

ROJÕES, SOCOS, TINTAS E BAMBUS: REMINISCÊNCIAS MÍTICAS ENTRE PICHADORES, TORCEDORES E FUNKEIROS

Gustavo Coelho

Recebido em: 04 set. 2013 Aprovado em: 11 nov. 2013

* Doutorando em Educação pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro/UERJ - ProPEd. Rio de Janeiro, RJ – Brasil. E-mail: coelhoguga@gmail.com

Resumo: Nesse artigo apresento uma abordagem profícua à pesquisa que já desenvolvo no seio de uma constelação de práticas que movimenta um enorme número de jovens. Trato de uma rede um tanto misteriosa que envolve a Pichação de Rua, as Torcidas Organizadas de Futebol e os Bailes Funk de “Corredor” (bailes de briga, famosos na década de 90 e que estão reaparecendo no Rio de Janeiro), como uma espécie de conjunto de práticas que entendo aqui como um banco de resíduos do mito perdido, espécies de restos deixados pela operação moderna que cindiu o mundo e empreendeu sua desmitologização. Tento, então, oferecendo-lhes novas composições, outros deslocamentos poéticos e associações movediças que fortaleçam outras compreensões ao processo de reencantamento do mundo que esses jovens, a meu ver, promovem.

Palavras-chave: Juventude. Mito. Imaginário. Símbolos. Desmitologização. Reencantamento.

FIREWORKS, PUNCHES, PAINT AND BAMBOOS: MYTHICAL REMINISCENCES AMONG TAGGERS, FANS AND FUNKEIROS

Abstract: This article presents a fruitful approach to a research that I've developed within a constellation of practices that moves a huge number of young people. I deal with a somewhat mysterious network involving “Pichação” (Brazilian Vandal Graffiti Style), the “Torcidas”(Groups of Football Supporters) and the “Bailes Funk de Corredor” (fight clubs, famous in the 90s, that are reappearing in Rio de Janeiro), kind of a set of practices that I understand here as a bank of residues of the lost Myth, types of debris left by the modern operation which has split the world and undertook his demythologization. I try then, offering them new compositions, others dislocations and other poetic shifting associations that strengthen other comprehensions to the process of world re-enchantment that these young people, in my view, promote.

Key words: Youth. Myth. Imaginary. Symbols. Demythologization. Re-enchantment.

JOVENS RESIDUAIS

Esse texto se apresenta como um indicativo do que por ora venho percebendo como campo profícuo às pesquisas sobre um determinado conjunto de culturas jovens. Tal pesquisa aborda uma constelação de práticas que movimenta cotidianamente um enorme número de jovens pelos subúrbios de grandes capitais brasileiras, mas que não deixam de irradiar seus contágios não menos significativos, também por bairros considerados economicamente privilegiados, assim como em cidades nem tão grandes assim. Trato, finalmente, de uma rede um tanto misteriosa que envolve a Pichação de Rua, as Torcidas Organizadas de Futebol e os Bailes Funk de “Corredor” (bailes de briga conhecidos como lado A lado B, famosos na década de 90 e que estão reaparecendo nos subúrbios e na região metropolitana do Rio de Janeiro), como uma espécie de conjunto de práticas que compartilham lugares, modos de viver, valores, vocabulários, gestos, maneiras, rivalidades e amizades que, a meu ver, compõem juntas uma rica cosmologia juvenil contemporânea, entendida na abordagem que ora apresento como um tipo de “floresta de símbolos”, para usar o termo cunhado por Durand (2002), onde “floresta” designa não só um sistema complexo, mas principalmente uma ecologia que integra o contraditório, que coagula o que para além dos seus limites estaria separado. Tomando, então, numa acepção holística e ambivalente, própria da “floresta” ao mesmo tempo fascinante e repulsiva, tratam-se de atividades que, em seu cotidiano, exibem boas doses de aglutinação do que o moralismo civilizatório estilhaçou, onde a disposição judicativa do homem moderno em cindir com lâmina o mundo em “bem” e “mal” encontra resistência por estar em meio a uma substância, nesse caso, menos sólida que viscosa.

Um conjunto de culturas, então, que vem cavando sua teimosa longevidade passada de geração em geração, há pelo menos três décadas, numa continuidade que se mantém apesar das constantes repressões a que são submetidas, em especial às do tipo discursivo e jornalístico que as tratam repetidamente de maneira rasa e denunciante, mas com as quais, a garotada mantém uma relação um tanto cínica, zombeteira mesmo, como se soubessem que guardam entre eles algum tipo de enigma, de tesouro, cujo valor é incompreensível a esses que repousam sua racionalidade sobre bases modernas de análise e julgamento circunscritas à razão, à coerência, à consciência, à segurança, ao controle, a, portanto, todos os apanágios de um mundo lido a partir da lente míope

da produtividade. É nesse sentido, então, que assento minha posição necessariamente parcial em entender tal rede de práticas contemporâneas não como os abismos esvaziados de sentido onde a miopia habitual, já dita, os lança, mas sim como uma espécie de precioso depósito de “resíduos”, na mesma acepção dada por Vilfredo Pareto (1968) ao termo tão recorrente, também, em diversas obras de Michel Maffesoli, ou seja, entendo-as, como reservatórios do que “resta, além dos processos de racionalização, de teorização ou de justificação” (1985, p. 28). Em outras palavras, tomo-as como pistas vivas, como vestígios móveis contemporâneos do que há ainda de arcaico na sustentação de nossos gestos, humores e maneiras de sentir e viver o mundo e que, abandonando a noção linear de tempo, outra base da subjetividade moderna, em favor de uma dimensão cíclica do “eterno retorno” nietzschiano, parece encontrar em nossa época um momento de aparição, mesmo que ainda marginal, de um espírito mais tolerante a conceder-lhe um lugar, a, de certa maneira, deixar viver, cada vez mais, a cavidade do instante que contém a eternidade. Em suma, o chão da racionalidade científica moderna que, em nome da verdade, empreendeu-se na desmitologização e na ocidentalização do mundo, aponta sinais de fissura e nos deixa entrever com bastante frequência, ao nível do cotidiano, menos em forma de ditos analíticos e mais em sensações, movimentos, fisionomias, rituais, coisas, manuseios, sociabilidades, expressões corporais, ou seja, menos na racionalidade objetiva e mais nesse resíduo primordial que é o aspecto vibrátil da condição estética humana, a dimensão do que ao mesmo tempo nos move, nos arrebatava e nos escapa. Em uma só expressão, o prisma de pesquisa que ora proponho trata-se de cavar, especificamente, no cotidiano dessa juventude em particular, o seu mito, não no sentido de empreender uma revelação clarividente desse enigma, o que seria incorrer no erro de seguir utilizando as duras ferramentas do paradigma moderno para tratar o que, por natureza, encontra em sua própria lógica de funcionamento os obstáculos para sua revelação. Como tão bem escreveu Pierucci na contracapa do *Mitologia dos Orixás de Prandi* (2001), “o mito fala [...] para entreabrir, não para escancarar. [...] os mitos explicam sem dizer tudo [...], são feitos para revelar, tapando.”

UMA NUTRIÇÃO ENIGMÁTICA

Tal abordagem se dedica, então, a esmiuçar detalhes dos cotidianos vividos por essa juventude, percebendo no que eles têm de menor, espécies de fendas disfarçadas de mera aparência, por onde antevejo caminhos de descida às fissuras que falei no ponto anterior. É um tipo de pesquisa, podemos dizer, que está sempre cavando a superfície e a aparência das coisas, a fim de acessar sua cavidade.

Partindo, então, da premissa de que entre eles há um tipo de predisposição a passar da economia do corpaodispêndio de vibrações, fragilizando, portanto, as censuras da responsabilidade individual e deixandopassar, até com certoorgulho, radicais doses de irresponsabilidade sobre si, atributo no qualestarão embebidos boa parte de seusrituais cotidianos, parece-me, portanto, um ambiente fértil a experimentações de vida e pesquisa, que se empenhem numa espécie de estudo sobre a gênese e a morfologia desse solo enigmático, de onde germinam formas e aptidões humanas que escapamaos códigos modernos e indicam a saturação do homem como senhor de si, o que já fora apontado de diversas maneiras por Maffesoli. É o caso, então, de perceber na recorrência com que essas e outras práticas jovens são rotineiramente alvejadas pelo aparato bélico discursivo que os lançam todos os dias a uma vacuidade de sentidos, não esse vazio pouco convincente, mas um indicativo, pelo avesso, de que é justamente nesses continentes denunciados como vazios que se encontram em larga escala os indícios da fissura de uma determinada subjetividade e o aparecimentoaomesmo tempo obsceno e sorrateiro de uma outra, invisível não por de fato o ser, mas por ser gestada pelo incompreensível.

Do que eles, afinal, se nutrem? Que adubos são esses de onde germinam tais obragens de si, cujas performances não se deixam reter pelo verbo? Nesse sentido, os modos e formas de habitar esse palco-mundo são tão ou mais significativos materiais dessa pesquisa do que o que pode ser dito sobre eles, em sintonia com uma sensibilidade que Bauman (1998) atribui ao homempós-moderno que aceitaria melhor o fato de que “o inefável é uma parte tão integral da maneira humana de estar no mundo quanto a rede linguística com que tentamos (em vão, e por acaso, embora não menos vigorosamente por essa razão) captá-lo” (p. 205). Nesse mesmo sentido, portanto, um movimento aparentemente banal pode conter em seus contornos, à primeira

vista, limitados, uma densa cavidade, premissa que já me aproxima de outro autor que assumo aqui como importante plataforma teórica – Jung (2011), em especial quando confere ao detalhe a capacidade de conter o inconsciente.

Talvez pareça supérfluo analisar mais de perto todos esses detalhes. Mas lembremos a constatação [...] de que, quando as pessoas deixam falar seu inconsciente, este sempre conta as coisas mais íntimas. Sob este aspecto, muitas vezes os menores detalhes se tornam significativos (p. 60).

Nesse sentido, é questão primordial dessa pesquisa buscar nessas cavidades os elementos residuais de ruptura com o processo de desmitologização pela individuação moderna, atentando, portanto, para a aparição contemporânea do que é mítico, para o impacto objetivo na vida do que é inconsciente, ou seja, empreender ensaios acerca de uma exterioridade que ao mesmo tempo nos habita e nos é estranha, que está em nossos atos, mas escapa à nossa autoria, que é mais movida pelo acúmulo de heranças arcaicas de todos os tempos em nosso imaginário, do que pelo “eu”, especialmente se por “eu”, assumimos a mesma acepção de Nietzsche (2007a) em *Além do bem e do mal*: Algo pensa, mas acreditar que ‘algo’ é o antigo e famoso ‘eu’, é uma pura suposição, uma afirmação talvez, mas não é certamente uma ‘certeza imediata’ (p. 33).

Não à toa, falei em ensaio, já que tal formato parece aceitar melhor a dimensão poética necessária a tal pesquisa, haja vista que a operação aqui não pode ser de esclarecimento. Geertz (1989) mesmo, em crítica às formas cristalizadas tanto dos estruturalistas, quanto das definições de cultura que resultavam em ordenações exageradamente formalistas, já apontou essa tendência no campo da antropologia: “é uma ciência estranha, cujas afirmativas mais marcantes são as que têm a base mais trêmula.” (p. 39). Não se trata de reconstruir, então, outra solidez feita de material viscoso, o que seria retomar o moderno, mas sim de experimentações possíveis, de aproximações e distanciamentos, de enredamentos, de agenciamentos efêmeros, de manipulações e comunicações inesperadas, de possibilitar efeitos estéticos que promovam a circulação de sentidos e impeçam, assim, sua estagnação, em sintonia mesmo com o aspecto movediço do mito e da imaterialidade do acúmulo de imaginários da qual ele se nutre. Uma espécie de trabalho de garimpagem minucioso no seio do cotidiano desses jovens, na aventura de perceber aqui e ali, num instante, num movimento, numa coisa qualquer, indícios dessa posituação do que é trêmulo (aparente tendência de nossa época tanto no campo teórico quanto na concretude da vida, ou

melhor, aglutinando mais essa dicotomia, uma tendência que está por todo lado), por onde passam reminiscências míticas e religiosas no que parece ser só pagão e secular, se podemos usar esse termo.

A FENDA DO ESTRANHO NÃO-PENSANTE QUE NOS HABITA

Para já trazer algum material empírico dessa pesquisas que se encontra em andamento, quando ainda repousava minhas questões em outros campos de reflexão, um pichador me disse uma coisa que, à época, passou despercebido por não me parecer nada muito significativo, mas que mais tarde, quando pude revisitar algumas de minhas gravações, tornou-se trecho protagonista de um insight determinante para a geração dessa abordagem que agora trato. Nuno, pichador há mais de 15 anos, confessou-me em conversa: *“É mais fácil achar a cura da AIDS, o Bin Laden, do que alguém responder o porquê que se picha. Se alguém conseguir responder isso, todo mundo para.”* (Conversa em Abril de 2010). Tomo essa afirmativa, aparentemente simples, como um tesouro empírico repleto de sentidos que aponta bem o campo problemático que pretendo me situar. Ela expõe com honestidade e despretensão não só a saturação da razão como base única a partir da qual o homem moderno pretendeu governar todos os seus atos, mas lhe impôs um golpe ainda mais duro, o de colocar na dimensão enigmática mesmo da cultura, as garantias da sua perduração. Ao mesmo tempo, no mesmo golpe, Nuno tratou um improvável esclarecimento, como motivo imediato da morte da cultura. Em outras palavras, Nuno me dizia que boa parte da sua vida empenhada, como disse, há mais de 15 anos na arriscada prática frequente da pichação de rua, nutria-se de algo que escapava a ele, que, de certa forma, independia dele, de um alimento imaterial, de um claro resíduo arcaico pré-moderno, para retomar Vilfredo Pareto, do mistério e, por fim, do mito.

Inscrevo, então, esse tipo de abordagem no campo de estudo que aproxima-se do que Foucault (2007), ao analisar o **cogito**, chamou de a dimensão do “não-pensado”. Em suas palavras:

É que, para Descartes, tratava-se de trazer à luz o pensamento como a forma mais de geral de todos esses pensamentos que são o erro ou a ilusão, [...], de explica-los e de propor então o método para evita-los. No cogito [...], trata-se, ao contrário, de deixar valer, na sua maior dimensão, a distância que, a um tempo, separa e religa o pensamento presente a si, com aquilo que, do pensamento, se enraíza no não-pensado (p. 447).

É como se com a flexibilização da razão moderna, sustentáculo do grande “eu”, fossem abertas passagens à emersão mais eloquente do inconsciente, com o qual, sugiro aqui, esses jovens que pretendo pesquisar, parecem manter uma relação mais condescendente, o que é desafiante para a ideia do ser moderno esclarecido e condutor de si. Quanto a isso, volto outra vez em Jung. Não é tão fácil dizer em que consistiria essa ideia. E aquilo que “eu” não sei, simplesmente não existe. Por isto, para esta burrice esclarecida, também não existe uma realidade psíquica não consciente (2011, p. 72).

Essa percepção, então, de uma dimensão do não-pensante que nos habita de maneira ininterrupta, inscreve no homem a sensação de conter sempre um tipo de exterioridade dentro de si. Porém, não se trata de uma exterioridade nascida junto com cada pessoa, mas um tipo de duplo que carrega o peso da eternidade, do infinito, de um reservatório do “todo” dentro de cada um. Um “todo”, no entanto, que nunca se cristaliza, mas que é composto de material fluido, de narrativas, de símbolos, de imaginários, de conjuntos móveis de ideias, de histórias contadas, aproximando, então, seu aspecto, das tradições orais, cujo enigma punha na conta de sua própria imaterialidade patente, as condições da continuidade cíclica da cultura. No entanto, para uma sociedade herdeira do apoio rígido dado pela elaboração de grandes verdades, sustentar-se em um chão movente, como esse do mito, e confiar nele sua vida é angustiante, sem dúvida, daí a crise.

Urge, então, em nossa época, uma atividade de descida, de tratar de sentir o infinito e o eterno no instante, o que já parece ser, em alguma medida, vivido pela juventude que aqui, muito por isso, me interessa. A valorização da irresponsabilidade, a passagem ao risco com frequência e com pouca censura, a valorização do corpo, a positivação da dor e das cicatrizes, as reminiscências sacrificiais, as frequentes homenagens aos mortos, a valorização das histórias mais escatológicas, a sinceridade em sentir prazer no absurdo, a meticulosidade dos rituais de iniciação, todas essas características que indicam um campo problemático subsequente – o da valorização do presente, preferindo a fruição do instante ao planejamento de solução futura.

Apontando os termos da questão, trato de pensar a partir desse terreno, a reaparição da forma trágica em um mundo que havia dado prioridade à dramática.

Sobre isso, considero fortuita a ida outra vez em Nietzsche, mais precisamente em **“O Nascimento da Tragédia”**, quando assenta suas contundentes críticas ao processo civilizatório, na decadência da tragédia e do mito em favor de uma sociedade baseada na primazia da forma dramática e do espírito científico, lançando à clandestinidade o papel estruturante de Dionísio.

Esse declínio da tragédia foi também o declínio do mito. Até então os gregos eram involuntariamente obrigados a unir a seus mitos toda a existência deles e mesmo a não conceber senão com o auxílio dessas relações por que razão o presente mais imediato devia se apresentar logo a eles sob o aspecto do eterno e, em certo sentido, como fora do tempo. (2007b, p. 161)¹.

“Fora do tempo”, ao que tudo indica, no mesmo sentido que dei à sensação do infinito no instante, ou seja, como uma obra dionisíaca que interrompe o bom desenrolar ordenado do tempo linear, do tempo Chronos, forma por excelência da acepção evolutiva e moderna da história, instalando a arcaica percepção do tempo não mensurável, cíclico, onde é possível sentir o “todo” na parte mínima revelada, onde mais se cava, se desce, do que se prossegue. Em poucas palavras, o drama aponta uma solução sempre futura, enquanto o trágico está no sublime da morte e do renascimento a cada instante. Sobre isso, Maffesoli (1985) sintetizou assim:

Como sabemos, o drama é peculiar a uma sociedade progressista que funciona com base no projeto e que se volta para o futuro. O mundo burguês é o modelo perfeito disso. O trágico, ao contrário, é a “forma” que permite viver, no presente, as tensões invariantes, arquetípicas e próprias a todo conjunto humano. A organicidade e a harmonia contraditorial acham-se na base da expressão ritual do trágico: uma expressão conjunta da crueldade e da ternura (p. 86).

¹ Trecho que já me parece apontar o que ele viria a desenvolver mais tarde sobre o eterno retorno e o *amor fati*, como amor pelo que “é”, pelo destino no seu sentido holístico de mundo.

É disso, finalmente, que sempre me surpreendo diante da sabedoria sacrificial que permeia a ternura com que muitos frequentadores de bailes funk de corredor, terreno importante dessa pesquisa, relatam as crueldades vividas por lá, onde a exibição de uma larga cicatriz feita pela cintada de um segurança, vem imediatamente junta da qualificação do baile como “muito bom”. Um conhecimento trágico que permite a eles produzir esse tipo de alquimia dos contrários.

ROJÕES, BAMBUS, SOCOS E OUTRAS COISAS

Aponta, então, essa cosmologia de culturas, como material rico onde intuo ser possível empreender uma eloquente busca por esses vestígios do aparecimento, às vezes mais sorrateiro, ora bastante obscuro, dessa subjetividade trágica e, portanto, mítica nesses cotidianos. Relatos etnográficos, conversas, escutas inesperadas, intuições, fotografias, vídeos, além do meu próprio corpo-subjetividade, como superfície na qual se inscreve as ansiedades e desconfortos dessa atividade arriscada de deslocar-se às fendas de uma crise de valores, que também operou a minha formação. Diversos tentáculos sensitivos, podemos dizer, que posso operar mantendo uma atenção especial aos elementos, mesmo mais sutis, que compõem sua performance diária em seu sentido ampliado.

Trata-se, então, de dar importância acentuada às formas, às maneiras, aos humores, não para revelar o que “há por trás”, no seu sentido definitivo, mas, mostrando sem deixar de manter obnubilado, promover a manipulação poética desses vestígios do mito nessa rede de práticas jovens, a partir de aproximações inesperadas com outros arsenais simbólicos, estabelecendo, assim, intimidade e familiaridade com o que parece inoportuno, apostando em uma espécie de elo perdido que teria ficado pelo caminho nessa passagem da junção à cisão, do arcaico ao moderno, do sagrado ao profano. Catar, então, os resíduos perdidos dessa operação que cindiu o mundo e oferecer-lhes novas composições, outros deslocamentos radicais. Deslocamentos imprevisíveis, que provoquem a irrupção do poético e a liberação dos sentidos pela associação efêmera entre os detalhes da vida e do ambiente dessa juventude, e alguns elementos, divindades, orixás, pensamentos, filósofos, poetas, entidades, que, em alguma medida, se estreitem nesse reencantamento, nessa militância resistente, formando barricadas epistêmicas à coisificação, à objetificação da vida dessa garotada em especial. Uma tarefa que requer também um vasto

investimento na pesquisa a fim de ir desenhando esse mapa nunca definitivo, mas impregnado de possíveis, a partir da busca, aqui bibliográfica mesmo, por essas matrizes culturais outras, por esses pensamentos, por essas figuras mitológicas, enfim, por essas associações tão profícuas quanto absurdas.

Já indicando, então, alguns ensaios preliminares, para que se perceba melhor o que desejo dizer com tudo isso, apresento, para finalizar esse artigo, algumas dessas associações:

A improdutividade da briga no baile de funkeiros sem inimigos a serem vencidos, o dispêndio de energia sem acumulação de lucro pelo pichador, sua dedicação em elaborar uma linguagem de comunicação que faz circular mais um enigma que uma clara mensagem, resistindo, sem nem saber, ao processo produtivista que enlaçou também a linguagem. Nessa mesma seara, parece atuar um Bataille (2013) pichador ou funkeiro que, entre outras contribuições, traz a noção de **infinito** não apenas na sua acepção mais comum da indeterminação do tempo, mas também da não submissão a uma finalidade determinada, num sentido, portanto, que resiste, assim, à funcionalização da vida, à sua redução a um objetivo, à coisificação, como ele mesmo disse.

O lema “**só o que sentimos justifica o que fazemos**”, da Torcida Organizada Young Flu, parece condensar bem uma das bases do trabalho de Jung, cuja premissa está no impacto objetivo em nossas vidas do que é fantástico, nas bases sensoriais do que impulsiona nossas motivações, e em outros termos, dos efeitos concretos da ação do abstrato.

Da positivação da dor, tão recorrente em todos esses cotidianos, mas talvez assumida com maior obscenidade nos batizados promovidos pelos mais antigos membros das torcidas aos novatos que se dispõem pela primeira vez a viajar para jogos fora da sua cidade, quando são empregados diversos tipos e doses de exageros e violências. O que pode ser também lido em Clastres (2011) quanto à recorrência desses mesmos elementos em diversas sociedades sul-americanas onde “os ritos de passagem comportam provações físicas muito penosas, uma dimensão de crueldade e de dor que faz dessa passagem um acontecimento inesquecível” (p. 109).

Da recorrência de imagens de monstros antropomórficos nos símbolos de representação de todas essas galeras. Imagens que estão em bandeiras, pinturas, camisas, bonés, tatuagens, quase sempre em posturas terrificantes, dando especial destaque à tenacidade de suas

musculaturas e, o que me chama ainda mais atenção, às bocas muitas vezes abertas, repletas de dentes afiados e salivantes, o que se aproxima dos estudos do imaginário de Durand (2002), quanto trata dessa ambivalente imagem da boca que, grosso modo, ao mesmo tempo ameaça nossa integridade pelo risco do esquartejamento, mas também, sugere a descida ao ventre de onde o todo renasce sem conseguir se desgarrar do visco da saliva, substância também determinante nessa sensação do primordial.

De cavar o inventário de alguns objetos que extrapolam suas recorrências não só nessas práticas, mas nos dão indícios de seu papel encantado pela presença também frequente em outras culturas populares, onde apresentam suas heranças de funções mesmo mitológicas. O rojão, presente tanto na chegada das galeras ao baile, quanto nas caminhas e brigas das torcidas, tem papel fundamental na representação da força do trovão de Xangô no Candomblé, assim como é ele quem, nas festas juninas, tem a função de acordar São João, figura cristã análoga a Xangô. Rojão que possui também, como o trovão de Xangô, cujo fogo já matou diversas monstruosidades, a habilidade do disfarce. É, ao mesmo tempo, arma e encanto, fascinante e amedrontador, papéis que também assume entre os que desejo pesquisar. Vale também falar rapidamente do bambu, utilizado somente no Brasil como mastro para as bandeiras das torcidas organizadas e que encontra também presença na mitologia dos orixás, onde é Dankó. É através dele que os ancestrais masculinos saem do mundo dos mortos e passam à superfície, muito por sua condição coletiva, já que um bambu nunca nasce só, mas germina sempre como bambuzal. E nesse sentido, é evidente a preocupação das torcidas em atribuir beleza e força de conjunto à quantidade de bambus/bandeiras que conseguem exibir nas arquibancadas.

Finalizando, nos últimos meses, até mesmo para minha surpresa, houve uma intensa participação desses grupos de jovens nas manifestações que tomaram o Brasil, em especial, no nosso caso, o Rio de Janeiro, onde pude acompanhar de perto a recorrente transmutação do rojão de fogo de artifício em arma, assumindo, momentaneamente, sua ambivalência mitológica de maneira radical. Torcedores suspendendo suas rivalidades e juntos, pondo fogo na Assembleia Legislativa; pichadores de rua se misturando aos blackblocs; membros de galeras de baile de briga entrando em confronto com veículos blindados da polícia. Movimentações essas que foram pouco percebidas pelos analistas políticos, e que se apresentam agora também como possível

terreno fértil ao trabalho que venho realizando e que aqui pude, ainda que brevemente, lhes comunicar.

REFERÊNCIAS

BATAILLE, Georges. **A parte maldida, precedida de “A noção de dispêndio”**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência: pesquisas da antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da transformação: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia**. Petrópolis: Vozes, 2011.

MAFFESOLI, Michel. **A sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Escala, 2007a.

_____. **O nascimento da tragédia**. São Paulo: Escala, 2007b.

PARETO, Vilfredo. **Traité de sociologie générale**. Genève-Paris: Librairie Dro, 1968.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.