

Poesia e êxtase em Roberto Piva: eterno retorno da experiência mítica originária

Ricardo Mendes Mattos

Desde o início de sua criação poética, o paulistano Roberto Piva identifica poesia e vida. Ora suas leituras se transformam em vivências concretas, como forma de verter em vida os versos: realizar os poemas, ora os próprios poetas irrompem nas cenas urbanas como presença física no imaginário de Piva – pululando Mário de Andrade na solidão de um comboio de maconha ou encontrando Lorca num hospital da Lapa. A encarnação da poesia leva Piva a afirmar sua “indiferenciação” com os vis personagens de Dante: “Eu talvez não seja nada mais do que um personagem do *Inferno* de Dante, que saltou fora da obra para deixar a realidade em completa desordem” (Martins, 2001a, p. 241-422). Possessão da potência poética? Encarnação da letra na vida? Piva parafraseia Nietzsche em seu grande poema filosófico, *Zaratustra*, quando propunha tornar sangue a leitura. Ou seja, realizar o poema, tornar presença a representação, estar possesso das figuras literárias ou verter no sangue os versos é uma forma de vivenciar a poesia.

Mas a relação entre poesia e vida não para por aí. Além da poesia tornada vida há a vida tornada poesia. É assim que Piva atrela toda sua criação poética a experiências vividas. É poesia inscrita primeiro no corpo e depois escrita em versos.

Nesta perspectiva, Piva acredita no fim da poesia como literatura, experimentando-a como devir da vida. E desde suas primeiras publicações, no início dos anos 1960, moveu-se por um imaginário visceralmente vivido em suas

andanças pela metrópole paulistana. Contudo, a partir da década de 1990 há uma nova formulação de sua criação poética, com um rearranjo das relações entre poesia e vida. Trata-se da afirmação de que poesia é o êxtase xamânico. Sua obra *Ciclones* (1997) marca essa mudança.

Focarei este momento final da poética de Roberto Piva, mas a partir de um encontro no momento inicial de sua criação poética. Pois sua poesia foi bastante influenciada pela convivência com o amigo Vicente Ferreira da Silva – considerado o filósofo mais original do Brasil, por Oswald de Andrade. As recordações de Piva sobre essa amizade, do início dos anos 1960, acompanharão toda a sua trajetória. Em diversas entrevistas, o poeta menciona suas afinidades com o filósofo na perspectiva pagã e anti-humanista da vida, na crítica ao cristianismo e comunismo, e nas brechas para a reaparição do espírito dionisíaco no mundo contemporâneo. Piva estudou com Ferreira da Silva, durante um ano, o clássico *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger, além de descobrir com ele os estudos de Mircea Eliade. Na casa do filósofo paulistano, Roberto Piva também conheceu e conversou com o português Eudoro de Sousa, sobre a fascinação de ambos por Fernando Pessoa.

De certa forma, Roberto Piva encarna as potências míticas originárias tal como presentes nos estudos de Vicente Ferreira da Silva, Eudoro de Sousa e Mircea Eliade. Por essas vias discutirei a vivência de Roberto Piva com a “poesia xamânica” ou “poesia extática”, além de delinear alguns de seus traços seminais.

1 Experiência xamânica com as palavras: relato das vivências extáticas

Em entrevista a Ademir Assunção, concedida em 1991, Roberto Piva faz alusão a seu livro *Ciclones* – publicado apenas em 1997 – como “uma experiência xamânica com palavras”. Perguntado sobre como é essa experiência, o poeta responde: “Uma experiência de volta às origens da poesia. Os primeiros poetas

foram xamãs, foram profetas, faziam poesias que relatavam os seus relacionamentos com espíritos tutelares, com os totens, com as forças incontrolláveis da orgia dionisíaca” (1991/2009, p. 98). E, mais adiante, acrescenta: “os poetas épicos foram grandes xamãs, foram pessoas que incorporavam espíritos, que eram possesores de uma força maior que eles”.

A poesia xamânica é feita por poetas que incorporavam forças míticas e relataram suas aventuras extáticas por meio da poesia. Piva faz jus a suas leituras de Mircea Eliade, especialmente *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* – que o poeta lera já em 1961. Após abrangente abordagem sobre as diversas expressões do xamanismo no mundo arcaico, Eliade (1968) pondera que no êxtase xamânico estão as raízes da poesia: as narrativas das aventuras extáticas do xamã dariam origem à épica, ao passo que o arrebatamento lírico teria sua fonte na “euforia pré-extática”.

Piva crava a origem da poesia em rituais ancestrais, mas como narração posterior à experiência espiritual.

O filósofo Eudoro de Sousa salienta que a poesia surge como relato externo à cena mítica primordial, em uma narrativa que congela em palavras seu fluxo visceral. A expressão verbal acaba por permitir ao intelecto se debruçar sobre o mito no sentido de decifrá-lo. O mito entendido como relato ou narração, não como a expressão da sensibilidade de quem viveu o êxtase, acaba por redundar em mito-logia – ou seja, em interpretação do mito pelo *Logos*. Nesse contexto, a poesia antecede a captura do vivido pelo pensado que está na aurora da filosofia ocidental. Assim, a poesia mata o mito.

Ora, como Eudoro de Sousa entende o mítico e, mais especialmente, qual seria a expressão mítica que não o relato verbal (oral ou escrito)?

Para o filósofo, o mítico ocorre dentro de um “drama ritual” no qual pulsam deuses-homem-mundo, numa unidade primordial. O êxtase possui seu fluir apenas no ambiente cultural. O mito é a presença dos deuses no homem e no mundo. Assim, sua expressão é vivenciada. Foquemos esta expressão.

Eudoro de Sousa é enfático: “Mito é vida da sensibilidade; e a alegoria [decifração], sua morte” (1988b, p. 48). Mito é mistério que se expressa no corpo, como acontecimento pleno de sentido – sem necessidade de entendimento. O devir do mito no homem é “expressão corporal” (1988b, p. 69). É o homem como sensibilidade, como corpo possesso por deus – uma experiência que não provém da “subjetividade” humana, pois “a expressão corporal do rito tem sua objetividade no deus que se expressa de dentro do homem para o mundo” (1988b, p. 69). Dessa expressão advém gestos, cantos, danças, pois a experiência mítica se expressa “pela muda linguagem do gesto hierático” (p. 1988a, p. 97).

Por aí se entende como a linguagem verbal mata a experiência mítica originária, pois impõe um elemento extrínseco à sua expressão corporal que pretende dizer a verdade sobre o mito a partir de conceitos. Nas palavras do filósofo: “A mais perigosa [expressão] para a vida do mítico que está no mito e em todos os mitos é a linguagem verbal, falada ou escrita, na exata medida em que, muito mais do que as outras, se ressent de um compromisso da sensibilidade com a inteligibilidade, assumido por esta, em vantagem sua, em desvantagem da sensibilidade” (1988b, p. 59). O mito como “linguagem da narração”, como “gênero de literatura oral ou escrita” expressa coisa diferente da experiência mítica.

Essa renovação da Filosofia da Mitologia, operada por Eudoro de Sousa e Vicente Ferreira da Silva (como veremos mais adiante), traz ideias muito similares às de Piva. Para ambos o foco é a experiência corporal concreta, a importância do vivido pela sensibilidade, em detrimento da interpretação, da atividade cerebral do intelecto e sua comitiva de conceitos.

É nessa linha que Piva (1997/2009), em depoimento publicado no mesmo ano do surgimento de *Ciclones*, modifica substancialmente a relação entre poesia e xamanismo: “Poesia=xamanismo=técnicas arcaicas do êxtase”. A poesia não mais como o relato mítico da viagem extática do xamã, como experiência com as palavras, mas ela própria se identifica com o drama ritual originário. A poesia é o êxtase, e acrescenta: “Há quem diseca os versos, mas não conhece o êxtase, que é a alma dos versos”. Aqui deixando clara a opção pelo vivido em detrimento do pensado. O que seria o êxtase?

2 Poesia extática: o estar-fora-de-si

Uma das possibilidades interpretativas da poesia=êxtase foi suscitada por Monteiro, Cesarino e Cohn (2007). Ao ouvirem a afirmação de Piva (“A poesia é o êxtase”), indagam: “Então a poesia não é a técnica do êxtase, mas o êxtase em si?” (p. 173). Ao que o poeta responde afirmativamente. Ou seja, outra possibilidade seria pensar nos cantos do xamã como poesia cantada que desencadeia o êxtase. A poesia, assim, não seria posterior à viagem extática, mas, ao contrário, seu detonador. Mas a resposta de Piva é indubitável. Logo, o que significaria a expressão “poesia=êxtase”?

Começemos pelo êxtase. Para Eliade (1968), a principal referência de Piva no xamanismo, o êxtase está ligado à alma do xamã que se desprende de seu corpo, possibilitando suas viagens por vários espaços cósmicos, relação com espíritos tutelares, incorporação de animais, etc. De certa maneira, o êxtase proporciona ao xamã ultrapassar a “condição humana profana” rumo a uma condição espiritual de acesso ao sagrado.

De acordo com Eudoro de Sousa (1988b, p. 77), no entanto, essa visão do êxtase reflete uma perspectiva platônica, pois cinde corpo e alma. O termo grego “*ek-stasis*” significa “estar fora”, o que na experiência mítica se entende como “estar-fora-de-si”. Mas o “si” da equação, para Eudoro, não é o “corpo”, mas o sujeito social, a personalidade ou a própria condição humana: “Em êxtase só entra quem consiga quebrar essa crosta imobilizante, que, decerto, não é o corpo, mas a personalidade, ou antes, a personagem cujo papel se representa em outro drama, ritualizado pelo rito da vida quotidiana, da vida presa ao ‘aqui e agora’” (1988b, p. 78).

No fundo, tanto Eliade como Eudoro entendem o êxtase como um processo similar: o estar fora de si, no sentido de evadir da condição humana cotidiana para um outro modo de ser que permite o devir do homem na força dos deuses, nos elementos “naturais” e nos espaços “cósmicos”. Estando fora de si, o homem pode estar disperso em todos os elementos. O devir no lugar do dever.

Aqui se esclarece um ponto importante da criação poética de Roberto Piva. Há o momento do êxtase, no xamanismo ou dionisismo, que Piva identifica à “poesia”; e a narrativa ou transmutação verbal da vivência, como a experiência xamânica com as palavras: o poema. É isso que Roberto Piva diz a Weintraub (2000/2009) sobre a vivência visceral dionisíaca “na origem do poema”, pois o poema é considerado “arremate literário” posterior.

Mas voltemos ao êxtase. Se o êxtase é estar-fora-de-si enquanto humano, o que se entende aí por humano? E, ainda, qual o devir do ser-homem fora da condição humana?

3 Poesia e anti-humanismo

Começemos por pensar no humano. Nesta sua última fase da poesia extática, Piva menciona várias vezes sua crítica ao antropocentrismo, concomitante ao entendimento da poesia para além do humano. Em entrevista a Miguel de Almeida (1993/2009, p. 109), por exemplo, o poeta afirma que “a verdadeira poesia é epifânica”, ligada ao ritmo dionisiaco do candomblé e outras manifestações pagãs, acrescentando: “As realidades paralelas são maiores e mais misteriosas que a realidade humana [...] O antropocentrismo subsiste ainda apenas nesse túmulo caído por fora que é a Igreja Católica e nos partidos de esquerda [...] Os tambores do irracional, graças aos deuses, governam o mundo”.

Tendo como referência a integração deuses-homens-mundo, típica da cena mítica originária, o processo de hominização se opera na divisão desses elementos. O que era integrado surge como cindido, a fluidez se torna fixação e o originário, cronológico. O ser homem poroso, aberto às forças naturais, aparece como enclausurado, impermeável. A exterioridade da ação no frenesi da sensibilidade torna-se interioridade da consciência no solilóquio da intelecção. A cena mítica originária no centro do sentido da realidade dá lugar ao humano como centro do Universo. O homem, demasiado humano, transforma o outro em objeto, surgindo a noção de natureza e deuses, como projeções da subjetividade humana. O eterno retorno do mito originário, palco da ação dos deuses no homem e no mundo, torna-se história como palco das realizações humanas. Observemos melhor esse processo e os impactos dessas mudanças.

É o filósofo Vicente Ferreira da Silva quem leva a postura anti-humanista às últimas conseqüências. Retirando-se da cena mítica primordial, o ser-homem dá início a um antropocentrismo subjetivista, um processo de hominização de todas as expressões do ser. A constituição do humano se dá concomitante à consolidação do cristianismo, reduzindo as forças míticas hierofânicas dos deuses pagãos à

manifestação humana. O humano em si como medida de todas as coisas, cindido de toda expressão que lhe é externa.

A cisão começa no próprio ser-homem. Como coadjuvante no drama ritual dos deuses, na origem mítica do mundo, ele encarnava as vibrações divinas em sua sensibilidade, de maneira totalmente exterior (gestos, dança, canto). A esse corpo em devir, o humanismo opõe uma alma imutável. À proliferação das sensações objetivas, a subjetividade impõe uma “matriz invisível-espiritual” (SILVA, 1962/2002, p. 460). A relação com as coisas é transferida do corpo para a inteligência – tal como alerta Eudoro na relação racional com o mítico. Assim, o homem interior buscou se construir como alma para “além das imagens sensíveis do homem” ou “além da figura perceptivo-sensorial” (SILVA, 1959/2002a, p. 431). Eis o advento da alma, apartada do corpo.

Porém, só se pode pensar um sujeito cindido quando este é colocado em oposição ao que lhe é externo: a clássica ideia de “sujeito-objeto”. Vicente Ferreira da Silva ressalta quanto essa “objetividade” é também abstrata, pois, em última análise, tudo que é exterior ao homem acaba por tornar-se a projeção de sua subjetividade. A subjetivação do objetivo é também a objetivação do subjetivo. O exterior ao homem é negado em sua diversidade à medida que se reduz a uma “interioridade objetivada” pela consciência humana: “A exterioridade do mundo é simplesmente uma cisão ou duplicação do igual, da consciência, ou melhor, da nossa consciência que se objectiva e se distingue de si mesma” (SILVA, 1956/2002, p. 392). O humano é a negação da alteridade do mundo externo e sua independência em relação ao homem. O fora como uma extensão do dentro é forma de dominar forças intempestivas e imprevisíveis por uma ideia de estabilidade e previsibilidade.

Essa captura do exterior como projeção do humano se deu na construção do conceito de natureza. Ao contrário do que se pensa à primeira vista, trata-se de uma

noção bastante recente. À medida que a consciência humana se constitui enquanto centro, todo o externo é despojado de vida, como “natureza”: algo reduzido a categorias e conceitos físicos, totalmente dominado pela consciência. Logo, esse mundo dessacralizado, posto pela cisão sujeito-objeto, está no cerne de sua captura científica como pura fisicalidade e, por conseguinte, como suscetível à manipulação humana: a coisificação do mundo como mera mecanicidade. Daí a natureza manipulável e utilitária, cujos efeitos na degradação do meio-ambiente conhecemos bem.

Quão diferente é essa noção de natureza se comparada com o mundo epifânico de outrora, palco das forças pagãs incontrolláveis e dispersas. Sua fluidez sagrada ganha agora uma “localização espaço-temporal, fixa e unívoca” em puros “esquemas espaciais e geométricos” (SILVA, 1962/2002, p. 459).

Pensemos agora no divino. Expulsando o sagrado das coisas, o homem chama para si a totalidade do sagrado – monopoliza o divino. É um Deus apenas para o homem. Não apenas um Deus do homem, é também um Deus humanizado. Em outras palavras, essa identificação de Deus com o homem interior, não apenas torna o homem central na criação – à imagem e semelhança de Deus – mas torna deus imagem e semelhança do homem: um “Deus-homem”, como afirma Vicente Ferreira da Silva. Isto significa que é um deus na medida do humano cristão, também uma divindade meramente interior e sem materialidade, como pura alma que paira inerte na eternidade. O filósofo compara este último com a potência pagã do “extra-humano”, os valores míticos como “modelos de virtude heroico-divinos”. Deuses cuja presença terrível se vivenciava em todo o mundo, distantes do Deus cristão encarcerado em um “reino de Deus” prometido no além mundo.

Essa retomada dos traços principais do processo de hominização, bastante pretensiosa por sinal, talvez tenha auxiliado a compreender as afirmações do início deste subcapítulo. Tendo como referência a tríade da cena mítica primordial (deus-

mundo-homem), a antropogênese se operou na fixação do fluxo, localização do disperso, enfim, na humanização do mundo e dos deuses.

Outrossim, Vicente Ferreira da Silva sempre pensa a constituição do humano como negação do mundo pagão da experiência mítica originária. Daí advém a vivência, central tanto para o filósofo como para Roberto Piva, de que a expressão da vida em sua potência depende de uma superação da condição humana. Tal como o poeta vociferava contra o antropocentrismo pelas realidades não-humanas do planeta, o filósofo não é menos direto: “Por isso, a tarefa teúrgica do pensamento tem, como exigência primordial, uma superação do princípio ocludente do hominismo e conseqüente formação de uma sabedoria do não-humano, do trans-humano ou do meta-humano” (1955/2002b, p. 383).

Para Vicente, assim como para Piva, esta sabedoria advém do homem fora-de-si (êxtase), na negação da condição humana pela experiência mítica do culto arcaico. Ao negar o humano como centro do universo, todo o processo civilizatório, a cidade como espaço do humano e a própria “história” humana ficam sob tensão.

Daí se entende as afirmações constantes de Piva sobre seu “plano de fuga da civilização”. Esse anti-humanismo radical será visto como: fuga espacial, com a crítica ao ambiente urbano; e temporal, com a negação da temporalidade linear por um tempo mítico de eterno retorno à origem.

4 Linhas de fuga da cidade-sucata

Roberto Piva já foi considerado um poeta da cidade, tendo seu *Paranóia* (1963) sido comparado por várias vezes com a *Paulicéia Desvairada*, de Mário de

Andrade. E certamente Piva buscou a força de sua poesia nas vivências subversivas do ambiente urbano. Os diálogos intertextuais de *Paranóia*, além da *Paulicéia* de Mário de Andrade, trazem Nova York cantada por Walt Whitman, García Lorca, Allen Ginsberg; a Paris de Baudelaire e Apollinaire; e a Londres das *Iluminações* de Rimbaud.

Porém, enquanto se celebrava o IV centenário da cidade de São Paulo, em meio ao entusiasmo pelo progresso industrial, Piva vivia outra cidade. Em *Ode a Fernando Pessoa* (1961), substitui-se a visão entusiasta daquele período por afiada sátira da moral provinciana da cidade e sua crença no progresso: “Sabes que há mais vida num beco da Bahia ou num morro carioca do que em / toda São Paulo // São Paulo, cidade minha, até quando serás o convento do Brasil?”; ou “Ó maior parque industrial do Brasil, quando limparei minha bunda em ti?” (1961/2005, p. 24-25). Em contrapartida, aposta nas vadiagens por entre os subterrâneos da cidade, na companhia de “tenebrosos vagabundos” que cometem toda série de ilegalidades. É o avesso da cidade ordenada.

Tal postura se intensifica em *Paranóia*. O *locus* louco do poeta fendido, tomado por alucinações, delírios e narcóticos é o avesso da sobriedade cidadina. A cidade erotizada, como palco aberto de todos os prazeres, não condiz com a visão utilitária do corpo adestrado para o trabalho. E os paralelos são inúmeros: a amizade como fonte de sociabilidade libertária distante da captura pela instituição de controle da família; a vadiagem pelos becos, submundos, periferias, como avesso dos espaços oficiais controlados; a noite e suas obscuridades contra o dia e suas luzes; e por aí em diante. Tudo isso no frenesi de uma linguagem poética em versos longos e quebradiços, com imagens sobrepostas na velocidade e fragmentação da cidade.

Dessa perspectiva, Piva vivencia São Paulo como uma anticidade, pois é o ambiente urbano assaltado por forças pagãs e mágicas. É uma cidade habitada por

vibrações pagãs e cósmicas, a rigor mais próximas do universo “natural”. O poeta caminha na contramão da própria constituição das cidades como espaço humano, em contraposição às incontroláveis forças da natureza. A organização do espaço em vias que controlam os fluxos no marasmo do trajeto ou o enclausuramento dos cidadãos em habitações seguras. A cidade é o espaço do humano. Símbolo de sujeitos apartados da natureza que constroem sua civilização e humanismo, com todas as implicações dantes discutidas.

Assim, Piva foi poeta contra a cidade: inicialmente contra ela escancarando suas tensões em suas próprias estranhas; e, depois, transferindo suas experiências mágico-pagãs da cidade para o ambiente “natural”.

É essa fuga do urbano que coincide com o período da poesia xamânica. Já no documentário *Heróis da Decadensia* [sic], de Tadeu Jungle (1987), Piva menciona Lewis Mumford para falar que o “espaço da cidade é o espaço da polícia”, conclamando os locais não policiados. E as críticas vão se multiplicando: a cidade cimentada que solapa a presença dos elementos naturais fundamentais ao xamanismo, a “metrópole como necrópole”, a cidade como uma “enorme caixa-registradora”, etc.

A fuga do ambiente urbano é a fuga do humano. Em outras palavras, Piva busca a incorporação de outras forças diferentes do humanismo. É por esse motivo que, paradoxalmente, quando passa a escrever fora da cidade de São Paulo, começa a assinar todos seus poemas com os nomes das cidades em que vivenciava seu ritual xamânico (Ilha Comprida, Jarinu, Mairiporã, etc.). A saída da cidade-sucata não é a perda de uma espacialidade física da poesia. Piva buscava um espaço que não fosse controlado pelo humano, mas sim pela irradiação de hierofanias, tão características de sua poética xamânica.

Vicente Ferreira da Silva, em ensaio intitulado *Fé nas Origens* (1955/2002b), discute exatamente os significados de uma “volta à natureza”, como contestação do

processo civilizatório. Critica os que buscam na natureza a representação humanista de ambiente bucólico, na proximidade das plantas e animais, com a visão ingênua de uma nostalgia do paraíso perdido. Vicente rechaça essa posição de levar o humano para a natureza, acompanhado do utilitarismo que degrada o meio ambiente.

Para o filósofo pagão, o retorno à natureza marca uma modificação fundamental na experiência religiosa: o eterno retorno do “panteísmo naturalístico”. Ou seja, o ser-homem integrado com o mundo e os deuses, na mesma pulsação hierofânica dos povos ditos “primitivos”. É, enfim, a busca do ser-homem para além do humano:

A selva ou o elemento selvático não devem ser entendidos aqui como um estar-aí físico e perceptivo de plantas, fontes e animais, mas é mais do que isso: é uma presença envolvente, omnicomprensiva e tangível do não-feito-pelo-homem; é a selva em nós e a adoração desse aspecto quase sempre encoberto por uma personalidade ou máscara fictícia e que constitui essa possibilidade a qual podemos retornar. (1955/2002b, p. 386).

Ferreira da Silva vê nesse impulso de volta às origens o contato com o selvagem em nós, distante do humanismo da sociedade e da civilização. É interessante notar que ele vivencia esse retorno às origens míticas como a “congratulação que provoca o louvor poético do mundo e das coisas” (1955/2002b, p. 386). Ou seja, associa essa experiência com uma forma de fazer poesia que não se compraz com o humano, mas exalta as realidades não-humanas.

Já se pode antever onde quero chegar. Piva também propõe a volta às origens da poesia na experiência mítica arcaica do xamanismo, vivenciando uma poesia que lida com as “realidades não-humanas do planeta”, que se concretiza na ida para o ambiente natural como vivência de hierofanias, e, ainda por cima, menciona que “a única forma de salvar o planeta é a selvagização de novo”

(ASSUNÇÃO, 1991/2009, p. 100). Seria exagerado supervalorizar a influência da convivência com Vicente no futuro da poesia de Piva? Tal influência é ainda maior se observamos que no mesmo número da revista *Diálogo* em que foi publicado o ensaio *Fé nas Origens*, também está *A experiência do divino nos povos aurorais*, como veremos a seguir.

Pois bem, a bravata de Piva (1986/2009, p. 73), repetida por diversas vezes, é a seguinte:

Tudo aquilo que vocês chamam de história não é senão o
nosso plano de fuga da civilização de vocês.
Vão pro diabo que os carregue.
Eu vou pra praia

Aqui o retorno às origens é um plano de fuga daquilo que a civilização chama de história. E é a ela que nos voltaremos.

5 Origem: tempo mítico do eterno retorno

A busca pela experiência de uma poesia como êxtase nos conduziu para as realidades não humanas, materializadas espacialmente no ambiente “natural” em contraposição à cidade. Agora discutiremos um recorte temporal a partir da contraposição entre “história” e “trans-história”.

Em seu ensaio intitulado *História e Meta-história* (1959/2002b), Vicente Ferreira da Silva inicia suas reflexões conceituando história: “O domínio de uma pretensa autonomia da acção humana seria o da história, compreendida como o campo de realização dos projectos e desígnios da humanidade” (p. 436). A história estaria ligada à antropogênese e à constituição do humano como centro no qual se desenrola toda existência. Contraposta a essa pretensão antropocêntrica, Vicente

coloca uma “Matriz mítica instituidora” de todo o ser, inclusive do humano. Trata-se do “domínio trans-histórico e transcendente dos poderes teogônicos” (1959/2002b, p. 438).

Diante desse fluir sempre renovado das forças numinosas, a história como temporalização linear representa a domesticação do fluxo em uma sequência engessada de causalidade: passado-presente-futuro. É nesse processo de uniformização do tempo que se insere a história humana.

Se, de um lado, o pensamento humanista propala uma história como palco das ações do homem em uma temporalidade fixada cronologicamente, por outro lado a experiência mítica propaga uma trans-história como palco das hierofanias divinas na atemporalidade do fluxo originário.

Partindo dessa experiência originária, o passado e o futuro perdem qualquer ligação casual, o que permite a Eudoro, por exemplo, dizer que a perspectiva de uma trans-história implica na vivência no presente do passado mítico: “E se falo em verdade ‘trans-histórica da história’, é porque julgo que o nosso presente é, de algum modo, presença daquele passado...” (1988a, p. 86).

O que chamamos de “trans-histórico” não ocorre fora do horizonte da história humana. O histórico e o transhistórico não são estanques, como se um anulasse o outro. Ao contrário, este último representa a força dos deuses míticos e sua proeminência diante da criatura finita e suas ações. O histórico do homem é apenas um pequeno lapso no fluxo trans-histórico dos deuses. Assim, Eliade (1968, p. 12) fala em uma “trans-história na história”, ou seja, as irrupções desse fluxo originário do fenômeno religioso na temporalidade da história humana.

É o mesmo Eliade quem demonstra como a Índia carece de uma tal “consciência histórica”, já que sua vivência do tempo originário é tão intensa que se

torna um caso extremo da escolha pelo sagrado/transcendente e a recusa aos condicionamentos do que chamamos de “história do homem” (1962, p. 139).

Esse tipo de recusa nos auxilia a compreender a afirmação de Piva. A experiência do êxtase como ir além do humano é reviver a trans-história na história, posto que é o homem contemporâneo vivendo em seu corpo essas forças originárias. Assim, o tal “plano de fuga” do que a civilização chama de história é a negação da ação humana histórica em prol de uma volta às origens epifânicas e atemporais. É, em suma, a negação da história humana pela vivência de experiências arcaicas e atuais (ou atuantes). É um retorno às origens. Como seria essa experiência de origem nos povos arcaicos, referências do xamanismo de Piva?

6 A experiência mítica originária dos povos aurorais

Toda poesia extática de Piva reconduz à experiência xamânica dos povos arcaicos, especialmente em sua relação com o sagrado. É interessante notar que Piva acredita que a descoberta da cultura xamânica será a grande característica do século XXI. Seu caminho parece ser da crise do antropocentrismo à (re)vivência da experiência arcaica. Daí o paradoxo do futuro do homem ser colocado em seu passado mais remoto – em mais uma demonstração de uma temporalidade de eterno retorno.

O mesmo paradoxo permeia o ensaio de Vicente Ferreira da Silva, *A experiência do divino nos povos aurorais* (1955) – sua poética denominação ao que outros entendem como “primitivo” ou “arcaico”. Também para o filósofo vivemos o ocaso do humanismo e o fechamento de um ciclo histórico, o que significa uma nova abertura para a fascinação divina. O filósofo inicia assim seu ensaio:

Chamamos povos aurorais ou originários àqueles que viveram e ainda vivem o mito como a única e absoluta forma de

realidade. Nesta fase da história não se recortou ainda uma natureza, como sistema legal de factos físicos, diante de uma esfera sobrenatural e imaterial, refúgio dos valores sagrados. Para essa espécie de consciência não existe uma dualidade entre o humano e o divino, abrangendo as forças numinosas todo o âmbito das manifestações fenomênicas. Não existindo ainda, portanto, uma experiência da natureza que, como um anteparo, possa proteger ou resguardar a consciência da gravitação candente da experiência religiosa, todas as manifestações da vida transmitem a exuberância da lei mítica (1955/2002a, p. 362).

Veja que a ênfase do filósofo recai sobre uma experiência mítica originária em que o homem encontra-se fundido com o mundo, ambos expressando a manifestação numinosa dos deuses. O vegetal, o animal, a vida dos astros, tal como depois designaríamos, formavam um todo expressivo, palco de um “processo fluido e difuso” (1955/2002a, p. 362). Difuso, pois não há uma localização espacial dos elementos. Em outra ocasião, Ferreira da Silva tomará o exemplo da Lua vivenciada como emanção de forças cósmicas ligadas ao lado noturno da vida, esparsas em todo impulso vital. Ou seja, não era um astro fixado astronomicamente em determinado ponto do céu: não sendo regida pelo princípio de identidade e substância, a Lua fluía no homem e em todos os elementos.

Essa mesma fluidez permitia aos homens fundirem-se nas demais manifestações míticas. O homem também sem o claustro da substância e identidade possuía um corpo poroso, aberto às forças numinosas – como na incorporação de um vegetal ou animal. Trata-se de uma “unidade indivisa” que multiplicava o “poder encantatório-totêmico do animal” em “homens-cangurus”, “homens-répteis” (SILVA, 1955/2002a, p. 367). Aqui o homem em devir-animal ou vegetal vivencia a potência mítica como abertura às diversas possibilidades de ser. Registra também um momento em que não há cisão ou hierarquia entre homem e o mundo, apenas o fluir disperso dos seres em uma pulsação amorfa.

Falar aqui em união deus-homem-mundo é ainda antropocêntrico, pois não se pode integrar o que não é cindido.

Se essa experiência mítica originária implica em um ser-homem diluído nas forças epifânicas, também as fragmentações impostas ao homem no processo de hominização se volatilizam. É Paulo Borges quem enfatiza: “Proximidade e presença do divino que faz imediatamente do homem a forma e a linguagem da sua expressão, na unitária integralidade das suas energias e faculdades, sem qualquer distinção e oposição entre corpo e espírito, sensível e inteligível (2003, p. 49). Esse homem expressivo em si, vale ressaltar, exterioriza-se sem distinção entre o “pensar, dizer e fazer”. É um corpo poroso e íntegro.

Por fim, essa experiência teofânica era originária no sentido de estar ligada à Origem. Não havendo uma localização temporal dos fenômenos de acordo com uma escala linear, cada epifania iniciava o homem. Em outras palavras, o mítico suspendia todas as representações humanas e fazia ascender uma nova possibilidade de ser-homem para além das condições profanas que lhe garantiam a sobrevivência. É exatamente o êxtase como esse mergulho nas novas possibilidades do ser que permite intuir um último sentido à expressão “poesia=êxtase”.

7 Devir de novas possibilidades de ser

Como êxtase, a poesia se afasta do sentido restrito à expressão literária, colocando-a no centro da experiência mítica. Sem lograr equivaler a vivência poética de Piva com a filosofia especulativa heideggeriana de Vicente, há incríveis semelhanças entre ambas.

Pensemos no ser-homem na presença do divino. Homem e deuses sem o claustro da identidade e substância, diluídos e se interpenetrando com todo o

mundo. Essa abertura do Ser (Deus, Mito) ao ente finito, como fascinação, como o pôr-se em obra da própria origem do mundo, é o que Vicente Ferreira da Silva considera Poesia, em sentido amplo – como “Poesia em si”, ou “como vida transcendente das potências divinas” (1955/2002b, p. 375). Trata-se da poesia como mito, como presença fulgurante dos deuses no rito. Aqui, Deus é devir. É o conjunto de suas manifestações epifânicas. Na cena mítica originária, o homem se livra de ser ente finito e se abre para o devir das potências míticas. Em outras palavras, todas as representações do homem sobre si, mundo, Deus, não o acompanham nessa viagem. Assim, a experiência epifânica é terrível. A criação a partir do estar-fora-de-si suspende o humano habitual e coloca em risco sua própria existência.

Mas estando fora-de-si e fluindo *nos* seres, o ser-homem acessa as realidades além do homem, tendo, momentaneamente, o poder mesmo de criar novas possibilidades de ser além do já determinado. A viagem extática do xamã é o devir-homem no fluido do ser. Daí seu fluir nas plantas, animais, astros, etc. Pode-se tocar o sol e fazer surgir o dia ou trazer um arco-íris no pescoço. Poesia é epifania.

Abre-se novo campo de possibilidades de ser. O poeta entra em contato com as forças de criação das próprias coisas e ele mesmo, ser-homem, entra em variação, devir. A poesia epifânica abre novas veredas para o devir humano, expressando a vida como vontade de potência, como força que expande a vida para além de seus limites conhecidos.

Agora, se chegamos até aqui a partir do pressuposto de que a poesia=êxtase é anterior à palavra, devemos a ela retornar. Pois se a epifania faz variar o ser homem por meio da sensibilidade, de suas paixões, a palavra sofre também uma variação. É certo que a epifania é erótica, se expressa no corpo e põe a dançar e cantar. Viver mais que a pensar.

No entanto, também se expressa na palavra, palavra que Heidegger (1952/2006), por exemplo, coloca como cerne da poesia, em seu sentido estrito, que instaura a realidade. A instaura à medida que descobre um novo sentido à vida, um sentido que funda um povo e surge como um começo ou origem a partir da relação do homem com os deuses¹. Heidegger é claro: “A poesia é a instauração do ser com a palavra” (1937/2006). Ou seja, o poeta nomeia os deuses e as coisas pela primeira vez, as revela como existentes e assim passam a existir. O re-velar deve ser tomado em duas acepções: de pôr a descoberto, mas também de velar novamente, pois a palavra no mesmo momento em que nomeia, encerra um conteúdo e o abre como mistério.

A palavra de que falo não é o vocabulário habitual, da linguagem restrita à funcionalidade da comunicação. É preciso que encontremos uma palavra instauradora, nos mesmos contornos das expressões do ser na cena mítica original. Uma palavra que dance, cante, enfim, que *seja* corpo. Uma palavra ela mesma como epifania, como presença do devir do mito no mundo.

8 Da potência do nome

A narrativa mítica ou relato verbal ficou em segundo plano, mais como aquilo que mata o mito que uma forma de (re)vivê-lo. É o próprio Piva, quando conclui que a poesia é corpo, que é “anterior às palavras”, quem se pergunta: “Porque escrever?”.

¹ A influência do texto de Heidegger e sua palavra fundadora se faz sentir no primeiro registro audiovisual de Roberto Piva, durante uma passeata pela redemocratização do país, em 1977, quando afirma: “Eu tô sentindo que realmente a população foi lobotomizada. Foi arrancada uma parte do cérebro da população e eles estão tentando repor esta parte do cérebro. A única forma de repô-la é através da palavra – e da palavra poética, que funda e ao mesmo tempo transforma o real” (Assombração Urbana, 2004).

Vimos no início do texto que a vivência de Piva como leitor era muito distinta da leitura como entretenimento ou volteios intelectuais, como muito se pratica atualmente. Ler é (re)viver o vivido subjacente ao escrito. É detonar a experiência originária.

E aqui pareço ter me equivocado com a aproximação da poesia como experiência originária da qual advém o poema como narrativa mítica. Sem o querer, como humano demasiado humano, estabeleci ali um vínculo linear de causa e efeito: vivência do poeta em êxtase, como experiência anterior (causa); e o poema vindo posteriormente como consequência (efeito).

Abdicando de uma causalidade típica da temporalidade linear (primeiro poesia, depois poema) por um tempo de eterno retorno, a coisa muda de figura. Muda porque o tempo da experiência mítica como tempo de origem, como recriação da fusão primordial homem-deus-natureza, é o presente da presença, sem a linearidade passado-presente-futuro como sucessão cronológica. Logo, o devir da poesia atravessa uma temporalidade na qual importa o florescer do êxtase, como estar-fora-de-si e suspender o tempo. É certo que o poema pode matar o mito, especialmente nessas letras frias dispostas nos papéis; especialmente quando dá ensejo à interpretação operada pela inteligibilidade. Mas e quando vivido pela sensibilidade e imaginação do leitor? Poderia o poema ser o detonador da epifania? Se Piva conclama o leitor a sentir o êxtase e não dissecar o verso, se solicita a verter em sangue e não acumular saber, se, em uma palavra, convoca a sensibilidade e imaginação, não a decifração, não seria essa exatamente sua proposta ao escrever? Aqui o poema longe de ser o fim da experiência mítica, pode ser o começo de seu eterno retorno.

Ciclones (1997) tem o título inspirado nos versos do poeta visionário Malcolm de Chazal: “A volúpia / Está / no centro / do Ciclone / dos sentidos” (“La volupté / Est / Au centre / Du Cyclone / Des sens”). E Chazal (1983, p. 65) ainda

comparece na epígrafe de um poema com a seguinte passagem: “Em minha obra as palavras são simples trampolins, de onde corpos espirituais e místicos sobem e recaem em saltos”². Trata-se de trecho das cartas trocadas entre Chazal e o místico-surrealista Sarane Alexandrian, em que tal ideia é retomada: “Pois as palavras para mim são uma forma de trampolins para o invisível” (p. 60).

A potência da palavra é a de transportar os seres a espaços distintos (de cima a baixo, do visível ao invisível). É a palavra mágica da tradição iniciática: uma vez entoada tem o poder de concretizar instantaneamente a força que evoca. É a palavra vivida no corpo, como surge na poética de Roberto Piva.

Essa poesia como magia está longe de ser um produto humano, ou seja, literatura. Defrontar-nos com o poema como literatura, com a postura moderna de decifração, é perdê-lo como epifania. Se o poeta propõe a crítica ao mundo utilitário e dessacralizado em prol de sua vivência mítica, como a experiência dos povos aurorais, o leitor pode seguir o mesmo caminho. A palavra cantada surge como presença e não representação, como entre os povos aurorais.

Em sua viagem ao país dos Tarahumaras, Antonin Artaud – de cuja leitura Piva sentiu pela primeira vez a força do xamanismo – comenta uma situação surpreendente. Não se podia pronunciar o nome da divindade desse povo, Ciguri, pois a nomeação *era* o próprio deus presente. Artaud ficou estarecido com as feições de terror em um índio ao ouvi-lo falar “Ciguri”, pois o nome trazia em seu corpo o “sentido do sagrado” (1971, p. 14).

Ao refletir sobre o contexto arcaico no qual se originou a poesia de Hesíodo, Torrano (2007) descreve a experiência numinosa da linguagem. Ao cantar o poema, o poeta tinha o poder de tornar presentes, audíveis e visíveis os deuses, tal como

² Do original: “Les mots ne sont dans mon ouvre que de simples tremplins, d’où montent et retombent em boudissant des corps spirituels et mystiques”; e, a seguir: “Car les mots, n’étant pour moi qu’une forme de tremplins vers l’invisible”.

parece ter ocorrido ao índio tarahumara interlocutor de Artaud. Nas palavras de Torrano: “Este poder da força da palavra se instaura por uma relação quase mágica entre o nome e a coisa nomeada, pela qual o nome traz consigo, uma vez pronunciado, a presença da própria coisa” (p. 17).

E ao ouvir essa palavra cantada, o homem arcaico tinha uma experiência mítica originária, com as características que temos aqui apresentado:

Mas sobretudo a palavra cantada tinha o poder de fazer o mundo e o tempo retornarem à sua matriz original e ressurgirem com o vigor, perfeição e opulência de vida com que vieram à luz pela primeira vez. A recitação de cantos cosmogônicos tinha o poder de pôr os doentes que os ouvissem em contato com as fontes originárias da Vida e restabelecer-lhes a saúde, tal o poder e impacto que a força da palavra tinha sobre seus ouvintes. (TORRANO, 2007, p. 19).

Parece esse nume-nome que surge a Piva como leitor, como vimos no início deste texto. A palavra como presença, fazendo encontrar poetas e personagens em suas andanças, realizando poemas (tornando-os reais) sendo, ele próprio, um personagem que entorna da página para transformar o cotidiano.

Aqui a poesia é magia, não meramente literatura. Daí a ênfase dos poetas que praticam a poesia étnica ou xamânica na *performance*, como forma de trazer a totalidade da presença do poeta-xamã, em um “poema-come-performance (o poema em ação)” (ROTHENBERG, 1975/2006, p. 93). Trata-se, em suma, de recriar a cena mítica originária do xamã, com seus gestos, vozes, danças e toda expressão corporal.

Assim, se a volta às origens da poesia propõe o êxtase e a experiência numinosa, não parece ser apenas ao poeta. O leitor poderá também retornar às origens da poesia em que ler/ouvir o relato mítico é vivê-lo. A leitura transforma-se

em mais uma expressão no conjunto das epifanias que permitem ao homem incorporar as forças dos deuses como diversas possibilidades de devir.

Considerações finais

A poesia extática é acessar realidades não humanas por meio da epifania ritual encarnada. É, portanto, suspensão do humano, sua história, sua civilização, seu espaço citadino, seu subjetivismo. É devir novas possibilidades de ser, além do homem. Neste contexto, o além do homem é necessariamente superação do humanismo.

Floriano Martins, um dos principais comentadores de Piva, tem razão ao observar que ainda falta “uma leitura crítica dessa poesia”. Quando afirma que Piva é tomado por um “humanismo radical” (2001b, p. 45), por exemplo, permito-me dizer exatamente o contrário. Roberto Piva encarna, antes, um anti-humanismo radical.

Carlos Felipe Moisés, amigo e autor de um importante texto sobre Piva, *Vida Experimental* (2001), acerta em cheio quando atrela sua poética à vida, àquela vida em plenitude das orgias dionisíacas. No entanto, sua reflexão coloca essa “verdadeira vida” sempre como um “projeto”, uma “utopia”. Ora, a plenitude da vida dionisíaca em Piva é extremamente tópica, vivida em eterno retorno no instante. O além humano de Piva não é o humano do além (uma utopia a ser vivida coletivamente no futuro).

Ao conhecimento também é feito o convite de explorar novas possibilidades de experiência da obra poética de Piva. E o saber, quando vivenciado, também não permite uma dicotomia corpo-alma (viver-pensar). Assim, pode o conhecimento surgir, como para Nietzsche, qual potência que expande a vida para além dos limites conhecidos.

Coda

poema: expressão estática

da experiência extática

das sensações inscritas no corpo

aos sentidos escritos no verso

a vivência do nune

&

a potência do nome

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Miguel. Epifanias do erotismo sagrado. (Entrevista). Em: COHN, Sérgio (org.). **Roberto Piva** (Coleção Encontros). Rio de Janeiro: Azougue, 1993/2009.

ARTAUD, Antonin. Les Tarahumaras. Em: ARTAUD, Antonin. **Ouvres Complètes**, vol. IX. Paris: Gallimard, 1971.

ASOMBRAÇÃO Urbana – Roberto Piva. Produção de Valesca Dios. São Paulo: SP filmes / TV Cultura, 2004. (55 min.).

ASSUNÇÃO, Ademir. A poesia selvagem e de possessão de Roberto Piva. (Entrevista). In: COHN, Sérgio (org.). **Roberto Piva** (Coleção Encontros). Rio de Janeiro: Azougue, 1991/2009.

BORGES, Paulo A. E. Imaginário e mitologia. Em: ARAÚJO, Alberto Felipe; BAPTISTA, Fernando Paulo (Coords.). **Variações sobre o imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

CHAZAL, Malcolm de. **Ma révolution**: lettre à Alexandrian. Paris: Le Temps Qu'il Fait, 1983.

ELIADE, Mircea. **Méphistophélès et l'androgynie**. Paris: Gallimard, 1962. (Collection Idées).

_____. **Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase**. 2 ed. Paris: Payot, 1968.

HEIDEGGER, Martin. Hölderlin y la esencia de la poesía. Em: HEIDEGGER, Martin. **Arte y poesia**. 2. ed. (Samuel Ramos, trad.). México: FCE, 1937/2006.

_____. Origen de la obra de arte. Em: HEIDEGGER, Martin. **Arte y poesia**. 2. ed. (Samuel Ramos, trad.). México: FCE, 1952/2006.

HERÓIS da decadencia. Direção de Tadeu Jungle e Walter Silveira. São Paulo, 1987.

MARTINS, Floriano. Roberto Piva: o banquete do poeta. In: MARTINS, Floriano. **O começo da busca: o surrealismo na poesia da América Latina**. São Paulo: Escrituras, 2001a. (Coleção Ensaio Transversais).

_____. Surrealismo e América Latina. Em: MARTINS, Floriano. **O começo da busca: o surrealismo na poesia da América Latina**. São Paulo: Escrituras, 2001b. (Coleção Ensaio Transversais).

MOISÉS, Carlos Felipe. Vida experimental. Em: MOISÉS, Carlos Felipe. **O desconcerto do mundo: do renascimento ao surrealismo**. São Paulo: Escrituras, 2001.

MONTEIRO, Danilo; CESARINO, Pedro; COHN, Sergio. O renascimento do maravilhoso. (Entrevista). Em: COHN, Sérgio (org.). **Roberto Piva** (Coleção Encontros). Rio de Janeiro: Azougue, 2007/2009.

PIVA, Roberto. Ode a Fernando Pessoa. Em: PIVA, Roberto. **Um estrangeiro na legião** – obras reunidas volume I (organização Alcir Pécora). São Paulo: Globo, 1961/2005.

_____. Cinema em pânico. Em: COHN, Sérgio (org.). **Roberto Piva** (Coleção Encontros). Rio de Janeiro: Azougue, 1986/2009.

_____. Ciclones. Em: PIVA, Roberto. **Estranhos sinais de Saturno** – obras reunidas volume III (organização Alcir Pécora). São Paulo: Globo, 1997/2008.

_____. poesia = xamanismo = técnicas arcaicas do êxtase. Em: COHN, Sérgio (org.). **Roberto Piva** (Coleção Encontros). Rio de Janeiro: Azougue, 1997/2009.

ROTHENBERG, Jerome. Pré-Face para um simpósio sobre Etnopoética. Em: ROTHENBERG, Jerome. **Etnopoesia do milênio** (Sergio Cohn, org.; Luci Collin, trad.). Rio de Janeiro: Azougue, 1975/2006.

SILVA, Vicente Ferreira da. Teologia e Anti-humanismo. Em: SILVA, Vicente Ferreira da. **Dialéctica das consciências e outros ensaios**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1953/2002.

_____. A experiência do divino nos povos aurorais: SILVA, Vicente Ferreira da. **Dialéctica das consciências e outros ensaios**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1955/2002a.

_____. A fé nas origens. Em: SILVA, Vicente Ferreira da. **Dialéctica das consciências e outros ensaios**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1955/2002b.

_____. O ‘Ser’ In-Fusivo. Em: SILVA, Vicente Ferreira da. **Dialéctica das consciências e outros ensaios**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1956/2002.

_____. Raça e mito. Em: SILVA, Vicente Ferreira da. **Dialéctica das consciências e outros ensaios**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1959/2002a.

_____. História e meta-história. Em: SILVA, Vicente Ferreira da. **Dialéctica das consciências e outros ensaios**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1959/2002b.

_____. A natureza do simbolismo. Em: SILVA, Vicente Ferreira da. **Dialéctica das consciências e outros ensaios**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1962/2002.

SOUSA, Eudoro de. **Mitologia I: mistério e surgimento do mundo**. 2 ed. Brasília: Editora UNB, 1988a.

_____. **Mitologia II: História e Mito**. 2 ed. Brasília: Editora UNB, 1988b.

TORRANO, Jaa. O mundo como função de musas. Em: HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. (estudo e tradução Jaa Torrano). São Paulo: Iluminuras, 2007.

WEINTRAUB, Fabio. Conversa com Roberto Piva. (Entrevista). Em: COHN, Sérgio (org.). **Roberto Piva** (Coleção Encontros). Rio de Janeiro: Azougue, 2000/2009.

Ricardo Mendes Mattos é doutorando em Psicologia da Arte (Universidade de São Paulo), com tese intitulada “Roberto Piva: derivas políticas, devires eróticos e delírios místicos”, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

Contato: ricardomendesmattos@ig.com.br