e a ambivalência nos alça em direção às fronteiras borradas, às relações com o “entre”, aos limiões, à coexistência. Segundo Rufino (2019), “a encruza é um dos símbolos de seus domínios e potências [de Exú], e tanto nos apresenta a dúvida como também os caminhos possíveis” (RUFINO, 2019, p.48).

A encruza de Exu é campo de possibilidades infinitas e inacabadas, lugar da pluralidade, da pluriversidade, da polissemia, da polifonia e do caos. Da criatividade, da inventividade, da anti-síntese, da imprevisibilidade, das inventividades, do atravessamento e do princípio do inacabamento: “Por ser esfera que transpõe qualquer limite imposto, Exu é o próprio caminho compreendido como possibilidade, sendo assim um princípio inacabado (Òkótó)” (RUFINO, 2019, p.44). A encruzilhada é ambivalente. Lugar do rodopio e do giro de perspectivas. Não é por si um lugar bom ou ruim. Essa dicotomia não faz muito sentido nessa abordagem exusíaca:

O bem e o mal necessitam-se mutuamente para que possam existir, da mesma forma que a luz não pode ser percebida se não existirem as trevas. Essa é a regra da criação. Todas as coisas que aparentemente se opõem, na verdade se complementam (AWOFA OGBEBARA, 2006, p.28).

A ideia de “múltiplo”, nesse caso, vai nos ajudar a cismar com a verdade cristã que diz que estar em uma encruzilhada é uma experiência redutora. Estar em uma encruzilhada, sob a perspectiva que temos pensado, é estar banhado por múltiplos caminhos e escolhas. Mas isso não quer dizer que essa situação seja sempre agradável. Segundo Simas (2020), na encruza não há fixidez. E a dimensão de imprevisibilidade da encruzilhada assusta a moral cristã. A encruza, além de ser o lugar das possibilidades de novos caminhos, é também o lugar das trocas, da mobilidade, das astúcias e das dúvidas (RUFINO, 2019). O que nos espera ali, naquela esquina? Não sabemos. E segundo Wanderson Flôr do Nascimento (2016), “é isso que dá sentido à pluralidade de caminhos: se todas as estradas levassem a apenas um lugar, não haveria a necessidade de encruzilhadas, não haveria a necessidade de Exu...” (FLÔR DO NASCIMENTO, 2016, p.38-39).

### *2.5. Entre a cruz e a espada; a colonialidade e a encruzilhada*

A conotação negativa que por vezes é associada à encruzilhada vem do cânone moderno, cristão e colonial europeu. A encruzilhada assume, em vários contextos epistemológicos coloniais, uma conotação negativa, de improdutividade, de paralisação e padecimento. Segundo essa visão colonial, “estar em uma encruzilhada” é estar confuso, imóvel, travado, indeciso, desorientado, atordoado e, paradoxalmente, sem saída ou carente de

possibilidades. Mas essa expressão pode, a partir de outras abordagens, ser pensada da maneira oposta, via aberturas e possibilidades. Na concepção filosófica afrodiáspórica, o cruzo diz dos caminhos possíveis, da multiplicidade de escolhas e de novas “saídas” ou soluções. Segundo Mãe Stella de Oxóssi (2012),

(...) a encruzilhada é um lugar de pausa, um momento parado no tempo, que leva à mudança de um estágio a outro ou, simplesmente, de uma situação a outra. Quando, portanto, oferendas nas encruzilhadas são depositadas, está se pedindo inspiração para o novo caminho que se deseja trilhar (OXÓSSI, 2012, s.p.).

Lembremos rapidamente da relação entre encruzilhada e intervalo que sugerimos no capítulo anterior. Mãe Stella de Oxóssi (2012) sugere que a encruzilhada “é um lugar de pausa, um momento parado no tempo” (OXÓSSI, 2012, s.p.). Talvez possamos pensar, então, nos intervalos como esse lugar de pausa que possibilita a prática das encruzilhadas. Os intervalos como situações de pausas e de aberturas possíveis para a prática política dessa convivência cotidiana e cruzada que busca o bem-estar, o bem viver e uma vida boa, mesmo inserida em contextos desfavoráveis. Aqui, o intervalo é uma potência. Um hiato possível. Uma abertura que pode ser encantada com a prática das encruzilhadas e seus múltiplos caminhos.

Mas, voltando às expressões populares, se “estar em uma encruzilhada” pode assumir então essa perspectiva anticolonial positiva de abertura de caminhos e possibilidades, talvez outra expressão popular, baseada em outros elementos coloniais, pudesse ser sugerida nessa situação: estar “entre a cruz e a espada”. Enquanto a cruz simboliza as forças, preceitos e morais cristãs (igreja como um braço da colonialidade), a espada é um símbolo do poder das forças armadas e do estado (estado nação e a modernidade como outro braço da colonialidade). Estar, então, metaforicamente, “entre a cruz e a espada”, poderia dizer de vários sujeitos oprimidos na história que, assim como Jesus, foram conduzidos, pelas forças armadas com espadas, a lugares de calvário, como a cruz em que foi sacrificado. Estar, na perspectiva que temos elaborado, “entre a cruz e a espada” parece dizer de uma experiência opressora de estar “sem saída”. Pensamos, ao contrário, que a expressão “estar em uma encruzilhada” seja mais libertadora, justamente por apresentar múltiplos caminhos e possibilidades.

A colonialidade, a modernidade, o capitalismo e o cristianismo são dimensões da mesma força canônica que atua sobre nossa vivência cotidiana. Essa herança de pensamento moderno e ocidental que trazemos e temos de nos relacionar diariamente se manifesta

materialmente tanto em pequenos detalhes cotidianos, quanto em grandes modos de pensar, chamados por Rufino (2019) de “regimes de verdade”. “A elaboração de regimes de verdade por parte do cânone moderno ocidental reduz a complexidade do mundo e opera produzindo o desencante de outros saberes, logo os transformando em modos subalternos” (RUFINO, 2019, p. 46).

A encruzilhada surge, então, como uma alternativa a essa forma de pensar “tradicional” ou historicamente dominante. Se os regimes de verdade eurocêntricos, nortecentrados, cristãos e coloniais são hegemônicos, a encruzilhada surge trazendo outras perspectivas no ato de encruzar. Da perspectiva única (de apenas um saber, universal e monológico) a encruzilhada surge com outras opções e alternativas, trazendo outra forma de pensar, outros projetos de mundo, outras perspectivas, muito baseadas em filosofias populares e afrodiaspóricas. Da hegemonia do cânone moderno europeu, a encruza sugere o cruzamento, a impureza e a transgressão. Da certeza da verdade colonial como único caminho possível, a encruzilhada sugere a dúvida e a cisma. Da vivência opressora dos mundos “miseráveis” e das vidas ruins, o ato de encruzilhar nos oferece alternativas outras, mais saudáveis, ecológicas, comunitárias e festivas, como estamos defendendo aqui no fim das contas.

Mas, como pontua Rufino (2019, p.85), “essa perspectiva não visa a substituição de um lado pelo outro, mas sim o atravessamento”. Ou seja, o ato de encruzilhar obriga o saber canônico colonial ser atravessado pela perspectiva da dúvida, da cisma, dos novos caminhos e de outras formas de pensar e habitar mundos.

Assim, essa pedagogia exusíaca é fiel às suas forças primordiais de movimento, cruza, rasura, despedaçamento, transmutação, invenção e multiplicação. Esse projeto não reivindica um estatuto de verdade ou titularidade, não cairia bem ao mesmo, já que Exu veste a carapuça que bem entende. Ele opera na ginga, no sincopado, no viés, nas dobras da linguagem, expande o corpo e suas sapiências como princípio ético/estético da luta decolonial (RUFINO, 2019, p.76).

Entendemos que a colonialidade (e seus pares: a modernidade, o capitalismo, o cristianismo e o eurocentrismo) é um modo de saber e pensar que está, há mais de 500 anos, atuando sobre nossas formas de conceber nossos mundos, nossas relações e vivências cotidianas. “O Atlântico é uma gigantesca encruzilhada”, dizem Simas e Rufino (2018, p.11). Ele foi e é um lugar de contato entre brancos, pretos e povos indígenas. Lugar de trocas, muitas vezes violentas. Mercantis ou culturais. Lugar de usos e abusos. De mistura, de criatividade. Mistura de crenças, mistura de línguas, mistura de sons, cantos, instrumentos e

ritmos musicais - o Frevo não poderia ser primo do Blues e irmão do Jazz?<sup>8</sup> Lugar de trânsito, por meio do qual cruzaram-se entidades divinas, pessoas escravizadas, reis e rainhas (da Europa ou da África), sacerdotes, xamãs, guerreiros, músicos... Lugar de fronteira, de fricção, contato e embate, zona limítrofe onde algo começa a se fazer presente. Lugar mágico... E essa herança está até hoje exercendo poder sobre nossos corpos, nossos prazeres, nossa configuração social, nossa divisão do trabalho e nossa relação com seres mágicos transformando deuses em demônios e defendendo suas epistemes como únicas possíveis ou corretas.

E o que propomos aqui, a partir da metáfora da encruzilhada e do ato de encruzar, é colocar essa perspectiva colonial em xeque a partir da inserção de um outro caminho. A partir dessa nova esquina, desse ponto de embate, dessa potência cruzada, pretendemos refletir sobre outras formas de habitar o mundo e sobre a possibilidade de construção e imaginação de outros mundos, inclusive e de maneira fundamental a partir das festas e celebrações. O movimento aqui proposto é de colocarmos o cânone em cisma para observarmos a potência da dúvida e observarmos também as possibilidades que se abrem com o ato de encruzar.

Assim, haverá sempre uma fresta e para cada regra sempre haverá uma transgressão. As presenças dos encantos nas bandas de cá do Atlântico dimensionam a não redenção do projeto colonial. (...) Se o colonialismo edificou a cruz como égide de seu projeto de dominação, aqui nós reinventamos o mundo transformando a cruz em encruzilhada e praticando-a como campo de possibilidades (RUFINO; SIMAS, 2018, p. 20)

É importante pensarmos sobre essa dimensão de colonialidade que nos atravessa epistemologicamente. É importante seguirmos o conselho de Simas e Rufino (2018) e considerarmos a dúvida e a cisma como armas para lidarmos com as heranças coloniais que violentam filosofias que propõem outros mundos para serem vividos e habitados, como a filosofia e a espiritualidade da afrodiáspora. É importante transformarmos a cruz em encruzilhada. É fundamental que duvidemos da relação “Exú-diabo” no sentido negativo do termo. E é fundamental que pensemos em outras possibilidades da manifestação desse Orixá: positivas, potentes, criadoras, transgressoras.

## 2.6. Exu

Peço licença como um não iniciado nas práticas religiosas de Exu, mas saúdo o Orixá com respeito e admiração: “Laroyê!”. Segundo a mitologia iorubá / nagô, Exú é o guardião do

---

<sup>8</sup> Em postagem realizada em rede social, o pesquisador Dr. Rafael de Queiroz (UFPE) reflete sobre a proximidade entre o gênero musical pernambucano e sua proximidade com músicas afrodiáspóricas presentes no sul dos EUA: <https://tinyurl.com/35nywf8p>

poder vital do universo, o axé (asé), que é compreendido como uma energia, uma potência e uma força dinâmica viva que demanda que nada se mantenha estático, estagnado e fixo (FLÔR DO NASCIMENTO, 2016). Juana Elbein dos Santos (2002, p.39) comenta que o axé

É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem àse, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, o àse é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável. É uma força que só pode ser adquirida pela intromissão ou por contato. Pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos. Segundo Maupoli, este termo 'designa, em Nágô, a força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de toda coisa'. Mas esta força não aparece espontaneamente: deve ser transmitida. Todo objeto, ser ou lugar consagrado só o é através da aquisição do àse. (ELBEIN DOS SANTOS, 2002, p.39)

Segundo as lendas nagô<sup>9</sup>, Exu consegue esse poder de ser guardião e mobilizador da energia vital do axé no processo de criação do mundo dos seres humanos. Conta-se que no dia da distribuição dos poderes para os Orixás, Exu abriu uma grande capanga e recolheu toda a energia vital que foi distribuída. Assim, ele é o Orixá que guarda a potência, a energia e o princípio dinâmico da existência. Sem Exu, não há vida, pois ele é o princípio da vida, ele quem guarda e mobiliza o axé, a força que todas as coisas e pessoas têm e que pode sofrer perda ou ganho de potência.

O axé que Exu mobiliza é uma energia vital, pulsão de desejo, de vontade e de encantamento com as coisas vivas. “Por ser um signo que epistemiza as noções acerca da vida, [Exu] é totalmente contrário às formas de castração, escassez, controle, vigilância, encarceramento e monologização” (RUFINO, 2019, p. 74). Essa noção nos ajuda a enriquecer a noção da vida (presença de energia vital) enquanto potência e da morte (ausência de energia vital) enquanto perda de potência, comentada anteriormente a partir de Butler (2018), Lorde (2020) e Simas e Rufino (2020). Esse axé se manifesta em várias situações de luta contra a miséria de uma vida ruim. E a dimensão comunitária, de troca, comunicação e de encontro que é abençoada por Exu e pelas encruzilhadas - e que também é potencializada com as

---

<sup>9</sup> "Todos esses diversos grupos provenientes do Sul e do Centro do Daomé e do Sudoeste da Nigéria, de uma vasta região que se convencionou chamar de Yoru Baland, são conhecidos no Brasil sob o nome genérico de Nagô, portadores de uma tradição cuja riqueza deriva das culturas individuais dos diferentes reinos de onde eles se originaram. Os Ketú, Sabe, Oyó, Egbá, Égbado, Ijexa, Ijebu importaram para o Brasil seus costumes, suas estruturas hierárquicas, seus conceitos filosóficos e estéticos, sua língua, sua música, sua literatura oral e mitológica. E, sobretudo, trouxeram para o Brasil sua religião. Da mesma forma que a palavra Yorubá na Nigéria, ou a palavra Lucumi em Cuba, o termo Nagô no Brasil acabou por ser aplicado coletivamente a todos esses grupos vinculados por uma língua comum - com variantes dialetais. Do mesmo modo que em suas regiões de origem todos se consideram descendentes de um único progenitor mitológico, Odúduwá, emigrantes de um mítico lugar de origem, Ilé Ifé (ELBEIN SANTOS, 2002, p.29).

situações festivas - também é fundamental para a potencialização, circulação, troca e multiplicação dessa energia de vida.

Além de ser guardião e mobilizador do axé, Exu também é responsável pela coleta de oferendas (ebós) e pela gestão das encruzilhadas com a abertura (e fechamento) de caminhos. Contam as lendas africanas dos Orixás que Exu recebeu o trabalho de recolher, cobrar e encaminhar as oferendas e pedidos ao se estabelecer como “porteiro” da casa de Oxalá (também conhecido como Obatalá ou Oxalufã). Segundo Reginaldo Prandi (2001), durante dezesseis anos, Exu teria se instalado próximo à casa de Oxalá para observar, aprender e colaborar com seu ofício de criar humanos para habitarem o mundo material - o Aiê. Como Oxalá era muito ocupado e recebia muitas visitas e agrados, Exu foi designado por ele para se colocar no caminho, recolher os presentes que eram levados em sua intenção e permitir ou não a passagem dos visitantes. Com isso, Oxalá sugere que Exu, por ser guardador de sua casa, passe a sempre receber uma parte de seus presentes (PRANDI, 2001).

Assim, na mitologia iorubá/nagô, Exu é o Orixá que rege os caminhos, além de recolher uma parte e encaminhar todas as ofertas, oferendas e sacrifícios destinados a outros Orixás. Exu ainda tem por função solucionar e resolver problemas ou “trabalhos”, desatando nós, abrindo (e fechando) caminhos e fornecendo sua ajuda e energia para o desenvolvimento e ação de indivíduos e entidades sobrenaturais (ELBEIN DOS SANTOS, 2002).

Assim, Exu mobiliza o axé, é o princípio ativo de tudo, é pai da comunicação, do dinamismo, da potência, dos caminhos, das encruzilhadas e o Orixá que leva nossas ofertas e pedidos para adiante. Mas Exu também é brincalhão, gozador e prega peças. E faz isso muito a partir da dúvida (RUFINO, 2019). A dúvida instaura instabilidade na certeza. E Exu caçoa de quem tem muita certeza. Conta-se que certa vez ele teria passado na fronteira de duas propriedades com um gorro que tinha uma cor de cada lado, provocando uma discussão entre dois vizinhos sobre a certeza de cada um deles sobre a cor do gorro (RUFINO, 2019). Segundo Rufino,

Uma de suas traquinagens prediletas se dá no encantamento da dúvida. Como ele brinca e se diverte com a nossa obsessão pelos esclarecimentos, pela verdade... e por que ri da fragilidade desses nossos regimes, opera nos vazios deixados por nossos próprios discursos. Exu, longe de ser a palavra que salva, é a que encanta (RUFINO, 2019, p. 35).

A dúvida de Exu também é a transgressão. Exu não gosta de certezas e o que o cristianismo e a modernidade propõem, historicamente, é a certeza em um único caminho, em uma única verdade. A cisma, portanto, contribui para a mobilização do axé de Exu. A dúvida

promove conhecimento. A dúvida instaura o “e se?” de outros caminhos, de novas possibilidades.

É ele [Exu] o princípio dinâmico que cruza todos os acontecimentos e coisas, uma vez que sem ele não há movimento. Exu é compulsório a todos os seres e forças cósmicas. É ele a divindade mais próxima daqueles que classificamos como humanos, é o dono do nosso corpo e de suas potências, é o princípio comunicativo entre os seres, as divindades e os ancestrais. Exú é a substância que fundamenta as resistências; é a linguagem como um todo. É o pulsar dos mundos, senhor de todas as possibilidades, uma esfera incontrolável, inapreensível e inacabada. Ele é o acontecimento... (RUFINO, 2019, p.23).

E a situação festiva, tal como Exú e suas Encruzilhadas, articula princípios dinâmicos e fluxos de transformação, movimento, mobilidade, comunicação e troca, principalmente a partir da função exusíaca da dinamização, circulação e mobilização da energia e potência de vida, o axé. Segundo Wanderson Flôr do Nascimento (2016), “propiciar a circulação do axé é promover seu aumento e trazer seus benefícios para a própria comunidade que constitui os sujeitos que dela participam e, com isso, beneficiar cada sujeito” (FLÔR DO NASCIMENTO, 2016, p. 33). E essas noções, parece-nos, são ricamente e caoticamente articuladas, via corpos, em intervalos espaço-temporais específicos, festivos.

O princípio dinâmico de Exu dialoga com outro princípio que ele mobiliza, o da instabilidade. Águas calmas nunca fizeram bom marinheiro. E Exu caminha por estradas inseguras, instáveis e, por isso, fascinantes. A insegurança, a impermanência e a instabilidade são características dinâmicas da vivência no mundo. A certeza, a segurança e a síntese não combinam com seu princípio da caoticidade: “Exu é o poema que enigmatiza a vida, o caos necessário a toda e qualquer invenção” (RUFINO, 2019, p. 21). Seu princípio dinâmico também nos faz comunicar, expressar e movimentar o corpo. Nos inquieta. Segundo Juana Elbein dos Santos (2002),

(...) todos os seres sem exceção (...) todas as porções de existência diferenciada, só podem existir e expressar-se por possuir, por estar “acompanhados” por seu Exu, seu princípio de vida individual, seu elemento dinâmico; o rei do corpo (...). É o princípio dinâmico que mobiliza o desenvolvimento, o devir das existências individualizadas e da existência de todas as unidades do sistema (ELBEIN DOS SANTOS, 2002, p.180-181).

Segundo as mitologias africanas, Exu é criança e Exu é idoso (ELBEIN DOS SANTOS, 2002). Foi o primeiro e o último a nascer. Essa é uma concepção difícil de se entender sob o ponto de vista moderno e cristão. Mas a ambivalência e a multiplicidade fazem parte de Exu e de todas as coisas que ele mobiliza, de todas as coisas vivas. Conta-se, em outra narrativa mitológica, que o pequeno Exu tinha uma fome insaciável e, por isso, devorou

todas as coisas que haviam pela frente, incluindo sua mãe (PRANDI, 2001). Ao partir para cima de seu pai para comê-lo, foi golpeado dividindo-se em vários pedaços, permanecendo vivo em cada um desses pedaços, chamados “iangui” (PRANDI, 2001). E cada um desses pedaços recebeu um “nome” ou uma “manifestação” sua. “Exu é um só, mas possui diferentes atributos e, de acordo com a função que exerça, recebe um nome ou um título diferente” (AWOFA OGBEBARA, 2006, p. 65).

Elegbara, por exemplo, é sua manifestação que carrega o poder mágico da pulsão da vida, articulando-a enquanto possibilidade e imprevisibilidade, transformando escassez em fartura e a certeza em dúvida (RUFINO, 2019, p.33). Enugbarijó é considerado a boca do mundo que, além de simbolizar a comunicação, tem fome de tudo e ingere todas as coisas, ruma e depois devolve de forma transformada (RUFINO, 2019, p.37). As faces de Exú enquanto Igbá Ketá e Obá Ori Metá estão relacionadas ao número três, apontando suas forças para fora de um sistema binário e dicotômico, sendo Igbá Ketá o dono da terceira cabaça, que serviria para misturar os conteúdos presentes e separados nas duas primeiras cabaças, e Obá Ori Metá o senhor da encruzilhada de três caminhos, apontando tanto para as bifurcações, quanto para o resultado de um cruzamento ou de uma união (ELBEIN DOS SANTOS, 2002, p. 169). Yangí é o agente do tempo cujo movimento visa transgredir a linearidade promovendo o cruzamento, a fragmentação e a simultaneidade das temporalidades. Bara é o senhor do corpo, a integralidade entre o suporte físico material e as potências da presença. Iná é o senhor do fogo, seu elemento constitutivo (RUFINO, 2019), e Onã o pai dos caminhos, mas não como caminhos determinados ou lineares, mas enquanto possibilidades que se abrem, sendo afeito à mobilidade, ao movimento, ao inacabamento e à imprevisibilidade.

Assim, a transformação da noção do “uno” - a unidade ou o único - ou do “duplo” - o binarismo - em “múltiplo” (SEGATO, 2016) encontra nesse Orixá uma interessante reverberação. Segundo Alexandre Fernandes, “Exu é jamais ‘um’ senão Exus, cujo ‘s’ disseminante solapa qualquer retorno a um Exu *ab origine*, não podendo compreendê-los apartados das ‘situações’ que os constroem” (2015, p.48). Exu é um orixá que pode se manifestar de diferentes maneiras, cada uma de acordo com uma proposta, missão ou potência particular.

(...) de Yangí, a pedra de laterita, a protomateria da existência, ao pião de Òkòtò, aquele que gira como espiral das existências de maneira inacabada. De Enugbarijó, aquele que carrega um pedaço da boca de todos os seres, o princípio da restituição, das transformações radicais, até os efeitos mágicos do poder de Elegbara. De Bara, o suporte físico, a materialidade, até a humanidade demasiada, a contradição e ambivalência do Povo de Rua. Dos caminhos e caminhantes de Onã até o riso e a alegria transgressora de Odara.

Em todas as carapuças vestidas sobre o mesmo ser [Exú] está a se imantar um múltiplo e inacabado inventário de conhecimentos que revelam o corpo, o que ele pode e dá como elemento construtor de uma contranarrativa à modernidade, combatente da miséria e da escassez (RUFINO, 2019, p. 137)

Suas diversas faces nos ajudam a percebê-lo como uma ideia polivalente, múltipla e potente para a articulação que estamos tentando fazer aqui entre comunicação, sociabilidade e festa. Mas acreditamos que em duas dessas manifestações, especialmente, essas noções aparecem mais claramente: Olojá, o senhor dos mercados, e Odara, o senhor da festa.

Além da encruzilhada, outro espaço metafórico que Exú atua seria o mercado, local onde circulamos e trocamos o que temos e o que produzimos por coisas que queremos e que outros podem nos oferecer. Olojá, sua manifestação que guarda esse espaço, seria a divindade responsável pela circulação desses elementos que temos ou desejamos. Esse mercado iorubá, chamado de “ojá” se difere do mercado capitalista, segundo Flôr do Nascimento (2016), porque o mercado ojá se preocupa com a troca de riquezas e de potências acumuladas a partir do sentido comunitário. Ele se daria pela compensação de um trabalho realizado e, conseqüentemente, seu produto obtido, por outro trabalho e outro produto, gerando movimentos de compensação e criando laços de sociabilidade e solidariedade. Segundo Flor do Nascimento (2016), o mercado ojá

(...) é constituído por experiências de relações comunitárias cuidadosas. São modos de circulação do axé, do fortalecimento das inter-relações, de modo que se procure intensificar, inclusive os encontros entre quem produz e quem precisa adquirir o que é produzido (CARVALHO, 2011, p. 52). Na ideia do mercado-ojá, encontramos a função de aquisição e distribuição recíprocas, sem uma necessária função de exploração (FLÔR DO NASCIMENTO 2016, p.31-32)

Nesse mercado ojá, regido por Exu Olojá, a noção de riqueza não pode ser pensada a partir do acúmulo, como no mercado capitalista, mas sim do valor dinâmico e do movimento das trocas, da potência de circulação dos corpos, produtos e energias. Assim, a comunidade giraria ao redor da generosidade, solidariedade e partilha. A miséria, portanto, se daria na ausência das trocas e dos compartilhamentos e com o acúmulo individual desnecessário. Espanta-se a miséria, nessa lógica ojá, realizando trocas, oferecendo o que se pode oferecer e indo negociar o que se deseja ou necessita.

O combate à miséria também está presente em outra face de Exú, Odara. Segundo Rufino (2019, p.137), “A miséria enquanto escassez emerge como um elemento contrário às potências de Odara, o título de Exu que o designa como o senhor da alegria, da festa, e rei da

brincadeira”. Juana Elbein dos Santos (2002) comenta que Odara é aquele que provê bem-estar e satisfação, atendendo a apelos por alimento ou bebida quando necessário.

Lembro que Odara é palavra cantada em música de Caetano Veloso, a qual, segundo o dicionário de Nei Lopes (2004, p. 267) quer dizer — ‘belo’, ‘bonito’, ‘bom’, tendo registrado Pierre Verger tal vocábulo como uma qualidade e uma forma de Exu. A qualidade não é uma forma diferente de Exu, mas um dos títulos presentes nos orikis, os textos sagrados de louvação, ao que se teria ‘Exu Odara’, numa tradução literal, ‘Exu, o bondoso’. (FERNANDES, 2015 p.222)

Por ser comunicador e propiciador dos encontros e das trocas, são princípios exusíacos, segundo Rufino (2019): “linguagem, comunicação, movimento, possibilidade, ambivalência, inacabamento, imprevisibilidade, transgressão, corpo e dinamismo” (RUFINO, 2019, p. 91), ainda sendo “... reservada a esse orixá a condição de princípio de conexão, interlocução e mediação” (2019, p. 127). Tudo isso faz com que possamos conceber Exu como mediador e mobilizador dos encontros e do diálogo, das negociações e interações. Tal como a encruza, Exu propicia trocas, permite o contato e estabelece a comunicação. Segundo Simas (2020), Exu não é o anulador tirânico das diferenças, mas o comunicador que possibilita o convívio fecundo entre elas, por gostar de fluxos e ser inimigo do conforto. É mediador entre mundos (SIMAS, 2020). Exu joga, brinca e ri. Exu faz festa.

Exu e a encruzilhada são mediadores e catalisadores do cruzamento entre duas ou mais coisas, ideias ou pessoas, promovendo o encontro e o contato, nos oferecendo a possibilidade de realizarmos trocas. Ambos os conceitos carregam o princípio da comunicação, mobilizam o devir e são amigos do estalo do acontecimento. São potencializados por sua dimensão de multiplicidade e ambivalência. Permitem e promovem atravessamentos entre princípios de caoticidade e de organização, excesso e harmonia, sagrado e profano, lúdico e sério, todas articulam noções acerca das aberturas, do movimento e do caráter de provisoriedade e de inacabamento das situações comunicativas, dos corpos e das coisas.

Destacamos ainda a dimensão pública desses conceitos. Por serem pautados na potência de comunicação e troca, no encontro e no acontecimento, Exu e a encruza nos impulsionam para fora do ambiente privado do eu, potencializando a relação, a interação e a troca de energias com o outro. E nada melhor do que um ambiente público para a mobilização desses encontros exusíacos, cruzados, festivos, eróticos.

Podemos pensá-los, então, Exu e a encruzilhada, como fundamentais tanto na ideia de festa como também na construção da dimensão festiva da vida. Pensar as situações festivas dentro de uma lógica comunitária e prazerosa entre seres poderia ser viável ao acionar a

encruza e Exu com suas diversas faces e manifestações: senhor do corpo (Exu Bara), do movimento (Exu Yangí), da pulsão de vida e da imprevisibilidade (Exu Elegbara), dos caminhos que coloca nosso corpo em movimento (Exu Onã e Obá Ori Metá), da sensualidade e do erotismo (Pombagira) e da própria festa (Exu Odara), Exu parece articular elementos fundamentais para a concepção de festa como temos tentado pensar aqui: como esse espaço-tempo potente - esse ambiente carregado de axé, esse terreiro - habitado, experimentado e celebrado por nossos corpos; com suas dimensões positivas do encontro, das trocas e da negociação permitidas e propiciadas pela comunicação e por Olojá, senhor dos mercados; com sua relação entre sociabilidade, corpo, prazer e gozo, a partir de Odara, o rei da festa e da alegria, e Bara, o senhor do corpo.

*Intervalo 5: dançam a Pombagira e o escravizado; e cantam os pássaros de Richard Prum*

O corpo está associado à motricidade, à percepção, à sexualidade, ao mito, à experiência vivida, à subjetividade, às relações com o outro, à poesia, ao sensível, apresentando-se como um fenômeno enigmático e paradoxal, não se reduzindo à perspectiva de objeto (NÓBREGA, 2010). O corpo é uma estrutura simbólica (LE BRETON, 2007, p.29). É meio através do qual percebemos, agimos e vivemos essa vida (SHUSTERMAN, 2012). O corpo é o centro da tempestade e a origem das coordenadas (JAMES apud SHUSTERMAN, 2012). É também um tempo-espaço onde o saber é praticado; é terreiro (RUFINO, 2019). E Exu e Pombagira são quem os guarda, nos diz Simas (2020)

A palavra “pombagira” deriva dos cultos dos Inquices no Congo e em Angola (SIMAS; RUFINO, 2018): “Uma das manifestações do poder das ruas nas culturas centro-africanas é o inquice Bombojiro ou Bombojira, que para muitos estudiosos dos cultos bantos é o lado feminino de Aluvaiá, Mavambo, o dono das Encruzilhadas, similar ao Exu iorubá e ao vodun Elegbara dos fons” (SIMAS; RUFINO, 2018, p.91).

Ela é o resultado do encontro entre a força vital do poder das ruas que se cruzam e a trajetória de encantadas ou espíritos de mulheres que viveram a rua de diversas maneiras, tiveram grandes amores e expressaram sua energia vital através de uma sensualidade aflorada e livre (SIMAS, 2020, p.22). A pombagira é senhora dos seus desejos e manifesta isso em uma corporeidade gingada, sedutora, sincopada, desafiadora do padrão normativo (SIMAS E RUFINO, 2018, p.92)

A Pombagira sabe exatamente o que faz com o corpo: tudo o que quer fazer; pois uma das suas principais marcas é ser um signo livre (SIMAS, 2020). Segundo Simas (2020), nós, que na maioria das vezes somos ensinados a ver no corpo os signos do pecado, é que não temos a mais vaga ideia do que fazer com ele. As pombagiras gargalham para nossas limitações, enquanto dançam na rua (SIMAS, 2020). Mas para que serve a dança? Seja ela da Pombagira, dos passistas de Frevo ou dos povos tradicionais? Qual sua função, se ela aparentemente não tem finalidade produtivista?

Segundo David Byrne (2014), o biólogo Richard Prum “sugere que as aves não cantam apenas para atrair parceiros ou delimitar território; elas às vezes cantam só

por prazer mesmo" (PRUM apud BYRNE, 2014, p.73). Seria nosso caso quando cantamos no chuveiro? Ou dançamos ao fazer faxina? Cantamos e dançamos "apenas" para sentirmos prazer? Dançar e cantar é "só" algo sensual, erótico e corporal, então? Lembremos que o termo "encantamento" vem de *incantare* (o canto que enfeitiça, inebria e cria outros sentidos para o mundo). E que dançar e cantar, para Aílton Krenak (2019), são formas de experimentarmos o prazer de estarmos vivos. Segundo Manoel de Barros (2016),

A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um sabiá mas não pode medir seus encantos. A ciência não pode calcular quantos cavalos de força existem nos encantos de um sabiá. Quem acumula muita informação perde o condão de adivinhar: *divinare*. Os sabiás divinam (BARROS, 2016, p.41).

Leda Maria Martins (2021) nos lembra que uma das origens do Blues está nos cantos afro-americanos e negro-americanos de trabalho, que viriam da África Ocidental. Esses cantos de trabalho proporcionariam diversão e celebração, além de recitar a história - e estórias - e auxiliarem as pessoas no labor (MARTINS, 2021). O cantar e o dançar então - sejam eles das pombagiras, dos pássaros, dos povos tradicionais, dos passistas de frevo ou de quem está na labuta - seriam práticas encantadas voltadas tanto para o prazer quanto para contribuir para a vivência cotidiana como enfrentamento criativo.

Para Sodré (2002), a dança permite ao escravizado que ele deixe momentaneamente de se perceber como escravizado e refaz o espaço circundante nos termos de uma outra orientação, que tem a ver com um sistema simbólico diferente.

O tempo que o escravo injeta nesse espaço alterado tem conteúdo diferente do vivido pelo senhor - é um tempo sem hegemonia do trabalho (...). Diferente da noção ocidental de tempo, que se define pelo movimento através do espaço, o tempo na cultura de Arkhé implica uma integração do indivíduo com fenômenos naturais e perceptivos (SODRE, 2002, p.135-136).

Para Sodré (2002), esse "tempo sem hegemonia do trabalho" seria fundamental na ideia de "festa", pois a inscrição dessa ação lúdica (seja dançar, cantar ou fazer festa) a um tempo e espaço específicos propiciaria a instauração de um novo estado de coisas com outras regras, inclusive improdutivas: sem gerar bens, nem riquezas,

mas apenas transferi-los (SODRÉ, 2002). Aqui, mais uma vez, ressaltamos a hipótese que nos acompanha desde o começo desse material: a festa - e, com ela atividades intervalares como o cantar e o dançar - como estratégia de sobrevivência cotidiana diante de mundos opressores. Ou ainda a dimensão festiva das coisas como possibilidade de enfrentamento político às práticas de colonialidade.

"Dançar é inscrever[-se] no tempo", diz Leda Martins (2021, p.53). A dança é uma escuta com o corpo, diz Alejandro Vainer (2017). E toda escuta é uma degustação, um experimentar, provar, saborear e desfrutar segundo Antoine Hennion (2011). A dança é erógena (VAINER, 2017). E erótica. É uma forma de experimentar, degustar, provar, saborear e desfrutar a música de maneira presencial. "No fim a música é *sexy* não porque nos faz mover, mas porque através do movimento nos faz sentir intensamente presentes (FRITH, 1998, p.144).

A erogeneidade (VAINER, 2017), a sensualidade (FRITH, 1998) e o erotismo (LORDE, 2020) parecem trabalhar nessa chave: não são "úteis"; ou se são, não são na chave da mercantilização, mas da capacidade e abertura para o gozo, para o prazer. A erogeneidade é a capacidade de cada região do nosso corpo para converter e converter-se em fonte de excitação, nos diz Vainer (2017). E o erótico, lembremos de Lorde (2020), opera para ressaltar de forma franca e destemida nossa capacidade para o gozo...

(...) no modo como meu corpo se alonga com a música e se abre em resposta, ouvindo atentamente seus ritmos mais profundos, de maneira que todos os níveis da minha percepção também se abrem à experiência eroticamente satisfatória, seja dançando, montando uma estante, escrevendo um poema, examinando uma ideia (LORDE, 2020, p.70)

"Eu só acredito nos deuses que dançam", uma vez disse Nietzsche. E Exu [e Pombagira], segundo Muniz Sodré (2017), revela algo muito mais amplo, algo inerente à condição humana, seja negra, europeia ou africana, que é a ligação visceral entre o sagrado e o erótico: "O erótico não é, como a sexualidade reprodutiva, algo que se possa atribuir genitivamente a um sujeito (o sexo que se tem). (...) sua comunicação dinamiza a busca erótica, daí os desdobramentos simbólicos ou as interpretações litúrgicas que associa essa recenticidade aos múltiplos caminhos do erotismo" (SODRÉ, 2017, p.194).

Por sua sexualidade não ser resumida à reprodução e à procriação, Exu e Pombagira dinamizam a relação erótica em busca do prazer: “o corpo pecador não faz o menor sentido para as donas da rua” (SIMAS, 2020, p.22). Esse corpo, segundo Emanuel Soares e Wanderson Flôr do Nascimento (2020), simultaneamente, goza, dança, dá prazer, ensina e narra eventos. Seres sagrados oriundos de visões de mundo afrodiaspóricas, então, podem ser, simultaneamente, eróticos. Podem assumir e articular potências corporais e prazerosas de maneira sagrada. A separação entre sagrado e profano, diz Simas e Rufino (2018) simplesmente não é pertinente para as concepções de mundo afrobrasileiros. E o carnaval pode ser um bom exemplo disso.

O Carnaval é uma festa religiosa, diz João do Rio (1995), que acrescenta: “é o misto dos dias sagrados de Afrodita e Dionísios, vem coroados de pâmpanos e cheirando a luxúria” (RIO, 1995, p.92). O caráter religioso e sagrado do carnaval é, segundo João do Rio (1995), atravessado pelo cheiro de “luxúria”, um dos pecados capitais. A celebração festiva em intenção a Afrodite e Dionísio, deuses greco-romanos que simbolizam o amor, a festa e o vinho, também mostra sua face profana, uma vez que “As mulheres entregam-se; os homens abrem-se; os instrumentos rugem; estes três dias ardentes, coruscantes são como uma enorme sangria na congestão dos maus instintos” complementa João do Rio (1995, p.92).

\*\*\*

E tudo isso estava acontecendo em várias esquinas do país naquela “Terça-Feira Gorda”, dia 24 de fevereiro de 2020. Possivelmente nos Quatro Cantos a turma estaria cantando aquela tradicional ode - ou elegia? - de Luís Bandeira contra a Quarta-Feira de Cinzas: “É de fazer chorar // Quando o dia amanhece e obriga o frevo a acabar // Oh quarta-feira ingrata! Chega tão depressa só pra contrariar”. Eu estava em Belo Horizonte.

Terça de carnaval pra mim, em Belo Horizonte, é dia de Bloco do Peixoto, um bloco tranquilo que caminha devagar pelas ruas do Santa Efigênia, um bairro localizado na região Centro-leste da cidade. Gosto desse bloco pois seu percurso todo - desde o “esquentar”, na Avenida Brasil em frente à Praça Floriano Peixoto e o Brasil 41, tradicional bar da cidade, até a “apoteose”, na mesma Avenida e praticamente no mesmo local de partida - é preenchido por ruas espaçosas e munidas de sombras, ideais para corpos que já estão no seu quarto ou quinto dia de folia.

Terça de carnaval pra mim, em Belo Horizonte e no Bloco do Peixoto, é dia de ir de chinelo. Para ver o movimento de maneira tranquila, dando um descanso para os pés, e saborear os últimos momentos do carnaval. Dia de caminhar devagar, com o bloco, celebrando a alegria de ter passado e gozado mais um carnaval. Dia de começar a se preparar, aos poucos, mas ainda no meio da folia, para a quaresma cristã, período sagrado de privações e de recolhimento, que começaria no dia seguinte, na temível Quarta-Feira Ingrata. Eu não sou cristão. No mínimo não sou praticante. Mas gosto de pensar naquela ideia que o ano começa depois do carnaval. E essa marcação pra mim é importante. Depois daquele intervalo de quatro ou cinco dias de folia intensa, estaria descansado e pronto para começar o ano.

Carnaval, pra mim, em BH ou em qualquer lugar, é momento de deixar-se levar. Sabemos a hora de começar, mas não sabemos onde e nem quando vamos parar. Exatamente três semanas antes de nos trancarmos em casa naquele 17 de março de 2020 era terça-feira de carnaval. E aquela terça pra mim começou no Peixoto, passou pelo Rei do Omelete, bar ao lado do Brasil 41, na apoteose do bloco, migrou ainda para a Praça Carlos Marques, no Calafate, Zona Oeste de BH, e terminou, por volta de meia noite, na cobertura de um prédio no bairro Santa Tereza, no aniversário do querido amigo e colega de grupo de pesquisa Igor Lage.

No dia seguinte começaria a quaresma. Segundo as práticas cristãs, a quaresma historicamente corresponde aos quarenta dias de privação, ausência e sacrifício entre a Quarta-Feira de Cinzas e o Domingo de Páscoa. Toda a folia desvairada e a esbórnia carnavalesca vivida nos últimos dias sairia de cena e a ressaca, que segundo Luís Fernando Veríssimo é a prova viva de que nenhum prazer passa impune, amanheceria junto com um novo dia útil, nos lembrando da necessidade de fechar aquele parêntese, de colocar fim àquele intervalo carnavalesco.

Dentro de três semanas um outro tipo de intervalo se instalaria. Com outros tipos de sacrifícios, ausências e privações. Um portal seria aberto (ou fechado?) e com ele todo o tipo de ajuntamento social seria proibido. Mas diferente da quaresma cristã, a quarentena pandêmica - uma espécie de quaresma compulsória, para cristãos ou não - não estipulou por quanto tempo esse período de privação social duraria. Por quanto tempo precisaríamos aguentar? Por quanto tempo ficaríamos confinados? Estávamos em uma encruzilhada? Adoraria estar.



### 2.7. *Perspectivas cruzadas*

A potência das ideias encampadas e mobilizadas pelas noções de “encruzilhada” e por Exu vem dando origem, e com ainda maior força nos últimos anos, a um conjunto de abordagens e escritos teóricos e filosóficos afrodiáspóricos (pequenos ou grandes, fragmentados ou em forma de coletâneas) que negociam e disputam outros projetos de mundo com abordagens canônicas: modernas, europeias, cristãs, capitalistas... Entre eles citamos, rapidamente aqui: Luiz Antônio Simas (2020), Luiz Rufino (2019), Simas e Rufino (2018), Muniz Sodré (2002; 2017), Leda Maria Martins (2021), Juana Elbein dos Santos (2002), Wanderson Flôr do Nascimento (2016), Emanuel Soares (2008), Alexandre Fernandes (2015), Jaime Sodré (2009) e Aline Matos da Rocha (2016); todas e todos já mencionados anteriormente neste trabalho.

Essa série de escritos vai ao encontro de um outro movimento que as ciências humanas têm mobilizado a partir da disputa sobre as várias formas de saberes e suas relações com as colonialidades. Esses escritos, às vezes colocados sob as etiquetas de pós-coloniais, decoloniais e anticoloniais têm um ponto em comum: analisam as relações sociais e políticas que temos com os legados que a colonialidade (o período colonial, as práticas escravagistas, o estabelecimento dos estados-nação modernos, a divisão do trabalho, as políticas exploratórias dos territórios colonizados...) nos impôs e continua nos impondo cotidianamente.

Segundo Simas e Rufino (2018, p. 11), “a agenda colonial produz a descredibilidade de inúmeras formas de existência e de saber, como também produz a morte, seja ela física, através do extermínio, ou simbólica, através do desvio existencial”. Tomando emprestada as noções de vida como possibilidade, potência e continuidade; e de morte como dimensão do desencanto, discutidas no capítulo anterior, pensamos, junto com Rufino (2019), no projeto colonial “como um projeto de mortandade, calçado na produção do desvio existencial e da aniquilação de saberes” (RUFINO, 2019, p.68).

Já as abordagens afrodiáspóricas, que são teóricas, filosóficas e epistemológicas, propõem uma reflexão que considera outras formas de pensar o mundo como alternativa à condição canônica colonial, pautada pela igreja, pelo estado moderno e pelo capitalismo. Digo “abordagens”. no plural, pois esses escritos vêm de diferentes lugares e tempos, com diferentes focos (alguns mais teóricos, outros mais empíricos) e estão dispostos de maneira dinâmica, descentralizada e transversal em diversos campos de saberes: literatura, história, comunicação, artes...

Destaco aqui, como já o fiz antes, a abordagem da dupla Luiz Rufino e Luiz Antônio Simas, uns dos quais temos nos baseado ao longo de todo este material, por dois motivos: o

primeiro é porque foi justamente a partir da abordagem contemporânea de ambos que me atinei para as possibilidades que esse tipo de pensamento pode nos oferecer; e segundo, porque Luiz Rufino parece ter tentado articular, à sua maneira, uma espécie de “compilação” que contém noções e diretrizes acerca do que ele chama de “Pedagogia das Encruzilhadas”, título de seu livro lançado em 2019.

Não assumo aqui este livro citado - ou ainda outras obras de ambos aqui também já citadas como “O corpo encantado das ruas”(SIMAS, 2020) e “Fogo no mato” (RUFINO; SIMAS, 2018) - como uma espécie de “bíblia” dessas abordagens filosóficas das encruzilhadas ou dos cruzos. Até porque os autores nem reivindicam essa intenção. Mas destaco o livro “Pedagogia das encruzilhadas”, de Rufino (2019), bem como os outros dois também citados, como importantes materiais de partida para pensarmos sobre que tipo de movimento teórico, filosófico e epistêmico essa série de escritos pode nos oferecer.

De acordo com Rufino (2019, p. 44), “a pedagogia das encruzilhadas reage com cisma e desconfiança aos regimes de verdade entoados pela razão ocidental”. Aqui, a razão ocidental é tomada como cânone que o é, e seus regimes de verdade como um modelo hegemônico que se reivindica como único, denunciando sua parcialidade em relação aos outros existentes (RUFINO, 2019). E, a partir disso, a cisma e a desconfiança, armas e estratégias das pedagogias das encruzilhadas, são tomadas como ações que duvidam das verdades deste regime de saber canônico, uma vez que entende que o conhecimento é diverso e corresponde à pluralidade de formas de ser no mundo (RUFINO, 2019). “A pedagogia encarnada por Exu elege a encruzilhada como princípio que encontra, nos caminhos possibilitados a partir dos cruzos, percursos que combatam a ocidentalização do mundo” (RUFINO, 2019, p.46).

A perspectiva dos cruzos dialoga com outras perspectivas teóricas, algumas mais e outras menos mobilizadas nos estudos de Comunicação. A escolha, então, pela perspectiva das encruzilhadas aqui se dá a partir de um gesto político de fazer pesquisa. Pensar e trazer a encruzilhada com essa centralidade para o trabalho é um gesto político, uma escolha teórico-epistemológica afrodiaspórica.

E como é da própria gênese da encruzilhada, acreditamos que cruzar essas perspectivas e perceber que os mundos imaginados nelas podem ser articulados a partir de semelhanças presentes em outras epistemologias - tanto canônicas e europeias, quanto descentralizadas, ameríndias e afrodiaspóricas e, por isso, mais próximas ao nosso contexto brasileiro - pode ser um caminho profícuo para pensarmos sobre nosso fenômeno de pesquisa. Nossa vivência cotidiana é atravessada por várias forças cruzadas. Há dimensões de vidas

ruins e vidas boas. Há opressões e prazeres. Há festa e tristeza. Há sobrevivência, convivência e supravivência. Há morte e vida. Simultaneamente.

Como já dissemos no capítulo anterior, a boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2015; 2018) considera que o mundo social é recheado de problemas. E uma das formas de conviver com esses problemas seria tentando estabelecer uma relação positiva com eles, sem ignorar o conflito e o mal estar existentes. Esse movimento teórico da pensadora é corroborado a partir de duas noções andinas, o “*ch'ixi*” (RIVERA CUSICANQUI, 2018) e o “*taypi*” (RIVERA CUSICANQUI, 2015). Ambos os termos podem ser percebidos como um tecido intermediário e uma zona de contato presentes em um “mundo do meio” (RIVERA CUSICANQUI, 2015).

O termo “*ch'ixi*”, em aymara, se refere a um tom de cinza que, quando olhado de perto, é manchado por pigmentos mais escuros e próximos do preto e mais claros perto do branco, mas indeterminados, nem branco, nem preto, mas as duas cores simultaneamente. Esse mundo *ch'ixi* seria um espaço intermediário onde o choque de contrários cria um espaço de fricção e mal estar que não permite pacificação, nem unidade (CUSICANQUI, 2018).

Essa noção de mal estar - lembremos aqui da oposição com a ideia de “bem-estar” e “bem viver” - é fundamental para nós que procuramos justamente alternativas de se viver uma vida boa em uma vida ruim. O mal estar em Rivera Cusicanqui (2018) é uma condição de vivência cotidiana, uma vez que, a partir da visada da pesquisadora, diversos mundos, diversas temporalidades e diversas forças atuam cotidianamente em nossa vida. Essa vivência cruzada, que oferece tanto uma força hegemônica capitalista e colonial, quanto uma resistência que se dá a partir da necessidade de se conviver com essa colonialidade, seria a tônica do nosso cotidiano.

O conceito de “*taypi*” entra justamente aí, nesse “mundo do meio”, num mundo cruzado, emaranhado, do contato entre forças divergentes. Ele é relacionado a um espaço de contato, encontro e violência, de antagonismos e seduções. Assim, entende-se o “*Ch'ixi* como recombinação de mundos opostos e significantes contraditórios que forma um tecido na fronteira. A vitalidade desse processo a converte em uma trama e em um tecido intermediário, *taypi*: arena de antagonismos e seduções” (RIVERA CUSICANQUI, 2015, p.226). O *taypi*, por fim, seria uma zona de mal estar e incerteza, mas uma área de disputa e coexistência, de não pacificação e de sobreposição de projetos de mundo e experiências e vivências sociais.

Pensamos, então, em cruzamentos teóricos e epistêmicos que nos ajudem a pensar essa simultaneidade presente na nossa vivência cotidiana. Aqui o mundo social é percebido como um espaço conflituoso, não resolvido ou apaziguado. Mas também um espaço que pode

oferecer alternativas que consideram que os problemas oriundos desse mundo ambíguo devam ser tratados a partir de cruzamentos e movimentos de assimilação e recombinação desse ambiente que estamos submetidos e que está em constante fricção.

E o movimento sugerido por Simas e Rufino (2018) é de cruzamento, atravessamento e transgressão com e do cânone. O que se propõe não é a substituição do modelo hegemônico ocidental por outro modelo alternativo que se pretende hegemônico, mas a coexistência, o diálogo e o atravessamento feito a partir de outras lógicas historicamente subalternizadas pelo pensamento colonial.

Transgredi-lo [o cânone] não é negá-lo, mas encantá-lo cruzando a outras perspectivas. Em outras palavras, é cuspi-lo na encruza. Enquanto algumas mentalidades insistem em ler o mundo em dicotomias, teimando na superação de um lado pelo outro, o poder da síncope se inscreve no cruzo (SIMAS; RUFINO, 2018, p.19).

A noção de cruzo, presente na ideia de encruzilhada, e o ato de encruzar ou encruzilhar pretende bagunçar a lógica dicotômica que aparta os conhecimentos e saberes para reinventá-los e fazê-los coexistirem mesmo com suas divergências. Segundo Rufino, “o cruzo é a rigor uma perspectiva que mira e pratica a transgressão e não a subversão, ele opera sem a pretensão de exterminar o outro com que se joga, mas de engoli-lo, atravessá-lo, adicioná-lo como acúmulo de força vital” (RUFINO, 2019, p.18). A ideia é muito mais colocar em contato, fazer dialogar e jogar com os regimes que coexistem, mesmo que com forças desproporcionais, e muito menos tentar eliminar ou destruir o cânone:

(...) essas encruzas e as suas respectivas práticas não versam meramente sobre a subversão. O que se propõe não é a negação ou ignorância das produções do conhecimento ocidental e dos seus acúmulos, tampouco a troca de posição entre o Norte e o Sul, entre o colonizador e o colonizado, entre os eurocentristas modernos e as outras opções emergentes. O que se versa nas potências de Exu é a esculhambação das lógicas dicotômicas para a reinvenção cruzada. (RUFINO, 2019, p. 37).

O entendimento é de que há várias formas de conhecimento e saberes no mundo. Formas plurais de ser e viver no mundo. Essa pluralidade, no entanto, não é (e não vem sendo, desde muito tempo) dividida de maneira equilibrada. Os regimes de verdade nortecentrados, liderados pela igreja e pelo mercantilismo, pretendem, na visão do autor, serem dominantes a ponto de silenciar outras formas de vivências, mais comunitárias e saudáveis. E a filosofia do cruzo, segundo Rufino (2019), “ao confrontar a hegemonia de um modelo que se reivindica como único, denuncia sua parcialidade em relação a outros existentes” (RUFINO, 2019, p. 41).

As filosofias do cruzo emergem, então, como perspectivas teóricas a partir do cruzamento de saberes. E, por isso, não pretendem promover a substituição, mas o encontro, a troca, a sobreposição, a coexistência e a disputa de e por projetos de mundo plurais, que vão contra a monologização do pensamento. O convite ao cruzamento de saberes como ação propiciada pela encruzilhada é mais uma maneira de perceber as potências da encruza e de Exu, seu senhor e senhor da energia vital.

O dono da encruzilhada é a potência a ser encarnada por uma pedagogia que desloca o orixá (força cósmica) de uma leitura centrada nos limites religiosos. Essa perspectiva se dá uma vez que o mesmo [Exu] é, antes de qualquer coisa, o elemento propiciador de presenças, gramáticas e seus respectivos atravessamentos (RUFINO, 2019, p. 19).

A pedagogia das encruzilhadas parece, então, ser tanto um movimento teórico ao colocar em contato e encruzar perspectivas que parecem inicialmente divergentes ou conflituosas, quanto um movimento prático ou empírico que sugere e reivindica que outras filosofias e epistemologias - aqui, no caso, as surgidas na diáspora, com seus modos de pensar, construir e habitar mundos - devem ser consideradas viáveis como práticas e estratégias possíveis de luta, resistência e vivência dentro do caldeirão cultural em que vivemos no Brasil, com suas relações históricas com as colonialidades, a escravidão, as religiosidades, a cultura.

A pedagogia das Encruzilhadas não exclui as produções centradas na ciência e nas suas tradições como possibilidades credíveis, mas as contesta como modo único ou superior. (...) Esses cruzos provocam os efeitos mobilizadores para a emergência de processos educativos comprometidos com a diversidade de conhecimentos. No cruzo, marcam-se as zonas de conflito, as zonas fronteiriças, zonas propícias às relações dialógicas, de inteligibilidade e coexistência (RUFINO, 2019, p. 80).

A ideia de “fronteira”, sugerida por Rufino (2019) acima, a partir da noção de “zona fronteiriça” como propícia às relações dialógicas e de coexistência, também é importante para as filosofias do cruzo. No entanto a “fronteira” aqui não é tomada como nas bases do pensamento da modernidade, a partir do surgimento dos estados-nação e, por isso, da demarcação de fronteiras como lugares de exclusão e separação. Rufino sugere, por outro lado, que “praticar a encruzilhada nos aponta como caminho possível a exploração das fronteiras, aquelas que, embora tenham sido construídas a priori para cindir o mundo, nos revelam a trama complexa que o codifica” (RUFINO, 2019, p. 17-18).

Outra perspectiva interessante que trazemos para esse nosso encruzar teórico é pensada pelo inglês Tim Ingold (2018), que pensa em um mundo e uma vida baseada em

linhas. Segundo ele, cada ser vivente pode ser pensado como uma linha ou como um emaranhado de linhas. O entrelaçamento e o cruzamento desses seres/linhas gera malhas a partir das relações sociais e suas conexões e interações. Segundo o autor, além das linhas, que têm flexibilidade e vivacidade, os seres também têm uma dimensão de globo/esfera, que concentra a noção de volume, massa e densidade. Os seres globo/linhas, então, para se relacionarem com outras coisas e seres, precisariam lançar linhas para criar o espaço de conexão, a vida social (INGOLD, 2018).

As linhas de Ingold (2018) e as estradas ou caminhos das encruzilhadas, ambas funcionam a partir do contato com outras linhas, estradas e caminhos. Ambas as metáforas nos dizem de relações de troca, afinidade, aproximação, parentesco e também de violência ao se tocarem, se cruzarem, se relacionarem. Se as linhas de Ingold (2018) estariam para as estradas e os caminhos das perspectivas do cruzo, os nós dessas linhas estariam para o cruzamento e as encruzilhadas. Atar nós é amarrar linhas. A encruza é o cruzamento dos caminhos. Nos nós e nas encruzilhadas as perspectivas se tocam, se relacionam e criam um ponto marcado de interseção. E a partir daí as linhas e os caminhos que se seguem levam essa experiência de tal contato consigo.

E uma outra metáfora que pode aproximar as perspectivas do cruzo com as de Ingold (2018) é o labirinto. Segundo o autor, os labirintos “não oferecem um caminho, mas várias opções. (...) Cada vez que há uma bifurcação no caminho, é preciso tomar uma decisão: ir à esquerda, à direita ou possivelmente seguir em frente” (INGOLD, 2018, p. 185). A metáfora do labirinto e de percorrer esse labirinto a partir de escolhas que nos são colocadas nos coloca frente à nossa condição de vivência social, simultânea, múltipla e ambígua.

Segundo Ingold (2018), um dos fundamentos da vida social é nos agarrarmos uns aos outros, a partir das nossas linhas: “A vida social se encontra não na acumulação de globos, mas na correspondência das linhas” (INGOLD, 2018, p.31). Ao mesmo tempo, viver uma vida é levar essa vida à medida que ela avança, por meio de um certo labirinto, e se depara com outras linhas e nós: “A vida social não é algo que a pessoa faz, mas algo que experimenta, algo ao que se submete” (INGOLD, 2018, p.178). Interessante pensar nessa abordagem de Ingold (2018): viver é submeter-se, é conviver; é relacionar-se; é submeter-se a outras linhas, emaranhar-se em relações na vida social. Tem um quê de ação, mas também um quê de reação, adaptabilidade e proposição de novas alternativas nessa convivência.

Essas reflexões baseadas no cruzo nos interessam pois acreditamos que nossas vivências cotidianas e nossas experiências do dia a dia de interação com pessoas e situações são, também, experimentadas de maneira cruzada. Toda e qualquer relação tem várias

dimensões a serem observadas que nos atingem, nos atravessam e nos cruzam: nossos corpos, com faixa etária, cor, gênero e sexualidade; o lugar que estamos e frequentamos, com suas heranças, sua constituição histórica, suas permissividades ou proibições, possibilidades e impossibilidades; as camadas culturais e políticas presentes nos produtos comunicacionais que consumimos, como séries televisivas, filmes, música; além das várias dimensões temporais, espaciais e corporais que atravessam a festa, nosso fenômeno de pesquisa. Cada dimensão da experiência pode ser pensada como um elemento que ajuda a construir nossa vivência. E, por isso, pode ser tão rico observar cada elemento (corpo, espaço, tempo, política, cultura, história...) como um caminho que é colocado em perspectiva em um cruzamento e, com isso, toca outros caminhos, causando situações comunicativas singulares e mobilizando nossa energia.

Pensamos, portanto, as nossas experiências no mundo como vivências cruzadas por várias dimensões da vida. Cada situação comunicativa que vivemos, cada evento que participamos, cada experiência que experimentamos está impregnada por diversos vetores que nos atravessam. Acreditamos, junto com Simas e Rufino (2018), que pensar nossa experiência a partir dos cruzamentos e das encruzilhadas pode ser potente, tanto para observarmos e analisarmos que caminhos e forças nos atravessam, nos afetam e nos mobilizam; quanto para refletirmos sobre formas de pensarmos, construirmos e habitarmos mundos que acreditamos serem mais produtivos, colaborativos e inclusivos.

A encruzilhada, então, surge inicialmente para nós como uma abordagem teórica e epistêmica no que diz respeito à organização de saberes. Perceber nossos fenômenos de pesquisa como encruzilhados - ou colocá-los em/na encruzilhada - é levar em conta as várias dimensões que os atravessam. É pensar nos diversos elementos que os constituem. É entendê-los como múltiplos, atravessados, complexos e não puros. Projetamos a encruzilhada como um modo de percepção e abordagem que permite uma forma de pensar e dispor elementos de forma relativamente organizada para se construir argumentos e articular saberes e ciências, um “encruzilhamento” ou um “encruzilhar”.

E é aqui que nos encontramos. Teórica e epistemologicamente acionamos Exu e suas diversas manifestações. Acionamos o cruzo, o encruzar e as encruzilhadas para dispormos os múltiplos e ambivalentes elementos presentes nas situações cotidianas de sociabilidade e festividade. Tentamos pensar Exu como uma ideia que espanta a miséria, articulando e estabelecendo relações comunitárias de sociabilidade. Como uma ideia que nos permite passar da simples “sobrevivência” para uma vivência ou uma convivência cotidiana festiva, prazerosa e erótica possível.

Por isso, perceber a experiência festiva do corpo como uma experiência encruzilhada ou, ainda, colocar essa experiência festiva do corpo em encruzilhada é considerar, perceber e elencar elementos que a atravessam. É pensar que a festa é um cruzamento de vários caminhos. É uma esquina que faz confluir, misturar e bifurcar vários elementos: nossos corpos e os corpos que nos relacionamos, os espaços que frequentamos, as músicas que escutamos, as bebidas que bebemos, as temporalidades que vivenciamos, os saberes que se assentam, as angústias que sofremos. Pensar a encruzilhada é tentar perceber e articular essa “constelação” de relações que existem no cotidiano, com seus sofrimentos e prazeres, violências e gozo, misérias e festividades. Perceber e, mais do que isso, articular a festa como uma encruzilhada que reúne corpos, espaços e tempos é pensar no seu caráter potente, comunicador e ativo de mobilização de axé, de luta e estratégia de sobrevivência, de dimensão caótica do acontecimento, de prazeres e dores, de celebração e violência, de problemas e estratégias encantadas para lidar com esses “problemas”, como propõe Donna Haraway (2016).

Ao sugerir, logo no título de seu livro (“*Staying with the trouble*”), a ideia de não abandonar ou desconsiderar “o problema”, mas permanecer, ficar e lidar com ele, Haraway (2016) nos aponta para um mundo que tem problemas e que pede ações que procuram tanto se resignar com esse problema, quanto criar alternativas produtivas para conseguir lidar com ele. Esse “problema” pode ser pensado, no nosso caso aqui, como as misérias de uma vida ruim.

Lidar com os problemas, então, é conviver com eles, procurar formas de estabelecer relações produtivas com eles, perturbando-os, e com habilidade de resposta, com prazer ou com dor, mas conseguindo conviver, viver e morrer bem, apesar do adverso (HARAWAY, 2016). E essa forma de lidar bem com os problemas, segundo Haraway (2016), pode se dar a partir das relações que estabelecemos, realizando ligações, aproximações, familiarizações, parentescos, afinidades, estabelecendo contatos. “Onde as linhas se conectam e se desconectam?”, pergunta Haraway (2016, p.2).

Esse conectar das linhas, então, nos permite perceber que esse nosso mundo é vivido em comunidades, a partir de relações sociais. Nada se faz nada sozinho, por si mesmo, segundo Haraway (2016, p.58): “Sympoiesis é uma palavra simples: significa fazer com. (...) É uma palavra para viver junto, em companhia”. Lidar com o problema, conviver com o problema, por fim, chama a atenção para um momento presente segundo a autora: “Ficar com o problema não demanda uma relação com tempos chamados futuros. De fato, estar com problema requer aprendermos a estar inteiramente presente” (HARAWAY, 2016, p.1).

Essas perspectivas reunidas aqui, acreditamos, confluem para uma vivência que considera os problemas de uma vida ruim e sugerem modos de relacionar-se com elas a partir de um convívio com esses “problemas” e essas “misérias”. Conviver com o problema seria uma forma produtiva de se pensar as vivências festivas cotidianas. Cruzar as perspectivas e os mundos, buscando alternativas para um bem viver possível dentro desse mal estar colonial é justamente o que pensamos quando pensamos em festa.

Acreditamos que a perspectiva dos cruzos, portanto, ao ter como objetivo o cruzamento de saberes com outras perspectivas - canônicas ou não - e articulando-as, mesmo com suas diferenças teóricas, epistêmicas, culturais e geográficas, assume-se como alternativa produtiva para lidar com esse fenômeno múltiplo que é a relação da festa com o nosso cotidiano. E apresenta-se, também, sendo acionada de maneira política como perspectiva teórica e epistemológica, como alternativa à racionalidade moderna, colonizadora, identitária e classificatória.

*Intervalo 6: um preso grita “gol!” e um jovem corredor se prepara para sua Volta Olímpica*

Fernández Huidobro e Mauricio Rosencof, aqueles que passaram anos presos pela ditadura uruguaia em celas individuais e com o direito à comunicação extremamente restrito, eram parceiros de José “Pepe” Mujica quando foram presos. Durante doze anos, de 1973 a 1985, o trio permaneceu na “solitária” - encarcerados e isolados do resto do mundo. Depois de passarem por várias celas e terem raríssimos momentos de socialização, Pepe Mujica, mesmo encarcerado, pôde celebrar um momento alegre com seus parceiros de cárcere.

A pequena janela de sua cela, naquela nova prisão, dava para o pátio do presídio. Após escutar um burburinho de fora, o futuro presidente do Uruguai se dependurou na janela e viu uma partida de futebol sendo jogada por colegas de prisão. Pela primeira vez em muitos anos, Pepe Mujica viu seus pares se divertindo, seja jogando, seja torcendo de outras janelas de celas como a dele. E pôde, pela primeira vez, em muitos anos, assistir um gol sendo feito bem diante dos seus olhos. Ele ainda não estava livre. Mas parecia sentir o cheiro da liberdade que, há anos, fora-lhe tomada.

\*\*\*

Era 17 de agosto de 2021 quando o Galo, Atlético Mineiro, meu time do coração, enfrentaria o River Plate, da Argentina, no Mineirão. Pela primeira vez em um ano e meio o estádio receberia público, mesmo que sem a capacidade máxima liberada e com a orientação do distanciamento e do uso de máscara em vigor. Eu não estive presente no estádio. Mas estava atento, assistindo pela TV. Ainda não era o meu momento, mas tal como Mujica, já sentia no ar que o pior tinha passado. E 81 dias depois, em 7 de novembro de 2021, um domingo, estava saindo de casa para entrar no Mineirão e comemorar um gol do meu time no estádio depois de um ano e oito meses. Os eventos com público e a possibilidade de aglomerar estavam começando a voltar.

Quatro dias antes, no dia 3 de novembro de 2021, poucas semanas após começar a escrever as primeiras linhas deste material, recebi um convite audacioso: “Mano, bom dia. Vou direto ao ponto: estarei em BH entre 9 e 13 de dezembro . Vou

ajudar um amigo a terminar a Volta da Pampulha”. Foi assim que meu amigo Victor de Almeida Pires, professor do Departamento de Comunicação da Universidade Federal de Alagoas e parceiro nos estudos de música, me abordou no WhatsApp no dia 3 de novembro de 2021 pela manhã.

Nosso plano inicial era apenas marcar de se ver e, certamente, tomar umas boas cervejas. Mas, pensei comigo: “Isso tá muito tentador. Um amigo corredor vem de outra cidade para ajudar um outro amigo dele, também de Belo Horizonte, a fazer a Volta da Pampulha. Quem sabe eu não embarco nessa também?”. Comentei com ele que tinha instigado a fazer a Volta, mas que ia esperar a bolsa cair e até lá pensaria sobre o assunto: se teria coragem de pagar a inscrição de pouco mais de cem reais e de me preparar para esse desafio que estava distante aproximadamente 40 dias.

Duas horas após a mensagem inicial dele, escrevi: “Se o Galo ganhar hoje, eu me inscrevo na Volta da Pampulha amanhã”. Meu time, o Atlético Mineiro, estava brigando pelo título do Campeonato Brasileiro e estava em vias de ganhá-lo, após 50 anos de jejum. Complementei a mensagem anterior: “Em que condições eu não sei, porque acho que só consigo fazer 10 km”. A volta completa na Lagoa da Pampulha tem um pouco menos de 18km. E até então nunca havia feito mais de 10km.

O Galo ganhou o jogo e me inscrevi na Volta da Pampulha no dia seguinte. Tinha pouco mais de um mês para me preparar. Mas a partir de agora, mais do que as corridas descompromissadas do cotidiano, eu precisava ter um outro tipo de relação com a atividade. Precisaria treinar. Porque havia feito um compromisso, uma espécie de promessa. Um desafio. E, de alguma forma, vislumbrava, com a Volta da Pampulha, uma espécie de celebração também: quem sabe uma Volta Olímpica para comemorar tanto a volta dos públicos aglomerados, quanto para comemorar o tão aguardado título do meu time?

No meu treinamento para a prova consegui atingir a marca máxima de 12 km percorridos por duas vezes. Consegui fazer a marca de 10 km e 11 km também por algumas outras vezes. De modo que se atingisse a marca de 13 km na prova já me sentiria bem - mas não com o sentimento de dever cumprido, é verdade - por ter rompido meu recorde pessoal de 12 km. A ideia de competitividade é interessante em um esporte individual como a corrida. Murakami (2012) comenta que nunca se importou muito se derrota os outros ou perde deles; seu interesse é muito mais por atingir os objetivos que fixou para si mesmo (MURAKAMI, 2012). Também penso

assim. Mas no fundo queria conseguir terminar os 18 quilômetros propostos pela prova.

A corrida, então, naquele mês preparatório, assumia pra mim uma nova configuração. Além da “necessidade” cotidiana do correr, como uma espécie de intervalo na produtividade, o que me fazia pensar na corrida como um intervalo prazeroso e agradável no meu dia a dia, agora eu precisava lidar com a ideia de treinamento e, principalmente, de preparação para a prova. A experiência com a corrida agora, então, tinha novas variáveis na equação: como articular a nova ideia de “treinamento” e “preparação” com a ideia já usual de “diversão” ou “prazer” intervalar?

Murakami (2012) comenta que, quando faz uma maratona, tem três metas, nesta ordem: 1) cruzar a linha final; 2) não caminhar em nenhum trecho; e 3) desfrutar a corrida. Não faria uma maratona - as maratonas têm 42km de distância e a volta ao redor da Lagoa da Pampulha tem aproximadamente 18km -, mas se quisesse seguir sua filosofia, para atingir a terceira - e mais prazerosa - meta eu teria que me dedicar bem em cumprir as duas primeiras. E foi a partir daqui que realizei como que a corrida, com sua dimensão de concentração, perseverança e diversão, tem sido fundamental na minha missão de sobreviver bem à experiência pandêmica e, de maneira não menos importante, escrever.

Brinco que corro para postergar a escrita. Para procrastinar. Para elaborar melhor. Para esperar uma ideia genial - que geralmente não vem. Mas corro também para que as leituras feitas decantem. Ou simplesmente para descansar disso e pensar em outras coisas, como o filme que vi ontem ou a roupa da mulher alta e negra ou do senhor de bigode que normalmente encontro em meu percurso de sempre. Corro para esgotar o corpo físico e, com isso, ao sentar de novo defronte ao computador, estar vazio de pensamentos angustiantes. Corro para elaborar sobre as angústias que me atrapalham no processo da escrita. Para pensar sobre elas. Ou simplesmente para não pensar em nada. Para descansar de pensamentos. Para encontrar um certo vácuo.

Segundo Murakami (2012), o treinamento, a concentração e a perseverança são elementos fundamentais para o sucesso nas duas atividades que compartilhamos, correr e escrever:

Felizmente, essas duas disciplinas - concentração e perseverança - são diferentes do talento, uma vez que podem ser adquiridas e

aperfeiçoadas por meio de treinamento. Você aprenderá naturalmente a ter tanto concentração quanto perseverança quando sentar todo dia diante de sua escrivaninha e treinar a mente a se concentrar em uma coisa só. Isso se parece um bocado com o treinamento muscular (...). Você precisa transmitir continuamente o objeto de sua concentração para seu corpo todo, e se certificar de que ele assimilou por inteiro a informação necessária para que você escreva todo dia e se concentre na tarefa diante de si. E gradualmente você expandirá os limites do que é capaz de fazer. Quase imperceptivelmente vai obrigar a barra a subir um pouco mais. Isso envolve o mesmo processo de correr diariamente para fortalecer os músculos e desenvolver um físico de corredor (MURAKAMI, 2012, posição 995).

Mas, afinal de contas, do que Murakami fala quando fala de corrida ou do que eu corro quando corro da escrita? Falamos e corremos da e para a rotina, basicamente. Falamos da relação cotidiana com o tempo. Da organização temporal, do trabalho solitário e racional de escrever (teses ou romances). Da pausa e do intervalo do trabalho intelectual para o trabalho físico e muscular do corpo. E de um desejo e um prazer que nos une: movimentar o corpo, suar, endorfinar-se - fazer a “batata da perna doer a deliciosa dor” - e ter um descanso intelectual necessário das nossas rotinas de atividades profissionais nada físicas.

Muitas vezes me perguntam no que penso quando corro (...). Sempre reflito sobre a pergunta. O que exatamente penso quando estou correndo? Não faço a menor ideia. Em dias frios, acho que penso um pouco sobre o quanto está frio. E nos dias quentes, em como faz calor. Quando estou triste penso um pouco sobre a tristeza. Quando estou feliz, penso um pouco sobre a felicidade. (...) E ocasionalmente, muito difícil, sério, tenho uma ideia para usar em um romance. Mas na verdade quando corro não penso em quase nada que seja digno de mencionar. Apenas corro. Corro num vácuo. Ou talvez eu deva me colocar de outra forma: corro a fim de conquistar um vácuo. Mas, como seria de se esperar, um pensamento ocasional vai invadir esse vácuo. A cabeça de uma pessoa não consegue se manter um vazio completo. As emoções humanas não são fortes ou consistentes o bastante para sustentar um vácuo. (...). Os pensamentos que me ocorrem quando estou correndo são como nuvens no céu. Nuvens de todos os tamanhos diferentes. Elas vêm e vão, enquanto o céu continua o mesmo céu de sempre. As nuvens são meras convidadas que passam e vão embora, deixando o céu para trás. O céu existe ao mesmo tempo em que não

existe. Possui substância e ao mesmo tempo não. E nós meramente acolhemos essa vasta expansão e nos deixamos embriagar (MURAKAMI, 2012, posição 266).

Nos deixamos embriagar com aquela atividade. Deixamos que ela nos tome toda a atenção. E esqueçamos um pouco do resto. Concentramo-nos em algo no momento presente e deixemos que nosso corpo se atente aquilo. De alguma forma, com aquela concentração, as outras coisas parecem passar como nuvens, como diz Murakami (2012). O corpo e o tempo deslizam pelo espaço. Buscamos um vácuo, procuramos um intervalo.

Dez dias após meu time vencer de virada o time do Bahia, em Salvador, e eu comemorar madrugada adentro junto a um trio elétrico de Bell Marques (aquele, que há pouco menos de um ano chorava pela ausência do carnaval) na Praça Sete, coração de Belo Horizonte, estava eu, ao lado do Mineirão, de short de corrida e camiseta do Galo, às 7h da manhã de um domingo, pronto para a largada da 22a Volta Internacional da Pampulha. Era o dia 12 de dezembro de 2021.

### 3. JÁ QUE ESTAMOS FALANDO DE FESTA...

“A igreja diz: o corpo é uma culpa.  
A ciência diz: o corpo é uma máquina.  
A publicidade diz: o corpo é um negócio.  
E o corpo diz: eu sou uma festa”

Eduardo Galeano

#### *Intervalo 7: derrotas, Carnavais e vitórias*

A última vez que tinha assistido *in loco* o Galo jogar tinha sido um mês antes do *lockdown*. No dia 20 de fevereiro de 2020, uma quinta-feira, o Galo jogava no Estádio Independência, no bairro do Horto, região leste de BH, contra o Unión Santa Fé, da Argentina. Precisávamos ganhar por uma diferença de três gols para passarmos de fase. Vencemos por 2x0 e fomos eliminados do torneio. Mas ir embora logo depois de um resultado adverso - ainda mais se o resultado levar à eliminação - talvez vocês não saibam, é muito mais difícil do que quando o time ganha. Eu, no mínimo, preciso digerir a derrota antes de ir para casa.

O interessante da dinâmica do jogo, segundo Sodré (2002), está justamente no fato de que o jogo não se joga só, de que sempre jogamos com alguém, com o outro, seja o adversário, seja o parceiro. E ser eliminado do jogo é não ter mais a possibilidade de continuar jogando, participando, competindo, brincando. Talvez a maior tristeza para quem é amante do jogo é não poder mais jogar. Ainda mais quando os outros continuam jogando e você está de fora. Assim como talvez a maior tristeza para quem é amante da festa é que ela termine. Ou, pior ainda, quando você é retirado da festa e ela continua, sem você, com as outras pessoas se divertindo. O jogo - e a festa - faz sentido no presente, no gerúndio e na partilha. Segundo Sodré (2002), o jogo é sempre inacabado e o vencer ou ser vencido não está em cheque: a dinâmica do jogo, por mais que não pareça, é outra (SODRÉ, 2002). Mas eliminado ou não, derrotado ou não, “o show tem que continuar”.

Assim que o juiz apitou o fim do jogo, começou meu carnaval. Para que serve o carnaval - essa “ enorme sangria na congestão dos maus instintos”, como diz João do

Rio (1995, p.92) - se não para afogar as mágoas? Para que serve a festa se não para nos ajudar a lidar com as derrotas da vida? A essa altura do mês já tinham vários blocos de pré-carnaval acontecendo. E em BH, a quinta-feira antes do Sábado de Carnaval, é dia do Bloco da Bicicletinha. Depois de algumas cervejas nas imediações para digerir o resultado, parti, com meu amigo Pedro Galvão, para debaixo do viaduto da Avenida Francisco Sales, pouco mais de 2km de distância do Horto. Acontecia lá a apoteose do bloco de ciclistas da cidade. Ali, naquela quinta-feira de cinzas pro meu time, começou, pra mim, o "último carnaval das nossas vidas".

Na quinta, eu e Pedro Galvão curtimos a fossa da eliminação do nosso time na apoteose do Bloco da Bicicletinha. Na sexta fui para o Pior Bloco do Mundo, na região do Buraco Quente, próximo à Estação de Metrô Santa Efigênia. No sábado, fiz um combinado entre o "Descendo a Ladeira", na Assis Chateaubriand, e o Bloco da Praia, nascido da "Praia da Estação", um movimento que transforma, em alguns fins de semana, a Praça da Estação, no centro de BH, em uma "praia" a partir de um "caminhão pipa" de água para os "banhistas" se refrescarem". No Domingo fui de "Tico Tico Serra Copo" de dia e um bloco com trio elétrico tocando rock (?) ao anoitecer. Na segunda, outros dois blocos: Estagiários Brass Band, no Floresta, e outro, que não me lembro o nome, no Bairro Concórdia. Terça de carnaval, em BH, como eu disse, é dia de Bloco do Peixoto.

\*\*\*

Um ano e oito meses depois, naquela quarta-feira, dia 3 de novembro de 2021, recebia a mensagem do Victor falando sobre a Volta da Pampulha. Naquela noite o Galo ganharia do Grêmio de Porto Alegre. No dia seguinte pela manhã honrava com minha palavra e me inscrevia na prova. E naquela mesma semana, no domingo, dia 7 de novembro de 2021, depois de um ano e oito meses daquela eliminação no Horto para o Unión Santa Fé, eu via novamente um gol do meu time no estádio.

Era um domingo bastante ensolarado. O Galo enfrentava um rival local, o América, também de Belo Horizonte, no Mineirão, e seguia sua batalha em busca do título do Campeonato Brasileiro, torneio que não vencia há exatos 50 anos. Fui acompanhado do mesmo amigo que havia visto o último jogo no estádio comigo, lá em 2020, Pedro Galvão. E além de nós dois, outra pessoa também estava com a gente.

Um amigo nosso, Murillo José, cruzeirense, havia perdido, há poucos meses, por complicações de Covid, o pai, Rafael, atleticano. Ambos, apesar de torcerem para

times rivais, tinham uma relação muito próxima pautada pelo futebol. Imagino que algo semelhante a que tenho com meu pai, cruzeirense. Aquele possível título do Galo, naquele ano, era extremamente esperado. E por sugestão de meu amigo Pedro Galvão, faríamos o pai de nosso amigo presente, de alguma forma, naquela caminhada rumo ao tão sonhado título brasileiro: levaríamos uma camisa dele para o Mineirão conosco, naquela nossa volta ao estádio contra o América.

As autoridades sanitárias já haviam liberado a capacidade máxima do estádio mediante comprovante de vacinação. O estádio estava lotado. O jogo bom. A cerveja até que estava gelada para os padrões de estádios brasileiros. E na metade final do segundo tempo finalmente saiu nosso gol. 1x0 pra nós. E uma entre as várias milhares de camisas pretas e brancas balançadas no estádio era a do pai do Murillo, o velho Rafão.

Exatamente um ano mais tarde, no dia 7 de novembro de 2022, estava completando uma semana sem beber cerveja. No domingo anterior, soubemos o resultado das eleições para presidente do Brasil e nosso candidato, do campo progressista e democrático, venceu. Essa abstinência fazia parte de uma promessa que havia feito. Em caso de vitória do projeto democrático nas eleições, passaria 40 dias sem beber cerveja, uma das coisas que mais gosto de fazer.

A noção de “sacrifício” e “promessa” é muito ligada ao catolicismo, principalmente no período da quaresma que se dá entre a “Quarta-Feira Ingrata” e o Domingo de Páscoa, simbolicamente pensado como dia da ressurreição de Jesus Cristo. Puxando filosoficamente para o lado das religiões de matriz africana e suas filosofias do cruzo, como temos pensado aqui, a noção de “sacrifício” e “escolha” também se faz presente, principalmente a partir da encruzilhada.

Em uma bifurcação, por exemplo, não é possível seguir por ambos os caminhos. É preciso escolher um e, por isso, sacrificar o(s) outro(s). A incompletude é uma condição da nossa existência. Se um caminho se divide em dois, fatalmente um deles terá de ser preterido. E o sacrifício faz parte das negociações que fazemos conosco e com nossas crenças mágicas e entidades sobrenaturais, sejam elas quais forem. Sacrificamos caminhos, possibilidades e desejos em função de outros, que escolhemos e priorizamos. Realizamos sacrifícios e fazemos ofertas aos nossos deuses, sejam eles quais forem. Negociamos e pedimos. Damos de comer e beber aos

nossos santos. Celebramos. Fazemos festa. Oferecemos nossos esforços e esperamos ser recompensados.

Contando 40 dias - uma quaresma fora de época - após o dia 31 de outubro de 2022, o dia posterior à eleição (pois minha promessa me permitia beber cerveja para comemorar a eventual vitória), poderia voltar a tomar cerveja no dia 11 de dezembro. Essas datas acabaram por me oferecer uma feliz coincidência. No dia 11 de dezembro aconteceria a Volta da Pampulha daquele ano, de 2022. Há poucos dias do domingo de eleição notei essa coincidência e incrementei a promessa: em caso de vitória no pleito, ficaria 40 dias sem beber cerveja e faria, tal como no ano anterior, os 18 km da Volta da Pampulha como uma espécie de celebração. Se tudo desse certo, a cerveja viria, após a prova, assim como em 2021, como a cereja do bolo.

Depois de vermos, em novembro de 2021, eu, Pedro Galvão e o velho Rafão, a vitória do Galo sobre o América e esticarmos o pós-jogo no Brasil 41, estávamos mais pertos do tão esperado título. E eu mais perto de minha primeira Volta da Pampulha, marcada para o dia 12 de dezembro daquele ano. Será que eu conseguiria terminar o trajeto, sem parar de correr por nenhum instante e ainda me divertir na prova? Era a primeira vez que eu faria uma prova de corrida na minha vida. E a primeira vez que teria que correr mais de 12km. Faltavam, acredito, uns seis jogos para o campeonato terminar. E se mantivéssemos a boa fase seríamos campeões dali uns quatro. Passei a correr duas vezes por semana e com uma distância mínima de 10km - em vez das três corridas de 5km por semana, como era minha média. Estava me sentindo bem e considerando que meu ritmo estava até razoável. Apesar dos exageros nas comemorações das vitórias do Galo naquele mês.

Duas semanas depois de minha volta presencial ao estádio, no sábado, dia 20 de novembro, estava de novo no Mineirão quando o Galo ganhou de 2x0 do Juventude, de Caxias do Sul. Na arquibancada, a torcida, em massa e em festa, depois do segundo gol, ressuscitou um canto genuíno e muito presente nos anos 90 e 2000: “Ah eu tô maluco!!! Ah eu tô maluco!!” Faltava ainda menos tempo para sermos campeões. E exatamente três semanas para a Volta da Pampulha de 2021.

### 3.1. *Os doidos e os sisudos*

Mary del Priore (1994) nos conta que certa vez o padre jesuíta Raphael Bluteau (1638-1734) teria dito que “os doidos fazem a festa e os sisudos gostam dela” (PRIORE, 1994, p.18). Há, na observação de Bluteau, dois tipos de pessoas que participam e contribuem, de maneiras diferentes, com a festa. O ato de fazê-la acontecer, criá-la e tornar alguma situação de fato festiva ficaria a cargo dos “doidos”. Já os “sisudos” talvez não teriam a capacidade, coragem ou habilidade de criá-la, mas dela participam ao gostar, talvez inicialmente como tímidos entusiastas, daquela situação criada pelos primeiros.

Parece-nos, a partir do comentário de Bluteau, que os doidos teriam a capacidade de transformar uma situação “comum” em “festiva”, habilidade que os “sisudos” não teriam. Os “sisudos” poderiam até fazerem festa em um sentido mais burocrático (como serem responsáveis pela organização de algum evento celebrativo) mas, de fato, quem parece carregar essa centelha da folia, de conseguir transformar algo em festa, seriam os “doidos” - ou os “malucos”.

Interessante pensar sobre o significado e a etimologia da palavra “sisudo”. Segundo os dicionários online Aulete e Sinônimos, o termo “sisudo” diz de quem tem “siso” e “prudência”; de quem se irrita facilmente, quem costuma ficar de cenho franzido e de cara fechada; da pessoa que é “ajuizada”, “responsável” e “prudente”; além de “séria demais” e “mau humorada”. Seus sinônimos transitam entre “circunspecto”, “carrancudo”, “severo”, “austero”, “sensato”, “grave”, “ponderado” e “fechado”. Podemos pensar, a partir daí, que os sisudos mantêm a ordem habitual das coisas, enquanto os “doidos” a subvertem.

Há, portanto, na observação de Bluteau, duas dimensões da festa. E a fundamental para que ela surja, comece e aconteça, parece ser a “doideira”, a “loucura”, a “caoticidade”, a “maluquice”; ou ainda o “excesso”, a “transgressão” e a “desordem”, nas palavras de Joaquim de Sousa Teixeira (2010):

Para Freud, a festa é um excesso permitido, quiçá estipulado, ‘uma violação solene de um interdito’. É o ‘sagrado da transgressão’, uma violação ritual. Sendo necessariamente desordem, é uma fusão numa imensa fraternidade, por oposição à vida social comum que classifica, divide, separa (TEIXEIRA, 2010, p. 19).

O “excesso”, a “violação”, a “transgressão” e a “desordem” às regras normalmente são lembrados como elementos de uma parte fundamental do festejar, a que segundo Bluteau ficaria a cargo dos “doidos”. A “loucura” portanto, nesse cenário, apareceria como um braço das situações festivas que ajudaria a mover e deslocar o mundo consuetudinário de sua

posição convencional, permitindo, na festa, que certas coisas, que não seriam “normalmente permitidas” em situações “sisudas” do cotidiano, sejam praticadas.

A “caoticidade” - recordemos do princípio exusíaco - é, sem dúvida, um dos principais elementos que nos lembramos ao pensarmos as inversões, as permissividades e a flexibilização de normas sociais contidas nas festas. Segundo Mary del Priore (1994), a festa objetiva “incentivar a quebra das regras e o rompimento dos padrões de comportamento exigidos pelas autoridades”(PRIORE, 1994, p.20), fazendo com que “os oprimidos momentaneamente impunham suas regras (PRIORE, 1994, p.108). E o caos festivo, segundo Joaquim de Sousa Teixeira (2010), “simboliza o caos originário revestindo-se de um poder regenerador” (TEIXEIRA, 2010, p.21).

Praticamente impossível não lembrar do carnaval nesse momento. “O carnaval é a festa no sentido pleno”, diz Duvignaud (1983, p.69). José Luiz Fiorin (2011) comenta, a partir da leitura de Bakhtin sobre o carnaval, que essa festa popular marcada pela inversão de valores sociais através da referência ao baixo corporal e da interação do corpo com o mundo é um dos exemplos de oposição aos discursos centrípetos de autoridade. Esse carnaval bakhtiniano, segundo Fiorin (2011), manifesta-se a partir da suspensão das regras, restrições, barreiras, coerções e normas da vida social, abolindo as distâncias entre as pessoas, ridicularizando instituições através de paródias, sarcasmos e insultos brincalhões através da zombaria, da gozação, da alegria e do riso (FIORIN, 2011).

A celebração da carne talvez seja um bom - e bastante comentado - exemplo de uma situação-limite na qual experimenta-se um período de suspensão momentânea do mundo cotidiano a partir da inversão de normas, de exageros praticados, da transgressão e do deleite com os prazeres mundanos permitidos por essa festa dionisíaca. Duvignaud (1983) comenta sobre esse caráter de desobediência às normas que a festa pode articular:

Quando dizemos que a festa é uma forma de 'transgressão' das normas estabelecidas, referimo-nos ao mecanismo que, com efeito, abala estas normas e, muitas vezes, desagrega-as. (...) A transgressão, por ser estranha às normas e regras e, não explicitando a intenção de violá-las, é, por isso, mais forte. (DUVIGNAUD, 1983, p.223)

Mas as festas não são constituídas apenas de “loucura”, “doideira” ou “caos”. Nem só de transgressão a festa é feita. “Uma festa totalmente transgressiva causaria mais angústia que prazer”, diz Teixeira (2010, p.24). Há uma dimensão também, talvez “sisuda”, de manutenção de *status quo*, de reforço de papéis e hierarquias. Segundo Teixeira (2010), não há uma inversão absoluta entre as regras que pautam a vida cotidiana e as que constituem a festa. Isso porque há, nas festas, também, um “exercício de transparência, um incremento de sentido,

uma busca de totalidade, cujos efeitos envolvem a sociedade ‘normal’” (TEIXEIRA, 2010, p.24):

(...) a festa não é essencialmente transgressão – ao invés, muitas festas reforçam o papel identitário da hierarquia e dos seus valores públicos (cortejos, procissões, etc.) (...). A explicação da festa em termos de catarse colectiva, apesar de muito antiga (Confúcio), esquece o alcance das ‘representações e crenças’ (TEIXEIRA, 2010, p.19).

As festas, então, estão situadas dentro de uma lógica social. Elas fazem parte do acontecer cotidiano. Até mesmo o carnaval possui um caráter de “negociação” entre as normas e regras sociais praticadas no dia a dia, uma vez que está inserido no calendário de festejos populares. E a própria fruição carnalizada, nos lembra Thiago Soares (2017), espraia-se e leva consequências e vestígios para a vida cotidiana. Segundo Soares (2017), em sua pesquisa sobre o brega pernambucano, há a possibilidade de uma fruição “carnalizada, humorística e problemática” (2017, p.17) da música brega, uma vez que, segundo ele, o humor e o carnaval podem deixar vestígios no corpo e no cotidiano (SOARES, 2017). Cíntia Fernandes, Micael Herschmann e Flávia Barroso (2019) também pensam as vivências carnavalescas com algum tipo de reverberação no cotidiano. Segundo o trio,

as intervenções carnavalescas, apesar de temporárias, permanecem na cidade, em função da alta sensibilização coletiva dos corpos. (...) a vivência destes engajamentos é perene; ou seja, permanece de alguma forma na cidade, por conta da abertura de possibilidades de expressão do corpo no espaço público como um gesto de liberdade (FERNANDES, HERSCHMANN E BARROSO, 2019, p.164).

Essas festas são, então, tanto espaços permissivos que possibilitam certas normas serem flexibilizadas ou mesmo rompidas, quanto lugares de uma reafirmação de um *status quo*. Colocam-se em uma corda bamba, em uma encruzilhada, entre a transgressão e a manutenção. E, por isso, pensamos aqui a festa como, simultaneamente, transgressora e mantenedora da lógica habitual. Como múltipla e dual (SEGATO, 2016), de maneira ambígua e ambivalente.

Segundo Mary del Priore (1994, p. 91), a própria “transgressão” da festa tinha uma função específica: “ela reafirmava a temperança que devia se impor na vida cotidiana”. Então, por mais transgressoras que fossem as festas, sempre uma dimensão de manutenção e permanência também estariam presentes nesses festejos. Talvez esteja aí um caráter “múltiplo” da festa:

Expressão teatral de uma organização social, a festa é também fato político, religioso ou simbólico. Os jogos, as danças e as músicas que a recheiam não só significam descanso, prazeres e alegria durante sua realização; eles têm

simultaneamente importante função social: permitem às crianças, aos jovens, aos espectadores e atores da festa introjetar valores e normas da vida coletiva, partilhar sentimentos coletivos e conhecimentos comunitários. Servem ainda de exutórios à violência contida e às paixões, enquanto queimam o excesso de energia das comunidades. (PRIORE, 1994, p.10)

As festas, portanto, aconteceriam dentro desse espectro que leva da “doideira” da transgressão à “sisudez” da manutenção do *status quo*. Ou, talvez, o contrário: da “sisudez” à “doideira”. Depende. A festa, então, estaria situada nesse limiar vacilante entre a afirmação de certos mundos já existentes e, talvez, canônicos, e a imaginação, proposição e experimentação de novos mundos, invertidos, transgressores, subversivos. “Ora ela é suporte para a criatividade de uma comunidade, ora afirma a perenidade das instituições de poder” (PRIORE, 1994, p.9).

### *Intervalo 8: a praia de concreto*

No centro de Belo Horizonte, a mais de 400 quilômetros da parte mais próxima do Oceano Atlântico, está localizada a Praça da Estação. Em 2010, parte da população da cidade começou a ocupar regularmente essa praça em um movimento político contra medidas higienistas do então prefeito da cidade Márcio Lacerda. Foi o começo da "Praia da Estação", um protesto que consiste em ocupar a praça como se fosse uma praia: com roupas e toalhas de banho, além do sol no céu e um caminhão pipa de água - quando o poder público passou a desativar as fontes de água presentes na praça e que eram usadas pelos banhistas para se refrescar e se divertir.

A "Praia da Estação" se converteu em um ritual na vida da cidade. E acabou contribuindo para o crescimento do Carnaval de rua de Belo Horizonte - que levou em 2020 aproximadamente 5 milhões de pessoas às ruas - ao reunir diversos grupos interessados em ampliar as formas de uso e ocupação do espaço público da cidade, principalmente a partir do lazer e da cultura.

A Praia da Estação convida à atuação corpos lúdicos - e eróticos? - a se sobreponem ao uso cotidiano - e laborioso? - do espaço da Praça onde está localizada a Estação Central do metrô da cidade<sup>10</sup>. Aquele espaço onde, de segunda a sexta, é repleto de transeuntes que se deslocam apressadamente do e para o trabalho, via metrô, ônibus ou a pé, transforma-se, aos fins de semana, em um espaço de parada, de lazer, de intervalo. Crianças brincam, adolescentes andam de bicicleta, skate ou patins, jogam bola ou fazem passinhos. Adultos tomam suas cervejas e lêem seus livros sentados em suas cadeiras de praia.

Poderíamos, talvez, pensar em uma "terreirização" desse espaço? Ou seja, na conversão de um espaço cotidiano em espaço sagrado (MARTINS, 2021)? Poderíamos pensar que a significação erótica e intervalar de um espaço cotidiano poderia transformá-lo em sagrado? Segundo Simas e Rufino (2018),

Na perspectiva da epistemologia das macumbas a noção de terreiro configura-se como tempo/espaço onde o saber é praticado. Assim, todo espaço em que se risca o ritual é terreiro firmado. Nesse sentido, esta noção alarga-se, não se fixando somente nos referenciais centrados no

---

<sup>10</sup> Boa parte das reflexões contidas aqui neste tópico foram feitas juntamente com meu orientador Bruno Souza Leal para uma apresentação que fizemos virtualmente para o Colloque Corps - Congreso Internacional Políticas y Narrativas del Cuerpo em 2021. Ver mais em: [https://www.youtube.com/watch?v=wGut\\_CChWP8](https://www.youtube.com/watch?v=wGut_CChWP8)

que se compreende como contextos religiosos. A ideia aqui defendida aponta para uma multiplicidade de práticas, saberes e relações tempo/espaciais. (...) Assim, os terreiros inventam-se a partir do tempo/ espaço praticado, ritualizado pelos saberes as suas respectivas performances. (SIMAS E RUFINO, 2018, p.42-43).

A “terreirização”, ou seja, a transformação de espaços cotidianos em espaços sagrados, não deve ficar restrita, segundo a abordagem de Simas e Rufino (2018), às expressões de culto religioso. A “terreirização” pode ser entendida, então, como a sacralização - não necessariamente com cunho religioso - do espaço ordinário, comum, consuetudinário... e o “terreiro” entendido como lugar de prática, de ritual, de encantamento, de transmissão de saberes, de luta e de reivindicação social; de disputa política pelos usos da cidade, inclusive via alegria, lazer, celebração e festa, afinal de contas.

O terreiro, para Simas e Rufino (2018) pode ser tanto o lugar que possibilita a experiência com o sagrado, como também o lugar que se carnaliza essa experiência e como também o lugar em que há ambas as possibilidades em imbricação (SIMAS e RUFINO, 2018:

O terreiro que propomos pensar problematiza a supremacia do conceito de terreiro vinculado estritamente às práticas consideradas religiosas, como também problematiza a dicotomia e a categorização dos aspectos considerados como sagrados e profanos. A sistematização polarizada entre aspectos sagrados e profanos nos ritos cotidianos viriam a produzir no imaginário popular uma espécie de classificação hierarquizada sobre os seus tempos/espacos praticados. Assim, o tempo/espaço destinado ao que se compreende como um rito religioso estaria em condição distinta ao tempo/espaço das invenções rituais das festas (SIMAS e RUFINO, 2018, p.43).

Nas festas de rua, um espaço reconhecível e um tempo cujo ritmo é previsível a partir do calendário convivem com outros rituais e outras vivências espaço-temporais. Os corpos que compõem a festa são, nessa perspectiva, integrados e deslocados nesses espaços e nas temporalidades que ali se apresentam. Os corpos fazem da praça uma praia; há uma praia e uma praça, numa provocativa sobreposição de espaços e também de tempos, inserindo o verão, as férias e o litoral em um sábado ou domingo no centro de Belo Horizonte.

Esses corpos ajudam a conformar o espaço com o seu uso, de acordo com a maneira que eles usam aquele espaço, aquele ambiente, e a partir da maneira com que experienciam aquele lugar e o tempo gasto ali. Aquela praça, no centro de Belo Horizonte, então, pode ser um lugar de passagem e um lugar de lazer. Inclusive de maneira simultânea. Pode ser um ponto onde faço a baldeação no transporte público ou uma praia onde me deito e tomo sol. A mesma praça pode ser uma coisa e outra. Assim como os corpos que a frequentam.

Esses corpos são os mesmos de sempre e também são outros, configurados nessa dinâmica peculiar que os move temporária e regularmente. Porém, uma mesma praça e um mesmo corpo podem ser outros, simultaneamente? Que corpo sou eu, se posso ser muitos? Embora seja matéria, linguagem, biologia, poder, sensorialidade, erotismo, presença e limite, o corpo tem algo de indomável, indescritível, lembra-nos Paul Zumthor (2000).

Eu me esforço menos para aprendê-lo do que para escutá-lo (...), ao som dos seus apetites, de suas penas e alegrias: contração e descontração dos músculos; tensões e relaxamentos internos, sensações de vazio, de pleno, de turgescência, mas também um ardor ou sua queda, o sentimento de uma ameaça ou, ao contrário, de segurança íntima, abertura ou dobra afetiva, opacidade ou transparência, alegria ou pena provindas de uma difusa representação de si próprio (ZUMTHOR, 2000, p.28).

O corpo tem algo de indomável, indescritível, lembra-nos Paul Zumthor (2000). Não há como apreender a experiência desse corpo apenas como algo único e homogêneo, mesmo considerando hábitos e rotinas cotidianas. O corpo voltado ao trabalho é e não é exatamente igual ao corpo voltado ao lazer. A festa de rua enuncia uma característica importante na experiência dos corpos inscritos na cultura: sua versatilidade espaço-temporal.

Gostaríamos de pensar, então, não na unidade, mas na multiplicidade. A praça que abriga a estação central do metrô, local de passagem, é também praia, local de lazer. A festa de rua, que se inscreve no cotidiano da cidade, é também um acontecimento especial. E os corpos que frequentam esses espaços e tempos são também muitos e múltiplos. Podemos pensar as formas de relação desses corpos com o tempo e o espaço como múltiplas, sobrepostas, entrelaçadas ou encruzilhadas.

Sugerimos, então, voltar à pergunta: “Que corpo sou eu, se sou tantos?”; e ainda “Que praça é essa, se é tantas?”.

Segundo Alejandro Vainer (2017), somos e temos diferentes corpos: o orgânico, o erógeno, o imaginário, o simbólico, o psíquico e o cultural. O corpo, esse “objeto” ambíguo e fugaz que é muito mais suscitador de perguntas do que provedor de certezas (LE BRETON, 2007, p.58), é a nossa condição básica, única e primeira de vivência e experiência no mundo. Nossa condição de interação com as coisas do mundo, os ambientes e os outros corpos. É esse vórtice, essa encruzilhada, esse redemoinho e furacão que atravessa e é atravessado por tantas relações e estímulos: sonoridades, ambiência, temporalidades, desejos, opressões, dor e gozo, trabalho e lazer. Nós tanto usamos nosso corpo, quanto sentimos pelo corpo; somos nosso corpo e possuímos esse corpo; por isso, nosso corpo é tanto sujeito, quanto objeto de nós mesmos e do mundo.

O corpo é fonte de movimento (ou imobilidade) e voz (ou silenciamento). É suporte de memória e outros saberes: a dança, o drible, a rasteira, a corrida, o gozo e a violência. É tanto uma tecnologia que usamos, quanto a tecnologia que somos. É nossa ferramenta de degustação. Nossa ferramenta de experimentação de presença de sensibilidades, percepção e nosso meio pelo qual agimos, fonte e cerne de nossa ação, de nossa relação com prazeres e angústias. “É ele que eu vivo, possuo e sou, para o melhor e para o pior” (ZUMTHOR, 2000, p.28).

Se ele é fonte e cerne de nossa ação, colocá-lo publicamente em uma praça e fazer uso erótico das condições de possibilidade que ela oferece pode ser pensada como uma atitude política. Com o corpo, talvez, podemos criar terreiros. Podemos encantar o cotidiano imaginando praia, sol e mar mesmo a 400 quilômetros de distância do oceano. Para Simas e Rufino (2018), existe a necessidade e a emergência de praticar os terreiros como possibilidades de invenção de novas rotas:

Outra perspectiva que nos é cara é a emergência da noção de terreiro como tempo/espço educativo assentado sobre outras lógicas de saber. No terreiro, a roda, a esquina, o barracão e todo e qualquer tempo/espço do saber é praticado em forma de ritual está a se configurar como um contexto educativo de formações múltiplas. Contextos firmados por educações próprias, inscritas na cultura e nos modos de sociabilidades. Educações que apontam para outras formas de aprendizagens articuladas a diferentes possibilidades de circulação das experiências. Esses diferentes modos de educação, gerado nas

frestas e nas necessidades de invenção da vida cotidiana, evidenciam a potência dos saberes de mundo que se assentam sob as perspectivas da corporeidade, oralidade, ancestralidade, circularidade e comunitarismo (SIMAS E RUFINO, 2018, p.45-46).

Assim, o corpo, o tempo e o espaço poderiam ser observados a partir da multiplicidade. Se um mesmo corpo é diferente em situações diferentes - no trabalho, no carnaval, no estádio de futebol, no isolamento social -, o espaço e o tempo também poderiam ser pensados como múltiplos a partir dos usos, por exemplo, que damos a uma praça. Talvez o corpo, o espaço e o tempo - elementos básicos, fundamentais e determinantes para nossa experiência no mundo - se dão exatamente a partir dos seus usos. Uma mesma praça ou o cruzamento de ruas podem ser tanto lugares cotidianos de passagem ou terreiros encantados como, por exemplo, uma praia de concreto aos fins de semana em Belo Horizonte ou um espaço sagrado que funciona durante uma festa profana em Olinda em fevereiro.

### 3.2. *A cerimônia e a festividade*

Se Bluteau percebe a existência de dois tipos de pessoas na produção da festa, os “doidos” e os “sisudos” (PRIORE, 1994), Joaquim de Souza Teixeira (2010) também trabalha a partir de um binômio que, segundo ele, nos ajudaria a pensar a composição da situação festiva. Segundo o pesquisador português, todas as festas são compostas por uma dimensão de “cerimônia” e outra de “festividade” (TEIXEIRA, 2010).

Segundo Teixeira (2010), ao redor da dimensão da “cerimônia” estariam os motivos, as motivações, a razão, a justificativa, a circunstância ou até, para os mais afeitos, a “desculpa” da celebração. A dimensão da cerimônia articularia o elemento formal das festas, o seu “objeto” a ser celebrado. O “para quê”, o “porquê”, o “por causa de”, o “em honra de”. Aí estaria o elemento “sagrado” (ou, quem sabe, “consagrado”) a ser celebrado. Aí estaria, talvez, a racionalização da festa. O aniversário de algo ou alguém, o casamento, o batizado; a conquista de algo extremamente esperado e desejado; a cura de alguma doença; a vitória de um candidato em uma eleição ou a conquista de um título com 50 anos de espera; o encerramento ou a consumação de algo; a entrega de uma demanda; a finalização de um trabalho; a mudança de um ciclo; a chegada ou partida de alguma pessoa querida, a homenagem a alguma pessoa ou feito a partir de efemérides...

Festeja-se sempre algo, mesmo que esse algo seja aparentemente fútil (um encontro de amigos ou um êxito profissional). Aqui, cabe ao símbolo não somente significar a coisa ou o evento, mas sobretudo celebrá-los, utilizando os meios de expressão que melhor revelam o valor outorgado ao objecto da festa (TEIXEIRA, 2010, p. 25).

A outra dimensão constitutiva da festa, chamada por Teixeira (2010) de “festividade”, atuaria no “modo” da celebração, nos “ingredientes” que, no espaço-tempo festivo, permitem às pessoas festejarem. Se a “cerimônia” carrega a justificativa e a finalidade através do “porquê” do elemento formal, a “festividade” traria o “como” do elemento material. Se a “cerimônia” traz o “sagrado” a ser celebrado, a “festividade” traz o “profano” de como e de que maneira celebrar. Se a “cerimônia” vem com a justificativa racional, a “festividade” traz um modo específico de irracionalidade, com a exultação do corpo (TEIXEIRA, 2010).

A festividade, então, parece ser a dimensão que foca no componente festivo, na forma de festejar, de fazer a festa a partir dos elementos materiais e mundanos da folia: a comida, a bebida, a música, a dança, o figurino, a constituição do cenário. A festividade encarrega-se do fator recreativo dos encontros, das partilhas, do viver em comum. O “como” associar-se às pessoas que compartilham o espaço e o tempo daquela situação. O “como” comunicar-se, “como” interagir. A festividade encarrega-se de estipular em que moldes estão inscritos os

jogos, as brincadeiras, a socialização do grupo e dos pares presentes. Mas Teixeira (2010) reitera que, apesar de inicialmente destacadas e separadas, a festividade e a cerimônia devem ser pensadas como dimensões complementares da festa, o que faria dela um fenômeno “misto” e “paradoxal”:

Este carácter misto e paradoxal (de cerimónia e de festividade) constitui pois uma primeira definição objectiva de festa. Toda a festa, por um lado, tem por referente um objecto sagrado ou sacralizado (...) e, por outro, necessita de comportamentos profanos. Sem espírito e corpo não há festa. Vivendo do extra-quotidiano, a festa carece dos elementos do quotidiano (principalmente da refeição) para marcar a presença carnal do grupo. Quanto à identificação, o elemento formal da festa ([...] o porquê do rito, o “para quê” ou “porquê” da celebração [...]) tem a primazia sobre o seu elemento material (os ingredientes da festividade). Assim, se as comunidades religiosas privilegiam a primeira dimensão, as festas espontâneas dos jovens deixam transparecer mais a segunda.[...] Se o primeiro elemento (mais formal e, por isso, prioritário) se deixa inscrever na cerimónia, o segundo (mais material e, por isso, instrumental) deixa-se inscrever na festividade. Contudo, só em abstracto se podem separar (TEIXEIRA, 2010, p.24-25).

Trazemos aqui a sugestão de Teixeira (2010) de pensarmos a festa a partir do binômio “cerimônia” e “festividade”, mas pretendemos que esse binômio não seja entendido como binário. Diferente da relação de oposição do binário, o termo “binômio” vem da matemática/álgebra e estabelece uma relação não opositiva. A expressão algébrica do binômio consiste na ligação entre dois termos. Portanto, acreditamos que a relação cerimônia - festividade pode ser melhor aproveitada se for entendida como um binômio, que se relaciona, e não como uma noção binária e opositiva.

Tanto o binômio “celebração - festividade”, quanto os binômios “doidos - sisudos” e “sagrado - profano” já citados não pretendem ser binários, mas binômios ambíguos, múltiplos, ambivalentes, que possam ser cruzados, inclusive, e que se estabeleçam em limiares que coabitem simultaneamente mesmas situações comunicacionais. Ou seja, falar que as festas têm um caráter de cerimônia e um caráter de festividade não significa dizer que as festas se inscreveriam absolutamente ou exclusivamente em um único polo, até porque a noção de “polo” é binária, bi”polar”. Do mesmo modo, a sugestão inicial de composição da festa entre “doidos” e “sisudos” proposta por Bluteau não deve entender as pessoas como ou “doidas” ou “sisudas”, mas como, simultaneamente, doidas e sisudas, compostas pelas duas dimensões.

As festas religiosas, por exemplo, não contêm estritamente e apenas a homenagem a algum acontecimento histórico ou mitológico, ou seja, a dimensão cerimoniosa. Ainda assim, poderíamos observar pinceladas de “festividade” nesses atos: uma quermesse, uma “desculpa”

para os fiéis socializarem-se, a aguardente, o vinho. Da mesma forma, a festa que tem em sua finalidade o próprio ato de festejar - o domínio da dimensão da festividade -, por mais que não pareça haver, também pode dispor de elementos da cerimônia. Mesmo que o que seja celebrado seja “apenas” uma amizade, o vinho que esteja sendo compartilhado ou o sol que finalmente saiu depois de dias de chuva. E dentro desse espectro sugerido por Teixeira (2010) que vai da “cerimônia” à “festividade” parece haver vários tipos de situações festivas que deslizam por essas dimensões de maneira múltipla, ambígua e até simultânea, como reitera o autor:

Todas as festas oscilam entre o polo da cerimônia ritual e o da festividade. Atendendo a esta estrutura bipolar, surgem três tipos: algumas diferenciam-se dos ritos quotidianos pela amplitude do ritual; outras distinguem-se do divertimento banal pela espessura da festividade; outras são de género misto, situando-se entre os limites da pura cerimônia e do puro divertimento (TEIXEIRA, 2010, p.23).

Gostaríamos de grifar aqui, na citação de Teixeira (2010), os termos “oscilam”, “polo” e “estrutura bipolar”. Acreditamos que o teórico nos ajuda a pensar a festa a partir de seu destaque para as dimensões - e não polos - de “cerimônia” e “festividade”. Entender as coisas como polarizadas é entendê-las como opostas, distantes, e não dialógicas. A estrutura bipolar é binária nesse sentido. Mais produtivo que essa visão é, como dissemos anteriormente, pensar nessas características a partir de um binômio. Acreditamos, junto com Teixeira (2010) que há, simultaneamente, nas situações festivas que estamos pensando, as dimensões de cerimônia e de festividade. Mas elas não são excludentes ou habitam “polos” opostos. Por isso, acreditamos, o verbo “oscilar” é bem vindo. Acreditamos que é mais profícuo pensar as festas via oscilação, trânsito, movência e deslize tanto entre as dimensões - e não polos - da cerimônia e da festividade, quanto de doidos e sisudos.

Então, talvez, poderíamos dizer que o que se faz necessário, até agora, para uma festa acontecer é a presença de pessoas que transitem entre os estados de doideira e sisudez e que vivenciem as dimensões de festividade e de cerimônia dessa situação.

Em síntese, a definição de festa comporta os seguintes elementos estruturantes: (i) é uma celebração simbólica de um objecto (evento, homem ou divindade, fenómeno cósmico, etc.) (ii) num tempo consagrado (iii) a actividades colectivas múltiplas e diferenciadas, (iv) com uma função expressiva (TEIXEIRA, 2010, p.26).

Joaquim de Sousa Teixeira (2010), portanto, nos oferece algumas possibilidades iniciais para pensarmos teoricamente sobre a festa e a dimensão festiva dos encontros e partilhas. Destacamos, inicialmente, em sua abordagem, as dimensões de festividade e de

cerimônia. No entanto, ele rearticula essas dimensões adicionando outras camadas de complexidade em sua definição acima citada. Além da “celebração simbólica de um objeto” - a dimensão de cerimônia - e do modo pelo qual as pessoas vivenciam a dimensão de festividade a partir das “atividades coletivas” que possuem “função expressiva”, Teixeira (2010) sugere a importância da existência de “um tempo consagrado”. A identificação e a abertura desse “tempo consagrado” será fundamental para nossa investigação entre “festa” e “tempo” daqui a pouco. Mas, primeiro, gostaríamos de perguntar “por que fazemos festa?”.

### 3.3. *Por que fazemos festa?*

Nas primeiras linhas deste material trouxemos uma afirmação de Luiz Antônio Simas que diz que nós fazemos festa não porque a vida é boa, mas justamente o contrário: porque a vida é dura; e as festas serviriam para nos ajudar a suportar nossos cotidianos de sofrimento, angústia, injustiça e tristezas que nos acometem. Sem perdermos essa ideia de vista, gostaríamos de trazer para este tópico algumas outras reflexões teóricas que podem nos ajudar a pensar nossas motivações do festejar, sejam elas mais sagradas ou profanas, mais racionais ou emocionais, mais doidas ou sisudas, mais próximas da dimensão de cerimônia ou de festividade...

Duas justificativas que estão presentes em um mesmo binômio nos saltam aos olhos inicialmente. Por a festa ter tanto um caráter de manutenção de *status quo*, quanto um elemento de transgressão dessa “normalidade”, as justificativas de se festejar parecem se desenhar tanto a partir da celebração de algo que está “nos conformes” e, por isso, comemora-se a manutenção desse fato nobre; quanto a partir de um desejo de inversão, rompimento e transgressão, permitindo os festeiros imaginarem, sonharem e experimentarem outras realidades possíveis: festejo porque gosto de como isso está estabelecido e/ou festejo porque quero que as coisas sejam diferentes, se estabeleçam de outro jeito, imagino outros cenários, sonho e, quem sabe até, experimento essa imaginação na festividade que participo; festejo para desfrutar desse cotidiano que assim está e quero que permaneça e/ou para suportar esse cotidiano que assim está e que, espero, mude para melhor.

Segundo Mary del Priore, “a festa se faz no interior de um território lúdico onde se exprimem igualmente as frustrações, revanches e reivindicações dos vários grupos que compõem uma sociedade” (1994, p.9). No entanto, para além da justificativa “reivindicadora”, “revanchista” e “frustrada” de certas reuniões lúdicas de pessoas, há também, podendo ocorrer de maneira simultânea ou não, a dimensão de fortalecimento de laços, de partilha de sentimentos coletivos e outras funções sociais que permitem “crianças,

jovens, espectadores e atores da festa introjetar valores e normas da vida coletiva” (PRIORE, 1994, p.10). Segundo a autora, a festa no Brasil colonial “significava também um repositório imenso de costumes e tradições, permitindo ainda, que culturas específicas como a negra, a índia ou a ocidental se fecundassem mutuamente, fazendo circular de uma para a outra novos símbolos e produtos culturais” (PRIORE, 1994, p.127).

A partir da configuração das alianças identitárias, sejam elas já estabelecidas ou promovidas pela festa, Teixeira (2010) nos lembra de uma característica da festa, que ele chama de “causalidade circular”. Segundo ele, “(...) porque já está identificado, o grupo festeja e, por sua vez, a festa cria ou reforça a identidade” (TEIXEIRA, 2010, p.18). A situação festiva, então, promove tanto um espaço-tempo propício para a criação de laços afetivos novos, quanto para o fortalecimento de laços já existentes. Essa “causalidade circular” (TEIXEIRA, 2010) diz de um caráter múltiplo da festa: ela tanto celebra e reforça alianças já estabelecidas, quanto cria a possibilidade de novas alianças serem estabelecidas.

No entanto é bom lembrar, a partir dessa atenção às alianças, de que a festa não é só celebração de laços afetivos. É importante refletir sobre quem participa da festa. E, simultaneamente, sobre quem fica de fora. A situação festiva possibilita a partilha de afetos positivos e comuns, mas também faz aparecer situações dissensuais. Só é possível festejar se há um comum, se há uma partilha minimamente coerente entre os participantes da festa. Podem ser “doidos” e “sisudos”, mas entre eles, para que a situação seja festiva para ambos, há a necessidade de uma comunhão, de uma possível união e até uma futura e eventual amizade. “Só pode haver festa (...) quando a solidariedade é mais intensa, sem alguém que venha ‘estragar a festa’”, diz Teixeira (2010, p. 24).

É difícil pensar em grupos com valores ou desejos opostos celebrando uma mesma situação. Seja predominante na festa o elemento de cerimônia, seja o elemento da festividade, espera-se que haja uma coerência coletiva ao redor daquela mobilização, uma possibilidade de celebração comum, uma aliança (BUTLER, 2018). É difícil pensar em adversários políticos celebrando juntos um mesmo comício ou um resultado final de uma mesma eleição. Ou adversários esportivos comemorando juntos em um mesmo duelo.

Isso nos leva a pensar também na existência de situações nas quais as pessoas estão presentes em determinados lugares, mas sem terem aderência ao grupo que festeja, ao motivo da celebração ou às formas de festividade. Ou pensar, ainda, em uma dimensão de estranhamento, mal estar ou até violência, na falta de aderência entre pessoas e situações que pretendem ser festivas. E ainda em pessoas que estejam fora desse espectro dos “doidos” e “sisudos”: e as pessoas tímidas ou com outras dificuldades para socializar, por exemplo? E as

peessoas que estão incomodadas com algo? E as pessoas que simplesmente não querem estar em determinado intervalo espaço-temporal festivo? As que não querem participar desse “conclave mágico” (DUVIGNAUD, 1983, p.22)? A dimensão do “dissenso” da festa também é uma questão importante a ser pensada nessas situações de partilha e do comum que temos trabalhado.

Portanto, uma primeira observação que fazemos é que há tanto uma justificativa do festejar - ou seja, da dimensão festiva do estar junto - a partir do estreitamento de laços e da manutenção ou criação de comunidades, com suas regras, suas leis, seus preceitos, quanto uma justificativa do festejar para o rompimento, a transgressão e a inversão de normas vigentes. E elas podem andar juntas. E podem, também, dependendo da situação, atuarem de maneira independente. Posso comemorar, com meus companheiros e minhas companheiras, afinal, porque queremos que algo se mantenha como está e/ou, também, simultaneamente ou não, podemos festejar para imaginar e experimentar novas possibilidades, para transgredir ou extravasar.

Uma segunda ideia que queremos trazer vai justamente ao encontro da hipótese formulada por Simas (2020) e Beto Sem Braço: a festa como catarse, para espantar misérias. Lembremos do comentário de Mary Del Priore a respeito das festas ao dizer que, ao estabelecerem esse momento “especial” da festa, simultaneamente, as festas reafirmavam “a temperança que deveria se impor na vida cotidiana” (1994, p.91). Essa aparente oposição que a noção de “catarse” e “escape” traz para nossa reflexão deve ser pensada como uma configuração complexa das festas. Isso porque, ao pensarmos a partir dessa vertente, corremos um risco de cair em uma armadilha que pensa o cotidiano de maneira binária a partir da relação entre a rotina e o não rotineiro, o mundo do trabalho e o mundo do lazer, a obrigação laboriosa e o ócio ou o descanso.

Como dissemos, essa forma de pensar nossa configuração cotidiana de maneira separada, entre momentos de trabalho capitalista e situações intervalares, pode ser vista de duas maneiras. Por um lado, essa é uma visão secularizada, defendida há muito tempo pelas instituições de controle ocidentais e modernas, como a igreja e a burguesia, por exemplo. Isso porque a separação do tempo de trabalho (e sua predominância) do tempo do ócio ou lazer contribui para uma separação de experiências do tempo e do espaço cotidianas. A vitória, desde, no mínimo, a modernidade, do tempo de trabalho capitalista sobre o tempo de ócio e lazer nos orienta para uma vida binária. Ao pensarmos de forma alinhada com essa visão, pensamos os fins de semana (o sábado, o domingo, os feriados, os períodos de “folga” ou de férias) como únicos momentos possíveis de uma vida prazerosa. A “catarse”, nesse caso,

então, seria tanto um “escape” necessário, quanto uma forma de aceitação desse mundo dividido.

Segundo Teixeira (2010), as relações entre trabalho e tempo livre, trabalho e festa e trabalho e lazer sempre foram tensas. O tempo do trabalho capitalista parece estar, inicialmente, em um polo oposto ao tempo festivo, livre e ocioso. E aqui sugerimos pensar como “polos” mesmo, inicialmente. Como uma relação que, assim como a visão secular, trata a relação festa-trabalho a partir do binário. O trabalho cotidiano inserido dentro da lógica capitalista, burguesa, moderna e colonial, assim como suas horas trabalhadas direcionadas ao acúmulo do capital, são práticas que, inicialmente, parecem se distanciar da vivência festiva e comunitária dos indivíduos.

Os dias “úteis” do capitalismo - os dias que não são fim de semana e as semanas que não são tempo de férias - trazem, segundo Teixeira (2010), uma monotonia. E esse tempo monótono precisaria ser resgatado para se viver de forma mais completa. E como isso poderia ser feito? Segundo Teixeira (2010), a redenção do tempo do cotidiano deveria ser pensado para além do simples descanso que objetiva recuperar o corpo da fadiga. E é exatamente aí que entraria a justificativa da festa - ou da “dimensão festiva” das coisas: “Mais do que anulação de um certo tipo de tempo - o da quotidianidade, do labor, do esforço e do cansaço -, a festa é recriação do tempo, assumindo um significado afirmativo” (TEIXEIRA, 2020, p.20).

A situação festiva, portanto, parece também se colocar em uma equação na qual está presente, juntamente, a situação laboriosa. E aí poderíamos pensar a festa não como uma oposição à vida social comum, do trabalho, do cotidiano, dos dias “úteis”, mas como parte integrante. Aí a festa seria pensada não como uma configuração binária da experiência cotidiana, mas dual. O labor e a festa coexistindo no dia a dia.. Parece haver, sem dúvida, dentro desse tempo do trabalho, a ausência de tempo para o prazer, o lazer e o ócio. Portanto, os fins de semana, os dias de folga e os dias de férias permitiriam aos trabalhadores uma outra experiência do dia vivido; um tempo para o descanso em relação ao trabalho, para o esquecimento momentâneo e possibilidade de convívio cotidiano com a situação laboriosa de subalternidade, de proletariado.

Gostaríamos de pensar, portanto, nessa relação que inicialmente opõe o tempo fáustico da festa e o tempo capitalista, produtivista, utilitarista e rentável do trabalho. Pensemos na relação temporal entre os dias úteis e os fins de semana, as folgas e as férias. Enquanto os dias úteis são marcações temporais voltadas para o labor, os fins de semana, as folgas e as férias têm uma dupla função que criam, parece, um novo binômio: esses dias “inúteis” (aqui é uma brincadeira em oposição à ideia de “dias úteis”) são tensionados entre o descanso do ócio, por

um lado, e o cansaço que as festas podem nos trazer, por outro. Fazer festa cansa! Mas deixemos essa discussão para adiante. Não vamos perder o gancho aqui sobre a ideia de dia útil e dia “inútil”.

Duvignaud (1983) nos alerta para a lógica utilitarista, funcional e de rentabilidade que a modernidade e a industrialização trouxeram para nossa vivência no ocidente. Essa lógica, produtivista e de acúmulo de capital, seria a tônica das sociedades industriais que, com a valorização do tempo de trabalho - e, em contrapartida, com a desvalorização do tempo do ócio -, defendiam uma vida com vistas à funcionalidade dos nossos atos.

O principal obstáculo para a compreensão da festa, em todos os seus aspectos e escalas, havia sido distorcido por uma percepção social inteiramente dominada pelas noções de funcionalidade, de utilidade e, evidentemente, pelo espírito da rentabilidade que caracteriza o Ocidente Industrializado. (DUVIGNAUD, 1983, p.22).

Então, qual seria a funcionalidade ou a utilidade da festa, uma vez que ela não é rentável? Segundo Duvignaud, é exatamente aí que estaria um importante ponto de reflexão para entendermos a (falta de) finalidade da festa: “a meu ver, o que ressalta na festa - como também no jogo, na arte, no imaginário em seu sentido mais dilatado - é, justamente, a sua ‘finalidade zero’” (DUVIGNAUD, 1983, p.23).

Essa “finalidade zero” certamente é colocada a partir dos preceitos modernos, da filosofia racionalista, do capitalismo e da igreja. Se a finalidade do trabalho é dignificar quem trabalha, fazê-lo enriquecer e prosperar, a finalidade da festa certamente não levaria quem festeja a conseguir essas coisas. A festa não é rentável, não é útil e não tem finalidade em relação ao progresso. Se a festa teria uma “finalidade zero” ou uma ausência de funcionalidade, utilidade e rentabilidade, qual seria, então, a finalidade da festa? Para quê serve a festa? Talvez, afinal, uma justificativa que una todas as outras esteja ao redor da noção de “sociabilidade”.

Pensamos a festa como um intervalo espaço-temporal inscrito em um cotidiano que inaugura uma nova experiência do tempo, do espaço e dos corpos que estão compartilhando esse momento. Para isso, nos é cara a ideia de comunicação enquanto “sociabilidade”. A situação festiva é um momento potente de encontro e trocas. Para além de qualquer situação comunicativa cotidiana, a comunicação que se estabelece em situações festivas parece se inscrever e ser articulada ao cotidiano de outra forma, com certas especificidades, mais comunitárias e colaborativas e menos utilitaristas (DUVIGNAUD, 1983; TEIXEIRA, 2010; SODRÉ, 2017). E a sociabilidade parece ser a chave para essa “outra comunicação”, uma comunicação festiva, celebrativa, erótica e focada no bem-estar e no bem viver. Isso porque as

trocas comunicativas que têm por finalidade ou por desculpa as situações de sociabilidade parecem ter o fim em si mesmas, no próprio ato de se relacionar com o outro, simplesmente. Não parece haver, necessariamente, uma troca capitalista, um interesse financeiro, utilitarista ou mercadológico nela, mas um interesse de socialização, de encontro e de uma celebração que distensionam o cotidiano.

Lembremos, aqui, por um momento, da noção de “intervalo” proposta por Muniz Sodré (2017) e comentada anteriormente. Essa ideia contribuiria para uma noção de vida mais comunitária, saudável, desacelerada e ritual até. Além do “intervalo”, noção trabalhada pelo autor no livro “Pensar Nagô” (SODRÉ, 2017) e já comentada por nós aqui, ele sugere, em “O terreiro e a cidade” (SODRÉ, 2002), uma relação temporal presente com as coisas do mundo baseada em uma diminuição da utilidade, significação e finalidade e aumento da função ritual da experiência a partir de uma “nadificação” (SODRÉ, 2002).

Essa ideia de diminuição da finalidade capitalista e produtivista das coisas pode atingir, segundo o autor, relações e vivências mais produtivas, baseadas na alegria e na “alacridade” (SODRÉ, 2002) - lembremos também da finalidade erótica e prazerosa da vida pois, afinal de contas, também, e talvez principalmente, fazemos festa para gozar. Segundo o autor, a alegria tem a ver com a palavra “graça” que, por sua vez, se relaciona à “saudação”: “era a saudação que se fazia à vida, o espanto diante da descoberta do real” (SODRÉ, 2002, p.162). Mas “alegria”, segundo o autor, passou a ser usada para “designar o puro e simples divertimento ou transbordamento pessoal pela risada” (2002, p.162), uma noção que não teria o mesmo sentido que estava visando ao pensar sobre uma relação humana com o tempo e, por isso, Sodré (2002) sugere a noção de “alacridade”.

Segundo Sodré (2002), a ideia de “alacridade” é vista como uma abertura possível de vivência produtiva e temporal com o mundo. No livro “O terreiro e a cidade”, Sodré (2002) comenta:

Álacre é (...) o instante em que o indivíduo, abrindo-se sinestesticamente às coisas do mundo - o sol que nasce, a água corrente, o ritmo dos seres-, abole o fluxo do tempo cronológico, deixando o seu corpo libertar-se de qualquer gravidade para experimentar a sensação do presente. O real não emerge da temporalidade abstrata criada pelo valor que rege o mundo do trabalho capitalista (guiado pela expectativa de um gozo futuro). O real surge, ao contrário, de um tempo próprio (diferente do cronológico), como na celebração festiva. No aqui e agora do mundo sente-se, por instantes, a presença do real, isto é, da singularidade das coisas (SODRÉ, 2002, p.163).

E aqui, nessa relação temporal de vivência e convivência com o mundo sugerida por Sodré (2017; 2002), as noções de “intervalo” (SODRÉ, 2017), “alacridade” (SODRÉ, 2002),

“erótico” (LORDE, 2020), “bem viver” (SEGATO, 2021) e “festa” (DUVIGNAUD, 1983; PRIORE, 1994; TEIXEIRA, 2010) entrecruzam-se. Segundo Sodré (2002, p. 163), “Álacre é igualmente o momento de clímax do jogo (a exemplo de uma festa, quando as almas ganham autonomia em face das agruras físicas e mentais)”. E essa relação “extática”, vinda do “êxtase”, segundo Sodré (2002), implicaria em uma interação social, em um “sair de si” para um “encontro de um outro” (2002, p.163), ponto também destacado por Teixeira (2010).

A celebração festiva da vida seria, para Teixeira (2010), uma das atividades mais expressivas do humano, uma vez que ela estaria na base da amizade, da união e da linguagem, podendo ser pensada como o “berço dos povos” (TEIXEIRA, 2010, p.29).

Sem celebrações festivas, portanto, desmoronam-se as bases da comunidade, perdem-se as ocasiões da sociabilidade. A festa vincula, socializa, identifica; sem festas, os indivíduos isolam-se, tornam-se maus. As festas são uma restauração periódica das fontes da sociedade (TEIXEIRA, 2010, p.29)

Talvez a “finalidade zero” da festa comentada por Duvignaud (1983) seja exatamente essa mera finalidade - ou melhor seria “consequência”? - de se relacionar e interagir no âmbito da comunidade, a partir das alianças de sociabilidade, de “meras” interações sociais. Por isso, talvez, a impossibilidade de fazer festa quando isolados. Pois não há como socializar, não há como se comunicar, não há como se abrir para e com “o outro” em um distensionamento intervalar baseado no erotismo e na alacridade. A “inutilidade”, então, das festas talvez estivesse ligada a um olhar monetizado para o cotidiano. A falta de finalidade lucrativa de quem participa das festas seria, em uma visão moderna, inútil. Tão inútil quanto outras atividades como dançar, cantar, comer, jogar e beber (PRIORE, 1994).

A interferência do estado Moderno, no sentido de fazer as pessoas introjetarem suas pulsões e individualizar normas de comportamento, levou a um gradativo afastamento na maneira de conjugar alguns verbos que eram então comuns: dançar, cantar, comer, jogar, beber, etc. (PRIORE, 1994, p.12)

O poeta Manoel de Barros comenta que a poesia não serve para nada<sup>11</sup>. Ela não teria nenhum valor de utilidade. Seria inútil. Essa “inutilidade” certamente é pensada a partir da finalidade produtivista do capitalismo. Entendemos que assim como a dança, o canto e o jogo, assim como a festa ou o *cooper*, a utilidade ou a finalidade da poesia estaria muito mais ligada a uma ressignificação intervalar do tempo cotidiano. Talvez a principal finalidade do jogo seja jogar e não vencer; a finalidade da corrida seja, simplesmente, correr; a finalidade da dança, do canto e da poesia sejam simplesmente gozar, se divertir, se alegrar. Uma vivência a partir

---

<sup>11</sup> Citação retirada do documentário “Só dez por cento é mentira”. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=VG4P\\_mWWAI0](https://www.youtube.com/watch?v=VG4P_mWWAI0)

da alacridade (SODRÉ, 2002), da significação do presente como partilhado e prazeroso, como uma forma inútil de se conviver com o excesso de utilidade, significação e finalidade do mundo capitalista.

A individualidade seria, portanto, característica do estado moderno que é capitalista, racionalista, utilitarista e cristão católico. Segundo Le Breton (2007), em sociedades tradicionais e comunitárias, o corpo é o aglutinante da energia coletiva, através do qual cada pessoa se inclui no grupo; inversamente, em sociedades individualistas o corpo é um interruptor que marca os limites da pessoa, ou seja, de onde começa e onde termina a presença de um indivíduo (LE BRETON, 2007). Essa individualidade interruptora contribuiria para uma vida mais ensimesmada e menos coletiva, contribuindo também para a diminuição e desencorajamento de práticas “intervalares” e “inúteis” mais coletivas e comunitárias, como a dança, a música, o jogo, a comida e a bebida, elementos fundamentais de uma boa festa, cá pra nós.

Seria por aí então a finalidade da festa? É possível, então, que façamos festa para isso? Para socializarmos, basicamente? Para reestabelecer relações comunitárias, conservá-las, transgredir normas, escapar de cotidianos opressores? Para dar sentido à existência, que só é plena na relação com o outro? Para nos alegrarmos, divertirmos, jogarmos, sentirmos prazer e gozarmos? Entre as várias possibilidades, gostamos dessa definição momentânea, uma vez que, segundo Teixeira (2010) “... o significado profundo da festa, que é dar mais sentido à existência através da redenção do tempo vivido e, assim, salvar os homens do abismo da indiferenciação” (TEIXEIRA, 2010, p.33).

*Intervalo 9: sacrifícios e celebrações; quaresmas, jejuns e vitórias*

Domingo, dia 28 de novembro de 2011, duas semanas antes da Volta da Pampulha de 2021, o Galo pegaria o Fluminense no Mineirão e se vencesse colocaria uma mão na taça. Dessa vez fui ao estádio acompanhado de outro amigo, Pedro Teixeira. Ele estava com outro grupo de amigos dele que eu não sou muito próximo. Mas a desculpa de torcer pelo mesmo time num domingo de sol, além de serem amigos de um amigo querido, costuma fazer as pessoas se aproximarem com certa facilidade. “Causalidade circular” (TEIXEIRA, 2010) alguns chamam.

O jogo começou e tomamos um gol. Normalmente eu não conto esse tipo de coisa. Costuma ser um segredo de torcedores. Mas quase todo torcedor é supersticioso. Eu e os dois Pedros, meus amigos atleticanos, somos. Depois do gol tomado, saí do lado do Pedro Teixeira e fiquei mais distante. Trocar de lugar é o primeiro movimento dos torcedores supersticiosos. Dois homens, uns 20 anos mais velhos que nós, que estavam algumas cadeiras acima e para o lado perceberam a movimentação. Fui pra perto deles. O Galo empatou. Eles não deixaram eu voltar para perto do Pedro. Nem eu voltaria. Não sou nem doido. Digo, sou doido, mas não sou bobo. Mais algum tempo e o Galo virou. Eles me jogaram no chão de tanto que me abraçaram. Não sei o nome deles. Mas um deles era a primeira vez que voltava ao estádio após mais de 10 anos. Faltava apenas uma vitória para sermos campeões. O próximo jogo seria contra o Bahia, em Salvador.

\*\*\*

Quinta-feira, dia 2 de dezembro de 2021. Jogo às 18h de uma quinta-feira. Resolvi assistir em casa, sozinho, pela TV. Em caso de vitória, ganharia a rua para comemorar o título. Não gosto muito de assistir jogo em bar, na rua. Parece que a partida de futebol, de fato, o que acontece no campo de jogo, fica relegado ao segundo plano. Não que isso seja ruim. De maneira nenhuma. Mas jogos importantes eu gosto de assistir ou no estádio ou em casa. A festa estava programada. Mas também não gosto muito disso de confiar que a festa vai acontecer. Afinal de contas, o que é necessário para que uma festa aconteça? A festa só acontece se alguns fatores combinarem. E um fator importante para que a festa naquela quinta acontecesse era uma vitória. Sou desconfiado. Não sei se por ser mineiro ou por ser atleticano. Talvez as duas coisas. Mas não sairia de casa também para não dar azar.

Parecia que a festa teria de ser postergada mais alguns dias pois o Bahia ganhava de 2x0 e já estávamos no segundo tempo. “Assistir a esporte é uma forma de esperar aquilo que pode acontecer, mas nunca é garantido que aconteça, porque fica acima dos limites pré-calculados da performance humana”, diz Gumbrecht (2007, p.162). Mas como o esporte é lindo. Assim como a vida nas ruas, a possibilidade de algo acontecer sempre existe, mesmo que algo não aconteça. Faltando menos de 15 minutos para o jogo acabar, em um intervalo de menos de 10 minutos, o Galo fez três gols, virou a partida e fomos campeões.

Diferente de mim, que não havia planejado festa alguma, a diretoria do time já tinha se acertado com Bell Marques para que, em caso de vitória e consequente título, ele subisse num trio elétrico na Praça Sete - coração de Belo Horizonte e cruzamento das avenidas Amazonas e Afonso Pena e das ruas Rio de Janeiro e Carijós - e conduzisse a comemoração. Encontrei várias pessoas queridas, tomamos todas, passei a noite comemorando e voltei pra casa pela manhã, virado e campeão. Dez dias depois completava minha primeira Volta da Pampulha.

\*\*\*

Em 2021, completei os 18km da Volta da Pampulha em 2 horas e 31 minutos. Esse ritmo, que gira em torno de 8 minutos e meio para cada quilômetro, pode ser considerado um ritmo lento. Mas nunca fui de querer ser rápido. Sou tranquilo com a minha lentidão. Aceito meus limites. O que não me proíbe de dar umas aceleradas e observar a reação do meu corpo. Sempre gostei mais da resistência e do jogo desafiante de experimentar o corpo do que propriamente apenas da velocidade. Gosto também de me manter em uma certa constância. Acho que diz de uma certa ciclicidade temporal que gosto, meio meditativa. E também gosto, se possível, de me divertir no caminho. Sem dúvida isso aconteceu nessa prova.

O dia estava quente e ensolarado, apesar de no iníciozinho do trajeto estar nublado e ter até chegado a choviscar um pouco antes da prova. Foi simplesmente uma das melhores sensações da minha vida quando eu passei pelo “Km 14”, peguei dois copinhos d’água, abaixei a máscara e, seguindo as orientações do Victor de Almeida, que havia visto na largada, tomei um gole e joguei o resto na cabeça e na nuca. Chegar no “Km 14” bem do pulmão e das pernas e hidratando me fez entender que o duelo ali comigo mesmo já estava ganho e estava na hora de me divertir.

Nesse exato momento, na minha *playlist* “corrida shuffle”, começou a tocar *Sympathy for the Devil*, dos Rolling Stones, na sua versão que eu mais gosto, com um *remix* do Neptunes. Estava, em sentido anti-horário na lagoa, pouco antes da Toca da Raposa, centro de treinamento do time que é rival ao que eu torço. Ali eu já havia batido meu recorde pessoal de 12km corridos, estava me sentindo bem, curtindo a volta, a vista, a respiração e os passos no ritmo dos “*woo-hoo*” da música. E era tanta a tranquilidade, a sensação de relaxamento, de dever cumprido, de prazer, que meus braços começaram a se mover junto com os *beats* da música. Eu estava dançando, numa espécie de comemoração e de desfrute daquele momento. Sem pensar na linha de chegada (quem corre pensa em muita coisa e pensa em nada ao mesmo tempo, porque assim como a meditação, os pensamentos simplesmente passam, como os passos, ou “*correm*”), já estava feliz com o recorde quebrado. Durante os próximos dois quilômetros deslizei ao redor da lagoa como um papelão na grama. Nem pensei em parar. Mas na hora que rompi a marca dos 16km a coisa apertou.

Quando bati 17km pensei em parar de correr e terminar a volta caminhando, mas não podia, pensei comigo mesmo, parar no número 17. Esse foi o número do candidato que derrotou o meu nas últimas eleições presidenciais e era o responsável por aquela política de morte que, entre outras coisas, negava a gravidade da pandemia do Covid e a eficácia das vacinas. E havia apenas mais um quilômetro até a linha de chegada. Durante todo o km 17 foi dolorido. Pernas extremamente pesadas fizeram com que eu abaixasse consideravelmente o ritmo que pouco antes estava alto. Mas as pessoas na beira da rua, reunidas próximas ao Parque Guanabara e à Igrejinha da Pampulha, mandavam boas energias e gritavam palavras de incentivo para que quem chegou até ali não parasse antes de cruzar a linha de chegada.

Isso é lindo! Durante toda a prova recebemos incentivos de pessoas que estão ali e não estão correndo. Mas nos últimos quilômetros, os incentivos aumentam e são, sem dúvida, fundamentais. Engraçado pensar que corrida é um esporte solitário (talvez a corrida seja um esporte “solidário”), pois nesse momento percebi que se não fossem os apoios nos quilômetros finais seria muito mais difícil romper o 17º km e entrar no último trecho, que ainda guardava uma leve subida em direção ao Mineirão, local de chegada e largada, como última barreira antes de completar os 18km propostos. 1) Cruzei a linha de chegada; 2) sem caminhar nenhum trecho; e 3) tendo me divertido até bastante. Completei a prova com a “incrível” marca de 2 horas e 31

minutos , o que não deixa de ser um recorde pessoal - nossa primeira marca é, também e de quebra, um recorde; quem disser que não, está mentindo.

Foi uma sensação maravilhosa, sem dúvida. Pós prova encontrei um amigo que não tinha visto durante o percurso. Ele é magro e leve. terminou bem antes de mim e aguardava sua namorada, que ainda não tinha cruzado a linha final. Encontrei também o Victor e seu amigo Túlio. Subimos os três a Avenida Abrahão Caram por dois quarteirões a pé e, ao chegar no bar Peixe Vivo, pedimos três latões de cerveja e três Gatorades - os dois líquidos foram fundamentais para repor as energias. Aquela Amstel foi, sem dúvida, uma das cervejas mais gostosas da minha vida!

\*\*\*

No ano seguinte, quarenta e um dias antes da Volta da Pampulha 2022 era um domingo de segundo turno das eleições no Brasil. Domingos de eleição me deixam muito mais tenso, angustiado e ansioso do que qualquer domingo de final de campeonato do meu time. Nem se compara. São outras coisas, muito mais importantes, em jogo. Votei no interior com minha família progressista e voltei para BH cedo. Não sabia o que fazer. Nunca sei o que fazer em situações que me geram angústia e ansiedade. Depois de deixar todo mundo em casa e devolver o carro emprestado na casa da minha tia, que mora no mesmo bairro que eu, cheguei em casa. Já votei. Agora é esperar. Mas ainda era meio dia. E só dali a oito horas mais ou menos o resultado sairia.

É bom estar próximo de quem se ama em momentos de festa, de celebração. Mas acho tão ou mais importante estar próximo dos nossos em momentos de sofrimento. Como torcedor de um time que passou 50 anos em jejum sei disso. Mandeí mensagem para o meu primo mais novo, Samuel, para saber o que ele estava fazendo. Quatro anos atrás, em um dia como aquele, acompanhei com ele e sua mãe, minha tia, a derrota do projeto democrático e progressista para o desgoverno e a política de morte que tinha comandado o Brasil durante aquela pandemia. Ele me respondeu que estava sozinho, em casa e tinha “umas latinhas de Brahma” na geladeira e uma boa reserva de cigarros de palha para lidarmos com a ansiedade. Parti pra lá. Almocei Brahma com cigarro de palha, tamanha ansiedade. Quando os votos começaram a ser computados chegou um outro amigo dele, Pedro, que também estava conosco na derrota das últimas eleições. Nosso candidato saiu atrás, mas, assim como o Galo contra o Bahia, virou e conquistou a vitória. Nos abraçamos e, tal

como quatro anos atrás, choramos. Dessa vez de alegria. No dia seguinte eu entraria nos meus quarenta dias sabáticos que configurariam um intervalo entre a vitória nas eleições e minha segunda Volta da Pampulha.

Eu disse que não sou muito religioso, mas até que gosto de algumas tradições - ou rituais? - sagradas: pela frente me esperavam quarenta dias de sacrifício, tal como a quaresma, sem beber cerveja. Como disse antes, penso o sacrifício como parte das negociações que faço comigo mesmo e com minhas crenças mágicas e entidades sobrenaturais. Sacrifico caminhos, possibilidades e desejos em função de outros, que escolho e priorizo. Realizo sacrifícios e faço ofertas aos meus deuses. Negocio e peço. Dou de comer e beber aos meus santos. Celebro. Faço festa. Ofereço meus esforços e espero ser recompensado.

### 3.4. Festa e tempo

Segundo a definição de festa proposta por Teixeira (2010), a festa seria uma celebração simbólica de um objeto num tempo consagrado a atividades múltiplas e diferenciadas com uma função expressiva. Nota-se, nessa definição, que a festa acontece em um intervalo temporal consagrado, e isso parece ser um elemento importante em sua concepção. De que maneira esse tempo festivo seria pensado? Como ele seria consagrado? O que essas atividades múltiplas e diferenciadas realizadas nesse intervalo temporal diria da nossa relação com o tempo da festa? Segundo Teixeira (2010),

(...) o sentido mais pregnante da festa nasce da sua relação com o tempo. Na verdade, ela é uma ruptura no tempo cotidiano anódino. Embora seja já uma dimensão da temporalidade existencial, a quotidianidade tende, por essência, a ser assimilável pelo tempo cosmológico (de si homogêneo, irreversível, neutro, uno e idêntico, universal), tornando-se, tanto no plano individual como no comunitário, terreno propício para a inautenticidade, o anonimato, a desidentificação. Estas características peculiares do tempo cosmológico, se infiltradas na vida da pessoa e da comunidade, transformam a quotidianidade em uniformização enfadonha, uma das formas mais óbvias de inautenticidade, de perda da identidade própria ou grupal (TEIXEIRA, 2010, p.20).

Como disse anteriormente Teixeira (2010), o tempo “monótono” do cotidiano - os dias “úteis” de trabalho - devem ser resgatados para que as pessoas possam viver de maneira digna, humana. Para o autor é preciso resgatar a energia viva desses dias para que a vida cotidiana não seja enfadonha, inautêntica e produtora de anonimato e desidentificação.

Lembremos que Sodré (2017; 2002) também nos alerta para esse “resgate” do tempo intervalar (SODRÉ, 2017) a partir das noções tanto de “presentificação” (SODRÉ, 2017) e “alacridade” (SODRÉ, 2002), quanto do próprio “intervalo” (SODRÉ, 2017). E uma estratégia possível, sugerimos aqui, seria tentar trazer para o próprio tempo cotidiano de labor, esforço e cansaço algumas formas de ruptura e de “intervalo” (SODRÉ, 2017) a partir das sociabilidades, do prazer físico e presencial e da desaceleração capitalista que o caráter festivo pode nos proporcionar em relação com o tempo. Segundo Duvignaud (1983),

A festa... ela corta uma sequência. Ela quebra o encadeamento dos acontecimentos que a ideologia histórica europeia nos apresenta como lógico e insuperável. Entretanto, na prática antropológica ou sociológica, comprovamos que a vida coletiva é realizada com o imprevisível e o inelutável e que a experiência comum faz romper em fragmentos, no tempo e no espaço, as belas construções unitárias, estruturais ou funcionais (DUVIGNAUD, 1983, p.24-25).

A festa - ou o caráter festivo da experiência - teria essa possibilidade de estabelecer-se como um intervalo que “corta uma sequência” e “quebra o encadeamento” linear e progressista da lógica moderna (DUVIGNAUD, 1983, p.24). E essa situação intervalar parece

tensionar justamente a relação entre tempo livre e tempo de trabalho. Segundo Teixeira (2010), “É a partir da segunda metade do século XVII que, na organização da vida social, a vitória do trabalho sobre o tempo livre se torna irreversível”(TEIXEIRA, 2010, p.27).

O que seria então essa equação entre tempo livre e tempo de trabalho proposta por Teixeira (2010)? Suspeitamos que na ideia de festa há uma relação fundamental entre mundo do trabalho e mundo do lazer, na qual a folia estaria estreitamente relacionada com a segunda: a partir da sociabilidade, das relações comunitárias, do distensionamento cotidiano, do prazer e da catarse.

A partir dessa citação de Teixeira (2010) encontramos duas interessantes questões iniciais: 1) Há uma tensão entre dois “mundos” aparentemente divergentes (ou complementares?) aqui, e essa tensão seria “temporal”, como cita Teixeira (2010), a partir da vitória do trabalho sobre o tempo livre: o que significa dizer, então, que o tempo do trabalho, desde o século XVII, tem predomínio em relação ao tempo livre? E por quê esse predomínio é, desde então, “irreversível”?; e 2) O tempo da festa parece ser antitético ao tempo do trabalho e, portanto, funcionaria melhor na lógica do tempo livre, mas: tempo festivo e tempo livre seriam sinônimos? O que diferenciaria, por exemplo, o tempo da festa do tempo do descanso ou do ócio? E o que aproximaria esses tempos?

Já falamos um pouco, anteriormente, sobre a relação entre festa e trabalho. E aqui, especificamente, nos interessa trazer a discussão para a dimensão temporal dessa relação. Gostaríamos de pensar sobre nossas temporalidades, sobre as formas de vivenciarmos e pensarmos o tempo e o que fazemos com ele a partir de relações de forças que temos e somos submetidos cotidianamente. A festa, aqui, parece ser um fenômeno importante para se pensar sobre o tempo, principalmente por parecer tensionar de tal maneira a relação com o tempo cotidiano do trabalho e de outras obrigações e a relação com o “tempo livre”, ou seja, o tempo que sobra para viver quando não estamos trabalhando. Mas como se articulam “tempo de trabalho”, “tempo de descanso” e “tempo de festa”? Qual seria o tempo da festa então? Que temporalidades a situação festiva nos apresenta?

Por ser uma situação voltada para a sociabilidade, parece-nos que a festa - e a dimensão festiva das coisas - funciona de uma maneira menos linear, progressiva e moderna do que o tempo capitalista do trabalho. Essa pausa intervalar das situações festivas seria fundamental para o descanso em relação ao tempo linear teleológico e progressivo da modernidade. Seria uma ruptura com o cotidiano voltado ao mundo do trabalho que pensa basicamente na utilidade, na funcionalidade e na rentabilidade. Pensa-se e pratica-se na festa menos labor e mais sociabilidade.

Pensado a partir dessa chave, o tempo festivo aproxima-se do “tempo livre” citado por Teixeira (2010). Ora, só podemos fazer festa, quando nos sobra tempo para tal. Quando a economia capitalista nos permite um breve descanso das obrigações e preocupações do capital para nos voltarmos às relações comunitárias e às sociabilidades.

No entanto, há uma tensão fundamental entre “tempo livre” e “tempo festivo” que consiste, basicamente, em como usar o tempo livre, uma vez que ele está inserido no cotidiano. Uma vez que o tempo do trabalho é predominante no regime capitalista, o tempo livre que nos sobra deve ser usado tanto para o descanso quanto para as situações sociais. Aí que está uma primeira tensão. De que maneira, então, o tempo de descanso e o ócio divergem do tempo da festa?

Esta necessidade de redenção do tempo cotidiano não se traduz somente na obrigação do descanso, presente na instituição da festa semanal como pausa para recuperar da fadiga. Se assim fosse, teríamos tão-só um sentido negativo de festa, a festa como ausência de trabalho. Mais que anulação de um certo tipo de tempo – o da quotidianidade, do labor, do esforço e do cansaço –, a festa é recriação do tempo, assumindo um significado afirmativo. (TEIXEIRA, 2010, p.20)

Uma primeira observação pode ser feita a partir dessa articulação entre tempo do trabalho, tempo do descanso e tempo da festa. Parece-nos, por um lado, que o tempo do trabalho está inserido em uma lógica produtivista linear e moderna do progresso, que seria inicialmente oposta à lógica intervalar que parece ser primordial nos tempos do descanso e da festa. O descanso e a festa estariam inseridos no cotidiano como alternativa ao tempo da produtividade. Essa característica que se colocaria em relação ao trabalho aproximaria, então, as lógicas do tempo ocioso das lógicas do tempo fáustico.

Mas o tempo do descanso ainda estaria, em um primeiro momento, relacionado ao tempo do trabalho por se colocar em relação a ele. Descansa-se porque trabalha-se. Descansa-se para trabalhar mais depois. Descansa-se porque está cansado por causa do trabalho executado e porque ficará cansado com o trabalho a ser executado. O tempo ocioso então, nessa lógica, seria fundamental para que a engrenagem laboriosa continue funcionando. Neste tempo intervalar valoriza-se o sono e o menor esforço. Pois o foco ainda é no trabalho e na melhor forma de executá-lo, descansado.

O tempo intervalar da festa parece funcionar de outra maneira. Os excessos fáusticos - sejam eles com bebida, sexo, comida, dança, conversa, risos - parecem não contribuir, inicialmente, de maneira tão clara para o descanso do folião. A ressaca da situação festiva atrapalha o trabalhador a desempenhar seu papel em um dia de trabalho cuja véspera foi de excessos diversos. A privação de sono, o cansaço muscular, a dor de cabeça, a desregulação

de atividades básicas do corpo e a somatização que cobra o preço do prazer vivido anteriormente certamente não contribui com o trabalho a ser realizado no dia posterior.

Não estamos sugerindo aqui a superação do capitalismo. Não temos essa pretensão. Estamos apenas tentando pensar como se relacionam essas três temporalidades cotidianas. Mesmo em sociedades pré-modernas e pré-capitalistas o trabalho, o descanso e a festa estão presentes como elos sociais, necessários, pretendidos e desejados. Não há como viver uma vida apenas de descanso e festa. O trabalho é necessário para a produção de elementos e sobrevivência física e biológica do coletivo, no mínimo. No mundo moderno e desde então com o capitalismo também não há como viver sem considerar esse atravessamento temporal da produtividade, da finalidade e do lucro. Portanto, estamos pensando apenas em articulações temporais que percebem a festa, o trabalho e o descanso como constituidores de tempos cotidianos. O que propomos é justamente um encruzilhamento. É pensar a relação entre essas três temporalidades. A existência simultânea do trabalho, do lazer e do ócio na vida cotidiana. Assumindo o tempo capitalista como canônico, gostaríamos de pensar o tempo ocioso e o tempo fáustico como alternativas que atravessariam o cânone de maneira cruzada, compondo com ele, convivendo com ele.

Essa é uma primeira reflexão que gostaríamos de fazer em relação ao binômio festa e tempo: a relação cotidiana na qual estão inseridos e articulados, simultaneamente, os tempos do trabalho, do descanso e da festa. A festa está inserida no cotidiano e isso deve ser levado em consideração. Mas também a festa inaugura um novo tempo a partir do rompimento momentâneo com o cotidiano no qual está inserida. E essa é uma segunda reflexão em relação ao binômio festa e tempo que gostaríamos de fazer. Qual é o tempo da festa? Que tempos existem no interior de uma situação festiva? Segundo Teixeira (2010),

Para caracterizar o tempo da festa, recorre-se frequentemente à contraposição entre tempo cíclico e tempo linear, inscrevendo no primeiro o tempo da festa, quase como se o tempo linear ou da mudança fosse estranho à essência da mesma. O tempo mítico, intemporal, encarna na festa, que é temporal (TEIXEIRA, 2010, p.21).

Essa contraposição entre o tempo linear por um lado, mais relacionado ao cotidiano progressivo da modernidade, e o tempo cíclico (ou mítico e circular) por outro lado, mais relacionado às situações que temos tentado articular como “intervalares” é apenas uma forma inicial de organizar e provocar as relações entre as temporalidades. Mais uma vez, não é demais repetir, nossa intenção aqui é pensar os binômios de maneira ambígua e atravessada. Não queremos pensar a festa como “apenas” um deslocamento da cotidianidade. Nem como uma situação exclusivamente inscrita no dia a dia. A festa está inserida no cotidiano e,

simultaneamente, permite experimentarmos fendas e intervalos temporais especiais. O intervalo festivo se dá na relação com o cotidiano, ele não é uma suspensão. Ele expõe outras possibilidades de existência dentro do cotidiano. A festa para nós é uma encruzilhada que, simultaneamente articula tempos lineares e cíclicos, inscrita em cotidianos e geradora de novos tempos ou tempos outros. A festa é atravessada pela linearidade moderna tanto quanto pela sua característica temporal cíclica e mítica. E se vamos focar aqui, inicialmente, na característica circular do tempo fáustico não é por desconsiderar seu caráter de inscrição linear no cotidiano, mas para investigarmos de que maneira a festa pode nos ajudar a lidar com o cotidiano opressor do trabalho capitalista, ou seja, quais as relações temporais produtivas que podemos perceber a partir da articulação entre tempo e festa? O próprio Teixeira (2010) nos ajuda a pensarmos para além da binariedade entre a linearidade e a ciclicidade:

Mas haverá uma distinção tão nítida entre tempo mítico e tempo linear? Esta distinção, usada para opor dramaticamente o tempo pagão, sobretudo o helénico, ao tempo judaico-cristão, será antropológicamente sustentável? (...) Nem entre os pagãos há apenas tempo circular, nem entre os cristãos o tempo é exclusivamente linear. Aliás, o tempo existencial é um misto de intemporalidade e história. Que tem isto a ver com o tema? Na festa, há o problema da relação entre tempo vivido e tempo evocado. A multiplicidade das festas está em função dos vários 'tempos sociais' (TEIXEIRA, 2010, p.22).

Mas dentro dessa encruzilhada temporal na qual a festa se localiza há, ainda, algumas características que merecem destaque antes do fim do tópico: as dimensões de efemeridade e acontecimento da festa que se relacionam com o tempo presente. Se Bluteau (PRIORE, 1994) disse que a festa é feita pelos doidos, como os doidos fazem essa festa? Como a festa surge? Como ela acontece?

Ao falarmos, durante todo esse capítulo, sobre a festa, tentamos mapear algumas de suas características. Mas parece haver uma característica que surge a partir da provocação em relação aos tempos da festa que faz com que pensemos sobre o caráter de surgimento, aparecimento e acontecimento da situação festiva. O intervalo temporal que a festa faz surgir, esse parêntese e essa quebra têm uma dimensão temporal do acontecimento, da situacionalidade, de efemeridade, da insularidade e em alguns momentos da imprevisibilidade. Situada ou inscrita no cotidiano, a festa surge, acontece e desaparece, mas não sem antes deixar rastros e marcas nessa vida cotidiana a partir do tempo vivido dessa situação. E essa situação parece articular uma importante relação com o tempo presente, o tempo da ação, do vivido. É no presente do tempo mítico, cíclico, circular ou eterno da festa,

no durante, na duração do evento festivo que a festa acontece. A festa é um evento. E, por ser um evento, inscrito temporalmente tanto no cotidiano linear quanto como um parêntese e um rompimento, é fundamental o tempo do acontecimento, sua característica presencial (do presente e da presença) e sua duração. A festa “acontece”. Ela surge e também desaparece. Ela é experimentada no presente e na presença da sua efemeridade. E não sem trazer elementos da vida consuetudinária nem desaparecendo sem antes levar consequências de volta à vida cotidiana.

E, por fim, uma última reflexão: tratamos das festas como eventos festivos. Mas algo permanece como uma dúvida ou uma “cisma” por aqui. Há festa apenas nos eventos que se propõem serem “festa”? Ou poderia haver festa em situações cotidianas? Poderíamos perceber dimensões festivas em situações de descanso? A pergunta que queremos fazer é: a festividade está presente apenas nas festas tradicionais, nos eventos festivos? Ou podemos pensar em festa também como dimensões festivas de situações diversas?

Acreditamos que a dimensão festiva do tempo e das coisas pode surgir sem um planejamento muito claro, com uma certa imprevisibilidade. A dimensão festiva surge, aparece, eclode e emana. Ou melhor, ela pode surgir, aparecer, eclodir e emanar. A pergunta aqui talvez seria “Quando e como os doidos fazem a festa?”; ou “Como uma festa surge?”; ou ainda “Os doidos conseguem fazer festa até em situações que não seriam pensadas como festas?”. O que sugerimos aqui como provocação final do tópico é a possibilidade de olharmos para a festa a partir de dois pontos: 1) a festa enquanto evento; e 2) a dimensão festiva das coisas.

### *3.5. A dimensão festiva*

Reza a lenda que Deus, após trabalhar por seis dias na criação do universo, teria descansado no sétimo dia. Essa relação divina com o ciclo natural dos dias teria formado a ideia que temos de “semana” até os tempos atuais. Uma semana, no nosso calendário gregoriano, é composta de sete dias. E na visão judaica desse ciclo, assim como teria feito Deus, seis dias deveriam ser dedicados ao trabalho e um dia deveria ser reservado para o não trabalho - a “*menucha*”, termo judaico que significa “inoperosidade” (AGAMBEN, 2014).

Esse sétimo dia, tomado em algumas culturas como o sábado e em outras como o domingo, é entendido, nessas culturas, como “dia santo”. Ou seja, o dia que, dedicado ao descanso e ao repouso, deveria ser santificado. A inoperosidade, o descanso, e o repouso seriam, portanto, sagrados. Na lógica cristã o ciclo da semana é pensado, então, para a proporção de seis dias de trabalho e um de descanso.

Ora, mas esse entendimento parece orientado para uma visão de mundo que o trabalho comanda. Descansa-se, então, tanto para recuperar as energias gastas nos seis dias anteriores, quanto para entrar descansado nos próximos seis dias de trabalho. Mas uma vida assim, baseada no trabalho, vale a pena? É possível viver bem nessa lógica? Como? Como, nessa configuração, poderíamos escapar de uma vida apenas destinada à "sobrevivência" e alcançar uma "supra-vivência" nos termos de Simas e Rufino (2020)? E, finalmente, poderíamos perguntar também: cadê a festa? Cadê tempo para fazer festa?

Giorgio Agamben (2014), em seu ensaio intitulado "Uma fome de boi: considerações sobre o sábado, a festa e a inoperosidade", diz que, segundo o livro bíblico do Gênesis, o sábado judaico - o dia de descanso, dedicado à "menucha" - não deve ser "simplesmente (...) um dia de repouso que se soma aos dias de trabalho, mas [que] signifique um tempo e um fazer especiais" (2014, p.5). Mas o que seria, então, esse "tempo" especial ou esse "fazer" especial? Segundo Agamben (2014) a resposta estaria na santificação de um modo particular do fazer e do viver, inoperoso, que se relaciona, em última instância, com a festa:

Na tradição judaico-cristã, este modo particular de fazer e de viver junto se exprime no mandamento (o qual hoje parece que perdemos completamente o significado) de "santificar as festas". A inoperosidade que define a festa não é simples inércia ou abstenção: é antes de qualquer coisa, santificação, isto é, uma modalidade particular de agir e de viver (AGAMBEN, 2014, p.2)

Há, então, na elaboração de Agamben sobre o descanso, a festa e a inoperosidade, uma atenção especial ao agir, ao fazer e ao viver. Essa atenção tornaria esses movimentos relacionados ao sábado judaico de alguma forma especiais, "santificados". A "menucha" não deve ser, portanto, apenas o descanso via abstenção do trabalho, mas uma forma de santificar o tempo livre, dotando de significados "sagrados" e até "festivos" as ações realizadas com atenção e de maneira especial nesse dia: o fazer, o agir, o viver em cada uma de suas ações. Eis, então, a orientação de "santificar as festas". E de perceber, talvez, qualquer atividade inoperosa realizada na menucha - na inoperosidade - como sagrada e festiva.

A inoperosidade (...) não é uma consequência ou uma condição preliminar (a abstenção ao trabalho) da festa, mas coincide com a própria festividade, no sentido que esta consiste exatamente no neutralizar e no tornar inoperosos os gestos, as ações e as obras humanas, e somente assim torná-los festivos (fazer festa significa, neste sentido, "fazer a festa", consumir, desativar e, em seu limiar, eliminar qualquer coisa) (AGAMBEN, 2014, p.5).

Mas, cá pra nós, essa divisão cristã da semana ainda não parece muito agradável. Nessa divisão temporal binária, dos sete dias da semana, apenas um dia seria dedicado para a

“menucha”, para a santificação das ações, da vivência e do fazer festivo ou do descanso. Parece-nos que essa configuração binária entre dias destinados ao trabalho e dias destinados à inoperosidade escancara uma visão polarizada da vivência cotidiana. Nessa configuração o dia ou é usado para o trabalho ou para o descanso e a festa. Não seria possível também pensarmos, por exemplo, essa santificação do tempo e dos fazeres de maneira cotidiana? Não seria interessante também pensarmos dimensões dessa festa dominical ocorrendo em outros dias da semana, nos dias úteis, por exemplo? Talvez aqui esteja um ponto que gostaríamos de pensar. Qual o benefício de pensarmos sobre a festa reservada a apenas um dia da semana? E qual o benefício de pensarmos “dimensões festivas” diluídas no cotidiano? Acreditamos que há proficuidade nos dois caminhos.

Por um lado, a festa sendo reservada a um momento específico ou a uma situação demarcada, como um dia da semana como o sábado ou uma data comemorativa como o carnaval, por exemplo, possibilita uma vivência e uma experiência temporal que pode perceber essa festa como um evento, um momento reservado para o deleite, a transgressão, a catarse. Aqui, demarca-se o tempo da experiência. Entende-se que se está em uma situação festiva. Dá-se o nome: “festa”.

Essa configuração permite, por exemplo, uma organização temporal dividida. Ou se trabalha ou se festeja. E com essa demarcação, há a possibilidade de realizar essas atividades de maneira inteiramente presente: quando for a “hora” de trabalhar, concentra-se e trabalha-se; quando for a “hora” de festejar, deleita-se. Aqui, talvez, sobressaia a noção de “festa” como evento demarcado, definido e distinguido. Mas e se pensarmos em um outro tipo de experiência temporal, mais turva e indefinida. Se, em vez de pensarmos na situação ou evento “festa”, mais ligada ao sábado judaico, pensarmos na “dimensão festiva” das situações, uma festa possível de ser vivida no próprio cotidiano que predomina o trabalho?

Seria possível, por exemplo, santificar momentos e torná-los festivos mesmo em situações voltadas ao “tempo do trabalho”? Seria possível pensarmos em dimensões de presentificações prazerosas dentro de cotidianos que podem assumir-se como opressores? Seria possível encantar e significar intervalos diante de uma vivência coletiva inserida em dimensões coloniais e, por isso, desencantadas da vida? Como pensar nesses intervalos de maneira produtiva? Como tornar a vivência cotidiana mais aprazível? Como espantar as misérias e os sofrimentos cotidianos? Como fazer festa de segunda a sexta? Como tornar prazeroso o momento atual se ele está distante ainda da menucha, da festa e do descanso do sábado judaico? Talvez, acreditamos, seja justamente pensando na dimensão festiva das coisas.

Faz-se necessário um parêntesis aqui. O que estamos tomando como “trabalho”? Segundo Agamben (2014), a tradição dos hebreus orienta, para a preservação do sábado, que sejam evitadas várias formas de “trabalho”:

(...) a tradição rabínica se preocupa em definir, com a sua habitual meticulosidade, as atividades que não são lícitas de execução durante o sábado. A Mishná elenca, destarte, trinta e nove atividades (melachot) das quais os hebreus devem com todo cuidado se abster: da colheita e semear ao cozinhar e sovar, do tecer e separar os fios ao curtir as peles, do escrever ao acender o fogo, de carregar algo a desfazer um nó. De fato, numa interpretação extensiva dada pela tradição oral, os melachot coincidem com a esfera do trabalho e da atividade produtiva na sua integralidade. (AGAMBEN, 2014, p.2)

Interessante pensar sobre a noção de “trabalho” que temos pensado, inserido em uma rotina e configuração capitalista do mundo, e cruzá-la com a noção de “atividades” articulada pelos hebreus. Essas atividades sugeridas pelos hebreus são consideradas talvez pré-capitalistas e pré-industriais: colher, semear, cozinhar, escrever, carregar algo. Essa noção de trabalho, então, parece tomada de um “outro tempo”, pré-capitalista. Mas, ao mesmo tempo, várias dessas atividades não cessaram de acontecer com a Revolução Industrial. Há, portanto, a necessidade de pensarmos sobre a noção de “trabalho” aqui. Temos tomado, até o presente momento do texto, uma noção marxista de trabalho. Como uma atividade que é realizada pelo proletariado a fim de obter, em troca, um pagamento (salário) para que a vida possa ser possível de ser vivida: pagando contas, comprando alimentos, gastando com lazer, mas com a centralidade do capital.

No entanto, é interessante pensar que outra noção de trabalho também pode ser tomada, mais próxima de uma noção do fazer alguma coisa e do realizar alguma atividade que, não necessariamente, é produtiva ou, no mínimo, que não necessariamente esteja focada em uma relação que visa o lucro ou a troca da força de trabalho por um pagamento. Aqui lembramos das atividades “proibidas” no sábado judaico e citadas por Agamben (2014). Ora, cozinhar, escrever e lidar com plantio ou colheita são atividades que não precisam ter uma finalidade unicamente produtivista-capitalista. Ou podem não ter, se essas atividades não forem tidas como o ofício executado pelos trabalhadores. Cozinhar pode ser considerada, por exemplo, em algumas situações, para algumas pessoas, uma atividade intervalar, terapêutica quase. Caso essa pessoa não esteja realizando essa atividade como um ofício cotidiano, ela pode ser “sagrada” ou “santificada”, por exemplo.

Parece, então, que as diferentes ideias de “trabalho” pensadas aqui, quando articuladas às noções de “finalidade zero” (DUVIGNAUD, 1983) e “improdutividade” (SODRÉ, 2002),

trazidas anteriormente; e “inoperosidade” (AGAMBEN, 2014), trabalhada nesse tópico, podem ser úteis para pensarmos a relação que envolve o trinômio trabalho, ócio e lazer (festa).

E mais, podem ser úteis para darmos um salto da noção de festa enquanto evento para as dimensões festivas e intervalares das coisas. Um salto da festa para a dimensão festiva - a festividade? - como aquilo que temos sugerido ao longo de toda a tese: como uma prática política, encruzilhada, erótica, intervalar e cotidiana de vida e em relação com a vida. Como uma forma de vivência e convivência que objetiva a prática do bem-estar e um bem viver cotidiano, mesmo com e apesar da colonialidade. Como uma dimensão política da festa e uma dimensão festiva da vida. Uma postura política e erótica que contraria uma vida focada no lucro individual e que produz misérias coletivas. Uma postura decolonial da festa, no fim das contas, por sugerir outros modos de ser, imaginar e praticar mundos, mais coletivistas e solidários. Mais prazerosos e agradáveis. Com mais erotismo e alacridade. Com gozo e alegria.

*Intervalo 10: a embriaguez... do frevo, do vinho, do presente...*

“Deves estar sempre embriagado. Aqui reside tudo. É a única questão. Para não sentir o horrível fardo do Tempo que vos esmaga os ombros e vos verga para a terra, é imperativo embriagar-se sem descanso. Mas de quê? De vinho, de poesia ou de virtude, a vosso gosto. Mas embriagai-vos (...)”

Charles Baudelaire

Em 2021 perdi uma tia, por câncer. Ela gostava muito de poesia. E de festa. E de vinho. De reunir pessoas para comer, para beber, para jogar conversa fora ou “conversar fiado” como dizemos na nossa família. Descobri depois da sua morte que um dos poemas que ela mais gostava, “Embriagai-vos”, de Charles Baudelaire, falava exatamente de tudo isso. Talvez não de “conversa fiada”, não sei se europeus mexem com isso. Mas nesse poema, Baudelaire comenta que devemos nos embriagar - de vinho, de poesia ou de virtude - para não sentirmos o terrível fardo do tempo.

A desmesura da embriaguez me fascina. A igreja odeia. Mas eu adoro. Já ouvi alguém dizer que as melhores coisas da igreja católica são o vinho e o pecado. Embriagar-se está para o uso abusivo de alguma substância assim como o correr está para o uso abusivo do caminhar. Embriagar-se é correr, não é caminhar. Embriagar é usar com vontade, é se lambuzar, usufruir e desfrutar sem medo, culpa ou qualquer outro sentimento que lhe tolha. É usar ao máximo, aproveitar, sentir prazer - ou dor - de maneira desmedida, gozar. Embriagar-se é perder-se. Ou encontrar-se. É se jogar. É colocar o corpo pra jogo. Oferecer-se. É usar as pernas “até a batata da perna doer a deliciosa dor”, seja dançando frevo ou correndo cinco ou dezoito quilômetros. É se esbaldar. E arcar com as consequências.

Talvez a embriaguez de Murakami, Luís Bandeira e Baudelaire se aproximem aqui. Baudelaire nos orienta a embriagar-nos “de vinho, poesia ou virtude”. Murakami diz que correr é atentar-se ao presente, deixar os pensamentos simplesmente passarem: “acolhermos essa vasta expansão e nos deixarmos embriagar”. E Luís Bandeira se empolga com a “embriaguez do frevo que entra pela cabeça, depois toma o corpo e termina no pé”.

Parece-me que essa embriaguez dos três é consciente. É um perder-se ou entregar-se a algo de maneira consciente. Um deixar-se levar. Um envolver-se, inteiramente e intensamente com a experiência. É saber dos riscos e querer continuar. Assim, com virtude, com vinho, com poesia, com trabalho intelectual ou com atividade física, com música, com dança ou com o presente, parece residir aí, no embriagar-se, uma interessante relação de experiência do corpo com o mundo.

Segundo Antoine Hennion (2011), pesquisador do gosto musical, o gosto é uma prova, é um degustar. Não há como saber se gosta-se ou não de algo se não realizar a prova, experimentar, experienciar. Segundo ele, a paixão ou o interesse por um objeto ou por uma prática são atividades corporadas; e a sociologia, segundo ele, tem mais medo do corpo do que dos objetos (HENNION, 2011, p.269). E o gosto, para ele, seja da música ou do vinho, só pode ser descoberto no presente:

Nada de língua, de nariz, nada de gosto pelo vinho antes do vinho se tornar objeto de um conjunto de práticas que o colocam em seu centro. Nada de ouvido, nada de emoção musical sem uma música para escutar. O corpo é também um desconhecido que é preciso fazer surgir e se revelar. Colocado em cena pela degustação, pelo corpo que prova, pelos objetos do gosto, pelos coletivos de amadores e pelas boas condições materiais e temporais da apreciação das coisas (HENNION, 2011, p.269).

O corpo, então, está no centro da experiência. É vórtice. É esse furacão. É ele quem degusta, experimenta, prova, desfruta e saboreia as situações, os espaços, as músicas, os outros corpos, o vinho. Interessante que o vinho, esse líquido citado por Baudelaire e Hennion, possa ser pensado simultaneamente como sagrado e profano. O vinho, na tradição católica, simboliza o sangue de Cristo. Na mitologia greco-romana, o vinho simboliza a fartura - e a desmesura e a embriaguez? - dos deuses Dionísio / Baco - Evoé! - , deuses que, lembremos, segundo João do Rio e Bakhtin, abençoam o Carnaval. Interessante lembrar também, nesse momento, de outro binômio: a relação entre o apolíneo e o dionisíaco.

De acordo com Nietzsche (apud FONTANELLA, 2005), o desenvolvimento da arte estaria ligado à duplicidade e equilíbrio de dois impulsos associados a dois deuses gregos: Apolo e Dionísio. O primeiro representaria o universo artístico dos sonhos, da perfeição e do eterno, enquanto o segundo representaria a embriaguez, a anarquia, a desmesura, a fertilidade e a festa (ANDRADE, 2021, p.201).

O binômio “Apolo - Dionísio” então diria de dois impulsos complementares. Podemos, nesse momento, lembrarmos de outros binômios interessantes para nós que também dizem de impulsos e manifestações complementares: os doidos e os sisudos; o sagrado e o profano; a cerimônia e a festividade. Todos, talvez, articulam noções ao redor da desmesura e da temperança, da embriaguez e da sobriedade.

Mas voltemos ao vinho. O sangue de Cristo ou fonte de embriaguez, o vinho parece ser aquilo que queremos que ele seja. Parece assumir a função do uso que queremos dar a ele. Assim como nosso corpos, os espaços que frequentamos e o tempo que vivenciamos, nossa relação com o vinho, com o tempo e com o espaço, com a corrida ou com o frevo assume uma característica presencial de experimentação, de relação e de experiência do e no presente.

O fascínio da embriaguez então parece residir aí: no modo de usar (e ser usado por) alguma coisa; na forma de experimentar e saborear algo, com nosso corpo, no presente. A “intensidade” é algo lembrado por Audre Lorde (2020) ao falar sobre o erótico: “O erótico não diz respeito apenas ao que fazemos; ele diz respeito à intensidade e à completude do que sentimos no fazer” (LORDE, 2020, p.68). Seja frevando, correndo, se embebedando, torcendo, cozinhando, talvez o erótico diz exatamente dessa relação de se embriagar com algo, de experimentar, via nosso corpo, a intensidade do presente.

#### 4. “O SHOW TEM QUE CONTINUAR”

- 1) *Brasil x Bélgica em 2018 - ou “Lá vem eles de novo!”*
- 2) *“A dor é inevitável; sofrer é opcional”*
- 3) *O bem viver - ou “A festa conseguida é a revolução conseguida”*

#### 4. “O SHOW TEM QUE CONTINUAR”

“Era um mago da harpa.

Nos altiplanos da Colômbia, não havia festa sem ele.

Para que a festa fosse festa, Mesé Figueredo tinha de estar ali, com seus dedos bailarinos que alegravam os ares e alvoroçava as pernas.

Certa noite, num caminho deserto, os ladrões o assaltaram.

Ia Mesé Figueredo, no lombo de uma mula, a uma festa de casamento.

Numa das mulas ia ele, na outra a harpa, quando os ladrões o atacaram e o moeram a abordadas.

No dia seguinte, alguém o encontrou.

Estava tirado no chão, um trapo sujo de barro e sangue, mais morto que vivo.

E então aquele farrapo humano disse com fiapo de voz: - Levaram as mulas.

E disse: - Levaram a harpa.

E respirou fundo, acrescentando: - Mas não levaram a música”

(Eduardo Galeano - A música)

##### 4.1. *Brasil x Bélgica em 2018 - ou “Lá vem eles de novo!”*

Na Copa do Mundo de futebol masculino de 2014, realizada no Brasil, a seleção brasileira foi eliminada pela Alemanha em um jogo no Mineirão, em Belo Horizonte, nas semifinais. Sofremos uma goleada memorável de 7x1. E essa goleada rendeu um bordão que uso aqui no título do tópico. Depois de já termos tomado uns 4 gols no primeiro tempo, quando a seleção brasileira se preparava para tomar o quinto, o narrador Galvão Bueno, em tom de desespero, comentou ao ver os alemães chegando perto de nossa grande área: “lá vem eles de novo!”.

Como disse, acho que uma das maiores tristezas de ser eliminado de um campeonato é perder a oportunidade de continuar jogando. Ainda mais em uma Copa do Mundo, que é um evento esportivo que reúne tanta energia festiva. Aqui no Brasil, é tradição as empresas

liberarem funcionários para assistirem aos jogos da seleção brasileira. Amantes ou não do futebol se reúnem para comer e beber com a desculpa de assistir aos jogos. Bolões e apostas são organizadas e fãs de longa data e entusiastas instantâneos se divertem com as “zebras”. Mas é isso. Depois de sermos eliminados desses torneios, a festa acaba. E vemos, nos times e seleções que continuam, a festa acontecer para seus torcedores.

O bom é que quatro anos mais tarde tem mais Copa do Mundo. E em 2018, na Copa da Rússia, estávamos nós, eu e meu grupo de amigos e amigas, reunidos na casa de Pedro Galvão, na Zona Leste de BH, para assistirmos às quartas de final entre Brasil e Bélgica. Depois de começar o jogo vencendo, a seleção brasileira tomou a virada e fomos eliminados do torneio. Estávamos, algo em torno de 15 pessoas, tristes com a eliminação. Tínhamos acabado de sermos convidados a nos retirar da festa, enquanto os belgas recebiam seus convites para continuarem na folia.

Por algum tempo a decepção tomou conta de nós. Pensamos certamente nas folgas perdidas no trabalho, no próximo churrasco, das semifinais, que não iria acontecer. Os fãs de futebol e torcedores da seleção brasileira pensaram que não levantariam aquela taça, que não vinha há 16 anos, desde 2002, com o pentacampeonato. Se a festa articula a celebração e a alegria, a comemoração, o que acontece em uma situação antagônica como essa? Quais seriam os antônimos da festa?

Lembro-me de um meme que diz “essa festa virou um enterro”. Estávamos em clima de velório após o apito final. Mas, como diz Simas, a festa em momentos de crise, é mais necessária do que nunca; e a gente não faz festa porque a vida é boa, mas exatamente pelo contrário.

A geladeira ainda estava cheia de cerveja. Ainda tínhamos bastante comida. Por que não continuarmos ali, seja para consolarmos uns aos outros, seja para simplesmente aproveitar essa reunião social? Um amigo, Thiago Rodrigues, assumiu as *pickups* de som e com uma sequência de músicas alto astral reverteu a situação. Depois de “Pagode Russo”, de Luiz Gonzaga, em homenagem ao país sede daquela Copa, uma sequência de músicas brasileiras dos anos 90 tomou conta do ambiente. E rapidamente nos reunimos para dançarmos a “dança do cossaco” e outras “farofas” espantando aquelas misérias.

O enterro virava uma festa. O velório se transformava em gurufim. A morte, a derrota, a eliminação da equipe naquele torneio se transformava em folia. Por qual motivo? Acho que porque não adiantava muito ficar lamentando. Porque ainda tínhamos bebida e comida, estávamos reunidos entre pessoas que gostamos; porque o mau humor, o mal estar e o baixo

astral não podem nos paralisar; e porque a festa tem que ser uma postura política e cotidiana em relação à vida e não um evento que começa e termina.

#### 4.2. *“A dor é inevitável; sofrer é opcional”*

“Para mim, correr é tanto um exercício como uma metáfora”  
Haruki Murakami

No começo de seu livro sobre a corrida, Murakami (2012) diz que certa vez um corredor lhe contou a respeito de um mantra que o acompanha nas corridas de longa distância. Não gosto de mantras. Acho limitadores na maioria das vezes. Acho que é teimosia repetir algo até que esse algo, por insistência, “entre” na nossa cabeça e a gente “aceite”. Talvez eu não goste de mantras porque nunca precisei deles ainda, pois nunca passei dos 18 quilômetros de corrida. Prefiro muito mais uma trilha sonora gostosa - e bastante aleatória - para compor com minhas passadas. Mas o fato é que achei esse mantra interessante, apesar de não concordar cem por cento com ele. “A dor é inevitável; sofrer é opcional”, dizia.

Sem dúvida, a dor é inevitável. Em corridas de longa distância ou na nossa vida cotidiana convivemos com incômodos, dores, cansaço e exaustão. Nosso corpo é fonte de prazer, mas também fonte de sofrimentos diversos. Somatizamos. Sentimos - emoções boas e sensações ruins - pelo corpo. Prazeres e violências. Dores. E elas nos atrapalham, nos limitam e nos totem. As dores físicas ou simbólicas. As câibras na panturrilha ou as agruras da vida diária.

A miséria existe. A dor existe. Mas diz o mantra que o sofrimento pode ser evitado. Que o sofrimento é facultativo. Tenho minhas dúvidas. Acho até que pode ser um desencontro de tradução. Lembremos que entre os sinônimos dicionarizados de “miséria” em português está o “sofrimento”. Para a língua portuguesa, “sofrimento” e “miséria” são sinônimos. Seria possível viver sem sofrimento? Seria possível viver sem misérias?

Creio que aqui o Budismo e o Zen podem nos esclarecer algumas coisas. Conheço pouco sobre o Japão, país de origem de Haruki Murakami. Mas suspeito que o sofrimento, para eles, tem uma centralidade filosófica grande. O budismo (principalmente a vertente do zen), religião e filosofia com ampla prática no país, tem em seus dogmas grande foco na noção de “sofrimento”. As “Quatro Nobres Verdades”, as principais orientações do Budismo, focam, todas, na relação humana com o sofrimento. Para o Budismo, de maneira geral, devemos entender - e aceitar - que: 1) o sofrimento existe - por isso creio que possa ser um

problema de tradução, uma vez que para o primeiro dogma budista o sofrimento existe; e 2) há práticas possíveis - um caminho, no dogma budista - para que o sofrimento cesse, a partir do entendimento das origens do sofrimento e das práticas corretas que devem ser desenvolvidas nesse caminho. Para o Budismo japonês o entendimento sobre sofrimento é central na estratégia para viver uma vida boa, apesar dos pesares.

Talvez, então, o que o Budismo, o Zen e nossa singela estratégia teórico-argumentativa aqui de luta em prol de um cotidiano menos dolorido, sofredor ou mísero têm em comum seja a tentativa de empreender esforços para que a vivência e experiência cotidiana sejam, dentro de suas possibilidades, prazerosas, uma vez que concordamos que “a dor existe”. Se o mal existe, temos que fazer o possível para que consigamos lidar com ele, diz Rivera Cusicanqui (2018). E talvez esteja exatamente nesse “lidar” as formas e estratégias empreendidas de maneira cotidiana para uma vivência mais prazerosa no mundo. E quais seriam essas estratégias possíveis para lidar, conviver, sobreviver, viver e, quem sabe, “supraver” (SIMAS, 2020) com esse sofrimento, essas dores, essas misérias e esses “problemas” (HARAWAY, 2016)?

A proposta desta tese, desde as primeiras linhas - por mais que talvez eu não tenha percebido isso antes -, acho, é a de empreender no cotidiano a dimensão festiva - ou a festividade - como estratégia política de enfrentamento ao desencanto que alguns projetos de mundo edificados principalmente na colonialidade nos oferecem. Se a dor existe, se as misérias, as violências e as injustiças existem, e se também o sofrimento é inerente ao viver cotidiano, como empreender estratégias produtivas, encantadas, solidárias, prazerosas e divertidas nesse enfrentamento?

O convite que fazemos aqui para lidar com essas misérias talvez se aproxime, em alguma medida, da estratégia Zen Budista, ao pensar na nossa relação com o tempo, na nossa relação com o presente. Parece-me que há, na filosofia budista, uma redução de foco em relação ao passado e ao futuro. As dores - os traumas - do passado devem ser minimizadas, assim como a ansiedade em relação ao futuro. O presente deve ser experimentado como a única coisa que temos. Inclusive em seus pequenos detalhes. David Byrne (2014) comenta, por exemplo, sobre o ritual do preparo e de degustação do chá (tudo bem que não é do vinho) no Japão:

Antigamente, no Japão, a palavra "arte" não existia. Nesse país, o processo de preparar e beber chá evoluiu para se tornar o que nós hoje no Ocidente poderíamos entender como uma forma de arte. Essa performance ritualizada de um ato tão cotidiano expressava uma versão aprimorada de uma atividade comum - uma visão de que objetos e gestos utilitários, quando produzidos ou

realizados com integridade, de uma maneira conscienciosa e atenta, podem ser uma forma de arte (BYRNE, 2014, p.287).

Nos interessa aqui essa “maneira conscienciosa e atenta” da prática-ritual de preparar e beber o chá no Japão. Hennion (2011), amante do vinho e da música, também nos chama a atenção para essa “arte” que conforma nossa experiência com o momento presente a partir da prova, do experimentar e do entregar-se ao sabor das coisas experimentadas, seja do vinho, seja da música. Segundo ele, tomar um tempo para refletir sobre as sensações e percepções da experiência no momento que ela acontece é importante pois “as coisas belas só se dão aqueles que se dão a elas” (HENNION, 2011, p.263).

Seu conteúdo se revela aos poucos, seu sentido próprio se especifica precisamente através das explorações, das provas, das experiências realizadas pelos amadores. O gosto é produzido, ele não é dado, ele é "tentativo". Ele está "por fazer" a partir daquilo que se passa, ele não é a comprovação de uma realidade externa. Todos esses componentes se mostram, se revelam durante a produção: eles são escrutados, interrogados, questionados e redefinidos de maneira reflexiva e problemática. Nada disso está dado, é nisso que o gosto é sempre prova. Não é sentir a partir do que conhecemos, mas descobrir-se degustador através do contato trabalhado e repetido com aquilo que não era percebido e, graças a essa elaboração, perceber aquilo que não percebíamos (HENNION, 2011, p.265).

Seja com o vinho - e sua possível embriaguez e desmesura, seja com o chá, há um chamado para o presente, para experienciamos os momentos presentes, cotidianos. Aqui as estratégias se assemelham: com foco no presente, usufruímos da vivência. Experimentamos e experienciamos, no presente, com nosso corpo. Corremos, dançamos, pintamos paredes e cercas, cozinhamos, preparamos chá e saboreamos - ou nos embriagamos com - o vinho, criamos intervalos e consagramos esse tempo presente de maneira festiva, divertida, prazerosa, saborosa, sagrada e consagrada.

No entanto, parece que há diferenças marcantes também nas estratégias de lidar com as misérias e sofrimentos entre a filosofia zen e as dimensões presenciais e festivas que temos trabalhado aqui. E talvez a principal dessas diferenças é uma outra relação com os tempos passados e futuros. Acreditamos, por exemplo, que não é possível - nem produtivo - trabalhar a partir de uma diminuição dos traumas passados. O Brasil é um país que, historicamente, sofreu com o colonialismo e a colonialidade. Sofreu e praticou a escravidão e o extermínio indígena, por exemplo, feridas abertas até hoje no nosso cotidiano. Se nosso contexto social, político e cotidiano é atualmente de desigualdade social, de gênero e de raça, isso se deve a um contexto histórico. Apaziguar esse passado não faz parte dos nossos planos.

A ideia é justamente apreender o tempo presente como um tempo encruzilhado. Como um tempo de prática e de ação que pode retomar e ressignificar a vivência cotidiana a partir de outros projetos de mundo, mais inclusivos e justos e menos dolorosos, miseráveis e sofríveis. A ideia é justamente atuar, no presente, a partir de intervalos espaço-temporais, para ressignificar nossa experiência cotidiana em forma de luta política e prazerosa em prol de uma vida boa, afinal de contas, de um bem-estar cotidiano, de um bem-viver.

#### *4.3. O bem viver - ou “A festa conseguida é a revolução conseguida”*

O evento festivo acaba. O show, o festival, o espetáculo que assistimos - e participamos - no estádio de futebol ou em uma casa de shows. O bar fecha. Passam a saideira. Os feirantes recolhem seus produtos depois do fim da feira. A festa, enquanto evento, começa e termina. Como um intervalo. Mesmo aquelas que duram dias, como o Carnaval, têm fim. Se encerram. Aquela fenda espaço-temporal experimentada pelo corpo que foi aberta em algum momento tem a necessidade de ser fechada, mesmo que a experiência da festa vivida seja carregada após o fim da festa. Alguma certa “ordem” das coisas é restabelecida. A função lúdica do corpo que, durante aquele período intervalar está voltada para a celebração, a festividade, é chamada de “volta”.

Em certos casos sentimos ressaca no dia posterior. Em certos casos, como no domingo à noite - ou na quarta de cinzas - depois de um período de excessos e euforia, sentimos uma baixa de adrenalina. Uma certa tristeza toma conta de nós ao pensar que aquela fantasia não é eterna. Normalmente a proximidade com a segunda-feira nos lembra das obrigações do trabalho, das contas que devem ser pagas. Do transporte público caro e lotado. Das obrigações e sofreres cotidianos.

Mas talvez esteja aí o principal argumento desta tese. A festa, enquanto evento, começa e termina. Mas a dimensão festiva - a “festividade”, talvez? - não precisa seguir essa lógica. A qualidade da festa, a ideia, a noção que circunda a concepção de “festa”, essa não precisa terminar, mesmo com o término do evento festivo. Talvez, inclusive, urge, é super importante, que ela não morra. Que ela seja uma prática cotidiana, mesmo e principalmente, quando não estamos em situações e eventos festivos.

Segundo Joaquim Teixeira (2010, p,29), o filósofo Jules Michelet certa vez teria dito que “a festa conseguida é a revolução conseguida”. Mas de que festa Michelet fala? A festa é um evento que é celebrado a partir de uma demarcação espaço-temporal no qual aproveitamos, vivenciamos e experienciamos com nossos corpos. Uma situação característica na qual nos divertimos, nos embriagamos (da substância ou sensação possível e que

quisermos) e gozamos. Festejar é revolucionário, principalmente porque nesses momentos o prazer vence a dor, a vida vence a morte, o especial e o extraordinário vencem o tédio e a monotonia.

Conseguir fazer com que essa festa se consume é revolucionário, sem dúvida. Mas conseguir fazer com que esse sentimento festivo seja perene, constante e cotidiano talvez seja uma revolução ainda mais importante. Conseguir fazer com que a dimensão festiva da vida esteja, além da festa como evento, em situações intervalares e cotidianas outras. Conseguir fazer com que a festa seja uma dimensão política e cotidiana de uso erótico dos tempos, dos espaços e dos corpos.

Mas qual é a proposta da tese, afinal - e ao final? Em alguns momentos, durante a escrita deste texto apontei para alguns incômodos e pontos de interesse. Fiz algumas perguntas - sinceras - sobre maneiras, estratégias, formas e caminhos para uma vivência inicialmente menos dolorosa (“sobrevivência”) e posteriormente mais prazerosa (“supervivência”) no cotidiano. Partindo do pressuposto que vivemos em cotidianos que são atravessados por dores, misérias e sofrimentos - e que foram intensificados com a experiência pandêmica de isolamento e distanciamento social, perguntei com ajuda de Butler (2018) e Simas e Rufino (2018; 2020): “É possível viver uma vida boa em uma vida ruim?”; “Como responder com vida a um sistema de desencanto?”; e “Como podemos trabalhar em prol do encantamento da vida que está inserida em projetos de mundo colonizadores que priorizam o desencanto e a morte?”.

Confesso que não são perguntas que configuram problemas de pesquisa muito tradicionais no campo da comunicação. Mas acredito que elas se fizeram relevantes para o campo ao nos ajudar a pensar questões caras à Comunicação Social, como fundamentais em estratégias cotidianas de sociabilidade, partilha, ajuntamentos, aglomerações e, finalmente, de festas. Principalmente a partir de uma visada que procurou pensar politicamente a colonialidade e suas heranças nos tempos presentes.

O intervalo é sempre em relação a algo. Ele se insere em um tempo-espaço para tentar reconfigurar a experiência que ali está conformada para propor outras formas de vivência. E esse intervalo festivo, por fim, parece se colocar como alternativa à colonialidade que age sobre os corpos, os espaços e os tempos, sobre as experiências cotidianas, finalmente. A festa - ou a festividade - seria, então, uma postura política decolonial em relação a essas relações canônicas. Ela pode sugerir outros modos de ser, de pensar e de imaginar mundos. Conformar uma dimensão política da festa. Ou uma dimensão festiva da vida.

Ao fim e enfim, penso nessas estratégias encantadas, festivas, divertidas, eróticas, intervalares e prazerosas como caminho profícuo para fazerem reverberar essas questões. “É possível viver uma vida boa em uma vida ruim?”; “Como responder com vida a um sistema de desencanto?”; e “Como podemos trabalhar em prol do encantamento da vida que está inserida em projetos de mundo colonizadores que priorizam o desencanto e a morte?”. Usemos a criatividade e a imaginação; o bom humor e o alto astral; o corpo, o espaço e o tempo; o prazer e o gozo; as temporalidades intervalares e eróticas para sempre pensarmos e procurarmos soluções para um bem-estar, uma vida boa ou um bem viver afinal de contas.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. Uma fome de boi: Considerações sobre o sábado, a festa e a inoperosidade. In: DANNER, F., DANNER, L., DAGIOS, M., KONZEN, P. *Democracia, política, representação: ensaios filosóficos*, Porto Alegre: Fi, 2014, pp. 122-131.
- AMADO, J. *A morte e a morte de Quincas Berro D'água*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDRADE, R. Produção de presença: produção de presentes? In: Rafael Andrade, Luciana Amormino (org.). *Experiências culturais do tempo, vol.2: espaço-tempo, tradições, narrativas*. 2ed. Belo Horizonte: Selo PPGCOM UFMG, 2020, v.2, p.31-49.
- ANDRADE, R. *Centenas de casos de amor* [livro eletrônico]: as performances do brega em Reginaldo Rossi. Belo Horizonte: Fafich/Selo PPGCOM/UFMG, 2021.
- ANDRADE, R. Isolamento social, experiências musicais indoor e algumas reflexões sobre corpos confinados. (p.93-133). In: *Imagens e imaginários da pandemia: reflexões de um grupo em pesquisa*. LEAL, B. (org.). Belo Horizonte: Selo PPGCOM, 2021b.
- AWOFA OGBEBARA, *Igbadu, a cabaça da existência: mitos nagôs revelados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- BARROS, M. *Livro sobre nada*. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2016.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *O Brasil sem miséria / Organizadores: Tereza Campello, Tiago Falcão, Patrícia Vieira da Costa*. Brasília: MDS, 2014.
- BUTLER, J. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio De Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BYRNE, D. *Como funciona a música*. Barueri, SP: Amarilys, 2014.
- DEWEY, J. *Arte como experiência*. Martins Fontes. 2010.
- DUVIGNAUD, J. *Festas e civilizações*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- ELBEIN DOS SANTOS, J. *Os nãgô e a morte: Páde, Asèsè e o Culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- EMICIDA. Emicida - *AmarElo (Sample: Belchior - Sujeito de Sorte) part. Majur e Pablllo Vittar*. Youtube. 25 jun. 2019. Disponível em: <https://youtu.be/PTDgP3BDPIU>
- FERNANDES, A. *Axé: Apontamentos para uma a-tese sobre Exu que jamais (se) escreverá*. Tese (Doutorado) - UFRJ / Faculdade de Letras / Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura (Literatura comparada), 2015.
- FERNANDES, C.; HERSCHMANN, M.; BARROSO, F. *Corpo, cidade e festa: as “performances do dissenso” no carnaval de rua carioca*. IN: INTERIN, v.24, n.1, jan/jun., p. 157-175. 2019.
- FIORIN, J. L. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. São Paulo: Ática, 2011.

- FLOR DO NASCIMENTO, W. *Olojá: Entre encontros - Exu, o senhor do mercado*. Das questões, nº4, ago/set, 2016.
- FLOR DO NASCIMENTO, W. *Afrorreligiosidade na mira do racismo*. Correio Braziliense/DF - Opinião - pág: A11. Seg, 3 de Março de 2014.
- FRITH, S. *Performing Rites: On the value of popular music*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- GALEANO, E. *El libro de los abrazos*. Montevideo, Uruguay: Ediciones del Chanchito, 1999.
- GREINER, C. *O corpo: pistas para estudos indisciplinados*. São Paulo: Annablume, 2005.
- GUMBRECHT, H. *Produção de presença*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.
- GUMBRECHT, H. *Elogio da beleza atlética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- HARAWAY, D. *Staying with the trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham e Londres: Duke University Press, 2016.
- HARTOG, F. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- HENNION, A. *A pragmática do gosto*. Desigualdade & Diversidade. Revista de Ciências Sociais da Puc-Rio, n.8, p.253-277, jan/jul, 2011.
- INGOLD, T. *La vida de las líneas*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018.
- KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LEAL, B.; GOMES, I. Catástrofe como figura de historicidade: um gesto conceitual, metodológico e político de instabilização do tempo. In: *Catástrofes e crises do tempo: Historicidades dos processos comunicacionais*. Org; MAIA, J.[et. al.]. Belo Horizonte: Fafich/Selo PPGCOM/UFMG, 2020.
- LE BRETON, D. *A sociologia do corpo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- LORDE, A. *Irmã outsider: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- MÃE STELLA. *Na Encruzilhada da Vida*. A Tarde. Salvador, 2012. Disponível em: <http://mundoafro.atarde.uol.com.br/balaio-de-ideias-na-encruzilhada-da-vida/>. Acesso em: 05 ago. 2021.
- MARTINS, L.M. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- MATOS, A. *Exu: o filósofo da comunicação*. Das questões, nº4, ago/set, 2016.
- MBEMBE, A. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.
- MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MURAKAMI, H. *Do que eu falo quando falo de corrida*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- NÓBREGA, T. *Uma fenomenologia do corpo*. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2010.
- QUIJANO, A. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- PRANDI, R. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRIORE, M. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: *Epistemologias do Sul* / org. (SOUSA SANTOS, B.; MENESES, M.P. Coimbra: (p. 73-118), 2009.
- RAPOSO FONTANELLE. Nota introdutória. In: *Festas e civilizações*. DUVIGNAUD, J. 1983.
- RIO, J. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIVERA CUSICANQUI, S. *Un mundo ch'ixi es possible: ensaios desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.
- RIVERA CUSICANQUI, S. *Sociología de la imagen: ensayos*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- RUFINO, L. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.
- SANTOS, M. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Editora Record, 2001.
- SEGATTO, R. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficante de Sueños, 2016.
- SEGATTO, R. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2021.
- SHUSTERMAN, R. *Thinking through the body: essays in somaesthetics*. Cambridge University Press, NY, 2012.
- SILVA, R. Experiência corporal in loco e evento musical: reflexões teórico-metodológicas a partir de noções de "performance" e "presença". In: Pilar, Olívia; Guerra, Ana; Brito, Alessandra. (Org.). *Comunicar, Insurgir: Engajamentos metodológicos na pesquisa em Comunicação*. 1ed.: Selo PPGCOM, 2020, v. , p. 261-277.
- SIMAS, L. *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- SIMAS, L.; RUFINO, L. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.
- SIMAS, L.; RUFINO, L. *Encantamento: sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.
- SOARES, E.; FLOR DO NASCIMENTO, W. *Exu, corpo e sexualidade*. Revista da ABPN, v.12, n.31, dez 2019 - fev 2020, p.11-26, 2020.

SOARES, E. *As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente da educação: Imagens, discursos e narrativas*. Tese de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2008.

SOARES, T. *Ninguém é perfeito e a vida é assim: a música brega em Pernambuco*. Recife: Carlos Gomes de Oliveira Filho, 2017.

SODRÉ, J. *Exu: a forma e a função*. Revista VeraCidade - Ano IV, nº5, Out, 2009.

SODRÉ, M. *Pensar Nagô*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SODRÉ, M. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002

SOUSA SANTOS, B. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. In: SOUSA SANTOS, B; MENESES, M.P (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

TEIXEIRA, J. S. *Festa e identidade*. Comunicação e Cultura, nº10, 17-33, 2010.

VAINER, A. *Más que sonidos: la música como experiencia*. Buenos Aires: Topía Editorial, 2017.

VERGER, P. *Lendas africanas dos Orixás*. Salvador: Corrupio, 1997.

ZUMTHOR, P. *Performance, recepção e leitura*. São Paulo: Educ, 2000.