



DOSSIÊ: IMAGINAÇÕES DO ANTROPOCENO NA LITERATURA

## Guimarães Rosa, paisagens espirituais latino-americanas e “omelete ecumênico”: ayahuasca e transe mediúcnico em “Fita verde no cabelo” (1964)

*Guimarães Rosa, Latin American spiritual landscapes and “ecumenical omelette”: ayahuasca and mediumistic trance in “Fita verde no cabelo” (1964)*

*Guimarães Rosa, paisajes espirituales latinoamericanas y “omelet ecuménico”: ayahuasca y trance mediúcnico en “Fita verde no cabelo” (1964)*

**Marcelo Marinho<sup>1</sup>**

[orcid.org/0000-0001-5147-9769](https://orcid.org/0000-0001-5147-9769)  
[biografia@gmail.com](mailto:biografia@gmail.com)

**Josemar de Campos**

**Maciel<sup>2</sup>**

[orcid.org/0000-0001-9635-9422](https://orcid.org/0000-0001-9635-9422)  
[josemar.decamposmaciel@gmail.com](mailto:josemar.decamposmaciel@gmail.com)

**Anyie Lorena**

**Cajamarca Torres<sup>1</sup>**

[orcid.org/0009-0001-9635-5468](https://orcid.org/0009-0001-9635-5468)  
[lorenzamestrado@gmail.com](mailto:lorenzamestrado@gmail.com)

**Recebido:** 07 fev. 2024.

**Aprovado:** 16 abr. 2024.

**Publicado:** 26 jul. 2024.

**Resumo:** O presente exercício de prospecção de possíveis oikos vindouros, assentados na intersecção entre poesia e as assim chamadas “plantas de força”, centra-se na análise do campo lexical da espiritualidade que emerge em **Fita verde no cabelo**, breve narrativa publicada por Guimarães Rosa em suplemento literário do jornal **O Estado de São Paulo**, no dia 8 de fevereiro de 1964, sob fatura de inocente versão adulta e transcultural de “Chapeuzinho Vermelho”. Com base na declaração do autor de que o conjunto de sua obra destina-se à preparação de um “omelete ecumênico”, examina-se a hipótese de que essa breve estória coloque em cena o ritual votivo da ayahuasca, preparado enteógeno de origem amazônica que, segundo indica a própria etimologia quéchua do termo, teria o condão de conectar os comungantes com o espírito de seus ancestrais (“aya” significa “espírito” ou “ancestral”, enquanto “huasca” significa “laço” ou “conexão”). Para tanto, prospectamos estudos científicos, depoimentos de xamãs e relatos de caso sobre as comunhões espirituais, nos quais se afirma que a ayahuasca promove a expansão da consciência e o alcance de experiências extáticas de natureza espiritual, do autoconhecimento individual a eventuais registros mediúnicos. Imagens e expressões do relato rosiano são então analisados em cotejo com a liturgia, os credos e os resultados de tal experiência espiritual de matriz ameríndia, a qual transcende a possibilidade de explicação por meio da razão, a “megera cartesiana” de que trata o médico e romancista mineiro.

**Palavras-chave:** omelete ecumênico; ayahuasca; Guimarães Rosa; fita verde no cabelo.

**Abstract:** This exercise in prospecting possible future oikos, based on the intersection between poetry and the so-called “plants of strength”, focuses on analyzing the lexical field of spirituality that emerges in “Fita verde no cabelo”, a short narrative published by Guimarães Rosa in the literary supplement of the newspaper **O Estado de São Paulo**, on February 8, 1964, presented as an innocent adult and transcultural version of “Little Red Riding Hood”. Based on the author’s statement that his entire work is aimed to the preparation of an “ecumenical omelette”, we analyze the hypothesis that this short story puts on stage the votive ritual of ayahuasca, an entheogenic preparation of Amazonian origin that, as indicated by the Quechua etymology of the term, would have the power to connect people with the spirit of their dead ancestors (“aya” means “spirit” or “ancestor”, while “huasca” means “bond” or “connection”). Thus, we prospected scientific studies, testimonies from shamans and case reports about spiritual communions, in which it is stated that ayahuasca promotes the expansion of consciousness and the attainment of ecstatic experiences of a spiritual nature, from individual self-knowledge to eventual mediumistic events. Images and expressions from the Rosian story are then analyzed in comparison with the liturgy, the creeds and



Artigo está licenciado sob forma de uma licença  
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

<sup>1</sup> Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).

<sup>2</sup> Universidade Católica Dom Bosco (UCDB)/Universidad de Santiago de Chile (USC).

the results of such a spiritual experience of Amerindian origin, which transcends the possibility of explanation through reason, the "Cartesian shrew" as conceived by the medical doctor and novelist from Minas Gerais.

**Keywords:** ecumenical omelette; ayahuasca; Guimarães Rosa; fita verde no cabelo

**Resumen:** El presente ejercicio de prospección de posibles oikos futuros, asentados en la intersección entre poesía y las así llamadas "plantas de fuerza", dedícase al análisis del campo léxico de la espiritualidad que emerge en **Fita verde no cabelo**, breve relato publicado por Guimarães Rosa en el suplemento literario del periódico **O Estado de São Paulo**, el 8 de febrero de 1964, bajo factura de inocente versión adulta y transcultural de "Caperucita Roja". A partir de la declaración del autor de que toda su obra está destinada a la preparación de un "omelette ecuménico", se examina la hipótesis de que este breve relato pone en escena el ritual votivo de la ayahuasca, una preparación enteógena de origen amazónico que, según indica la etimología quechua del término, tendría el poder de conectar a los comulgantes con el espíritu de sus antepasados ("aya" significa "espíritu" o "ancestro", mientras que "huasca" significa "vínculo" o "conexión"). Para llegar a nuestro reto, se prospectan estudios científicos, testimonios de chamanes y relatos de casos sobre comuniones espirituales, en los que se afirma que la ayahuasca promueve la expansión de la conciencia y el alcance de experiencias extáticas de carácter espiritual, desde el autoconocimiento individual hasta eventuales hechos mediúmnicos. Luego se analizan imágenes y expresiones del cuento rosiano en colocación con la liturgia, los credos y los resultados de tal experiencia espiritual de origen amerindio, la cual trasciende la posibilidad de explicación a través de la razón, la "medusa cartesiana" de que trata el médico y novelista de Minas Gerais.

**Palabras clave:** omelette ecuménico; ayahuasca; Guimarães Rosa; fita verde no cabelo.

## Considerações iniciais

"Só sei que há mistérios demais, em torno dos livros e de quem os lê e de quem os escreve; mas convindo principalmente a uns e outros a humildade." (ROSA, 1985, p. 178)

**Fita verde no cabelo (nova velha estória)** é um breve relato publicado em 8 de fevereiro de 1964, no **Suplemento Literário** de **O Estado de São Paulo**, ornado em filigrana com uma ilustração de Agathe Deutsch, na qual se representa uma menina sentada por terra (junto ao húmus, do qual provém a palavra "humildade") e ataviada com um laço na cabeça, reverenciando plantas herbáceas votivamente acolhidas em sua mão direita, enquanto a esquerda se abre e se apoia sobre o chão, o húmus, a terra elemental. Naquela edição, a estória vem acompanhada com extensa explanação de autoria de Vilém Flusser (1964), intitulada "A navalha de Occam", em cujas linhas o filósofo de Praga ressalta a "lei da parcimônia" com que Rosa se aplicou para elaborar essa breve narrativa, na qual, segundo Flusser, o poeta embaixador teria se recusado a abraçar a "flora tropical de cipós e parasitas" com que a língua portuguesa estaria sufocando as "plebeinhas flores" da poesia "honestá". Ao longo do presente estudo, percorreremos, às avessas, no anverso e no reverso, os vasos capilares dessa apreciação fito-crítica lançada por esse pensador.

**Figura 1** - Ilustração de Agathe Deutsch para a publicação original



**Fonte:** Deutsch, In Rosa, 1964.

Em 1970, a estória passa a integrar a coletânea póstuma intitulada **Ave, Palavra** ("morituri te salutant"?) e, em 1992, uma nova edição solitária

do texto vem à luz, agora com 32 páginas, em decorrência da comemoração dos 25 anos da morte de Guimarães Rosa, em livro ilustrado

por Roger Mello, nos parâmetros editoriais das histórias da carochinha, uma vez que a "nova velha estória" se apresentaria como uma versão transculturada de "Chapeuzinho Vermelho", célebre narrativa que tem sua origem na oralitura, gênero de comunicação estética que se manifesta de forma acústica e corporal, performance presencial aberta, de cunho popular, em que a participação coletiva e gregária contempla as formas de criar, recriar, ampliar, transmitir e conservar vocalmente o patrimônio poético, as perspectivas ontológicas, os valores éticos e os saberes tácitos de uma comunidade, sempre em articulação com seu espaço de vida, seu oikos, ecúmena ou morada terrestre.

Sobre a versão ilustrada que vem à luz em 1992, Glória Pondé afirma que o "conto, rico por si mesmo, escrito com um ritmo e uma forma de apresentação de cenas e imagens que muito o aproximam da poesia, encanta o público de qualquer idade" (ROSA, 1992, contracapa). No presente estudo sobre essa narrativa inspirada na oralitura, buscaremos analisar as camadas palimpsésticas que, em princípio, destinam-se a leitores adultos, uma vez que seu tema central poderia ser, como hipótese de trabalho, o mistério da morte e da vida póstuma, nos signos de uma paisagem espiritual marcada pelo ecumenismo, ou seja, uma paisagem imaginária que abarca diferentes concepções espirituais e distintas profissões de fé religiosa, numa perspectiva pangeográfica. Cabe frisar o fato de que o próprio romancista, já em **Sagarana**, faz referência ao conceito de "palimpsesto", muitas décadas antes de que Gerard Genette retome o termo para tratar das camadas de significado que se subtraem, em esguelha, por sob capas de rebocos verbais ou imagéticos, como em antigos pergaminhos cujo texto original foi raspado para ceder espaço a outros, ou certos afrescos que escondem imagens por sob pigmentos cromáticos de mais recente data.

Lembre-se que o termo "ecumênico" provém da palavra grega "οἰκουμένη" (oikouménē), que "se refere a toda a terra habitada" (HOUAISS, 2001); em nosso caso, seja por seres vivos ou seja por aqueles que se encontram em outros planos

da existência, aqui tomados em todas as suas possíveis e eventuais formas e manifestações, para além dos meros humanos, no multiverso quântico. Destarte, buscaremos, nas páginas a seguir, prospectar a possibilidade de emergência de uma espiritualidade ecumênica, de matriz xamânica, nas linhas da narrativa em tela. Por questão de ergonomia e economia do espaço textual, as palavras e expressões extraídas de "Fita verde no cabelo" serão doravante indicadas unicamente com uma lemniscata, o símbolo do infinito, que se espelha na figura da Fita de Möbius ( $\infty$ ), imagem com que se encerra **Grande Sertão: Veredas**.

A presente proposta de leitura emerge no momento em que, sentindo-se compelida a refletir sobre o custoso ônus decorrente de múltiplos equívocos consumados sobre o próprio corpo do oikos terrestre, a espécie humana toma consciência de que a concepção puramente tecnocapitalista de espaços compartilhados de vida, avessa a qualquer nesga de mentalidade ecológica, erigiu o oikos e a sociabilidade como experimentos fadados ao colapso. A globalização e sua intensa aceleração tecnológica implantaram um mundo disforme e autodestrutivo, o qual se revela obstruído e inviável, posto que assentado sobre esgotamentos: social, cultural, espiritual e ambiental (MARTINS, 2012; 2018). Uma forte demanda por outros mundos possíveis vem brotando do húmus, do ventre de Pacha Mama, navegando a vau desde as periferias, substanciando esforços intelectuais de ressignificação de subalternidades como outros vetores viáveis para ensejar, quem sabe, novos projetos de civilização (CUSICANQUI, 2018). Como veremos, "Fita verde no cabelo" documenta, em breve página poética, um imaginário pensante e contracolonial, marcado por ancestralidades telúricas e autóctones, por movimentos tateantes e fecundos, um imaginário que se quer, sobretudo, vegetal, frugífero, mágico, recondicionante e restaurador.

## 1. Guimarães Rosa, "prosoema" e "omelete ecumênico"

Oswaldino Marques, já em 1957, forja o termo

"prosoema" para, no calor da hora, buscar uma forma de categorizar a escrita do autor mineiro, irreduzível aos qualificativos até então manejados pela crítica literária: sua prosa hologramática rejeita leituras lineares, sobrepondo-se em camadas palimpsésticas que se articulam e se permutam reciprocamente entre si, numa fatura poemática plurissignificante e polissêmica em que as possibilidades de sentidos emergem em forma de constelações abertas, tal como as Plêiades, por exemplo. Nessa perspectiva, Marinho e Silva (2019, p. 807) afirmam que, para além do espaço intervalar que separa (conceitual e simbolicamente) literatura e oralitura, tais prosoemas transitarão "entre a estória e a história, entre a fábula e a ata". Nesse tocante, caberia aqui retomar Andrew Fitzsimons (2022) para lembrar que uma ampla abertura para a imaginação do leitor repousa, por exemplo, na fatura do haiku, artefato poético que se distingue por deixar largas parcelas de produção meeira de sentidos ao plantio e à colheita em a-meia, sobre o húmus em que se experimenta a fértil escritura, linha mestra adotada pelo médico e romancista mineiro.

Nesse espaço de múltiplas possibilidades de significação e de indecidibilidade de sentidos, Guimarães Rosa lança a seguinte asserção sobre a paisagem que emoldura sua narrativa poemática: "As pessoas dizem que só estou pintando uma cena do interior de Minas e estou é fazendo uma espécie de omelete ecumênico" (ROSA apud CAMPOS, 2011, p. 55). Lembremos que a palavra "ecúmena" remete à "parte da Terra ocupada pela humanidade" (BERQUE, 2013, p. 187), enquanto "ecumenismo" deriva do grego "μ" (oikumene), ou "mundo habitado", "terra habitada, cultivada" (HOUAISS, 2001). Logo, qual seria o sentido dessa asserção qualificativa lançada por Rosa?

Vejamos alguns entre os parcos estudos que remetem explicitamente ao "omelete ecumênico" rosiano, do ponto de vista da espiritualidade, ainda que muito se tenha escrito a respeito das referências intertextuais ao budismo, ao taoísmo e ao deus cristão, ou a divindades gregas e egípcias, por exemplo, em aberto silenciamento de espiritualidades dos povos originários de Abya

Yala e dos povos escravizados nesse continente que, em pia batismal, recebeu as armas epistemicidas e a alcunha de "América", por legado compulsório e impositivo dos conquistadores.

Nesse contexto, Marinho e Maciel (2021) analisam, em "O recado do morro" (1956), as representações de religiosidades de matriz afro-ameríndia, no tangente aos rituais votivos em que corpos mediúnicos, no baile ou na gira, hospedam entidades espirituais, no seio de religiões como umbanda, quimbanda e candomblé. Pelo mesmo viés, Silva e Marinho (2021) propõem um glossário da umbanda, com foco nas expressões e imagens poéticas rosianas que remetem a práticas próprias a essa religião criada no Brasil, sempre com referência a "O recado do morro". Souza, Marinho e Maciel (2022) complementam esse estudo com uma análise dos entes vegetais que compõem a paisagem botânica desse mesmo conto, chegando à conclusão de que essas plantas, muitas das quais são exóticas no território do sertão, remeteriam a liturgias e práticas votivas de diferentes religiões e regiões, tais como umbanda e candomblé, que abraçam a cura por meio de plantas medicinais, um dos principais interesses do estudante de medicina João Guimarães Rosa.

Pela mesma vertente, Maciel e Marinho (2021) analisam o significado da "vaquinha pitanga" que, em "Sequência" (1961), remete a um mistério próprio ao judaísmo, qual seja, o anúncio do nascimento do Messias na figura de uma profética novilha vermelha (*para aduna*), a qual, segundo os autores, plasmaria a ideia de que o aprendizado do mistério (mistagogia) apenas é possível sob forma de experiência individual, uma vez que escapa à interpretação da razão, a rosiana "megeira cartesiana".

Paralelamente, Marinho e Oliveira (2021) analisam "A menina de lá" (1961), no plano da ficcionalização de práticas espirituais de religiões asiáticas, mormente o budismo e o taoísmo, no tangente à aceitação da morte, à ascese e à iluminação espiritual. Esses autores sustentam a ideia de que Nhinhinha, a criança celestial, nutre-se com uma gama de alimentos que integram pratos

votivos de diferentes religiões, do umbandismo ao budismo, servindo-se, para tanto, de um "prato de folha", ou seja, de um livro. No tocante ao cristianismo, Marinho e Silva (2019) analisam o conto "Conversa de bois" (1946) e chegam à ideia de que a pervivência de mártires é um dos temas virtuais que emergem dessa narrativa sobre a virtude e a vida, projetada na figura icônica de São Januário. Marinho e Silva (2019) ainda analisam a transculturação de **Ramayana**, narrativa fundadora do hinduísmo, em "A hora e vez de Augusto Matraga" (1946), sempre na perspectiva do sacrifício votivo que teria o condão de sacralizar a morte, no plano da espiritualidade.

Marinho (2024) relê igualmente "Fatalidade" (1962) e propõe a ideia de que essa breve narrativa colocaria em cena personagens "espiritados", segundo expressão do próprio texto rosiano, ou seja, o enredo se apresentaria como ficcionalização de práticas e ritos do espiritismo, sobretudo kardecista, com ênfase na pessoa do médium Chico Xavier, eventualmente representado metaforicamente pelo personagem "Meu Amigo", expressão que traduz, para o português, o étimo bantu "k'valu" ou "kavalu", do qual deriva o qualificativo "cavalo" com que se designa um médium espiritista. Esse personagem apresenta-se como um "delegado" que é hábil no manejo de armas-almas, enquanto, no curso dessa estória, em tiro-de-meta e gol-de-placa, Rosa se ficcionalizaria na hospedeira carcaça de Zé Centeralfe, o "meio-de-campo" (meeiro ou médium-escritor) que "joga-a-dor" (da existência) entre o lá e o cá, entre o aqui e o Além. É Xú de Bola!

Como se observa acima, cristianismo, judaísmo, umbandismo, candomblecismo, hinduísmo, kardecismo, budismo e taoísmo são algumas das vertentes espirituais que se encontram eventualmente ficcionalizadas no "omelete ecumênico" do romancista mineiro. Aliás, na qualidade de seu duplo ficcional, Riobaldo assim afirma, logo ao início de **Grande Sertão: Veredas**: "bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemén, doutrina dele de Cardéque" (ROSA, 1972, p. 16). Por

essa razão, o presente artigo embrenha-se pela mata sagrada e se propõe a prospectar mais uma hipótese de leitura, qual seja, a de que "Fita verde no cabelo" poderia eventualmente colocar em cena algumas práticas litúrgicas de devotos que comungam a espiritualidade telúrica e vegetal da ayahuasca. Tal proposta se baseia, igualmente, no encontro (agosto de 1958) entre Rosa e Aldous Huxley, autor do instigante e exitoso **As portas da percepção** (1954), segundo cordial informe de Gustavo de Castro Silva, biógrafo do romancista mineiro. Tomamos como hipótese a possibilidade de que Rosa tenha se inspirado no amplo sucesso internacional desse texto para propor sua própria leitura sobre as plantas enteógenas amazônicas.

### Fita verde no cabelo: campo lexical da espiritualidade

A trama de **Fita verde no cabelo** tem sua gênese numa aldeia, na qual os ciclos da existência são apresentados em sequência temporal reversa, passando da velhice ao nascimento, numa evidente inversão simbólica representada pelos concatenação sequencial de grupos etários: "velhos e velhas que velhavam, homens e mulheres que esperavam, e meninos e meninas que nasciam e cresciam" (∞). A protagonista "Fita-Verde" é uma "meninazinha" que parte "de lá" (∞), em evidente referência ao conto "A menina de lá" (a "Nhinhinha" do Além, a criança celestial, de quem assim diz o narrador: "quando ela crescesse e tomasse juízo"), microrrelato de cunho espiritual publicado três anos antes, em maio de 1961, no jornal **O Globo**.

Talvez por oferenda ou dádiva, "mandada" (como se mandam flores ou presentes?) por "sua mãe" (∞), "Fita-Verde" recebe o despacho de levar "um cesto e um pote, à avó" (∞), em outra aldeia. No "caminho de cá, louco e longo" (∞), ela se depara com "lenhadores" que "tinham exterminado o lobo" (∞), em aberta referência a Chapeuzinho Vermelho, mas diametralmente às avessas: esse protocolo de leitura indicaria que a trama deveria ser interpretada para muito além da célebre estória infantil, na lacuna aberta pelo próprio lobo, em sua ausência.

Ao término de seu périplo, a menina conversa com sua avó, ainda que a anciã já esteja “demasiado ausente, a não ser pelo frio, triste e tão repentino corpo” (∞), ou seja, já se encontra no Além, de regresso à “aldeia de lá”. Note-se que a misteriosa estória poderia ser percorrida em leitura reversa, palindrômica, começando-se pelo último e concluindo-se com o primeiro parágrafo, sem prejuízo para o sentido da obra, ainda que solicitando maior empenho de leitura por parte da mesmerizada plateia. Que o leitor tenha desde já em mente, nos vasos capilares de seu mágico e mnemônico hipocampo, o seguinte postulado poético ou protocolo de leitura a respeito da protagonista, de quem se diz que é uma “meninazinha, a que por enquanto” (∞).

Entrementes, a crítica rosiana tem percorrido de forma reiterada e exaustiva aquela trilha de leitura, norteadas exclusivamente pelo público infantojuvenil. Por exemplo, Barbosa e Baldan (2023), Ferreira (2017) e Carvalho (2016) focam suas leituras no paralelismo com *Chapeuzinho Vermelho*, seja pelo “caráter emancipatório da literatura através da humanização” (BARBOSA e BALDAN, 2023, p. 387), seja pela lexicologia comparada ou pela legibilidade da estória em contexto escolar. Pela mesma esteira, Cortez (2014) observa, com precisão, que a paisagem em que se enquadra o enredo nada tem de sertaneja, com suas exóticas “framboesas” e “avelãs” (∞), ainda que a linguagem, com seus “neologismos inspirados nos falares do povo”, possa conduzir o leitor ao “sertão mágico e universal de Guimarães Rosa” (CORTEZ, 2014, p. 114); essa pesquisadora termina por concluir que a estória de Fita-Verde escapa às categorizações quanto à faixa etária a que se destina. Uma vez que os demais textos críticos, em princípio, se lançam sobre a mesma perspectiva, passamos agora a prospectar novas possibilidades hermenêuticas.

Tomamos como premissa de trabalho um protocolo de leitura lançado por Rosa ao citar Aby Warburg em carta a Curt Meyer-Clason: “Deus está no detalhe” (ROSA, 2003, p. 237). O verbo “detalhar” deriva do francês “détailler” e tem o sentido de “talhar, cortar em pequenos pedaços”,

“examinar ou enumerar particularidades mínimas de um objeto ou de um fato” (HOUAISS, 2001). A essa tarefa nos entregaremos nas páginas a seguir, desfiando fitas e filamentos, fibras e filetes, fios capilares da malha de significados.

“Fita verde no cabelo”, em sua condição de prosoema marcado por efeitos estilísticos como rítmica, sonoridade expressiva, linguagem intensamente conotativa, metáforas, elipses, metonímias, sinédoques, paronomásia, homonímia, antíteses e paradoxos, entre outras figuras de estilo tão ao gosto do romancista, escreve-se com vocábulos que, para além da referência intertextual aos contos de carochinha, aglutinam-se em torno ao campo lexical da espiritualidade, seja em relação explicitamente direta, seja por associação de ideias, polissemia difusa ou, ainda, por retrospectiva etimológica, como discutiremos abaixo, tendo em vista este breve rol: “fita”, “verde”, “cabelo”, “nova velha estória”, “lá” (Além), “aldeia”, “velhar”, “juízo” (final?), “meninazinha”, “inventada”, “suficientemente” (mente ciente de sufismo?), “mãe”, “vovó” (Naná, a vovó dos orixás?), “caminho” (de Ramayana a Jesus, termo chave em múltiplas religiões), “asas” (de anjo?), “sombras” (espíritos?), “em pós” (do pó vieste e ao pó voltarás?), “framboesas”, “borboletas” (símbolo cristão da ressurreição e animal de força de lança?), “buquê” (de flores votivas?), “casa” (templo ou instituição espiritual?), “toque-toque” (de sinos?), “ferrolho de pau”, “arca” (de Noé, relíquias e ancestralidade sagrada?), “Deus te abençoe”, “ausente”, “frio, triste e tão repentino corpo” (∞). Haja vista a extensão necessária para explicitar o viés espiritual ou religioso de cada uma dessas palavras ou expressões, apresentamos abaixo apenas algumas possibilidades de significação no tangente a uma seleção das mais representativas. Que o leitor se sinta convidado a participar da colheita em a-meia.

Começando pelo próprio título, “fita” (∞) remeteria, no plano da devoção espiritual, a objetos de uso sagrado tais como o filactério (uma fita de couro atada no antebraço, que acompanha as preces judaicas), a sincrética fita de nosso Senhor do Bonfim (Salvador da Bahia) ou a fita de Nossa

Senhora da Saúde (Mucuripe), as "Sete Fitas Sagradas" da umbanda, fitas votivas para espantar mau olhar, fitas atadas em diferentes partes do corpo ou fitas soltas ao vento que adornam templos e ritos de religiões como budismo, hinduísmo ou catolicismo, entre centenas de outros casos possíveis. Por exemplo, na umbanda ou candomblé, largas fitas são amarradas à cabeça ou presas à cintura, como adorno votivo e símbolo de reverência. Nesse contexto específico, lansã, orixá dos ventos e tempestades, leva os cabelos adornados com esvoaçantes fitas.

Paralelamente, "fita" também poderia remeter a "elemento de composição pospositivo, do gr. *phutón*, oû 'vegetal, árvore, planta; rebento, descendente'", como em "aerófito", "briófito", "neófito", "xerófito", etc. "Fita" é uma variante para "fito", elemento lexical que se manifesta como antepositivo em "fitologia", "fitozooário", "fitoplâncton", "fitogênese", "fitoterapia", "fitomedicina" ou "fitotoxina", por exemplo. Por consequência, no presente caso, "fita" remeteria, talvez, ao próprio reino vegetal e sua força curativa, em cuja corporeidade se manifestam entidades sagradas de religiões panteístas, noção sobre a qual retornaremos adiante. Plantas sagradas como as da ayahuasca são comungadas em distintas religiões amazônicas, o peyote integra o culto de religiões nativas mesoamericanas, o cacto san pedro fornece a base para cultos na região andina, a iboga é o pilar em rituais africanos na religião bwiti, a ska pastora (*Salvia divinorum*) emprega-se em cerimônias xamânicas mazatecas, enquanto cogumelos enteógenos são comungados em rituais de diversas vertentes religiosas. Como veremos adiante, note-se que uma das religiões em que se consagra a ayahuasca denomina-se, precisamente, União do Vegetal...

"Verde" (∞), por esse viés, poderia se conceber como referência metonímica à vegetação sagrada das mais distintas religiosidades (mormente as panteístas e xamânicas), a qual, na ilustração original do conto, é reverenciada pela "meninazinha", a menina genérica, se lembrarmos que "zinha" é um substantivo que corresponde a "mulher qualquer" (HOUAISS, 2001); em outros termos, talvez

podéssemos aí entrever uma representação metonímica para o conjunto dos seres humanos que compartilham a ecúmena terrestre. Sublinhe-se o fato de que também a "vovozinha" (∞) também corresponderia a um ancestral genérico, ou ao conjunto dos antepassados já falecidos... Aliás, o leitor terá notado a total ausência de marcadores de tempo e localização históricos, de forma que essa estória poderia abarcar o conjunto geográfico de nossa morada ecumênica e uma largo painel temporal, do passado ao futuro, em escala de milênios, aspecto poético que poderia se estender à quase totalidade da obra de Rosa.

Assim, no âmbito do cristianismo, a cor verde simboliza imortalidade, renovação e ressurreição, como se lê em Salmos 1:3: "Ele é como a árvore plantada à margem do rio, que dá seu fruto no tempo certo. Suas folhas nunca murcham (...)" (Bíblia Sagrada). No islã, o verde é várias vezes mencionado no Corão e pode ser constatado na delicada encadernação de exemplares desse livro sagrado, nas modernas representações gráficas do crescente islâmico e nas cúpulas de mesquitas, pois representa seres celestiais, profetas e imãs, assim como um específico estágio de elevação nas práticas do misticismo e do sufismo (vertente do islã que revisitaremos adiante). Na liturgia católica, verde é a cor predominante dos paramentos e adornos que emolduram o chamado "tempo comum" ou "tempo da dispensação". Verde é igualmente uma das cores de Oxossi, orixá das matas e florestas, no âmbito da Umbanda e do Candomblé.

Pois bem, na convergência de ambos os símbolos, "fita verde" (∞), no plano da espiritualidade, poderia remeter, por exemplo, a uma canção votiva do povo Xururu que, segundo relembra a socióloga Paula Guerra (2020, p. 63), é cantada nos rituais toré: com "Minha gente venha ver / Os caboclos como cantam / Com um laço de fita verde / Amarrado na garganta". Por outro lado, uma fita verde atravessada sobre o tronco integra a assim chamada "farda" dos devotos, nos ritos litúrgicos do Santo Daime, uma religião xamânica de matriz cristã, fundada e praticada no Brasil, cujo princípio fundamental é a comu-

nhão espiritual por meio da ayahuasca, tal como veremos adiante. Em giras votivas da umbanda, comungantes trazem uma indumentária litúrgica em que sobressai uma larga fita presa à cintura, cuja cor indica o orixá a que se destina; quando consagrada a Oxossi por devotas femininas, a fita verde é amarrada em laço borboleta, às espaldas. Por sua vez, lansã, divindade guerreira, senhora de ventos, raios e tempestades, leva combate com espada e açoite (eruxim), com manopla e rabo de cavalo em forma de fitas aguçadas. Relembremos que estamos apenas sondando, por agora, a possibilidade de que os termos utilizados por Rosa talvez remetessem a distintas formas ecumênicas de espiritualidade.

Assim, "cabelo" (∞), nesse plano simbólico, poderia corresponder a memoriais de espiritualidade e ancestralidade, sob forma de penteados distintivos, de relíquias sacras ou profanas. Por exemplo, na Grécia de antanho, moedas correntes estampavam a imagem de elaborados penteados femininos e masculinos, como símbolo iconográfico da natureza religiosa de mechas votivas, de suma importância em ritos de passagem e outros rituais de cunho espiritual (WIENER, 2015); paralelamente, os antigos egípcios atribuíam significados mágicos ou religiosos às distintivas madeixas (ROBINS, 1999). No judaísmo, ortodoxos cultivam barbas sem corte e longos cachos laterais (*peiot*) como símbolo de observação à Torá e à identidade religiosa (GORDON-BENNETT, s.d.), enquanto, entre os antigos judeus, os nazireus (devotos que se reservavam, em aparte, ao serviço de Deus) deviam manter sua cabeleira intacta, sem cortes, assim como se ilustra na narrativa sobre Sansão e Dalila (ROSKOSKI, 2016).

Entre os praticantes da religião sikh, os cabelos devem ser mantidos íntegros, sem corte ou aparas, pois são considerados símbolos da perfeição divina (McLEOD, s.d.). No budismo, em contrapartida, deve-se raspar a cabeça para assim se demonstrar o abandono da onipresente vaidade humana. Devotos cristãos costumam, como sacrifício pessoal e oferenda votiva, ofertar suas terráqueas melenas para a confecção de perucas, destinadas ao uso por parte de pessoas

em tratamento químico ou radioterápico, enquanto inúmeras são as relíquias sagradas de santos que se apresentam sob a forma de mechas. Na umbanda e no candomblé, iniciados devem proceder à raspagem de seus cabelos, numa forma corporal de sacrifício, demonstração de amor respeitoso aos orixás e oferenda espiritual. Nos ritos ameríndios em torno da ayahuasca, sobretudo entre os *huni kuin*, os cabelos dos *xamãs* são adornados com cocares e outras formas de fitas ou faixas sagradas.

Cabe ressaltar que "cabelo" pode igualmente remeter a plantas, uma vez que corresponde a "cordão, cipó ou embira fina" (HOUAISS, 2001), mas também conduz, por retrospectiva etimológica, à capilaridade vegetal, ou seja, à capacidade das plantas de transportarem água e nutrientes do solo para as folhas por meio de vasos condutores, em razão das propriedades físicas da água, as quais fazem com que o líquido suba pelos vasos capilares das plantas, mesmo contra a força da gravidade. Como tônico capilar, guardemos, para a sequência do presente ensaio interpretativo, a figura dos "vasos capilares", condutos vitais que transportam líquidos a diferentes partes do corpo, seja ele vegetal ou animal como sabe, "sobejadamente" (∞), o médico romancista.

Nessa esteira interpretativa, o qualificativo "nova velha estória" (∞) parece remeter ao Novo e ao Velho Testamento, ou seja, à Bíblia e à Torá, textos sagrados que fundam cristianismo e judaísmo. Como se sabe, antes de serem transpostos em textos manuscritos, as narrativas aí registradas circularam por vários séculos em forma de oralitura, por meio de transmissão acústica, sustentando-se em férteis alterações de forma e conteúdo, tão próprias a essa categoria de comunicação. Vale aí considerar o célebre "Sermão da Montanha", peça oratória que marca o nascimento do cristianismo, na passagem do antigo ao novo testamento, nas linhas de um texto sagrado que teria sido poeticamente glosado por Guimarães Rosa, em réplica especular, nas páginas de "O recado do morro" (MARINHO e MACIEL, 2021).

Cabe lembrar que Houaiss registra o sentido de "estória" como "narrativa de cunho popular

e tradicional" e, nessa perspectiva, a expressão "nova velha estória" também remeteria ao processo de mutação iterativa, de tradução interpretativa e de transculturação de *Chapeuzinho Vermelho*, célebre conto que tem sua origem na oralitura, sem que se possa saber, ao certo, em que região da ecúmena terrestre essa estória foi gestada. Os personagens de diferentes versões são uma menina, sua mãe, sua avó, um caçador e um lobo, no meio da floresta; em nosso caso, o caçador (o "caça-dor") cede a ribalta a lenhadores (os "lenha-dores"), enquanto o lobo deixa o palco, por ter sido exterminado.

Do ponto de vista da espiritualidade, Catherine Velay-Vallantin (2013) relê versões ilustradas francesas dessa peça de oralitura, famosa nas versões adaptadas à escrita gráfica por Charles Perrault e pelos irmãos Grimm, para naquelas prospectar certos aspectos evidentes do catolicismo (crucifixo na parede, frascos de água benta, rosário, buquê de buxeiro bento etc.). Apesar do relato bíblico em que se reza que apenas os ímpios serão devorados por seres bestiais (tal como consta no Pentateuco), a autora chega à conclusão de que, segundo a quase inocente estória em tela, "crucifixo algum poderá salvar uma avó e sua neta" (VELAY-VALLANTIN, 2013, p. 21). Essa pesquisadora ressalta a natureza corrediça das diferentes versões, sobretudo aquelas transmitidas de forma acústica, afirmando que é injustificável vender por preço vil "a liberdade do contador de histórias, pois este varia os destinos felizes ou infelizes de suas heroínas de acordo com seu público e o impacto que ele quer imprimir na mente das pessoas, principalmente quando há crianças na plateia" (VELAY-VALLANTIN, 2013, p. 21-22). Essa asserção cai justa e confortável como um capuchinho vermelho na "nova velha estória" narrada pelo romancista mineiro. Em nossa qualidade de intérpretes, também vestimos a cármica carapuça carmim.

Por sua vez, a palavra "aldeia" (∞), do ponto de vista religioso, é um vocábulo que emerge uma centena de vezes na Bíblia. Na construção histórica da experiência religiosa israelita, a aldeia é o lugar da sementeira e das pequenas

convivências, ao passo que a cidade é vista com reservas, ora como o grande lugar de perdições e da confusão das culturas, como Nínive ou Sodoma; ora como lugar de repouso e encontro definitivo para o povo que se diz eleito, tal como Jerusalém, Hebron, Betel ou Jericó (ASSMANN, 2006; 2009).

Segundo Houaiss, "aldeia" remete à "povoação rural" ou pequeno povoado habitado por comunidades tradicionais; em outros termos, "aldeia" conota ancestralidades memoriais e representa uma forma de vida mais simples, harmoniosa e conectada com a natureza, marcada por intensa convivência social, cooperação solidária, adesão coletiva a valores sociais, credos espirituais e tradições culturais. "Aldeia" remeteria também a "candomblés de caboclo, ou que por eles são influenciados, o terreiro e o conjunto de pessoas que ali se reúnem" (HOUAISS, 2001), ou seja, a espaços sagrados em que se desenvolvem rituais litúrgicos para celebrações festivas entre vivos e mortos, como aquela gira do corpo de baile que ocorre também na umbanda. Nessa "aldeia", a "casa" (∞) parece concentrar em si toda a espiritualidade de templos e instituições religiosas, na figura da "casa de deus" com que diferentes devotos e sacerdotes qualificam o lugar em que se entregam a suas práticas de fé. Sublinhe-se que uma das congregações devotadas à ayahuasca chama-se "Aldeia da Vida" (<https://www.aldeiadavida.com/>), entre outros exemplos possíveis.

Na expressão "velhos e velhas que velhavam", o verbo neológico "velhar" poderia, por convergência fonética parcial, remeter a "velar", ou seja, "permanecer de guarda; vigiar", "passar acordado", "ficar acordado junto de doente ou morto", "ficar acordado em vigia", "dispensar cuidados, proteção a; zelar", segundo relembra o dicionário Houaiss. Gestos e ações assim expressos correspondem a práticas delegadas a sacerdotes das mais diferentes confissões religiosas, responsáveis por orientar, cuidar, ensinar, repreender, reprimir, punir e vigiar, assim como também zelar por enfermos, partos, parturientes e recém-nascidos, em ritos que celebram o surgimento de novas

vidas, ou conduzir liturgias fúnebres relativas ao passamento derradeiro, em velórios. Tal como relembra George Chryssides (2012), figuras religiosas tradicionalmente associadas à autoridade e à experiência são velhas: feiticeiras, druidas, gurus, xamãs, pais e mães espirituais precisam autorizar-se com um longo caminho de sabores e saberes, para poderem orientar outros devotos, seus cadetes e aspirantes à sabedoria.

Familiares e amigos de doentes ou mortos também velam, para além dos profissionais da saúde e da segurança pública. O ato de "velar" inclui portanto um amplo leque de gestos e ações que se desenvolvem na "aldeia" (∞). Por outro lado, "velhar" corresponde também a "envelhecer", ou seja, amadurecer, tornar-se mais experiente, sábio, consciente e resignado diante da diversidade de possibilidades de experiências existenciais; em outros termos, tornar-se hospedeiro de uma mente suficiente, aquela que está apta e preparada para a aceitação dos ciclos infinitos que marcam as dinâmicas do universo. Assim, "aldeia", no contexto do candomblé (entre outras espiritualidades de natureza cármica), poderia corresponder ao espaço em que o infinito ciclo da vida inclui "velhos e velhas" (∞) em estado ulterior a seus passamentos, à espera da reencarnação em "meninos e meninas que nasciam e cresciam" (∞), numa expressão poética em que os verbos, estruturados segundo funções verbais próprias ao pretérito imperfeito do indicativo, representam acontecimentos que se repetiriam *ad infinitum*. Por essa razão, os habitantes da aldeia, com exceção da "meninazinha", são apresentados por meio deste advérbio: "suficientemente" em outros termos, "mente ciente de sufi", intelecto instruído de sufismo? Essa corrente espiritual de matriz islâmica é caracterizada por "uma crença de fundo panteísta e pela utilização da dança e da música para uma comunhão direta com a divindade", segundo relembra Houaiss, e traz influências do cristianismo, hinduísmo e budismo, com abertura para a possibilidade de renascimento após o trespasse do corpo carnal, em algumas de suas distintas vertentes.

A "meninazinha", do ponto de vista espiritual,

poderia remeter igualmente à figura da criança celestial, em imagem alusiva a uma possível versão feminina do Menino Jesus ou do Pequeno Buda, mas também a anjos, santos (São Cosme e Damião), jovens vestais impolutas, divindades ou entidades sagradas como os erês e ibejis (umbanda e candomblé). No Nepal, por exemplo, uma menina deusa é venerada, em vida, por hindus e budistas, até o dia em que a menarca inaugural da puberdade chegará para dela retirar sua condição de ente celestial.

Na trama da estória, Fita-Verde ainda aguarda para alcançar "juízo" (∞), vocábulo polissêmico que remete, em primeira leitura, à "faculdade de avaliar os seres e as coisas" (HOUAISS, 2001). Entre as dezenas de locuções que integram esse vocábulo, destacamos "Juízo Final", expressão de natureza espiritual que representa, "segundo diversas teologias, julgamento a ser realizado por Deus no fim do mundo, quando, revelando-se aos olhos dos vivos e mortos ressuscitados, os julgará para toda a eternidade, premiando os justos e punindo os pecadores" (HOUAISS, 2001). Por metonímia, "juízo" poderia aqui representar a própria morte?

Após sair "de lá" (∞) para alcançar o necessário "juízo", a menina empreende uma jornada em direção à casa da avó, "mandada" por sua mãe: neste caso, para além de uma eventual referência aos Dez Mandamentos do cristianismo ("Honrarás pai e mãe"), o verbo "mandar" poderia corresponder a formas de oferenda ou dádiva votiva, como nas expressões "mandar flores", por exemplo; mas também pode corresponder a "despachar", termo próprio à liturgia de religiões mediúnicas, com a umbanda e o candomblé. No plano espiritual, a "mãe" seria talvez uma possível referência à expressão quéchua "*Pachamama*", que aponta para "Madre Tierra", a ecúmena terrestre, nossa materna morada espiritual transitória, ou, em outros termos, o húmus de que brotam os seres vegetais que oferecem alimento, proteção e cura aos demais seres vivos que entre si compartilham morada coletiva. Cabe aqui lembrar o conveniente convite (note-se que convir e convidar convergem acusticamente em "convindo") com

que o romancista mineiro exorta livros, leitores e escritores à aceitação da "humildade", do húmus elemental, conforme epígrafe inaugural do presente estudo: "convindo principalmente a uns e outros a humildade" (ROSA, 1985, p. 178).

Para alguém do húmus elemental, diríamos que a humildade, no sentido próprio da palavra, é o atributo distintivo que menos competiria outorgar-se, em prêmio, ao genial Guimarães Rosa, segundo demonstra David Silva (2020) e tal como se observa nesta assoberbada declaração de fé por parte do romancista embaixador, em carta ao tradutor Curt Meyer-Clason, datada de 23/04/1963: "sem falsa modéstia ('Nur die Lumpen sind bescheiden!' ['Só frangalhos são modestos'], diz, com certo exagero mas com alguma verdade Schopenhauer) – creio poder crer que podemos alcançar, juntos, notáveis vitórias" (ROSA, 2003, p. 104). Cabe sublinhar que essa sentença talvez jamais tenha sido proferida por Schopenhauer... Deslize egótico?

Seja como for, no curso de seu périplo, Fita-Verde chegará "sobre logo" a uma aldeia "quase igualzinha" (∞), em mais que provável referência a "Logos", ou seja, "sabedoria divina manifestada no mundo, revelada plenamente em Cristo, e refletida palidamente na inteligência humana" ou "inteligência ativa, transformadora e ordenadora de Deus em sua ação sobre a realidade, semelhante a um instrumento de ação ou um princípio intermediário entre a divindade e o universo material" (HOUAISS, 2001).

Com esteio na ideia de que "Fita verde no cabelo" se constrói em camadas palimpsésticas também conformadas segundo o campo lexical da espiritualidade, partimos agora para prospectar e experimentar nossa hipótese de trabalho, qual seja, a de que essa "nova velha estória" poderia colocar em cena aspectos das liturgias em torno da ayahuasca.

### Os "de lá" e os "de cá": ficcionalização da mediunidade intermediada pela ayahuasca

A ayahuasca é uma infusão vegetal de consistência leitosa, medianamente espessa, com

coloração de caramelo ou de mel carmesim ligeiramente queimado, resultante da cocção conjunta de duas plantas amazônicas, quais sejam, o caule fitular e lenhoso do cipó jagube ou mariri (*Banisteriopsis caapi*) e as folhas arbóreas da chacrona (*Psychotria viridis*), entes vegetais gestados pelo húmus elemental de *Pacha Mama*. Segundo os grupos étnicos que, por séculos, vêm utilizando o preparado ancestral em suas cerimônias espirituais, o caldo votivo recebe diferentes denominações: caapi, daime, yajé, natema, vegetal, hoasca, yagé, nixi pae, kamarampi, mihi. Em tempos remotos e no processo tradicional, a cocção é feita em potes ou vasos cerâmicos, segundo se constata em estudo arqueológico de Fernando Almeida (2015).

A ingestão desse preparado medicinal tem efeitos que, nos dias de hoje, são qualificados como "enteógenos", em adjetivo neológico (datado da década de 1970) derivado do radical grego "entheos" ("preenchido e inspirado internamente por deus") e "genesthai" ("passar a existir"), com o significado de "agente que promove a gênese, emergência ou descoberta de um deus interior". O composto vegetal integra substâncias químicas capazes de induzir um estado de consciência expandida, de natureza religiosa ou espiritual, próprio a ritos xamânicos ou extáticos. No Brasil, o preparado é legalmente utilizado em cerimônias sacramentais de práticas religiosas tão diversas quanto as do Santo Daime, União do Vegetal, Barquinha ou Umbandaime, para além de grupos independentes que, no mais das vezes, professam o ecumenismo religioso. O vocábulo quéchua "ayahuasca" resulta da junção de "aya" ("espírito" ou "ancestral") com "huasca" ("laço" ou "conexão"), uma vez que doses específicas do composto medicinal teriam o condão de conectar os participantes com o espírito de seus ancestrais, segundo relatos dos comungantes.

Ora, na "nova velha estória" que nos ocupa a presente, Fita-Verde é "mandada" à casa da avó por sua mãe, levando consigo um "pote" contendo "um doce em calda" (∞). Se "pote" corresponde justamente a um vasilhame de barro (húmus transmutado em cerâmica), tal como os

tradicionalmente utilizados para cocção e armazenamento pelos povos originários (ALMEIDA, 2015), "doce" terá como parônimo o vocábulo "dose" cuja pronúncia, em língua espanhola, seria precisamente... "doce". Essa dose votiva, transportada em jarro cerâmico pela "menina-zinha", vem com a consistência e aparência de calda caramelizada, tal como se apresenta a ayahuasca. Ademais, note-se a convergência no processo de preparo de um doce em calda e da ayahuasca: o primeiro resulta da cocção conjunta de uma fruta, açúcar de cana e água; a segunda, do lento cozimento de duas plantas distintas e água. Assim, parece-nos mais que legítimo encontrar aí uma possível referência lançada em liame pelo médico romancista a esse preparado fitomédico de natureza espiritual.

Mas Rosa vai mais além, em sua escrita palimpsestica e suas escamoteadas pistas de leitura: a menina leva também um "cesto" "vazio", para "buscar framboesas" (∞). Como é notório, a arte de produção de cestaria tradicional inclui precisamente o uso de... cipós! Eis que senão quando, temos aí um elíptico "cesto de cipós": referência elusiva a uma medida volumétrica de cipós puxados da mata, colhidos votivamente com ambas as mãos? Nada mais justo do que aí encontrar uma referência indireta ao *Banisteriopsis caapi*, pois não? Ora, se "vazio" corresponde àquilo "que não produz efeito", "inútil, vão" (HOUAISS, 2001), o cesto de cipós baldio só produzirá efeitos quando juntar-se em comunhão com as "framboesas"?

Essas exóticas "framboesas", em termos de vegetação nativa brasileira, poderiam talvez remeter àquela enigmática tirada de Rosa, citada por Haroldo de Campos (2011, p. 55), em termos que contrapõem paisagem ("cena do interior de Minas") e espiritualidade ("omelete ecumênico"), como bem vale aqui lembrar. Por essa razão, o leitor deve empenhar-se vigorosamente para "buscar framboesas" (∞), uma vez que "buscar" implica a irrefutável necessidade de "esforçar-se por achar ou descobrir (alguém ou algo)" (HOUAISS, 2001).

Como ponto de partida para a perseverante busca, lembremos que as exóticas framboesas

pertencem à família das rosáceas, cuja nomenclatura e categoria botânica convergem, espantosamente, com o sobrenome de nosso enigmático autor o Rosa que deveria ser "buscado" nas entrelinhas da "nova velha estória", na convergência entre cipós enteógenos e práticas ecumênicas? Em verdade, em verdade vos digo, a imagem da exótica fruta que se busca em solo tropical de Abya Yala parece bastante precisa como metáfora para o erudito poeta, médico e embaixador mineiro que se busca, espiritualmente, nas entrelinhas corrediças da oralitura, em sua condição de aclamado escritor descendente de exóticos europeus, como se fosse um alienígena espriado eternamente sobre o húmus tupiniquim... Para muito além do mero acaso, Vilém Flusser assim apresenta o romancista: "Nos diálogos com Rosa havia um único tema: Rosa" (FLUSSER, 2007 apud SILVA, 2020, p. 558). Guardemos, por agora, essa possibilidade de leitura.

Ao "buscarmos" por rosáceas no Brasil, encontraremos uma planta da família das rubiáceas, nativa da Amazônia, que atende pelo poético nome de "chacrona" (*Psychotria viridis*), cujos frutos se assemelham espantosamente às framboesas, em seus cachos de suculentos pomos rubros! Mera coincidência? Talvez sim, caro leitor. Provavelmente não: o cesto de cipós encontra nas folhas da chacrona o complemento necessário para que a ayahuasca produza seus efeitos enteógenos. Como se vê, Flusser tem mais que razão: detalhando em miúdo a matéria com sua aguçada Navalha de Occam, Rosa aplica o princípio da parcimônia e reduz ao mínimo quantum a soma de entidades necessárias para se explicar o complexo fenômeno espiritual da ayahuasca: uma menina, um cesto de cipó, framboesas, lenhadores, um lobo ausente e uma avó morta.

O leitor poderia aqui se perguntar: e "as avelãs do chão" que "divertem" (∞) Fita-Verde? Como bem se sabe, as avelãs são nozes exóticas na faixa tropical das Américas: como interpretar sua emergência no texto? Na divertida polifonia das inúmeras liturgias em torno da ayahuasca, a União do Vegetal inclui castanhas do Pará em seus preparos, para fins curativos; e o leitor terá

certamente observado a evidente convergência entre "avelãs do chão" (avelãs da terra) com essa noz tupiniquim, também conhecida como Castanha-do-Brasil, noz amazônica, noz boliviana, tocari ou tururi.

Rumo à casa (templo espiritual?) da avó, Fita-Verde, "no atravessar o bosque, viu só os lenhadores, que por lá lenhavam; mas o lobo nenhum, desconhecido nem peludo. Pois os lenhadores tinham exterminado o lobo" (∞). Poderíamos aqui arriscar uma arisca possibilidade de sentido: se a chacrona e o jagube se caracterizam por seus caules lenhosos, em formato cilíndrico, seriam "lenhadores" aqueles que se dedicam a aparar, recolher e laborar aquilo que é gerado pelo "caule lenhoso" dessas plantas de força, com as quais se prepara a ayahuasca? Nessa perspectiva, cabe avançar a ideia de que "lenhador" tem como sinônimo "rachador" (HOUAISS, 2001); ao separarmos radical e sufixo, chegamos a "lenha-dor" e "racha-dor", em jogos verbais sobre os quais retornaremos adiante.

Deixando para trás os "lenha-dores", Fita-Verde deverá passar por um "moinho, que a gente pensa que vê" (∞), ou seja, o texto indica que é preciso também "buscar" para poder enxergar esse mirífico ser imaginário, essa quixotesca moenda invisível: o leitor então se lembrará que "moinho" é um dos nomes do "pau-de-fita", a saber, um "tipo de dança em que moças e rapazes portam fitas que vão sendo trançadas e destrançadas num mastro" (HOUAISS, 2001), em possível referência à liturgia da ayahuasca, ocasião em que cipós fitulares se entrelaçam no corpo de baile do comungante, na cadência de músicas de padrões rítmicos e melódicos indutivos impelindo a expansão da consciência, em convergência com a paradoxal figura da fita de Möbius, cuja forma materializa a ideia de um espaço quântico em que exterior (música) e interior (alma) coexistem, anverso e reverso se sobrepõem e se fundem, sem se excluírem mutuamente.

Cabe sublinhar o fato de que instrumentos de percussão, sobretudo bongô, atabaque e djembê, exercem um papel essencial para se entrar no transe hipnótico, razão pela qual Fita-Verde

bateria "toque-toque" (∞) à entrada da "casa" em que se encontra o espírito da avó ausente. Aqui lembraremos que, por metonímia onomatopaica, "toque" é, "nos candomblés, nos xangôs pernambucanos e em alguns terreiros de umbanda, designação genérica das cerimônias públicas" (HOUAISS, 2001). Aliás, sessões de ayahuasca costumam ser ritmadas por músicas de devoção a orixás e encantados de diversas compleições e matizes, em melodias que se estruturam em torno da oralitura, ou seja, em torno do luminoso compêndio de narrativas acústicas que ilustram a vida e o poder sagrado dessas entidades de culto votivo. Entretanto, talvez em referência a Manuel Bandeira, a menina celestial estaria mesmo é apenas soando o "toque-toque" fúnebre do "Sino da Paixão", aquele que, em golpes pungentes, "bate bão-bão-bão" para anunciar calvário e sacrifício derradeiro, no reversível e iterativo caminho do Além...

Note-se que "moinho" também remete à moagem em que o cipó jagube é previamente sovado, esmagado, socado, macerado, "rachado" ou "lenhado", para que seus princípios químicos sejam liberados no processo de cocção da ayahuasca. Esse processo de moagem é realizado em ritual coletivo, acompanhado de hinário e melodias que cadenciam, em ritmo de coreografia votiva, a percussão dos bastões que moem a liana sagrada (HUPSEL, 2018).

O "lenha-dor", nesse caso, poderia corresponder à figura do xamã ou pajé que conduz as cerimônias de cura, por cujo intermédio a ayahuasca se aplica ao trabalho operante sobre a dor, para macerar, "lenhar" ou "bater" a consternação e o padecimento dos devotos, numa condição que é própria a qualquer vertente religiosa, por sinal – mas também compete aos poetas e escritores que, tal como lenhadores, vivem da matéria vegetal das árvores (celulose dos papéis), sobre a qual se maceram e se laboram as dores da existência humana, por sob a pedra-mó da poesia. Nessa perspectiva, a "nova velha estória" se assume como o locus em que o discurso demiúrgico pode exterminar o lobo, extirpar o mal, mitigar a dor, macerar o sofrimento.

Entrementes, como se trata aqui de um escritor que poderíamos qualificar como "quântico", ou seja, um escritor que se aplica a gigantescas mudanças de significados por meio de alteração de mínimos quantuns de massa-energia verbal, talvez fosse legítimo ver no sintagma "o lobo" ( $\infty$ ) um anagrama para "óbolo", no sentido físico de medida métrica que corresponde, em língua espanhola, a meio "escrúpulo", uma "medida de peso antigua, utilizada en farmacia y equivalente a 24 granos, o sea, 1.198 mg", segundo o dicionário da Real Academia Espanhola; em outros termos, "óbolo" corresponderia a aproximadamente 0,6 gramas. Estaria Rosa fazendo menção à leveza do espírito, exterminado pelos poetas-lenhadores do espaço narrativo da literatura moderna? Ou estaria fazendo aceno ao "óbolo", ínfimo quantum que se oferece, em donativo esmolar, para ingresso no paraíso? Ao ressuscitar o lobo-óbolo ao fim da estória, estaria Rosa lançando a proposta de uma poética das espiritualidades ecumênicas, mormente no que se refere à morte e à vida póstuma?

Veja-se que, ao chegar à casa da avó, Fita-verde deve enfrentar e decifrar o "difícil dizer" da ancestral para alcançar a experiência pessoal do enigmático passamento derradeiro e visitar o "juízo" de "cá", para o qual teria saído do Além, em missão de vida e morte: "Vai, a avó, difícil, disse: 'Puxa o ferrolho de pau da porta, entra e abre'" ( $\infty$ ). "Entra e abre"? "Puxar o ferrolho de pau"? Como assim, caro Rosa?

Se avançarmos na hipótese de que a estória remete à experiência espiritual da ayahuasca, poderemos aí ver duas expressões idiomáticas próprias à liturgia em torno dessa infusão enteógena: "entrar na força" corresponde ao momento em que o fármaco começa a fazer efeito no organismo, cerca de 30 minutos após a ingestão, quando então o comungante "abre e expande a consciência", de forma a desatar eventuais revelações epifânicas, de natureza sagrada ou profana, espiritual ou psíquica, afetiva ou intelectual, em meio a uma heterogênea e enteógena gama de outras variantes ônticas, inerentes ao ente humano. Caberia agora perguntar se o medo

do "Lobo", ao "em pós" ( $\infty$ ) da revelação cognitiva, não seria o medo do autoconhecimento, o medo daquele pó ao qual voltarás, caro leitor... Em outros termos, Fita-Verde deve primeiro entrar ("na força"), para só então poder se abrir (em consciência expandida) ao reconhecimento (sensível e não inteligível) do mistério. Vale lembrar que, nesse momento, a meninazinha é saudada com "Deus te abençoe" ( $\infty$ ), expressão que se emprega em momentos de partida no presente caso, partida rumo à viagem psíquico-espiritual, em meio ao transe-travessia de quem se encontra na "força", aberto à expansão da consciência.

Acrescente-se ainda o fato de que os comungantes da ayahuasca, no trânsito da viagem, devem manter seus olhos fechados, evitando qualquer forma de contato visual externo, condição para que alcancem o transe epifânico, como se observa nesta passagem quase explícita da "nova velha história": "das horas, que a gente não vê" ( $\infty$ ). Por viés convergente, o rito cerimonial, que dura entre 4 e 8 horas, ocorre durante a noite e se encerra com o início do dia, razão pela qual Fita-Verde tem "enorme fome de almoço" ( $\infty$ ): em português lusitano, "almoço" é "a primeira refeição do dia, tomada pela manhã" (HOUAISS, 2001)! Em outros termos, o périplo da "meninazinha", a criança-criação universal, ocorre antes do café-da-manhã, do desjejum ou "*déjeuner*" (almoço, em língua francesa)...

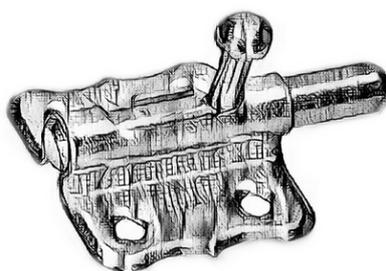
Nesse interim, a "meninazinha" termina por "ver que perdera em caminho [louco] sua grande fita verde no cabelo atada" ( $\infty$ ); ao que tudo indica, a infante celestial e genérica então se transporta da dimensão terrena e concreta da existência, da temporalidade histórica ("atada" parece remeter às atas sobre as quais se assentam relatos documentais, devidamente datados no tempo convencional do calendário terrestre) para uma dimensão metafísica, quântica, extra ou supra-corpórea, um espaço atemporal (e quântico) no qual coexistem presente, passado e futuro, o tempo suspenso da "perimaginação" (ROSA, 1985, p. 178) e das fábulas peregrinas, sobretudo aquelas que se manifestam acusticamente na oralitura vale dizer, em glosa, que Fita-Verde

teria alcançado um estado de transe epifânico, talvez mediúnico, para além das fiduciárias atas explicativas e racionalizadas, transe aqui induzido pelo cipó jagube e pelas folhas da chacrona.

Assim, lembre-se ainda que "atada" poderia remeter ao latim "*acta*" (plural regular de "*actus*"), ou seja, a um registro heteróclito de atos e gestos, a inscrições históricas de tipos de oficialidades que, pelo fato de serem "atados" ou postos em

"ata", ganham condão, aspecto ou densidade de entes coletivos. Nesse contexto, "atar" poderia ter alguma relação com o esforço de cultos e religiões históricas que, na esteira aberta pelas ideias de Jan Assmann (1997; 2006; 2009), tentam incessantemente fazer com que o etéreo se faça mais disponível, o mistério mais amansado, o incognoscível mais amestrado.

**Figura 2** - Ferrolho cilíndrico metálico



**Fonte:** Criação original de Marcelo Marinho, 2023.

Nesse sentido, cabe lembrar que "puxar cipó" ("puxar o ferrolho de pau") é a expressão utilizada para designar o ofício de colher ou recolhar as lianas vegetais, tanto para cestarias quanto para a preparação da ayahuasca e outros apressos fitomedicinais; por outro lado, "ferrolho" (ou "cerrojo" em espanhol) corresponde a um objeto cilíndrico metálico (uma lingueta tubular em forma de haste) com a função de abrir ou fechar, de tapar ou destapar o olho ou orifício da trava, impedindo ou possibilitando a passagem através de portas ou janelas. Ao que tudo indica, por sua forma e função, "ferrolho-de-pau" corresponderia, metaforicamente, a um delimitado segmento de cipó cilíndrico, de caule lenhoso ("pau"), com o qual se pode abrir e expandir a consciência, com o qual se alcança cruzar passagens e completar travessias "loucas e longas". Segundo entrevista concedida pelo xamã mexicano Jeshua Shaman (2022), o comungante precisa "se permitir fluir com a ayahuasca", abrir-se à experiência transcendental induzida pelo caldo medicinal de origem vegetal, processo em que, segundo o testemunho de inúmeros devotos, pode ocorrer o encontro com uma avó já falecida, que vem para

guiar o trânsito e os caminhos. Vale registrar o expressivo fato de que, no curto espaço de um ano, essa entrevista já alcançou mais de meio milhão de visualizações.

Após "puxar o ferrolho-de-pau", em transe-trânsito, Fita-Verde depara-se então com a avó "rebuçada" (∞), i.e., oculta, escondida, dissimulada ou... velada, conforme lembra Houaiss. Note-se que a avó, "apanhada" passiva e irrecusavelmente, inerte e indolente, por "ruim defluxo" (∞), i.e., "escorrimento" ou "escoamento" (HOUAISS, 2001), já se encontraria em estado de decomposição, talvez vertendo de si o viscoso sumo cadavérico chamado necrochorume. Por essa razão a anciã tem o "rosto encovado" (∞): não apenas o rosto, diríamos, mas todo seu corpo estará encovado, em vias de ser encerrado em seu sepulcro. A mais que morredora anciã comunica-se sob um "falar agagado" (∞), expressão que, segundo o inglês "gag", parece se manifestar em forma de meia-fala, com a boca amordaçada ou entupida de algodão (morta?); mas igualmente com um "efeito cômico que, numa representação, resulta do que o ator faz ou diz, jogando com o elemento surpresa" (HOUAISS, 2001). No caso do

efeito cômico, escutaríamos aqui aquela sonora gargalhada interna do escritor, ao lançar seus afoitos leitores em debandada de içás por sobre extraviadas pistas de leitura e voçorocas de sentido. Em ambos os casos, a fala "agagada" (∞) da avó reclama atenção aos detalhes em que se esconde Deus: "Depõe o pote e o cesto na arca" (∞). Ao que se pode inferir, a ancestral, ao pé ou dentro do sepulcro, embarcada em derradeira nau, solicita que sua neta genérica dê seu testemunho ("depor") sobre o pote litúrgico e o cesto de cipó, deixando testamento na "arca", ou seja, em "tesouro de pessoa, de família, de instituição ou de país" (HOUAISS, 2001), i.e., no patrimônio cultural e espiritual coletivo, para se contrapor ao epistemicídio aporofóbico tão característico da colonialidade do imaginário latino-americano.

Nesse momento epifânico, Fita-Verde "assusta-se" (∞), toma um susto ou se susta, i.e., suspende-se ou ascende a uma dimensão superior, ao alcançar o juízo por meio do inesperado e súbito contato mediúnico com a avó já morta, em seu "frio, triste e tão repentino corpo" (∞), ao tomar ciência da brevidade da existência terrenal diante da eternidade do universo espiritual. Nesse instante de epifania, o espectro do "Lobo" ressurge, particularizado em conceito verbalizado por meio de inicial maiúscula: "Vovozinha, eu tenho medo do Lobo!..." (∞). Veja-se que Houaiss registra "medo" com o sentido informal de "alma do outro mundo, fantasma", razão pela qual esse Lobo-Óbolo poderia talvez se conceber como uma alusão à perenidade do espírito, que desaparece e retorna, fadado a sucessivas vidas, renascimentos ou reencarnações.

Contudo, "lobo" remete também a "parte mais ou menos bem definida de um órgão, especialmente do cérebro, pulmões e glândulas, demarcada por fissuras, sulcos, tecido conjuntivo etc.", sempre em conformidade com Houaiss. Ora, ao cruzar em trânsito pela vegetação do bosque, Fita-Verde depara-se com "lobo nenhum, desconhecido nem peludo": seria esse lobo "desconhecido" e "piloso" uma referência ao misterioso hipocampo e seus vasos capilares, estrutura lobular em que, de forma ainda desconhecida pela

ciência, se processam aprendizagem, memória, reações afetivas e emoções? Estaria o médico mineiro fazendo alusão aos vasos capilares dos lobos cerebrais, responsáveis pelo controle de substâncias que cruzam do sistema circulatório aos tecidos e estruturas neuronais? O "Lobo" ausente do espaço diegético seria uma referência à condição de ausência transitória que o comunhão, em estado de transe, experimenta? Nesse caso, a "linda netinha" seria aquela que percorre os limites, as fronteiras, as margens entre o cá e o lá, em percurso lindeiro, ou seja, sobre as lindes (ou lindas) que, em princípio, separam o universo dos vivos e o além-túmulo, em transe e trânsito.

Aqui retornamos ao início da estória fitomedicinal e do presente ensaio fito-crítico, no que se refere à enigmática e despropositada expressão com que se apresenta Fita-Verde, a menina em périplo rumo ao "juízo": "a que por enquanto" (∞). Lembremos o amplo leque de conhecimentos de Rosa e o fato de que Max Planck recebeu o Prêmio Nobel de Física em 1918, por sua teoria sobre o "quantum", a qual deu nascimento à física, à química e à biologia quânticas, hoje seguidos de eletrônica, computação e medicina do mesmo jaez. Recordemos também que a oralitura é um artefato estético que se caracteriza pela irrecusável necessidade de transmissão acústica e, à capela, entoemos, como numa gira mágica e votiva, o estribilho do prosoema que ora percorremos: "a que por enquanto" (∞). Escutemos o extático sopro de Calunga que exala de nossos pulmões, ressonante, palpitante, luminoso. Agora, arrisquemos novamente um giro resvaladiço e incerto: estaria Rosa sugerindo a seus futuros leitores que HÁ QUE PÔR EM QUANTUM a estória xamânica de Fita-Verde e sua "sobejada mente" (∞), consciência transbordante e transcendente? A resposta, caro leitor, talvez se encerre no plano da mistagogia, do aprendizado do mistério, o qual apenas se pode experimentar, em evento pessoal idiossincrático, único, irrepitível e innarrável. "Misteriosanças" do "protoprincípio" (ROSA, 1985, p. 165), como define o próprio bardo do Além, usando e ousando. Ave, Palavra! Morituri te salutant.

## Considerações finais e transitórias

Com um quantum mínimo de entidades e palavras, "sobejada mente", Rosa articula uma profunda reflexão sobre temas como mediunidade, espiritualidade da ayahuasca, teologias periféricas, paisagens culturais latino-americanas, fitomedicina, biologia quântica, oralitura, lexicologia e poesia – em suma, os votivos ingredientes temáticos de seu "omelete ecumênico", reverentemente colhidos com ambas as mãos nos mais remotos cantos e quantuns da ecúmena terrestre. Com a precisão do bisturi com que o médico poeta tantas vezes terá escandido a matéria corpórea, sua aguçada Navalha de Occam entalha a linguagem e o pensamento para trazer a uma nova vida, reencarnado na paisagem cultural latino-americana, um extenso patrimônio cognitivo da humanidade, depositado em potes cerâmicos e cestos de cipó na arca ancestral dos palimpsestos – para aqui revisitar um célebre verso de Augusto dos Anjos, um dos mais sublimes poetas da língua portuguesa, segundo julgamento do próprio Rosa.

No contexto do ecumenismo reivindicado por Rosa para sua obra, caberia trazermos à colação o egiptólogo Jan Assmann e sua leitura sobre a evolução histórica do monoteísmo, que emerge da convergência depurativa e tensionada de várias formas de religiosidade. Para ele, no curso das práticas monoteístas encontra-se um itinerário ambíguo que retoma os movimentos cíclicos das relações telúricas, sempre oscilando entre os tempos da vida agrícola e os sacrifícios propiciatórios das comunidades tradicionais, ressignificando-os a partir de uma centralidade da revelação divina. Ora, no movimento de centralização da prática cültica, Assmann aponta que abundam virtualidades, cultos residuais e tradições alternativas que, apesar de sua tendência aparentemente errática e anárquica, ou mesmo heterodoxa, tal como vai se cristalizar em alguns discursos teológicos. Tais práticas, bastante variadas, preservam os monoteísmos da possibilidade de críticas como a da violência inicial e da crueldade fundante, inerentes à imagem de uma divindade cujo nome é indevida-

mente evocado a cada emergência de massacres étnicos, ocupações territoriais, colonizações do imaginário, apagamentos históricos e epistemi-cídios (ASSMANN, 1997; 2006; 2009).

No caso da Ayahuasca, recorremos ao médico e antropólogo Michael Taussig (1986) para, na esfera da busca pela recuperação de sentidos culturais, históricos e antropológicos, tentarmos ampliar o gesto de leitura para além de práticas restritivas ao horizonte cültico. O trabalho de Taussig ilustra o modo pelo qual, na região amazônica, xamãs recusam e ignoram as fronteiras arbitrárias e as geografias excludentes da modernidade, ao mesmo passo em que resistem aos impactos do desenvolvimentismo econômico liberal sobre suas vidas e seus biomas, entregando-se a encantamentos e feitiços marcados pela ancestralidade e pelo mistério, na busca incessante por novas visões de mundo, quase sempre mediadas pela medicina sagrada da floresta. Essa estratégia, ressalta Taussig, é apenas uma das muitas utilizadas pelas criativas populações da pan-amazônia, com as quais ele compartilha o oikos e o húmus desde muitas décadas, fato que nos traz, aqui, à escuta de uma possibilidade quase conclusiva.

Levantemos agora, com cipós sagrados e Max Planck, uma nova hipótese de trabalho, para futuras pesquisas: com sua Fita-Verde de Möbius atada aos vasos capilares e abraçando sem reservas a "flora tropical de cipós e parasitas" de que trata Flusser, teria Rosa inaugurado a literatura quântica, ou seja, a escrita poética como terreiro espiritual mediúnico e ecumênico de infinitas e concomitantes possibilidades de sentido?

## Referências

ALMEIDA, Fernando. A arqueologia dos fermentados: a etílica história dos Tupi-Guarani. **Estudos Avançados**. São Paulo, v. 29, n. 83, p. 87-118, jan. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/pt3bskHrDSqSs-zYKsJ4P6Zq/?lang=pt#>. Acesso em: 6 set. 2023.

ASSMANN, Jan. **Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism**. Cambridge/London: Harvard University Press, 1997.

ASSMANN, Jan. **Religion and cultural memory. Ten studies**. Redwood City: Stanford University Press, 2006.

ASSMANN, Jan. **The Price of Monotheism**. Stanford: Stanford University Press, 2009.

BARBOSA, Everton Almeida; BALDAN, Viviane Lazarini. Fita verde no cabelo (nova velha estória) de Guimarães Rosa: Uma análise a partir da teoria da estética da recepção. **Norte@mentos**. Sinop, v. 16, n. 42, 2023. Disponível em: <https://periodicos2.unemat.br/index.php/norteamentos/article/view/10553>. Acesso em: 01 set. 2023.

BERQUE, Augustin. A ecúmena: medida terrestre do Homem, medida humana da Terra. In: SERRÃO, Adriana Verissimo (Org.). **Filosofia da paisagem: uma antologia**. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2013, p. 187-199.

**Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1996.

CAMPOS, Haroldo de. O mundo de Guimarães Rosa. In: CALLADO, Antônio; CÂNDIDO, Antônio; PIGNATARI, Décio; CAMPOS, Haroldo de, ROCHA, Paulo Mendes da; SANT'ANNA, Sérgio. **Depoimentos sobre João Guimarães Rosa e sua obra**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2011, p. 40-69.

CARVALHO, Girlene. **Processos dialógicos: um estudo comparativo entre Chapeuzinho Amarelo, Fita Verde no Cabelo e Chapeuzinho Vermelho e uma proposta de escrita de contos**. 112 f. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/22180>. Acesso em: 15 ago. 2023.

CHRYSSIDES, George. **Historical dictionary of new religious movements**. Lanham, Toronto and Plymouth: The Scarecrow Press, 2012.

CORTEZ, Mariana. Encontro de sentidos em uma nova velha história: Análise discursiva de Fita Verde no Cabelo, de Guimarães Rosa. **Literatura em Debate**. Frederico Westphalen, v. 8, n. 14, p. 110-126., 2015. Disponível em: <https://revistas.fw.uri.br/index.php/literaturaemdebate/article/view/1452/1800>. Acesso em: 01 set. 2023.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Un mundo Ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

FERREIRA, Débora. **Reflexões sobre o enriquecimento do léxico discente**. 109 f. Dissertação (Mestrado em Língua Portuguesa). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <https://www.bdt.d.uerj.br:8443/handle/1/6945>. Acesso em: 15 ago. 2023.

FITZSIMONS, Andrew. **Bashō: the complete Haiku of Matsuo Bashō**. Oakland: University of California Press, 2022.

FLUSSER, Vilém. Da navalha de Occam. **O Estado de São Paulo**. Suplemento Literário. São Paulo, 8 fev.1964, p. 3. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=098116x&pesq=bosi&pasta=ano%20197&pagfis=2241>. Acesso em: 11 set. 2023.

GORDON-BENNETT, Chaviva. The Religious Implications of Shaving in Judaism. **Learn Religions** [online]. Nova Iorque, s.n., 3 mai. 2019. <https://www.learnreligions.com/shaving-in-judaism-2076318>. Acesso em: 01 set. 2023.

GUERRA, Paula. Com um laço de fita verde amarrado na garganta: Cosmologias e rituais de interação simbólica dos Xukurus-Kariri na contemporaneidade. **Paralellus**. Recife, v. 11, n. 26, p. 45-76, 2020. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/1527/pdf>. Acesso em: 01 set. 2023.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa** [versão eletrônica]. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HUPSEL, Rafael. **O Cipó, a Folha e o Apuro. Visões e Imagens de uma etnografia da Ayahuasca**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018, 221 f. Disponível em: [https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-03092018-152106/publico/2018\\_RafaelHupsel\\_VCorr.pdf](https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-03092018-152106/publico/2018_RafaelHupsel_VCorr.pdf). Acesso em: 11 set. 2023.

HUXLEY, Aldous. **As portas da percepção**. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2015 [1954].

JESHUA SHAMAN. **Los mitos y verdades de la ayahuasca** [ONLINE]. Entrevista concedida a Yordi Rosado. Ciudad de México, 15 junio 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MY7eAADnMaQ>. Acesso em: 22 jun. 2023.

MACIEL, Josemar; MARINHO, Marcelo. Teotopias poéticas do Brasil profundo: a mistagogia da novilha pitanga em "Sequência", de João Guimarães Rosa. **Teoliterária. Revista de Literaturas e Teologias**. São Paulo, v. 11, n. 24, p. 296-324, 2021. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/52970/37993>. Acesso em: 01 set. 2023.

MARINHO, Marcelo. "Meu Amigo": Inspiração mediúnic e hospitalidade do corpo de baile em "Fatalidade", de Guimarães Rosa. In: Silva, Gustavo de Castro; Rowland, Clara; Bessa, Leandro (Org.). **As Primeiras Estórias de Guimarães Rosa**. Brasília: Editora UnB, v. 1, p. 185-200, 2024.

MARINHO, Marcelo; MACIEL, Josemar. O Grande Baile do Corpo Hospitaleiro em João Guimarães Rosa. **Revista África e Africanidades**. Rio de Janeiro, n. 37, p. 86-106, 2021. Disponível em: [https://africaeaficanidades.com.br/documentos/Dossie\\_Tematico\\_Literaturas\\_e\\_Linguagens\\_ed.37.pdf#page=87](https://africaeaficanidades.com.br/documentos/Dossie_Tematico_Literaturas_e_Linguagens_ed.37.pdf#page=87). Acesso em: 29 ago. 2023.

MARINHO, Marcelo; OLIVEIRA, Mirian Ribeiro de. Koans, ascese, iluminação e budismo em "A menina de lá", de Guimarães Rosa: a morte como Passagem, Gesta e Sacramento. **Revista M. Estudos sobre a morte, os mortos e o morrer**. Rio de Janeiro, v. 6, n. 12, p. 416-441, 2021. Disponível em: <http://seer.unirio.br/revistam/article/view/11077/10733>. Acesso em: 01 set. 2023.

MARINHO, Marcelo; SILVA, David Lopes da. "Desenredo", de João Guimarães Rosa: prosoema, metapoesia, necrológio prévio ou "autobiografia irracional?". **Remate de Males**. Campinas, v. 39, n. 2, p. 799-829, 2019. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8655681/21734>. Acesso em: 01 set. 2023.

MARTINS, Herminio. **Experimentum humanum: civilização tecnológica e condição humana**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012.

MARTINS, Herminio. **The technocene. Reflections on bodies, minds and markets**. London and New York: Anthem Press, 2018.

MARQUES, Oswaldino. Canto e plumagem das palavras. *In: A seta e o alvo: análise estrutural de textos e crítica literária*. Rio de Janeiro: MEC/INL, p. 9-128, 1957.

McLEOD, William Hewat. Guru Gobind Singh and the founding of the Khalsa. *Britannica* [online]. Chicago, s.n., s.d., s.p. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Sikhism/Sects-and-other-groups>. Acesso em: 01 set. 2023.

ROBINS, Gay. Hair and the Construction of Identity in Ancient Egypt, c. 1480-1350 B.C. *Journal of the American Research Center in Egypt*. Alexandria, v. 36, 19, p. 55-69, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/40000202>. Acesso em: 31 ago. 2023.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1972.

ROSA, João Guimarães. **Tutaméia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

ROSA, João Guimarães. Fita verde no cabelo (nova velha estória). Organização e Edição de Glória Pondé. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992. **O Estado de São Paulo**. Suplemento Literário. São Paulo, 8 fev.1964, p. 2. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=098116x&pesq=boisi&pasta=ano%20197&pagfis=2241>. Acesso em: 11 set. 2023.

ROSA, João Guimarães. **João Guimarães Rosa. Correspondência com seu tradutor alemão Curt Meyer-Clason (1958-1967)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira / Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

ROSKOSKI, John. Isaac and Samson: sons of the promises. *The American Journal of Biblical Theology*. Hayesville, n. 17, p. 1-15, 24 abr. 2016. Disponível em: <http://www.biblicaltheology.com/Research/RoskoskiJ10.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2023.

SILVA, Teresinha Zimbrão. Guimarães Rosa: "esta é a minha mística". **Terceira Margem**. Rio de Janeiro, v. 19, n. 31, p. 204-218, 2015. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tm/article/view/9697/7534>. Acesso em: 01 set. 2023.

SILVA, David Lopes da. Um Rosa cor-de-rosa? **Matraga**. Rio de Janeiro, v. 27, n. 51, p. 550-568, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/matraga/article/view/49782>. Acesso em: 01 set. 2023.

SILVA, Gustavo de Castro; MARINHO, Marcelo. Espiritualidade afro-brasileira em "O recado do morro", de Guimarães Rosa: imaginário e glossário da umbanda. **Macabéa**. Crato, v. 10, n. 2, p. 33-53, 2021. Disponível em: <http://periodicos.urca.br/ojs/index.php/MacREN/article/view/2796>. Acesso em: 01 set. 2023.

SOUZA, Viviani Busko; MARINHO, Marcelo; MACIEL, Josemar de Campos. Imaginário Geobotânico e "omelete ecumênico" em João Guimarães Rosa: para além da paisagem sertaneja, "O recado do leul morro". **Revista Cerrados**. Brasília, v. 31, n. 60, dez. 2022. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/cerrados/article/download/43124/36440>. Acesso em: 26 out. 2023.

VELAY-VALLANTIN, Catherine. Le conte mystique du Petit Chaperon rouge : la Bête du Gévaudan et les "inutiles au monde". **Féeries**. Grenoble, n. 10, p. 17-42, 2013. Disponível em: <https://journals.openedition.org/feeries/pdf/868>. Acesso em 01 set. 2023.

WIENER, James. Ancient Hairstyles of the Greco-Roman World. **World History et cetera** [online]. s.l., s.n., 9 dez. 2015, s.p. Disponível em: <https://etc.worldhistory.org/interviews/ancient-hairstyles-of-the-greco-roman-world/>. Acesso: 31 ago. 2023.

---

## Marcelo Marinho

Doutor em Literatura Comparada pela Sorbonne Nouvelle. Docente do Programa de Pós-Graduação em Literatura Comparada da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Tradutor, fotógrafo e biógrafo.

---

## Josemar de Campos Maciel

Docente na Universidade Católica Dom Bosco. Doutor pela PUC Campinas e Bolsista Investigador Sênior no Instituto de Altos Estudios da Universidad de Santiago de Chile.

---

## Anyie Lorena Cajamarca Torres

Mestranda em Literatura Comparada e Bolsista do Programa de Bolsa Institucional da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).

---

## Endereço para correspondência

### MARCELO MARINHO

Universidade Federal da Integração Latino-Americana  
Programa de Pós Graduação em Literatura Comparada  
Avenida Tarquínio Joslin dos Santos, 1000  
Polo Universitário, 85870-901  
Foz do Iguaçu, PR, Brasil

### JOSEMAR DE CAMPOS MACIEL

Universidade Católica Dom Bosco  
Avenida Tamandaré, 6000  
Jardim Seminário, 79117-900  
Campo Grande, MS, Brasil

### ANYIE LORENA CAJAMARCA TORRES

Universidade Federal da Integração Latino-Americana  
Programa de Pós Graduação em Literatura Comparada  
Avenida Tarquínio Joslin dos Santos, 1000  
Polo Universitário, 85870-901  
Foz do Iguaçu, PR, Brasil

*Os textos deste artigo foram revisados pela Mais H Consultoria Linguística Internacional e submetidos para validação dos autores antes da publicação.*