

O PROFANO E O SAGRADO NA POESIA DE ROBERTO PIVA

Pedro Henrique Rodrigues da Silva¹

RESUMO: O presente artigo tece reflexões sobre o ãprofanoö e o ãsagradoö na poesia de Roberto Piva. Para tanto, desdobramos estes termos em dois tópicos buscando tornar mais visível sua presença na poesia piviana. São eles: ãRoberto Piva: o poeta profanadorö e ãNos passos de Dioniso: o sagrado na poesia de Roberto Pivaö. No primeiro, definimos e diferenciamos o ãsagradoö e o ãprofanoö, por intermédio de contribuições teóricas dos filósofos Mircea Eliade, Giorgio Agamben e Umberto Galimberti. Depois, analisamos alguns dos escritos do poeta, procurando mostrar que a profanação, na poesia piviana, ocorre como crítica ao modelo civilizatório. Já no segundo tópico, procuramos mostrar que Piva propõe modos diferentes de existência, baseadas no erotismo orgiástico, na *hybris*, no êxtase e na embriaguez, elementos próprios das forças de Dioniso. Por fim, defendemos a existência de um modo de ãsacralidadeö da poesia piviana, concentrada na valorização do corpo e de suas razões.

Palavras-chave: profano; Roberto Piva; sagrado.

The profane and the sacred in the poetry of Roberto Piva

ABSTRACT: This article makes reflections on the ãprofaneö and the ãsacredö in the poetry of Roberto Piva. So, we unfold these terms in two topics hoping to make their presences more visible in the pivian poetry. They are: ãRoberto Piva: the profaner poetö and ãIn the footsteps of Dioniso: the sacred in the poetry of Roberto Pivaö. In the first one, we define and differentiate the ãsacredö and the ãprofaneö by theoretical contributions of the philosophers Mircea Eliade, Giorgio Agamben and Umberto Galimberti. Then, we analyse some of the works of the poet, trying to show the profanation, in the pivian poetry, takes place as criticism to the civilization model. In the second topic, we try to show Piva proposes different ways for existence, based on the orgiastic eroticism, on the *hybris*, on the ecstasy and the drunkenness, elements of the strengths of Dioniso. Finally, we defend the existence of a way of "sacrality" of the pivian poetry, concentrated in the valorization of the body and its reasons.

Keywords: profane; Roberto Piva; sacred.

INTRODUÇÃO

O poeta paulistano Roberto Piva (1937-2010) inscreveu-se dentre os principais poetas brasileiros do século XX pelo arrojado de seus escritos. Com influências do ãmétodo

¹ Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagens do CEFET-MG (Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais). MG, Brasil. pedro_h_filosofia2@yahoo.com.br

paranóico crítico de Salvador Dalí, da *Beat Generation* de Jack Kerouac e Allen Ginsberg, dos Poetas malditos, Baudelaire, Rimbaud e Lautréamont, e de filósofos como Nietzsche e Heidegger, a poesia píviana mescla elementos do surrealismo, do erotismo libertino e do êxtase dionisíaco. Ademais, ainda são substâncias componentes da poesia píviana, críticas ao desenvolvimento tecnocientífico, à política e ao Cristianismo.

Objetivamos com esse artigo dissertar sobre as dimensões do profano e do sagrado na Poesia de Roberto Piva. Para tanto, procuramos elementos que perpassam pelos âmbitos dos dois conceitos. Sobre o profano na poesia píviana, não faltam poesias e entrevistas para sustentar sua presença. Todavia, esbarramos na dificuldade de encontrar aspectos do sagrado, próprios da religião, em um poeta cuja força de sua poética se concentra em um materialismo avesso a qualquer recurso à transcendência. Porém, encontramos nos últimos escritos de Piva características que reforçam a presença do sagrado, principalmente entre meados de 1980 e o início dos anos 2000, fase intitulada pelo poeta como poesia xamânica.

Assim sendo, dividimos esse artigo em dois tópicos. No primeiro é intitulado Roberto Piva: o poeta profanador e conceituamos inicialmente sagrado e profano, com vistas a tornar claro em qual medida a poesia píviana pode ser considerada profanadora. Nesse passo, emprestamos elementos dos filósofos Mircea Eliade, Umberto Galimberti e Giorgio Agamben. Em seguida, investigamos aquele que consideramos o principal aspecto profanador da poesia de Roberto Piva: uma poética em defesa do corpo e contra o modelo civilizatório.

Já no segundo tópico é intitulado Nos passos de Dioniso: o sagrado na poesia de Roberto Piva e analisamos o que acreditamos ser a dimensão do sagrado na poesia de Piva, a embriaguez dionisíaca, que se desdobra na forma do erotismo, do êxtase e na manifestação do que aqui chamamos de uma tripe píviana, ou o culto ao deus falo.

ROBERTO PIVA: O POETA PROFANADOR

Em *O sagrado e o profano*, o filósofo romeno Mircea Eliade (1992) propõe a seguinte distinção para os conceitos de sagrado e profano: o sagrado é a manifestação de algo de ordem divina em objetos da esfera natural, como uma árvore, uma pedra, um rio, ou mesmo o corpo humano e seus atributos. Já o profano é todo objeto que não está na esfera do sagrado, isto é, que ainda pertence à esfera humana. O processo de transformação

de um objeto ãnaturalö em objeto ãsagradoö é chamado de ãhierofaniaö. Apesar da distinção, pela coexistência, ambos os conceitos são complementares.

Todavia, as relações entre o ãsagradoö e o ãprofanoö adquirem um novo caráter no momento em que o homem moderno, em sua empresa pela liberdade dos grilhões da religião, dessacralizou o mundo e assumiu um modo de vida arreligiosa. Nessa nova condição, o homem se reconhece como o único agente de sua história, recusando qualquer recurso à transcendência:

O homem faz-se a si próprio, e só consegue fazer-se completamente na medida em que se dessacraliza e dessacraliza o mundo. O sagrado é um obstáculo por excelência à sua liberdade. O homem só se tornará ele próprio quando estiver radicalmente desmistificado. Só será verdadeiramente livre quando tiver matado o último Deus. (ELIADE, 1992, p. 97-98).

Nesse passo, em *Rastros do sagrado* o filósofo italiano Umberto Galimberti (2003) responsabiliza o cristianismo pela morte do ãsagradoö. Na história das religiões antigas, sempre houve a separação entre os deuses e os seres humanos. Porém, no Mito cristão, Deus, que até então habitava o mundo sagrado, entra no tempo ao se encarnar na figura de Cristo, transformando-se em um ser imanente, nivelado ao homem. Em outra inversão possível, após a encarnação de Deus em Cristo, o homem se nivela a Deus. Estava concretizada aí a ãmorte de Deusö anunciada por Friedrich Nietzsche no parágrafo 125 da *Gaia Ciência*, intitulado, ãO insensatoö (NIETZSCHE, 1996, p. 141).

No sincretismo entre a tradição judaico-cristã e a filosofia platônica, Agostinho de Tagaste introduziu na primeira a ideia de ãalmaö, conhecida até então apenas pela segunda. Para Platão, a ãPsicheö, correspondente grego da palavra latina ãânimaö, de onde se origina a palavra ãalmaö, é a única instância possível da verdade, tendo em vista que o corpo, por meio dos sentidos, pode distorcer a realidade. Assim, o corpo e suas razões devem ser execrados. Mas a ãalmaö no cristianismo não se limitou ao nexos com a verdade, ampliando-se para outro registro, o da salvação. Isso só foi possível a partir da associação da ãalmaö com a noção de história teleológica cristã, que não é mais o tempo da natureza, mas o tempo do homem e da promessa de Deus, em que o passado já não é mais, o presente exige prudência e ao futuro, devemos esperar. Assim nasceu a tríade escatológica cristã: ãculpa-redenção-salvaçãoö; suprimindo assim o ãdevirö, ou a noção de tempo dos antigos gregos.

Não obstante da conceituação de Eliade, em *Profanações*, o filósofo italiano Giorgio Agamben (2007) distingue de maneira semelhante o ãsagradoö e o ãprofanoö. Contudo,

Agamben dá caráter político a esses conceitos, pois, enquanto a sacralização separa homens e objetos, tornando os últimos pertencentes aos deuses, e transformando-os em dispositivos² de poder, profanar é restituir aos seres humanos o livre uso desses objetos, gesto de negligência que ignora tal separação. Ademais, após a morte do *õsagradoö*, o homem moderno não vive um estado *õprofanoö*, mas um estado *õsecularö*. Cabe aqui distinguir *õprofanoö* e *õsecularö*: enquanto profanar é restituir aos homens o livre uso dos objetos sacralizados, neutralizando-os como dispositivos, secularizar é esvaziá-los de qualquer sentido sagrado, mantendo intacto seu poder.

Assim sendo, mesmo quando o ocidente abandonou a matriz cristã, permaneceu no trajeto de sua tríade escatológica *ó õculpa-redenção-salvaçãöó* *ó* por meio das *õciênciasö*, tendo em vista as *ãnsias* de progresso; com as *õutopiasö*, vislumbrando um lugar perfeito e um povo perfeito; e com as *õrevoluçõessö*, para que se encadeie um mundo melhor. Não à toa Agamben (2007) acrescenta: *õA profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vemö*. (AGEMBEN, 2007, p. 79).

Roberto Piva, desde os seus primeiros escritos, sempre se mostrou avesso aos rumos do modelo civilizatório corrente. Chamamos de modelo civilizatório corrente o panorama ilustrativo apresentado por Nietzsche (1985) em *Crepúsculo dos ídolos*, sob o nome de *õComo o mundo verdade se tornou uma fábula: a História de um erroö*, demonstrando os desdobramentos da história dos últimos 2.500 do pensamento ocidental, iniciado com o racionalismo socrático, passando pelo dualismo platônico e a moral cristã, e culminando na moral, na política e na ciência Moderna.

Nesse sentido, no posfácio de *Piazzas*, segundo dentre os livros escritos por Piva, mas que remete também a *Paranóia*, seu primeiro livro, o poeta (2005b) afirma,

As cavilosas maquinações contra a Vida como consequência de um Eu Ideal (Deus, Pai, Ditador) nos obrigando a renúncias instintivas, nos transformando em conflituados neuróticos sem possibilidades de brecha alguma, reduzindo a vício nosso espontâneo interesse pelo sexo, o cristianismo como a escola do Suicídio do Corpo revelou-se a grande doença a ser extirpada do coração do Homem. Em todos os meus escritos procurei de uma forma blasfematória (*Paranóia*) ou numa contemplação além do bem & do mal (*Piazzas*) à la Nietzsche explicitar minha revolta & ajudar muitos a superar esta Tristeza Bíblica de todos nós, absortos em um paraíso desumanizado, reprimido aqui & agora. (PIVA, 2005b, pp. 128-129).

² Em *õO que é um dispositivo?ö*, Agamben chama *õ[...] literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes.ö* (AGAMBEN, 2009, p. 40).

É perceptível na citação acima que o desprezo pelo corpo ecoa a negação da vida como ela é em nome de um “Eu Ideal”, metafísico, composto pela trindade, “Deus, Pai, Tirano”. No projeto de uma sociedade perfeita, todas as “impurezas” e “imperfeições” humanas devem ser destruídas. Para tanto, a idealização irrompe, intentando os símbolos de perfeição. Algumas das variadas representações do Deus cristão expressam o ideal humano: um ser instalado na eternidade; completo, por ser origem, meio e fim; masculino, pois é senhor; e salvador, satisfazendo as utopias de atilamento humano. Em resumo, podemos entender que na visão de Piva, as almas, envolvidas pela cristianização, conformam-se e glorificam as conveniências na missão de se abdicarem do corpo, do mundo, da vida, em nome de Deus. *Paranóia* e *Piazzas* se complementam na medida que ambos têm a valorização do corpo e suas experiências como força primordial, além de buscarem o rompimento com qualquer ação que menospreze as razões do corpo. Para tanto, como afirma Maria Rita Kehl (2011), Piva se vale de uma poesia a “golpes de martelo”.

É o caso dos primeiros versos do “Poema Porrada”, publicado no livro *Paranóia*, em que se evidencia o ápice do olhar rigidamente crítico sobre rumos do modelo civilizatório corrente:

Eu estou farto de muita coisa
 não me transformarei em subúrbio
 não serei uma válvula sonora
 não serei paz
 eu quero a destruição de tudo que é frágil:
 cristãos fábricas palácios
 juízes patrões operários [...]
 (PIVA, 2005a, p. 66).

No trecho acima citado, Piva se mostra exausto de tudo o que reduz as possibilidades de liberdade do ser humano, e em decorrência não quer ser poeta de um “mundo caduco”, que nos remete, em certa medida, ao sentimento de exaustão manifestado por Carlos Drummond de Andrade (2012) no poema intitulado “Mãos dadas”, presente no livro *Sentimento do mundo*. Assim ele evoca, conforme os últimos versos, a “destruição de tudo que é frágil” o decadente e ultrapassado, mas que sufoca e mata o simbolizado, inclusive, na “dissipação do encanto do velho corpo” (PIVA, 2005a, p. 66), o corpo cadavérico do poeta, absorto, talvez, nos estigmas de uma sociedade decadente.

Expressão e significação semelhantes ao “Poema Porrada” são encontradas na filosofia nietzschiana. No *Crepúsculo dos ídolos* (1985), o subtítulo, “como se filosofar a

marteladasö, deixa entrever a acidez do pensamento de Nietzsche, forjado a golpes de martelo, como ato de õuma grande declaração de guerraö (NIETZSCHE, 1985, p. 8), contra todos os ídolos eternos. Logo, golpear, seja a õmarteladasö ou a õporradasö, relaciona termos semelhantes: na força utilizada, no conseqüente peso, na necessidade da destruição de algo ó em ambos casos, o modelo civilizatório ocidental. Assim sendo, o golpe sempre deve destruir para haver possibilidade de construir algo novo, isto é, transvalorar todos os valores.

A partir da leitura de *Nietzsche: biografia de uma tragédia*, de Rüdiger Safranski (2005), entendemos que Nietzsche, ao empunhar o õmarteloö, procura revelar, com imediata determinação, os pressupostos espirituais para uma era futura, já que sua saúde, bastante debilitada naquela altura (por volta de 1888), não lhe permitia muito mais tempo. Não se tratava de fustigar os pensamentos e princípios legitimados até ali, tal como um médico que examina um paciente para identificar seus males. õMartelarö diz respeito sobre destruir qualquer vestígio de decadência humana: õO sentido é duplo: um martelinho e um martelo, examinar e destruir a golpes de martelo, diagnóstico e terapia violentaö (SAFRANSKI, 2005, p. 280).

Outro exemplo de crítica ao modelo civilizatório corrente é o manifesto poético intitulado õO século XXI me dará razão (se tudo não explodir antes)ö, encontrado em um conjunto de manifestos poéticos intitulados *O século XXI me dará razão*, e em que o poeta diz,

O século XXI me dará razão, por abandonar na linguagem & na ação a civilização cristã oriental & ocidental com sua tecnologia de extermínio & ferro velho, seus computadores de controle, sua moral, seus poetas babosos, seu câncer que-ninguém-descobre-a-cause, seus foguetes nucleares caralhudos, sua explosão demográfica, seus legumes envenenados, seu sindicato policial do crime, seus ministros gangsters, seus gangsters ministros, seus partidos de esquerda-fascistas, suas mulheres navi-escola, suas fardas vitoriosas, seus cassetes eletrônicos, sua gripe espanhola, sua ordem unida, sua epidemia suicida, seus literatos sedentários, seus leões-de-chácara da cultura, seus pró-Cuba, seus anti-Cuba, seus capachos do PC, seus bidês da direita, seus cérebros de água-choca, suas mumunhas sempiternas, suas xícaras de chá, seus manuais de estéticas, sua aldeia global, seu rebanho-que-saca, suas gaiolas, seu jardimzinhos com vidro fumê, seus sonhos paralíticos de televisão, suas cocotas, seus rios cheio de sardinha, suas preces, suas panquecas recheadas com desgosto, suas últimas esperanças, suas tripas, seu luar de agosto, seus chatos, suas cidades embalsamadas, sua tristeza, seus cretinos sorridentes, sua lepra, sua jaula, sua estrictina, seus mares de lama, seus mananciais de desespero. (PIVA, 2006b, p. 147).

Como podemos perceber, Piva elenca uma série de elementos decadentes desse modelo civilizatório, aos quais, no que acreditamos, o poeta responsabiliza pelo estado de

decadência no qual a humanidade se encontra. Resumi-los-ia em três elementos: a ãoreligiãoö (sobretudo o Cristã) e a moral que lhe é peculiar e que ressoa em outros aspectos da existência humana; a ãótécnicaö, entendida primeiramente, como os instrumentos tecnológicos, bem como, e acima de tudo, a racionalidade empregada para utilização desses instrumentos, em termos de funcionalidade e eficiência, e por meio da qual o homem manipula de maneira indiscriminada tudo o que, supostamente, encontra-se a sua disposição, a revela, e, em decorrência, altera radicalmente o mundo, como ressalta Umberto Galimberti (2006), em *Psiche e Techne: o homem na idade da técnica*; e por fim, a ãopolíticaö e suas diferentes formas de manifestação, como o Estado e seus instrumentos de controle, organização e de coerção. As três se entrelaçam e se confundem em diferentes contextos, fomentando a civilização, e ecoando nas relações humanas, criticadas pelo poeta ao final do manifesto.

Opondo-se a este quadro, Piva o abandona, na linguagem e na ação, logo, em sua poesia, pelo qual se desvencilha e critica, para ser protagonista de sua própria existência. Em entrevista concedida a Floriano Martins, intitulada ãO banquete do poetaö (2009), Piva classifica sua poesia diante do quadro apresentado: ãMinha obra tem de ser vista como um plano de fuga desta civilização.ö (PIVA, 2009, p. 142). Amaldiçoando a civilização em vigor, o poeta se coloca como blasfemador. Um cavaleiro herege contra os valores decadentes vigentes nessa sociedade.

Enfim, acreditamos que na poesia piviana profanar equivale à retomada do corpo ao livre uso dos homens. Vemo-lo desdobrar em duas faces: o ãcorpo humanoö que experimenta o mundo e que das experiências extrai a verdadeira poesia; e o ãcorpo espacialö, lócus que propicia tais experiências. Não à toa, em diferentes poemas, recorrentemente Piva faz uso da relação ãcorpo/experiência/cidadeö, em que vários pontos da metrópole (a cidade de São Paulo) ó edifícios, praças, parques, ruas, esquinas e guetos ó transformam-se em artifícios do poeta, que observa feito um *flâneur*, vagando em meio ao caos.

Assim, em ãAutobiografiaö, publicada originalmente em 1985, na *Antologia poética de Roberto Piva*, Piva afirma: ãSó acredito em poeta experimental que tem vida experimentalö (PIVA, 2009a, p. 51), de onde podemos concluir que no âmbito das experiências poesia e vida se confundem. Já na entrevista concedida a Carlos Von Schmidt, intitulada ãAmor, loucura e drogasö, é possível perceber ainda essa perspectiva, em que o poeta afirma: ãA poesia é consequência da vida, um epifenômeno dela. É o que sobrou da paixão, é o que sobrou da orgia.ö (SCHMIDT, 2009, p. 60); que é complementado por outra passagem localizada no depoimento intitulado, ãO erotismo dará golpe de Estadoö, de 1987:

õA poesia é anterior à palavra.ö (PIVA, 2009b, p. 85). Assim a poesia verbalizada é, enfim, uma certidão das vivências do corpo, um registro poético das experiências do poeta.

NOS PASSOS DE DIONISO: O SAGRADO NA POESIA DE ROBERTO PIVA

É perceptível na poesia de Roberto Piva a presença de componentes dionisíacos, sobretudo a embriaguês, na forma de erotismo e êxtase, bem como na construção de uma espécie de õpriapéia pivianaö, isto é, o culto ao õdeus faloö.

Nesse sentido, é necessário pensar inicialmente sobre a figura de Eros. Em *Teogonia: a origem dos deuses*, Hesíodo (1995) expõe Eros, o õdeus do amorö, como o mais belo dentre os deuses. Sua força é exercida sobre os homens e sobre os demais deuses, retirando-lhes qualquer controle sobre a vontade. Sendo assim, o õdeus do amorö se torna o terrível e inevitável destino, causando desmesuras e provocando loucura. Dessa força, nasce o que entendemos como õerotismoö, isto é, uma busca psicológica no sexo, que se difere da mera atividade reprodutora.

Todavia, nos passos de Georges Bataille (1987) em *O erotismo*, entendemos também que õ[...] do erotismo é possível dizer que ele é a aprovação da vida até na morte.ö (BATAILLE, 1987, p. 10). A fórmula proposta por Bataille se traduz na descontinuidade dos seres envolvidos na reprodução. Os seres que reproduzem são distintos uns dos outros, assim como os seres reproduzidos são distintos entre si e distintos dos seres que os reproduziram: todos separados por um abismo. E para Bataille, õEste abismo, num sentido, é a morte, e a morte é vertiginosa, fascinante.ö (BATAILLE, 1987, p. 11).

O fascínio da morte, em certos aspectos, aproxima o õerotismoö e a õembriaguezö dionisíaca, sobretudo pelo fato de Dioniso ter experimentado a morte de forma extrema, sendo assassinado, estripado, cosido e devorado pelos Titãs, enviados por Hera. Além disso, em *Dioniso: mito y culto*, Walter Otto associa ao Dioniso uma forma única de amor, ao afirmar que a divindade é õ[...] el dios de la embriaguez divina y del amor más encendido.ö (OTTO, 2006, p. 43). Isto é, Dioniso é o deus da õembriaguez divinaö, do delírio sobre-humano, que impulsiona também o õamorö mais ardente. Por seus atributos, o õdeus da embriaguezö traz muita alegria. Porém, aqueles que são envolvidos por seu õamorö têm como sina o trágico destino.

Nesse passo, em *20 poemas com brócoli*, no poema XIV, Piva experimenta ao mesmo tempo em seus escritos, o erotismo, o êxtase e a iminência da morte, componentes próprios da embriaguez dionisíaca,

Vou moer teu cérebro. vou retalhar tuas
 coxas imberbes e brancas.
 vou dilapidar a riqueza de tua
 adolescência. vou queimar teus
 olhos com ferro em brasa.
 vou incinerar teu coração de carne &
 de tuas cinzas vou fabricar a
 substância enlouquecida das
 cartas de amor
 (PIVA, 2006, p. 109).

O deus da embriaguez enlouquece os homens e os leva a cometer atos selvagens, inclusive sanguinários, afirma Walter F. Otto (2006). O poeta, embebido pelo que há de mais selvagem, ameaça despedaçar o jovem amado, crueldade comparável à cometida no assassinato de Dioniso.

Em certo tom, o poema piviano remete ao que o poeta e crítico literário mineiro Afonso Romano de Sant'Anna (1985) chama de *canibalismo amoroso*. Ao falar sobre Dioniso e a fragmentação erótica da carne nos escritos de Vinícius de Moraes, Sant'Anna fornece algumas marcas importantes para se pensar o aspecto sacrificial do poema piviano. Dioniso, transfigurado em poeta, assume poeticamente posturas díspares e antitéticas, porém, coexistentes e complementares, não observando os limites apostos e transbordando como vida em excesso. Nesse caso, o ato de estripar representa o caráter libidinal, o instinto desafiando a razão, a força caótica e selvagem contra a normatização. Lido hora como *diásparagmoso*, o esfacelador, hora como *omófago*, o devorador da carne e do sangue crus, o poeta estripador incorpora as forças bestiais da natureza, que, entre a carne e o espírito, entre a ternura e a violência, e entre o leite, o sangue e o esperma, que pertencem ao mesmo núcleo simbólico de vida, celebra o êxtase da violência erótica.

Simbolicamente, com arrojo e tom voraz, o poeta jura dilacerar o corpo do amado de diferentes formas. Logo no primeiro verso, por exemplo, jura-se *moer o cérebro* do amado, predispondo-se com esta figura de linguagem a dominar os pensamentos daquele que ama. Nos versos seguintes, o poeta continua, jurando *retalhar as coxas imberbes e brancas*, isto é, arranhar todo o corpo, especialmente as coxas alvas e lisas às quais deseja o poeta. E segue *dilapidando a riqueza de sua adolescência*, extrair dela o que há de melhor, a juventude, a

virgindade, a vivacidade, a pureza. Prenuncia ãqueimar os olhos com ferro em brasaö, para que não tenha olhos para outro, como exposto no quinto verso. Por fim, o poeta promete ãincinerar o coração do amadoö, arrebatando-o, fazendo dele a matéria prima do amor expresso em cartas.

Outro aspecto perceptível na poesia de Roberto Piva, e que nos remete ao sagrado, é uma espécie de ãpriapéiaö. Em *O falo no jardim: priapéia grega, priapéia latina*, João Angelo Oliva Neto (2006) considera como ãpriapéiaö o conjunto de poemas greco-romanos dedicados à Priapo, o ãdeus faloö.

De origem egípcia, Priapo foi introduzido no panteão grego durante o processo de helenização das regiões que circundam o Mar Mediterrâneo. Essa divindade está diretamente associada à figura de Dioniso, por suas características em comum. Dentre elas está a concomitância dos festejos dos dois deuses, incluindo os cultos orgiásticos; a *hybris* (desmedida), na embriaguês de Dioniso e nos aspectos físicos de Priapo, representado como uma criança com pênis enorme; além disso, por compartilharem aspectos agrários, pois ambos os deuses são criados por camponeses, sendo Priapo, pela função reprodutora do pênis, símbolo de fertilidade. Outro aspecto de Priapo é a proteção contra o mal olhado.

No poema ãXangô e Paracelsoö, presente no livro *Ciclones*, o poeta ressalta algumas das características de Priapo transfigurado em Xangô, como o pênis gigantesco, conforme indica a citação abaixo,

o mundo subterrâneo
está mobiliado
por coxas de garotos
selvagens
o mundo solar
está mobiliado
por olhos
de garotos com
almas de pétalas
eu sou o orixá
com pênis
do tamanho do
pênis do elefante
pássaros se dedicam
de imediato à obra
em negro
estrelas em prontidão
relâmpagos
temperam
a cerveja dionisiaca
de Paracelso
cuja espada

faz dançar pirâmides
 feito um raio arrebenta
 o plano ruidoso
 do nosso
 século
 (PIVA, 2008, p. 66).

Xangô é uma divindade masculina, de origem Yorubá, que tem como duas das principais características a òvirilidadeö e a òmaturidadeö, que, no caso dos homens, manifesta-se no pênis em riste. Não à toa, entre os versos dez e doze o poeta afirma, por meio da boca de Xangô: òeu sou o orixá/ com pênis/ do tamanho do/ pênis do elefanteö (PIVA, 2008, p. 66). O pênis do orixá se assemelha ao falo de Priapo. Ademais, lembremos que entre meados da década de 1980 e o início dos anos dois mil, Piva se dedicou à etnopoesia, intitulada por ele como òpoesia xamânicaö. Nessa fase dois personagens são centrais em sua poesia: o mestre xamã com o pênis do tamanho do elefante e o discípulo de coxas rígidas. No corpo dos poemas os dois estabelecem relações iniciáticas.

Na òpoesia xamânicaö de Piva, o xamã incorpora Xangô, e, em decorrência, ganha suas características, acreditamos que o òpênis do tamanho do pênis do elefanteö pode representar a sabedoria do mestre xamã. Na relação discípulo-xamã, percebemos o ritual de iniciação, demarcador da transição da infância ou juventude para a fase adulta, no qual o homem só se torna completo após a passagem. Os povos arcaicos acreditavam na iniciação como reprodução de um òtempo primordialö (*illo tempore*), fundador do mundo e da existência, do qual o homem, por meio do rito, extrai a força criadora das origens. Além disso, ao lado do òsagradoö e da òmorteö, o rito revela ao homem a òsexualidadeö. Responsável pela iniciação, o mestre é o guardião do saber único e fundamental que o discípulo consumirá para se realizar plenamente enquanto ser no mundo. O pênis do orixá (xamã), mais que a conotação sexual aparente, ou a virilidade, pode simbolizar o saber acumulado do mestre xamã, herdado das características de Xangô, pois, assim como o orixá, o mestre é representado pela imagem do òhomem maduroö.

Em outro poema, intitulado òHic habitat felicitasö, também publicado em *Ciclones*, Piva (2008) explora as características protetoras semelhantes às de Priapo, fornecendo outros elementos que compõem o quadro analítico de uma òpriapéia pivianaö.

fastos & nefastos
 deus *fascinus*
 na soleira da porta
 aponta

a glande rosada
pro seu olho xereta
(PIVA, 2008, p. 46).

Desde o título do poema (ὄχι habitat felicitasö), traduzido como ãaqui mora a felicidadeö percebemos que, tal como os gregos envolvidos por suas crenças, o poeta deixa uma espécie de aviso para aqueles que o defrontam. Os estáticos (fastos) e agourentos (nefastos) estão a observá-lo. *Fascinus* ou *fascinum* era o nome latino dado aos amuletos esculpidos na forma de falo. Assim, o ãdeus fascinusö pode ser o símbolo de Priapo, dependurado na soleira da porta, apontando a glande rosada, para o olho daqueles que se valem do olhar invejoso.

Por fim, no poema ãA propósito de Pasoliniö, publicado no livro *Ciclones*, são percebidos mais elementos de uma ãpriapéia pivianaö,

[...] Procissão do falo sagrado
Deuses contemplam nas trevas o sexo
Do anjo do Tobogã
Felizes & famélicos garotos seminus dançam
Como bibelôs ferozes
Pedras com suas bocas de seda
Partindo para uma existência
Tudo que chamam de historia é meu plano
de fuga da civilização de vocês.
(PIVA, 2008, p. 104).

Se Priapo se assemelha a Dioniso em diferentes aspectos, seu culto envolve elementos aparentados ao culto ao ãdeus da embriaguezö. Nas ãdyonias ruraisö, celebradas durante o inverno, cantando e dançando, homens embriagados e vestidos de sátiros carregavam um gigantesco falo erguido para o alto, na esperança de uma safra rica no ano vindouro.

Além do mais, como ressalta Reinholdo Aloysio Ullmann (2007) em *Amor e sexo na Grécia antiga*, ãNa iconografia, Diônisos é mostrado como jovem sem barba e até um pouco efeminadoö (ULLMANN, 2007, p. 194). O ãcultoö dedicado ao ãfalo sagradoö transcrito por Piva é dedicado ao ãanjo do tobogãö, conforme escrito no terceiro verso da citação. A imagem dos anjos se assemelha à representação usual de Dionísio, sendo ela infantil e andrógina, figurando a inocência pela feição pueril e a sensualidade da nudez. Quanto ao ãtobogãö, primeiramente, no imaginário piviano, talvez o culto descrito se passe em um parque ou praça, em que o anjo, tal qual uma criança, brinca em um tobogã, ou escorregador. Mas também, assemelha-se a um enorme pênis ondulante saindo da virilha de quem assenta em

seu topo com as pernas abertas. Ademais, o òtobogãö remete ainda às oscilações da vida e às desventuras da existência, tão ressaltadas pelo pensamento trágico: lembremos que Dioniso é também a divindade da *hybris*, da desmedida, e da òTragédia Áticaö.

Próximos ao òanjo do tobogãö, garotos òfelizes e famélicosö (alegres e famintos) dançam *seminus*, assumindo, no òculto ao falo sagradoö, a posição das Mênades nos festejos ao Dioniso. As Mênades ó também conhecidas como Bacantes, Tíades ou Bassáridas ó eram mulheres incumbidas de comandar as danças rituais em homenagem a Dioniso. Tais danças envolviam dois estados: Em primeiro lugar, as mulheres, livres e libidinosas, dançam e rodam em situação de òêxtase ritualö, oriundo dos mistérios do òdeus da embriaguezö; por outro lado, a òviolênciaö emana de maneira descomunal dessas mulheres, sedentas por sangue, manifestando as mais primitivas e instintivas características humanas. Pelo que percebemos, os garotos são efeminados e frágeis, tal como òbibelôsö, porém a sua òferocidadeö é o contraponto primitivo à fragilidade que o feminino representa no senso comum.

Por fim, Piva encerra o poema òA propósito de Pasoliniö com aquela que é uma das formas fundamentais de sua poesia: a crítica ao modelo civilizatório. Tal crítica se dá nos dois últimos versos, em que se lê, òTudo que chamam de história é meu plano/ de fuga da civilização de vocêsö (PIVA, 2008, p. 104). Assim, o que a civilização ocidental chama de *história* é o plano de fuga do poeta. Nesse caso, acreditamos que o termo òhistóriaö (ou òestóriaö), no ponto de vista do modelo civilizatório, de viés tecnocientífico, pode ser entendido como a narrativa de eventos, fictícios e descartáveis. Acreditamos nisso, pois, comumente, os Mitos são entendidos como estórias inverídicas e fantasiosas, por intermédio das quais os seres humanos, inda infantis, explicavam a existência e os fenômenos. Porém, se a Modernidade descartou os Mitos, Piva revigora-os por meio de sua poesia, e consome sua força e seus símbolos. Desse modo, podemos entender a afirmação de Piva da seguinte forma: òSe a civilização de vocês, cientificista e tecnológica, isto é, causadora da desvalorização do corpo, do mundo e da vida, consideram os Mitos meras histórias, são dessas histórias que eu bebo para encontrar a potência de minha crítica, de minha lírica, de minha poéticaö.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sobre o òsagradoö e o òprofanoö, cremos que ambos os conceitos são fundamentais para a estrutura cultural das diferentes sociedades, tornando-se necessária sua coexistência e complementação mútua. Todavia, após o processo de dessacralização do mundo, sobretudo

pelo homem moderno, da conseqüente secularização e dos dispositivos de poder que ela traz, a profanação se tornou a tarefa política do novo milênio.

Desse modo, em *Sindicato da natureza*, reunião de alguns dos seus últimos escritos publicados, Roberto Piva (2008b) responsabiliza pela dessacralização a visão de mundo judaico-cristã, na qual Deus está situado fora do Tempo e do Espaço, e imobilizado na Eternidade. A epígrafe bíblica presente no Evangelho de João, parágrafo 18, versículo 36, que diz, "Meu reino não é desse mundo", reforça a interpretação de que a Terra é um lugar de passagem, de expiação, e por isso é desprovida de qualquer valor, estando entregue a todo tipo de devastação, seja por bombas, agrotóxicos e a industrialização, ou por outras manifestações da racionalidade tecnocientífica. Em razão disso, afirma Piva: "Com o advento do Cristianismo, ocorreu a dessacralização do mundo, que para os pagãos era povoado de deuses." (PIVA, 2008b, p. 181). Cada uma das divindades pagãs representava uma paixão humana e um dado da natureza, como a fertilidade da terra, o sol, a lua, o vento, o mar. As culturas politeístas têm como dado primoroso o culto à sacralidade da terra. Relação que foi assassinada pelo homem moderno, como salienta Piva, ainda em *Sindicato da natureza*,

Amnésico e anestesiado pela civilização urbana industrial, robotizado em seus sentimentos, limitado em sua visão pelos edifícios & muros das cidades o homem moderno não sente mais a alegria cósmica e pagã de participar de um nascer do sol de um crepúsculo, do silêncio das ilhas perfumadas, do instinto, da imensidão dos mares silenciosos, das estrelas. Reprimindo a criança que existe nele, o homem moderno aniquila os deuses do júbilo em seu coração. Deixa de improvisar sua vida, enquadrando-se na marcha da sociedade organizada & vestida. (PIVA, 2008b, pp. 181-182).

Nesse passo, entendemos que Roberto Piva se inscreve como o poeta profanador. Por meio de suas poesias, entrevistas e manifestos, de diferentes formas, o poeta busca promover a restituição do direito ao livre uso dos objetos outrora separados, sobretudo pela moral cristã, e cuja distância foi mantida pela secularização. Dentre essas coisas encontra-se o corpo, seus atributos e suas experiências, objeto mor da ação profanadora da poesia piviana. Ao que parece, Piva combate a marginalização da diversidade de orientações sexuais, do sexo livre e sem culpas, da experiência com alucinógenos, considerados pelo poeta fontes da verdadeira poesia.

Por fim, acreditamos que é possível perceber na poesia piviana traços do "sagrado", não no sentido de uma transcendência metafísica, mas uma pretensa transvalorização dos valores que sustentam nosso modelo civilizatório. Na busca por re-significações do corpo, do

espaço e do mundo, Piva assume preceitos rituais próprios de religiões arcaicas, principalmente do xamanismo, do candomblé e do Orfismo. Dentre esses valores, o principal, ao que parece, é a ãembriaguezö oriunda do êxtase erótico, das experiências rituais, e da violência catártica.

Ademais, para evitar a dicotomização na escrita piviana, nós salientamos que, por mais que estejamos tratando separadamente os dois conceitos, ambos fazem parte de uma dimensão única da poesia Roberto Piva, ãa poética em defesa do corpoö, em que o poeta faz dos modos de profanação encontrados em sua poesia, sua forma de sacralidade. Assim sendo, sagrado e profano são conceitos ambivalentes em caráter religioso metafísico, mas complementares, na transcendência vazia de sentido metafísico que a poesia piviana transparece.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?. In: AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó, SC: Argos, 2009, pp. 25-51.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Sentimento do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Vol. I. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

_____. *Mitologia Grega*. Vol. II. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

CAVALCANTI, Geraldo Holanda. *A herança de Apolo: poesia poeta poema*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

MARTINS, Floriano. O banquete do poeta. COHN, Sérgio. (org.). *Roberto Piva*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009, pp. 138-145.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. *Psique e Techne: o homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

KEHL, Maria Rita. *18 crônicas e mais algumas*. São Paulo: Boitempo, 2011.

- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Lisboa: Guimarães Editores, 1996.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- OLIVA NETO, João Angelo. *Falo no jardim: priapéia grega, priapéia latina*. Cotia SP: Ateliê Editorial; Campinas SP: Editora da Unicamp, 2006.
- OTTO, Walter F. *Dioniso: mito y culto*. Madrid: Siruela, 2006.
- PIVA, Roberto. 20 poemas com brócoli. In: PIVA, Roberto. *Mala nas mãos & asas pretas*. São Paulo: Globo, 2006a, p. 92-117 (Obra reunida vol. II).
- _____. Autobiografia. COHN, Sérgio. (org.). *Roberto Piva*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009a, p. 48-53.
- _____. Ciclones. In: PIVA, Roberto. *Estranhos sinais de saturno*. São Paulo: Globo, 2008a, pp. 18-115 (Obra reunida vol. III).
- _____. O erotismo dará golpe de Estado. COHN, Sérgio. (org.). *Roberto Piva*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009b, pp. 82-87.
- _____. O século XXI me dará Razão. In: PIVA, Roberto. *Mala nas mãos & asas pretas*. São Paulo: Globo, 2006b, pp. 142-149 (Obra reunida vol. II).
- _____. Paranoia. In: PIVA, Roberto. *Um estrangeiro na Legião*. São Paulo: Globo, 2005a, pp. 26-73 (Obra reunida vol. I).
- _____. Piazzas. In: PIVA, Roberto. *Um estrangeiro na Legião*. São Paulo: Globo, 2005b, pp. 174-131 (Obra reunida vol. I).
- _____. Sindicato da natureza. In: PIVA, Roberto. *Estranhos sinais de saturno*. São Paulo: Globo, 2008b, pp. 174-189 (Obra reunida vol. III).
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. São Paulo: Edição Editorial, 2005.
- SANTOANNA, Afonso Romano de. *O canibalismo amoroso*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- SCHMIDT, Carlos Von. Amor, loucura e drogas. COHN, Sérgio. (org.). *Roberto Piva*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.
- ULLMANN, Reinhold Aloysio. *Amor e sexo na Grécia antiga*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.
- VERGER, Pierre. *Nota sobre o Culto dos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: EDUSP, 2000.

Recebido em 13/07/2014.

Aceito em 22/08/2014.