



DANIELLE PERIN ROCHA PITTA

ELDA RIZZO DE OLIVEIRA

ROGÉRIO DE ALMEIDA

(ORGS.)

AS DIMENSÕES IMAGINÁRIAS DA NATUREZA

FEUSP

AS DIMENSÕES IMAGINÁRIAS DA NATUREZA

Conselho Editorial:

Alberto Filipe Araújo, Universidade do Minho, Portugal
Alessandra Carbonero Lima, UFBA, Bahia, Brasil
Ana Guedes Ferreira, Universidade do Porto, Portugal
Ana Mae Barbosa, USP, Brasil
Anderson Zalewski Vargas, UFRGS, Brasil
Antonio Joaquim Severino, USP, Brasil
Aquiles Yañez, Universidad del Maule, Talca, Chile
Belmiro Pereira, Universidade do Porto, Portugal
Breno Battistin Sebastiani, USP, Brasil
Carlos Bernardo Skliar, FLACSO Buenos Aires, Argentina
Cláudia Sperb, Atelier Caminho das Serpentes, Morro Reuter/RS, Brasil
Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, UFABC, Brasil
Daniele Loro, Università degli Studi di Verona, Itália
Elaine Sartorelli, USP, Brasil
Danielle Perin Rocha Pitta, Associação Ylê Setí do Imaginário, Brasil
Edesmin Wilfrido P. Palacios, Universidad Politecnica Salesiana, Cuenca, Equador
Gabriele Cornelli, Universidade de Brasília, Brasil
Gerardo Ramírez Vidal, Universidad Nacional Autónoma de México
Jorge Larossa Bondía, Universidade de Barcelona, Espanha
Ikunori Sumida, Universidade de Kyoto, Japão
Ionel Buse, C. E. Mircea Eliade, Unicersidade de Craiova, Romênia
Isabella Tardin Cardoso, UNICAMP, Brasil
Jean-Jacques Wunenburger, Université Jean Moulin de Lyon 3, França
João de Jesus Paes Loureiro, UFPA, Belém, Brasil
João Francisco Duarte Junior, UNICAMP, Campinas/SP, Brasil
Linda Napolitano, Università degli Studi di Verona, Itália
Luiz Jean Lauand, USP, Brasil
Marcos Antonio Lorieri, UNINOVE, Brasil
Marcos Ferreira Santos, USP, Brasil
Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio, USP, Brasil
Marian Cao, Universidad Complutense de Madrid, Espanha
Mario Miranda, USP, Brasil
Patrícia P. Morales, Universidad Pedagógica Nacional, Quito, Equador
Pilar Peres Camarero, Universidad Autónoma de Madrid, Espanha
Rainer Guggenberger, UFRJ, Brasil
Regina Machado, USP, Brasil
Roberto Bolzani Júnior, USP, Brasil
Rogério de Almeida, USP, Brasil
Soraia Chung Saura, USP, Brasil
Walter Kohan, UERJ, Brasil

DANIELLE PERIN ROCHA PITTA

ELDA RIZZO DE OLIVEIRA

ROGÉRIO DE ALMEIDA

(ORGS.)

AS DIMENSÕES IMAGINÁRIAS DA NATUREZA

DOI: 10.11606/9786587047201

·FEUSP

SÃO PAULO, SP
2021

Coordenação editorial: Rogério de Almeida

Projeto Gráfico e Editoração: Marcos Beccari e Rogério de Almeida

Ilustração da capa: Mer Angel, de Josephine Wall

Revisão: Danielle Perin Rocha Pitta e Elda Rizzo de Oliveira



Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e a autoria e respeitando a Licença Creative Commons indicada.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

D582 As dimensões imaginárias da natureza / Organizado por
Danielle Perin Rocha Pitta, Elda Rizzo de Oliveira, Rogério
de Almeida . -- São Paulo: FEUSP, 2021.

8.000 Kb; PDF.

ISBN 978-65-87047-20-1 (E-book)

DOI: 10.11606/9786587047201

1. Imaginário 2. Natureza 3. Educação 4. Contemporaneidade I. Pitta,
Danielle Perin Rocha II. Oliveira, Elda Rizzo de III. Almeida, Rogério de
IV. Título

CDD 22. ed. 37.0145

Ficha elaborada por: Nicolly Leite – CRB-8/8204

Associação Ylê Setí do Imaginário / Lab_Arte / FE-USP
Núcleo Interdisciplinar de Estudos sobre o Imaginário / CNPq

Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan

Vice-Reitor: Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandez

Faculdade de Educação

Diretor: Prof. Dr. Marcos Garcia Neira

Vice-Diretor: Prof. Dr. Vinicio de Macedo Santos

Avenida da Universidade, 308 - Cidade Universitária - 05508-040 – São Paulo – Brasil

E-mail: spdfe@usp.br / <http://www4.fe.usp.br/>

FEUSP

SUMÁRIO

Apresentação: 30 anos de estudos do Imaginário no Recife Danielle Perin Rocha Pitta	9
As dimensões imaginárias da natureza Danielle Perin Rocha Pitta	12
Introdução Elda Rizzo de Oliveira	14
A poética do devaneio e a natureza arquetipal em Bachelard Maryvonne Perrot	31
Invaginação do sentido Michel Maffesoli	38
Le mythe de l'Atlantide et l'île Grecque de Santorin Jean Libis	51
La certitude de la catastrophe: l'aversion postmoderne pour le risque Mondher Kilani	64
Oikos: tofília, ancestralidade e ecossistema arquetípico Marcos Ferreira Santos	73
Imaginário amazônico e projetos de desenvolvimento: tecnologias do imaginário, dádivas – veneno e violência Arneide Bandeira Cemin	146

Mari, Pachamama e Andecy: matrialismo basco, quechua e guarani e seus desdobramentos sócio-ambientais e eco-pedagógicos Marcos Ferreira Santos	160
Evans-Pritchard e as lógicas heterodoxas Katiane Fernandes Nóbrega	189
O “trajeto antropológico” e o homem velho interconectado à natureza complexa Altair Macedo Lahud Loureiro	200
Variações em torno do espaço construído e do espaço natural Tania Pitta	213
L'imaginaire de la nature et l'anti-utopie féministe Ionel Buse	221
Pânico, <i>cogito corporal</i> e condição humana Elda Rizzo de Oliveira	236
Podemos caminhar pelo mundo sem feri-lo? Áurea M. Guimarães	293
A natureza recuperada Edgard de Assis Carvalho	305

Sobre a capa

Vimos das águas femininas. As divindades femininas consistem numa das forças primordiais que atuam em nossas vidas. Essas forças estão ligadas à mitologia lunar e abrem uma potência arquetipal por meio da luz e das trevas, simultaneamente. O simbolismo presente na mitologia lunar condiciona num só tempo o controle do tempo, os mistérios da vegetação presentes nos cultos agrários e os ciclos de renovação da terra através dos ritos panteístas. O drama agrolunar transforma a destruição do tempo em renovação cósmica, por meio da ritualização do sacrifício e dos processos de iniciação, fortemente condicionados pelo arquétipo morte-renascimento. Das águas submersas surgem a mulher e a partir da mulher essas águas retornam à ela. O fogo da serpente sobe espiralando energia vital num ciclo feminino lunar do qual aflora e expande a libido. É uma cosmogonia: fecundação, potência de vida, regeneração do corpo e da alma, mas também destruição.

Sob essa imagem manifesta da capa deste livro, temos uma força simbólica latente, uma imagem matricial e, portanto, visceral, nessas águas femininas que nos remetem, assim, à visão cíclica do mundo, dos tempos, do sagrado e do profano. A faculdade de imaginar nos torna singulares, criativos. As forças que se abrem no universo como criatividade abrem-se em nós, também. Abertos às diferentes interações do homem com o mundo, assim os símbolos plasmados na imagem é uma hierofania. Por meio desta potência, a imagem cria a realidade, engendra o mundo. O imaginário consiste numa hermenêutica simbólica que organiza e nos dá a conhecer como este mundo foi criado e como a percepção neuropsicofisiológica deste mundo difere para cada qual e para cada cultura. Esta compreensão dialoga ainda com a filogenética - origem da criação do mundo há 5 bilhões de anos. O imaginário está ancorado em mitos e símbolos que são analisados por meio das estruturas antropológicas do imaginário e por seus regimes de imagens aplicados às forças primordiais atuando sobre a Natureza e as que dela emanam. O imaginário se constrói como hermenêutica simbólica nos caminhos oximorônicos da imaginação (memória e raiz). Daí, o título do livro *As Dimensões Imaginárias da Natureza*.

APRESENTAÇÃO

30 anos de estudos do Imaginário no Recife

Danielle Perin Rocha Pitta

Publicado no livro *Ritmos do Imaginário*. Recife: Ed. UFPE, 2005

*Há muito quis fazer este inventário,
Mas me faltou o ócio da manhã, além do ócio, o sal, a palha, a lã*

.....
*Escrevo uma canção para quem ama,
E entre angústia e tormento se procura*

(Jaci Bezerra, **Livro das Incandescências**, 1985)

E o tempo se esvai...lá se vão trinta anos de pesquisas sobre o Imaginário, que passaram feito uma piscadela... Foi em 1973: cheguei no Recife por recomendação do professor Roger Bastide, encontrado em um congresso em Grenoble. Faça lá seu trabalho de campo, dizia ele. Lá você há de encontrar Gilberto Freyre, Waldemar Valente, René Ribeiro, e uma cultura viva, diversa, apaixonante... Vim, de início como doutoranda e fiquei. Quando cheguei na Fundação Joaquim Nabuco (na época Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais), apresentei meu projeto de tese à direção (Fernando Freyre e Jaci Bezerra), solicitando fazer lá um estágio e desenvolver o trabalho de campo.

Diante da aprovação do projeto, fiquei então freqüentando o IJNPS, sem ter aliás espaço nenhum atribuído, só constando do quadro funcional, como estagiária. Foi quando o assessor do diretor, que na época era o poeta Jaci Bezerra, mandou me chamar. Disse que minha proposta de estudo era muito interessante e perguntou:

– Porque você não funda um centro de estudo do imaginário aqui?

Como estudante fiquei deslumbrada... eu fundar um centro de estudos aqui? Redigi o projeto e o Centro de Pesquisa Sobre o Imaginário foi fundado em 1975, ligado ao departamento de antropologia, dirigido pelo antropólogo Waldemar Valente. Junto com ele foi fundado o Centro de Estudos do Folclore dirigido por Mário Souto Maior: eram gêmeos, fomos fundados na mesma hora.

Só que mesmo tendo-se fundado o Centro de Pesquisas sobre o Imaginário o mesmo não tinha nem mesa nem cadeira. Eu ia e vinha com os livros debaixo do braço e o pessoal ria dizendo:

– Lá vai o Centro.

Em 1976, foi realizado o 1o Ciclo de Estudos sobre o Imaginário. Jean Duvignaud, Nelson Chaves, Marcelo Dascal, entre outros, participaram deste ciclo. Já tendia para o Congresso Internacional. Depois do Ciclo, a “montagem” dos anais foi feita com a técnica do “corta e cola” com tesoura e cola mesmo, aprendizado adquirido na confecção dos livros das Edições Pirata.

Nove Ciclos de Estudos ocorreram na Fundação Joaquim Nabuco. Constam do histórico. Entretanto um belo dia, chegamos de manhã, eu e Mário Souto Maior: havia um ofício na mesa comunicando que tinham sido extintos os Centros de Estudos Sobre o Imaginário e de Estudos Folclóricos. Depois de quinze anos resolveram extinguir os Centros. Na época eu já era professora da UFPE, tinha sido anteriormente convidada pelo professor Roberto Motta, e recebi o convite para reiniciar lá o meu trabalho de pesquisa. Era no início dos anos 90.

Na Universidade Federal de Pernambuco, a implantação do Núcleo demorou dois anos. Não podia ser um Centro porque na universidade os centros são grandes (Centro de Filosofia e Ciências Humanas, por exemplo). Então o Centro se transformou em Núcleo. Depois de dois anos é que foi aprovado, em 1992 (hoje o Núcleo faz parte da rede de centros de pesquisas sobre o Imaginário do CNRS francês e é Grupo de

Pesquisas do CNPq). Depois de dois anos sem funcionar, começamos novamente as pesquisas e a organização dos Ciclos de Estudo. Lá foram organizados os sete seguintes.

Todos os Ciclos foram igualmente significativos, mas foram adquirindo uma organização melhor. O Ciclo ganhou mais contorno, ficou mais conhecido, me senti mais à vontade para organizá-los. Fui adquirindo mais confiança e mais experiência.

Em um momento histórico em que a cultura ocidental, representada aqui pelos EUA, ainda tenta desesperadamente – em uma perspectiva heróica do Imaginário – dividir para reinar (incentivando no Brasil a criação de divisões entre brancos e negros em uma realidade mestiça, por exemplo), é urgentíssimo, acredito, desenvolver uma ciência que valorize o sonho, a poesia, as artes, as emoções, os sentimentos. Isto para que seja possível recriar um relacionamento com o outro e com a natureza que seja não mais de exploração, mas de respeito, diálogo, amor.

AS DIMENSÕES IMAGINÁRIAS DA NATUREZA

Danielle Perin Rocha Pitta

Coordenadora do Núcleo de Pesquisas sobre o Imaginário
Presidente da Associação Nacional Ylê Setí do Imaginário

Com os meus profundos agradecimentos a Solange Santiago Ramos e Maria Dulce Albuquerque de Figueiredo pela organização dos Anais do Congresso, pelas traduções, transcrições das gravações e pelo apoio em geral.

No Ocidente, nos dois últimos séculos, o afastamento entre homem e natureza tem sido crescente. Por natureza entende-se aqui não somente o mundo dito natural, flora e fauna, mas também corpo, biosfera, ecossistema. Se, nas sociedades ditas tradicionais, o homem e a natureza formam um todo orgânico, nas sociedades industrializadas, tem-se evidenciado a defasagem que configurou a situação atual. A Revolução Industrial e Tecnológica foi fator determinante nesta cisão sem precedentes.

Em seus estudos sobre a pós-modernidade, Maffesoli constata que “o livre arbítrio introduzido pela Reforma, Descartes e seu ego cogitante, o sujeito autônomo do Iluminismo, são essas, ao lado de muitas outras, as grandes etapas que fizeram do indivíduo, o senhor e possuidor de si mesmo e da natureza” (*Dela “Postmédiévalité” à la Postmodernité*. www.michelmaffesoli.org/media/document/postmedievalite.pdf/d). A idéia de “progresso” aumentou esta separação, criando uma hostilidade entre homem e natureza, evidenciada pelo modo de vida urbano no quadro de uma perspectiva mundana e mercantil.

Tendo em vista que a relação entre homem e natureza envolve dimensões culturais, sociais e psíquicas, constata-se que, atualmente, esta é de exploração do homem e da natureza pelo homem, o que conduz a uma preocupação urgente de repensar o futuro da humanidade e de toda forma de vida. Faz-se necessário, então, analisar a diversidade de relações do homem com a natureza em culturas diferentes para que se possa ter uma visão das possibilidades de re-interpretação e subsequente modificação da relação ora estabelecida no Ocidente, dominando o mundo, em detrimento do estabelecimento de um diálogo respeitoso com a mãe natureza, em vista de se obter uma complementaridade que venha a promover uma nova integração da humanidade.

Cassirer, entre outros, mostra que o homem só apreende a natureza através do símbolo. A mitologia, então, constitui fonte inesgotável de símbolos que dão sentido à natureza. O conhecimento dos mitos de uma cultura permite compreender a maneira específica e única desta cultura lidar com a natureza. Torna-se então urgente, a procura de uma reaproximação verdadeiramente transdisciplinar, de uma troca dinâmica entre as ciências ditas exatas, as ciências ditas humanas, a arte e a tradição, no sentido de elucidar subseqüentes projetos políticos e econômicos.

O estudo conjunto da natureza e do imaginário, do universo e do homem, seria então a maneira mais direta para se introduzir um diálogo que permita uma melhor atuação frente aos diferentes desafios de nossa época. Para tanto, todas as áreas do saber estão implicadas. Assim, o XIV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário – origem do presente livro – teve por objetivo abordar as dimensões simbólicas da natureza. O tema deverá ser abordado em seus aspectos arquetípicos, simbólicos e míticos. Trata-se para tanto de assumir posições epistemológicas, metodológicas e teóricas inerentes aos estudos sobre o Imaginário.

INTRODUÇÃO

Elda Rizzo de Oliveira

Professora de Antropologia (aposentada) da UNESP- Araraquara.

La agresión contra la naturaleza no se restringe al ámbito urbano. Se talan montes y selvas, se contaminan ríos y litorales, se destruyen recursos de la tierra y del mar, se extinguen especies y se alteran de mil formas los nichos ecológicos que construyeron pacientemente la naturaleza y el hombre a lo largo de milenios, en un esfuerzo suicida que no tiene otra racionalidad que la mayor ganancia inmediata, a toda costa y muera lo que muera. (...) nos hemos vuelto espléndidos constructores de desiertos y agentes eficientísimos para destruir la vida en la tierra, en el agua y en el aire (Bonfil Batalla, **México Profundo**, 1989, p. 221).

O simbolismo da Terra guarda uma profunda similaridade com o arquétipo mãe: geradora, nutridora, protetora, acolhedora, um útero. Mas, também, com o seu avesso, a mãe destruidora, que devora seus filhos. Quando relacionado ao símbolo da ampulheta, é possível compreender como o arquétipo mãe-terra dinamiza a inversão do tempo, imprevisível, inexorável; por meio do estreito espaço que gera fluxos e potências erosivas pelo qual escoam o tempo, percebemos como são criados os ciclos da vida, que se abrem, simultaneamente, na direção da morte. É aqui que entra Cronos,

que se instala nesse caminho incontrolável, onde se rompeu a sequência tempo, e inicia a sua obra ctônica.

Se hoje, a estrutura patriarcal que rege nossas vidas cotidianas é pautada pelo “desejo, violência e agressão”, ela é uma resposta à predominância da estrutura matriarcal que foi desenvolvida, durante milênios, na articulação com “o instinto, o sentido, a intuição e a emoção” (WHITMONT, 1991, p.29-45).

Depois de milênios de agressão contra a Terra, estamos nos despertando para a possibilidade de transmutarmos o caos em cosmos. Para isso é necessário compreendermos toda a ambigüidade e a extensão dos simbolismos que agem sobre a Terra, aqueles relacionados, sobretudo, à condição de que a agressão seja intrínseca à condição humana – contrário ao mito do bom selvagem (cf. Whitmont, op. cit). Assim, parece possível realizar, como contrapartida, a busca mítica do encontro com os deuses e deusas para engendrar esse processo alquímico. Os ciclos de maus tratos e agressão impostos à Terra podem ser compreendidos e transformados, quanto mais profundamente forem alcançados os sentidos perversos de sua devastação. Se considerarmos que tudo o que acontece com a Terra pode acontecer com os filhos da Terra, esses efeitos devastadores sobre ela atuam também no corpo e na alma coletiva, por gerações criando campos confluentes de problemas e de carências situados entre a ordem natural, a ordem social e a ordem cosmológica. A Terra, o corpo e a alma coletiva sofrem os efeitos dessa agressão. Os simbolismos que aludem à Terra abarcam ciclos de acontecimentos que se desdobram até alcançarem a sua exaustão, a morte, e com ela, a possibilidade de sua renovação. No isotopismo das imagens dinamizadas energeticamente por meio desses simbolismos, isto é, nas relações entre imagens que engendram todas as manifestações da vida na Terra, podemos compreender diferentes níveis de sentido que estão abarcados em seus antagonismos.

Quando vista como maternal, a Mãe Terra acolhe, do começo ao fim, os ciclos da vida humana; acolhe homens e deuses, aqueles que repousam em grutas e cavernas, esses ventres-úteros da Terra, nos ônfulos e nos santuários, nesses entroncamentos energéticos que atraem pessoas para se comunicarem com ela. Nesses lugares de encontro as pessoas são orientadas na solução às suas doenças, à perda dos seus amores, ou mesmo quando elas buscam inspirações para prosseguirem na existência, através

da leitura de oráculos, do agrupamento de pedras, do uso de ervas medicinais, da interpretação da posição dos astros, etc..

Em diversas culturas matriarcais as deusas da fecundidade acalentavam a Terra de modo muito íntimo: elas sabiam ouvir os seus sussurros e eram culturalmente eleitas como pessoas que transmitiam aos demais os desígnios da Terra e seus mistérios, como por exemplo, nos cultos iniciáticos de Elêusis, ao celebrarem os ciclos de morte e de renascimento. Não havia mediação mais perfeita do que a mulher e a Terra, a mãe e a Terra: através dela, espécies inteiras poderiam sobreviver e dar continuidade à existência. Simbolizando os aspectos do cuidado com a vida, nos ciclos da vida: nascimento, crescimento, casamento, morte-renascimento, todos os grupos sociais eram instruídos pelos desejos das deusas, quando elas davam uma direção à vida das mulheres e à comunidade, acolhendo-as em sua interioridade.

A concentração da terra em poucas mãos, masculinas, engendrou uma intensa violência contra o Outro e iniciou-se, em nome da defesa da propriedade, o processo de devastação sobre a Terra, esse bem coletivo que se transformou em propriedade privada. A violência contra o Outro impossibilita até os dias atuais o envolvimento necessário à transformação do planeta Terra. Somente participando de uma intimidade com a Terra é que percebemos a harmonia ou a desarmonia atuando nos seus campos eletromagnéticos, essa presença de forças governantes, que para alguns podem ser tratadas como sendo a realidade dos espíritos que a habitam.

De uma cultura violentada jorram incontrolavelmente sobre os homens os signos da hipertrofia da vida coletiva. Eles depredam as florestas, competem em profunda desigualdade de forças com os seres da natureza, os rios secam, as árvores são decepadas, os homens instigam a agressividade desmedida nos animais. Mais do que ações isoladas de agressão contra a Terra, essas ações vão criando, segundo Ruppert Sheldrake, campos morfogenéticos que acumulam memórias que podem interferir em outros campos informacionais, deslocadamente do tempo euclidiano em que foram produzidas, até mesmo à distância, sem que se possa ter um controle sobre esse fenômeno (SHELDRAKE, 2011).

Os homens precisam renovar a energia da coesão comunitária para dar continuidade à sua existência na Terra. Desde que James Lovelock lançou o grito de que a Terra é um organismo vivo, em sua esteira diversos pesquisadores vem tentando

compreender o alcance deste significado (CAPRA, 1997; SHELDRAKE, 2011, dentre outros). E como organismo vivo, a Terra é fortemente influenciada pelos seus campos caóticos de energia, internos e externos a ela, esses campos energéticos oriundos de vários outros sistemas que com ela interagem, principalmente os humanos.

Quando uma cultura é violentada, sabemos, fica ameaçado o princípio primordial que rege toda a humanidade. Na perda do vínculo mítico com a Terra o homem criou uma ruptura com os mecanismos culturais de solidariedade, que refletiram, ainda mais, nesse trato devastador, hostil e agressivo que ele mantém com a própria Terra. O vínculo de solidariedade com a Terra se sustenta através de uma teia formada por relações de interconectividade com as culturas. Uma cultura que não se guia pelos vínculos míticos acelera os processos de erosão da vida individual e coletiva na Terra.

Eric Hobsbawm no livro denominado *A Era dos Extremos: o breve século XX* reconstrói o legado que o século XX transmitiu para o século XXI, considerando-o como o mais cruel do que o de todos os séculos anteriores juntos, em número de guerras e de mortos. Mais de cem guerras, atrocidades, completa negação da alteridade. O fortalecimento e a expansão econômica orientados pelo mito do progresso a qualquer custo construíram uma catástrofe desse breve século, como ele denomina o século XX, marcada pela negação mais radical dos direitos e valores humanos e civis conquistados em séculos anteriores por meio do contrato social. Afirma o autor que a ciência tecnológica altamente sofisticada está ameaçando ainda mais a humanidade, neste século, com a guerra nuclear (HOBSBAWN, 1995).

Ainda que o século XX possa ser reconhecido como o período no qual mais se aprofundou o modelo científico do pensamento do que os séculos anteriores, também ele pode ser identificado como o século que mais retrocedeu as conquistas do século XIX cheias de esperanças para a construção da vida coletiva. Desta forma, o século XX escancarou uma realidade beligerante para toda a humanidade e abriu vários abismos ao legado deixado pelo conhecimento científico, em todos os campos do saber. Catástrofes e crises epistemológicas da ciência são os maiores legados do século XX para o século XXI. Que processo engendrou acontecimentos de tal envergadura?

Herdeiro muito próximo do Iluminismo, o século XX desenvolveu muitas teorias sociais com suas dimensões soteriológicas que tentaram construir um lugar político para esse suposto grandioso homem, esse sujeito racional kantiano que criou

um pensamento laicizado, agnóstico sobre a mudança social; essas teorias se guiavam por um pressuposto distorcido: o de que melhor do que nos séculos anteriores, ele, homem, poderia submeter a natureza e exauri-la, pois seus benefícios seriam infindáveis; e que, ao submeter a natureza à ânsia dos seus desejos, esse sujeito racional poderia, assim, criar, conduzir e controlar o seu próprio destino a despeito dela. Contudo, o historicismo que pauta essas teorias – tendo a história como ponto de chegada, como nos aponta Durand (1997) – revelou-nos também o lado mais sórdido, mais abjeto do próprio homem. As condições de dominação entre os vários povos geraram atrocidades de modo que as condições de vida existentes foram se deteriorando significativamente até conduzirem as guerras, que são a mais radical negação da alteridade.

Sob o eixo do movimento que teve a Europa como o centro e as periferias que ficavam à mercê da dominação eurocentrista, presenciamos, estarrecidos, a construção do ego ocidental marcado pelos genocídios, pelos totalitarismos fascistas, comunistas, pela limpeza étnica e em seu extremo, o holocausto. Sobretudo após a Segunda Guerra Mundial vários estudos, sobretudo os estudos do imaginário antropológico, nos alertaram sobre a negação de oito séculos de conhecimentos e saberes gestados fora dessa história da filosofia, no interior da qual foram construídas as teorias como marcos do modelo ocidental do pensamento, que nos conduziram a esse desencantamento do mundo!

No campo da epistemologia, um autor norte-americano muito fecundo nos fala sobre os três alijamentos constitutivos do modelo ocidental do pensamento: o *alijamento cosmológico* – eliminamos a dimensão mítica da ciência; o *alijamento ontológico* – negamos a alteridade entre o sujeito conhecedor e a realidade a ser conhecida para mantermos a neutralidade científica; e a *radicalização epistemológica* – pautamos a organização das ênfases e das lógicas internas guiadas pela setorização do conhecimento – produzimos, então, uma ciência disjuntiva, supostamente neutra (TARNAS, 1999). Na Antropologia, Lévi-Strauss pode ser considerado um dos primeiros e mais veementes pensadores a realizar a crítica ao modelo ocidental do pensamento e a questionar com propriedade o pensamento evolucionista e os seus impactos sobre as culturas (LÉVI-STRAUSS, 1970). E ele foi seguido por vários outros, que trabalham com paradigmas da complexidade e do imaginário antropológico (DURAND, 1997; MAFFESOLI, 2004; MORIN, 1991; ORTIZ, 2003, dentre outros). Em todos os campos do conhecimento, esses saberes não se comunicaram entre si e cada qual acreditava em sua supremacia

sobre todos os outros, como se pudessem, sozinhos, darem conta da formulação do mundo e da explicação da existência em sua totalidade (cf. COMISSÃO GULBENKIAN, s/d).

De meados do século XX para o século XXI começamos a compreender que por todas as brechas e póros de onde emana a existência simbólica, temos o afloramento das forças do inconsciente coletivo - antes aprisionado nas estruturas religiosas institucionais - como expressão de uma força da vida, com seus arquétipos também destrutivos atuando nas guerras e nos conflitos sociais (JUNG, 1999; DURAND, 1999; MAFFESOLI, 2004). Por outro lado, reemergiu, simultaneamente, neste século, também o arquétipo de Hermes, esse deus ambivalente que ilumina a compreensão para os problemas atuais por meio de um retorno transversal aos movimentos herméticos gestados durante vários períodos da história até hoje, e que são negados pela ciência ocidental (DURAND, 1999).

Os efeitos devastadores do projeto da Modernidade foram o resultado desta forma de fazer ciência que rebateu em escala mundial: da Europa à África e América, alcançando à Ásia, Austrália e Oceania houve um aprofundamento do individualismo que é constitutivo da Modernidade. Como efeito, com esse ego tirano e discriminador, a Modernidade construiu um *pathos* sem medida com o qual todos temos que lidar. Um pensador como Leonardo Boff (2011), que tem uma formação religiosa não aprisionada à instituição e que vê o mundo por meio do símbolo em seu aspecto libertador, ressalta que a Terra sofreu um profundo estresse em suas condições de produção e reprodução da vida; que a Terra encontra-se no limite da sua capacidade de prover os bens de que precisamos. Inúmeros outros autores partindo de perspectivas diferentes, mas não dissonantes – já que confluem no tocam à crítica ao pensamento evolucionista (história linear, mito prometeico do progresso, etnocentrismo cultural) - vêm mostrando que a passagem do século XX para o XXI - sobretudo depois da Segunda Guerra Mundial, com a crítica aos projetos totalitários e a criação das suas catástrofes - produziu uma complexificação da vida social, além do aumento sem medida da violência (CAPRA, 1997; GULBENKIAN, s/d; DURAND, 1995; 1990; MAFFESOLI, 2004; NEUMAN, 2006; SHELDRAKE, 2011; UYLDERT, 1989; WHITMONT, 1991).

Todos os continentes e seus próprios países, vilas e comunidades, em graus diferentes, testemunharam o avanço dos modelos científicos e os efeitos das guerras e do ódio extremo acumulados contra o Outro. No campo e nas cidades ouvimos o

eco da agressão contra a Terra, não apenas vindo de florestas inteiras. Desastres ecológicos, animais aflitos e desorientados como capivaras, cachorros, cavalos perdidos que invadem pistas de automóveis, há alterações nos ritmos biológicos humanos e de animais, animais abandonados pelos seus próprios donos que migram do campo para a cidade, ou entre cidades, produzem uma ressonância que denuncia como se generalizou a agressão contra a Terra e os seres da Terra.

A complexificação da vida social muitas vezes oculta o epicentro de todo o sofrimento que foi impingido sobre a Terra. A aceleração tecnológica desrespeita os limites da natureza ao extrair dela seus nutrientes, como o magnésio, por exemplo, etc., sem assegurar-lhe as condições de renovação, e sem respeitar as tradições locais, produziram efeitos devastadores: convulsões climáticas (tsunamis, furacões, terremotos, enchentes), envenenamento da terra com o agrotóxico, com o alumínio, a contaminação dos mares e rios com mercúrio, chumbo; a elevação dos níveis de aflição humana contra velhos, crianças e a falta de perspectivas para os jovens com o desemprego acelerado, etc...

Breton (1999) nos mostra que nas comunidades tradicionais, o corpo coletivo e o corpo individual eram alimentados por seus ininterruptos fluxos de energia que mobilizavam as diferentes modalidades de analogia que regiam a vida simbólica e mítica dos seus moradores, nas quais homem e cosmos se entrelaçavam por meio da ecologia. Com a aceleração da urbanização e com a complexificação da vida moderna, temos hoje uma drástica ruptura desta relação; a redução da vida mítica, a quebra dos simbolismos presentes nas relações consanguíneas e comunitárias, a ausência de vínculos ancestrais regendo o cultural e a ausência de proposta ecológica que considere como os mitos podem assegurar a continuidade da vida social.

Durante milênios estes profundos vínculos simbólicos recriavam a existência humana com profundo vínculo com a ordem do Ser, quando se entrelaçavam num código de reciprocidade e de comunhão à repartição dos alimentos para a celebração da vida mítica. Essa ligação entre homem e cosmos foi rompida.

A invasão do capitalismo predador, com o desmatamento e o agronegócio, com sua fúria de lucro, redefiniu as relações simbólicas locais que se regiam por temporalidades cíclicas e sazonais; essa fúria de lucro rompeu os fluxos energéticos atuantes nos sistemas simbólicos e míticos presentes entre a ordem natural, social e

cosmológica, e abriu uma profunda ferida que sangra sem parar. Arrancadas de seus contextos, essas comunidades viram toda a existência humana perder seu sentido (LE BRETON, 1999). As condições de recriação de suas vidas foram infinitamente mais cruéis para o homem do campo do que para outros grupos populacionais. O mundo tornou-se um lugar que se fixou na ordem do Ter. A qualidade desta ruptura é que afetou esse princípio primordial que amalgamava experiências simbólicas tão distintas e criava um impulso originário para as ações de acolhida sobre a Terra e sobre a vida. Hoje quase não somos mais reconhecíveis!

Os autores são unânimes e redundantes ao constatarem que chegamos à mais radical crise do planeta: num só tempo essa crise acumulou abundância na direção da concentração de renda (e que está se esgotando) e produziu também a maior escassez; por outro lado, criou distorções cognitivas que separam o homem do seu corpo individual e coletivo, apartando-o também do cosmos. Não é demais lembrar que neste processo está ameaçada não apenas a espécie humana, mas a vida no planeta. Parece que a busca de resposta ao *dilema pós-kantiano* (proposto por Tarnas, op. cit.) revela a impossibilidade do conhecimento libertador do universo ser feito no interior do método positivista. Inúmeros outros autores confluem com ele (CAPRA, 1997; DURAND, 1997; 1999; 2001; MORIN, 1991; SHELDRAKE, 2012). O abismo existente entre o ordem mítica e a ordem econômica advém de uma das heranças do Historicismo, com as suas leis da História, que conectou a existência solar do homem condicionada ao domínio que ele realiza sobre a natureza, a repressão ao feminino, o que resultou no destroçamento da própria natureza.

Das entranhas da Terra, essa mãe enfurecida, terrível, começa a comer seus próprios filhos; os espíritos que habitam as florestas, os bosques e o próprio universo das cidades respondem com a sua fúria desgovernada: com a proliferação das doenças – e hoje, particularmente nos confrontamos com a epidemia do covid-19 – com o aumento do sadismo, da tirania, da radioatividade do planeta, que podem ser absorvidos pelos campos confluentes que operam no universo, produzindo profundas alterações no campo eletromagnético da Terra. Essas alterações afetam a vida da Terra, dos homens, e também dos animais (NEUMAN, 1997; UYLDERT, 1995; SHELDRAKE, 2011; WHITMONT, 2001).

As frustrações oriundas da última Conferência de Davos, realizada em 2009 parecem ser decorrentes de que não se conseguiu propor uma discussão que encaminhasse uma solução para o que aparece como efeito estufa do planeta, que não é apenas um fenômeno da natureza, mas do modelo predador do homem sobre ela - a solução que requer um embasamento pautado na complexidade do conhecimento. Esta Conferência parece não ter compreendido que a dinâmica deste século é diferente da dinâmica do século passado, e que os pesquisadores deste século devem estar afinados com os novos instrumentos cognitivos passíveis de abarcá-la, numa perspectiva de interconectividade (o que acontece aqui rebate ali, homens, seres e coisas estão interligados).

No livro denominado *O Renascimento da Natureza*, Ruppert Sheldrake afirma que a compreensão da interconectividade advém pelas informações oriundas de campos morfogenéticos, que são campos confluentes formados por memórias e registros vibracionais de experiências vividas pelos ancestrais – familiares, planetárias – e que podem influenciar pessoas independentemente de seu contato direto com essas fontes:

o conceito de campos morfogenéticos, embrionários ou de desenvolvimento (...). Seriam semelhantes aos campos conhecidos pela física, no sentido de que corresponderiam a regiões invisíveis de influência, dotadas de propriedades inerentemente holísticas, mas constituiriam um novo tipo de campo desconhecido pela física. Estariam dentro dos organismos e em torno deles, e conteriam dentro de si mesmos uma hierarquia aninhada de campos dentro de campos – campos de órgãos, campos de tecidos, campos de células (...). À semelhança das enteléquias, os campos morfogenéticos atraem os sistemas em desenvolvimento em direção aos seus fins, metas ou representações contidos dentro deles próprios. Matematicamente, os campos morfogenéticos podem ser modelados em termos de atratores encerrados dentro de bacias de atração (SHELDRAKE, 2012 p. 114).

Presenciamos, então, estarecidos, o aprofundamento de um modelo beligerante de atuação sobre a vida, erodindo a tessitura das relações sociais e simbólicas e criando uma encruzilhada para o pensamento construir um equacionamento voltado à compreensão de uma vida mais digna, no interior de um pacto de convivência em que homens e cosmos possam novamente se comunicar. Como domar o tempo e realizar a inversão dessas forças primordiais que se abrem no cosmos e na alma, sendo, portanto,

intrínsecas ao homem? As “forças primordiais de atração e repulsão constituem os dois pólos da vida, aspectos da autenticidade humana” (WHITEMONT, 2001, p. 35), no plano individual e coletivo. É possível compreendê-las também por meio do trajeto antropológico (DURAND, 1997). Se a Terra for mesmo um organismo vivo, ela pode criar, inclusive, novos campos morfogênicos para se equilibrar e se reproduzir (SHELDRAKE, 2012), dependendo de ações humanas orientadas para a sua não agressão.

O pensamento pré-socrático já indagava sobre esse homem guerreiro, que neste século atingiu o ápice do seu sadismo. Como se formou este homem ocidental que construiu uma alma coletiva dominadora e guerreira, querendo com isso afirmar a sua supremacia sobre os outros seres da natureza? Esse homem, que mais tarde, ao longo da história, se aliou à aceleração tecnológica que favoreceu, inclusive, a proliferação dos meios comunicacionais que influi, inclusive, no processo de hominização? Este processo milenar que atua no homem ocidental formou todas as marcas humanas na passagem da força da emoção que acalenta e nutre para a força da agressão, que hostiliza e separa; da força do sentido para a força da violência.

Na hermenêutica do imaginário antropológico uma construção transversal desta realidade permite compreender a formação destas marcas e a unificação de todas as extremidades: biológicas, simbólicas, culturais, míticas, por meio do trajeto antropológico, esse operador de sentido (DURAND, 1997), para aprender que a realidade não é engendrada numa única direção, mas o bem e o mal acontecem juntos. Olhando este fenômeno por meio da complexidade epistemológica, podemos perceber que as marcas impressas na cultura são reimprimidas também no cérebro humano, pois o cérebro e a cultura se co-alimentam, alimentam o indivíduo, o grupo e a espécie (MORIN, 1991).

Oscilamos, hoje, então, entre a despotencialização dos mitos que mobilizaram a grandiosidade do homem moderno, que sendo superior controlaria a natureza (como o mito de Fausto, de Goethe, tradução alemã do mito de Prometeu) e o mito da ferida do rei Amfortas da lenda do Graal, que cura a todos e não a si mesmo. Este mito aponta para a fragmentação do homem e da sua consciência, fenômenos tão presentes atualmente nos sofrimentos humanos e nas doenças. E também hoje presenciamos a despotencialização dos mitos estruturantes das matrizes matriarcais que engendraram significativos processos de iniciação de comunidades inteiras:

(...) deuses e deusas (...) são noções arquetípicas de grande força. (...) são representações simbólicas (...) reais e poderosas. Não são pessoas, mas personalidades. Emergem como configurações energéticas provenientes de níveis muito profundos do nosso mundo interior e têm o poder de trazer respostas tonificantes, que estão além do alcance do pensamento apenas abstrato (WHITMONT, 2001, p. 12).

Dentre os muitos desafios que o século XXI enfrenta, talvez, o maior deles seja o de compreender os efeitos perversos desse modelo econômico que conduziu o homem à hipertrofia da vida coletiva, com as atrocidades oriundas dos citados projetos totalitários, bem como a forma epistemologicamente disciplinarizada e radicalizada de se fazer ciência que permanecem atuando subterraneamente como imagens nas cruéis realidades cotidianas. Esse legado do século XX para o século XXI contribuiu para mobilizar e formar imagens de terror como as que foram analisadas nos Anais do Ciclo do Imaginário sobre o Terror, que engendram realidades de guerra ou de modelos ditatoriais, como os da América Latina, África e Ásia. Essas imagens atuam sobre a vida coletiva, realimentando a falácia de que desenvolvimento, até mesmo sustentável, impeça ou mesmo controle a penúria coletiva. Violências explícitas e surdas, simbólicas e míticas se recriam junto com as transformações econômicas.

Diante dessa realidade e das crises epistemológicas que nos foram legadas, podemos reconhecer pelo menos três grandes abismos que foram criticados pela hermenêutica do imaginário para a formulação de um conhecimento mais abrangente que proponha, no plano teórico, um deslocamento do ego tirânico para um self acolhedor, através da crítica ao historicismo, ao positivismo e ao pensamento ortodoxo eclesial. Esse é um paradigma gnóstico, mítico e hermenêutico proposto por Gilbert Durand e a Escola de Grenoble durante os anos de 1970 (DURAND, 1997) e orienta várias conferências contidas neste livro. Este paradigma traz uma nova compreensão e novos sentidos para o homem contemporâneo e sua história, construídos não mais como um destino finalista, mas como uma destinação.

Nessa nova hermenêutica, a cultura se alimenta e se renova por meio dos mitos que se pautam por uma temporalidade não apenas linear, euclidiana, mas também, circular (DURAND, 1997). Trata-se, assim, de pensar a realidade por meio de uma

perspectiva transversal e co-implicada, tanto pela compreensão de uma nova natureza da realidade, como pela compreensão da natureza de um novo conhecimento, um conhecimento oriundo de uma epistemologia aberta.

A realidade descrita acima que resultou no quadro de aprofundamento da miséria e da exclusão do Outro nos alerta para o conhecimento de que as verdades da alma se situam em diferentes patamares de cognição que as verdades do intelecto. As verdades da alma não podem ser acessadas por um pensamento fragmentado, radicalizado, mas por um pensamento complexo, mítico e co-implicado.

Voltar a sensibilidade para a natureza e reconhecer que ela abarca vórtices de energia que dinamizam os processos simbólicos e míticos é recuperar o vasto campo de pensadores que foi excluído durante mais de oito séculos do modelo ocidental de pensamento; permite encontrar respostas às devastações sem medidas, vagamente denominadas crises ambientais, à própria crise epistemológica atual e aos condicionantes que deram legitimidade ao mito do progresso.

Quando reinserimos na discussão da natureza sua dimensão cultural e mítica, não se trata da valorização de uma natureza idílica, do protecionismo ambiental, da ampliação da discussão do meio ambiente para a ecologia, e desta para o desenvolvimento sustentável com a sua racionalidade ambiental. A discussão proposta neste livro ultrapassa também os termos da atuação política dos novos atores sociais do Partido Verde alemão nos anos 80.

Os autores enfatizam neste livro uma discussão que considere os ciclos da Terra, os mecanismos da sua produção e reprodução, do profundo conhecimento dos ecossistemas, dos mecanismos da sua produção e reprodução articulados às soluções locais, ao hibridismo de formas culturais na busca de novos sentidos para a existência, no interior de novas temporalidades e espacialidades. Isso implica em reconhecer as realidades míticas atuando como memórias na natureza, a retomada do princípio feminino à ciência com a sua acolhida, nessa relação amorosa com a Mãe Terra. O princípio reconectivo do imaginário antropológico situa-se na ordem do Ser, da realiança, do sentimento, por meio de um novo vínculo mítico e cultural e de uma nova função mediadora do espírito humano.

Para além de uma sustentabilidade ecológica (*desenvolvimento sustentável durável*) para enfrentar o problema do esgotamento dos recursos da natureza que

teriam sido impedidos de tornar-se como recursos bióticos (LEFF, 2009: p.206-207), propomos aqui, neste livro, a noção de envolvimento no interior de um paradigma transdisciplinar, não finalista mas aberto e recursivo que oriente uma atuação sobre a natureza e a cultura, e que considere os processos históricos atuais nos marcos de uma epistemologia transdisciplinar, portanto, não finalista, mas aberta e recursiva, e que promova a ativação dos processos simbólicos e imaginários atuando sobre a Mãe Terra, isto é, oriundos e guiados por matrizes matriarcais.

Estamos todos aprisionados no cerne da angústia da morte que pode ser simbolizada como o medo de doença, da existência, de acidentes, o medo de erosão, o medo de tudo o que conspira contra o equilíbrio da vida. A resposta à angústia da morte colocou uma acentuação simbólica numa teoria que constrói o campo do imaginário antropológico por meio da imagem como fonte de conhecimento; que imagens se relacionam com imagens e engendram realidades; que imagens se organizam e podem ser racionalmente classificadas sob dois regimes de imagens: o diurno e o noturno, e por meio de três estruturas de significados: a heróica, a dramática e a mística. É por meio desta teoria formada pelos vários pontos de cisão das várias teorias das ciências sociais que podemos decifrar o enigma para o entendimento do homem e do cosmos como estando co-implicados. A resposta à esta encruzilhada antropológica nos leva à compreensão de que a natureza contém uma memória, que quando mobilizada, emite sinais, no mesmo movimento que situa como a alma do homem é comunicante com a alma do mundo (DURAND, 1997; DURAND, 1999). E como o cosmos é intencional, ele não teria sido criado sem a intenção de comunicar-se com os homens (TARNAS, 1999).

Ao ser agredida e devastada, a Mãe Terra vê-se perturbada no cumprimento de sua primordial função de geradora, nutridora, acolhedora e protetora, e em seu lugar, é ativado o aparecimento dos monstros e de todos os símbolos teriomórficos e ctônicos que alimentam o seu lado mais sombrio, obscuro, tornando-a infértil, árida, ameaçadora e devoradora dos seus próprios filhos:

Da mesma forma como o mundo, a vida, a natureza e a alma são vivenciadas como femininas geradoras e nutridoras, acolhedoras e protetoras, seus opostos também são percebidos na imagem do Feminino e, para a humanidade, a morte e a destruição, o perigo e a penúria, a fome e o desamparo aparecem como impotência diante da Mãe sinistra e terrível. (...) Assim, o útero da terra torna-se a mandíbula dilaceradora mortal do mundo interior e, ao lado do útero fecundado e

das cavernas protetoras da terra e da montanha, entreabre-se o abismo e o inferno, o buraco sombrio das profundezas, o útero devorador dos túmulos e dos mortos, da escuridão sinistra e do nada. Essa mulher que gera a vida e todas as criaturas vivas que há sobre a terra também é, ao mesmo tempo, aquela que devora e traga suas vítimas, que as persegue e as aprisiona com laço e rede. A doença, a fome e a necessidade e, sobretudo, a guerra são seus ajudantes; as deusas da guerra e da caça, entre todos os povos expressam a vivência da vida para a humanidade: um Feminino ávido de sangue (NEUMAN, 2006, p.134.).

Ou ainda:

(...) Quando negada, a agressão dirige-se ao lado subterrâneo, onde aumenta sua qualidade explosiva e diminui sua chance de transformação; por outro lado, quando tem consentimento para se mostrar em sua força total, pode destruir a nós quanto ao alvo pretendido. A regulação da agressão exige tanto sua expressão como sua inibição (WHITEMOUNT, 1991, pp.41-2).

Na hermenêutica de sentido proposta neste livro parece ser possível realizar um novo encadeamento de sinais como pontes para refazermos o retorno à origem, à Terra regida pelos rituais integradores, cujos campos morfogenéticos criam novas ordenações para a sua continuidade. Neste novo elo simbólico, na quebra das fronteiras entre os mundos, poderemos construir uma dialogia que opere uma possível resolução conflitual entre vida e morte; e, finalmente, buscarmos ser completos, por termos ativado a *razão imaginante*, essa qualidade ontologicamente humana, fundamental, oníria, que reencanta a alma do homem e alimenta a alma do mundo .

Percebemos a importância do Imaginário num mundo como este, onde homem e mundo se comunicam por meio de uma linguagem mítica. A imaginação simbólica restabelece no plano das relações e representações sociais uma comunicação sobre o sentido das ações sobre o tempo (domificação do tempo) para fazer frente, ou integrar, o terror da morte, num mundo pautado pela impermanência, pela ameaça à espécie e ao planeta, e pela auto-organização no interior de um processo civilizatório afirmativo e não disjuntivo. Este foi o preço do exílio ocidental estudado por Henry Corbin, que afastou a alma do homem da alma do mundo. É preciso reencontrarem-se, homem e

mundo, reconhecendo que a condição humana é pautada pela tragicidade, subestimada por esta civilização antropocêntrica. E admitir que a vida se rege pela totalidade cosmocêntrica.

Como um todo, o livro faz uma crítica ao paradigma desenvolvimentista atuante no mito do progresso que pauta as ações sobre a sustentabilidade. Realiza uma discussão sobre a hermenêutica do imaginário aplicada aos diferentes contextos sociais e culturais – nacionais, africanos e europeus – por meio de uma reflexão sobre as forças míticas que atuam na natureza.

Os autores desta coletânea são doutores, a maioria em Antropologia ou em áreas confluentes com ela. Brasileiros e estrangeiros, eles atuam em universidades e centros de pesquisa por meio de estudos orientados pela hermenêutica do imaginário antropológico. Quase a sua totalidade atua em programas de pós-graduação formando novos alunos que também seguem essa abordagem.

As conferências reunidas neste livro vão nos revelar dimensões da realidade simbólica e mítica pouco conhecidas, por meio de uma discussão transversal e complicada, na qual o homem e o cosmos voltem a se integrar. A publicação dessas conferências se deve ao grandioso trabalho que a Profa. Dra. Danielle Perin Rocha Pitta desenvolveu ao longo de mais de 30 anos para fecundar com novas idéias as reflexões os Ciclos de Estudos sobre o Imaginário. Somente movida por uma profunda paixão pelo Imaginário, oriunda do inconsciente coletivo, arquetipal, ela conseguiu extrair força para suscitar, fecundar, nutrir e expandir este campo do conhecimento no Brasil. Estudos como estes constroem uma alma coletiva no interior de um projeto de reencantamento do mundo. Por meio de uma história mítica presente em cada um desses estudos veremos como se tecem os fios da destinação. Os deuses, essa força arquetipal viva, com as suas ressonâncias, impõem sua energia para serem ouvidos, de modo que imprimam e tornem perenes a sua existência nas histórias simbólicas dos homens.

Bibliografia

- BATALLA, Bonfil. **México Profundo**: uma civilização negada. México, D.F: Grijalbo, S/A, 1990.
- BOFF, Leonardo. **Crise Terminal do Capitalismo?** Carta Maior (www.cartamaior.com.br), 28-06-11.
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**. São Paulo: José Olympio, 2000, 15ª. ed.
- COMISSÃO GULBENKIAN. **Para abrir as Ciências Sociais**. Relatório sobre a Reestruturação das Ciências Sociais. Mira-Sintra: Publicações Europa-América Ltda, s/d.
- CAPRA, Fritjof. **A Teia da Vida**. São Paulo: Cultrix, 1997.
- DURAND, Gilbert. **O imaginário**. Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. São Paulo: Difel, 2001.
- DURAND, Gilbert. **Ciências del Hombre y Tradición**: el nuevo espíritu antropológico. Barcelona: Paidós, 1999.
- DURAND, Gilbert. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HOBBSAWN, Eric. **A Era dos Extremos**: o breve século XX. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- JUNG, Carl Gustave. **Símbolos da Transformação**. Petrópolis: Vozes, 1999, 4ª ed.
- LE BRETON, David. **Anthropologie du Corps et Modernité**. Paris: PUF, 1990.
- LEFF, Enrique. **Ecologia, Capital e Cultura**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2009.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Nacional, 1970.
- MAFFESOLI, Michel. **A Parte do Diabo**. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- MENDES, Eliezer Carvalho. **Contaminação Vibratória**. São Paulo: Ed. Artes & Ciência, 1996.
- MORIN, Edgar. **O Paradigma Perdido**. Portugal. Mira-Sintra: Europa-América, 1991.
- NEUMAN, Erich. **A Grande Mãe**: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. São Paulo: Cultrix, 2006.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés. **Hermenêutica, Sentido e Simbolismo**. ARAÚJO, F. A. e BAPTISTA, F. P. (coord). **Variações sobre o Imaginário**: domínio, teorizações, práticas hermenêuticas. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, pp. 93-139.

SHELDAKE, Ruppert. **O Renascimento da Natureza**. São Paulo: Cultrix, 2011.

TARNAS, Richard. **A Epopéia do Pensamento Ocidental**. São Paulo: Bertrand Brasil, 1999.

UYLDERT, Mellie. **Mãe Terra**. São Paulo: Cultrix, 1989.

WHITMONT, Edward C. **O Retorno da Deusa**. São Paulo: Summus Editorial, 1991.

A POÉTICA DO DEVANEIO E A NATUREZA ARQUETIPAL EM BACHELARD

Maryvonne Perrot

Centre Gaston Bachelard de Recherches sur L'imaginaire et la Rationalité – Dijon – França

Vou tratar da poética do Imaginário, do Imaginário da Natureza em Bachelard. Da sua infância no interior, Bachelard guardou relações privilegiadas com a natureza. Nascido num país de riachos e de rios, Bachelard mantém, eu cito, que “o país natal é menos uma extensão do que uma matéria, é um granito ou uma terra, um vento ou uma seca, uma água ou uma luz” (BACHELARD, 1942, p.13). A natureza é, logo de saída, para ele, queda plena, enraizamento original que vai nos dar o que ele chama da “nossa cor fundamental” (BACHELARD, 1942, p. 15). É para Bachelard, mais precisamente, a cor da água verde e clara, a água que esverdeia os campos. As experiências infantis da natureza, necessárias para a construção psíquica, e que tanto faltam às crianças das cidades, vão dar conta da famosa intuição dos diferentes tipos de imaginação ligados aos quatro elementos materiais: água, ar, terra e fogo, cuja teoria bachelardiana será o desenvolvimento. Mas tudo acontece de forma como se, na obra de Bachelard, essas relações idílicas com os elementos materiais, com a natureza-matéria, não fossem suficientes face ao complexo de cultura que gera o *socius*, o falso ser sócio-histórico responsável por um verdadeiro mal estar de civilização.

É finalmente o arquétipo, noção que Bachelard toma emprestada a Jung, que vai ter o papel de salvação. Assim o imaginário da natureza vai se metamorfosear ao longo da obra de Bachelard. Partindo de uma natureza-matéria, de um enraizamento do devaneio, na realidade de um mundo raiz, ligado à lembrança, Bachelard consegue atingir a uma natureza do cosmos, expressão de uma infância cósmica ligada à memória - imaginação. É este caminho que gostaria de seguir com vocês, durante estes minutos.

Partirei do estudo da natureza e dos elementos, a partir do que Bachelard nos diz do Espelho das Águas e do “pascalismo”, é uma expressão de Bachelard, que significa “tudo é belo”. É uma interpretação muito pessoal de Bachelard do mito de Narciso, que vai nos revelar o papel verdadeiro da natureza, em sua primeira filosofia do Imaginário, tal como ele a expressa na Água e os Sonhos (1943).

Bachelard chama a atenção logo de início para a utilidade psicológica do *Espelho das Águas*. É que a água serve para “naturalizar a nossa imagem” e, ele escreve: “os espelhos de vidro dão uma imagem estável demais. Eles se tornarão vivos e naturais quando eles puderem ser comparados a uma água viva e natural...” (BACHELARD, 1989, p. 24).

Quando a imaginação é re-naturalizada poderá receber a participação dos espetáculos do rio. Pois para estar ligado a uma imaginação aberta, o sonho precisa de imagens ancoradas na natureza, eu cito ainda Bachelard, “não se sonha mais profundamente com objetos. Para sonhar profundamente é necessário sonhar com a matéria” (BACHELARD, 1942). O poeta, que começa pelo espelho, deve chegar à água da fonte, se ele quiser ter a sua experiência poética completa. Quando Narciso vai à fonte ele sente que ele é naturalmente duplo, ele estende os braços, ele mergulha as mãos na sua própria imagem, ele fala à sua própria voz. Diante das águas, para Bachelard, Ico não é uma ninfa longínqua, ela vive no seio, no oco da fonte. Narciso tem então a revelação da sua própria identidade e humanidade, numa só e única experiência, pois Narciso na fonte, não está entregue unicamente a observação de si, sua própria imagem é o centro de um mundo. “Com Narciso e por Narciso é toda a floresta que se mira, o todo o céu que se vê e vem tomar consciência da sua grandiosa imagem” (BACHELARD, 1999, p. 26). É porque, o verdadeiro narcisismo para Bachelard, é um narcisismo cósmico e ao mesmo tempo um início de um pascalismo, já que Bachelard escreve: Narciso significa “sou belo porque a natureza é bela, a natureza é bela porque eu

sou belo” (BACHELARD, 1999, p. 26). A natureza para Bachelard, realiza a unidade da “natura-naturança e da natura-naturata” (BACHELARD, 1997, p. 30-31). Esta relação privilegiada do psiquismo com o mundo que Bachelard percebe através de seu próprio elemento primordial, a água, lhe permite compreender que os quatro elementos são os hormônios da imaginação, assim a origem de toda criação e toda *poiésis*, é bem a natureza, sob a forma dos quatro elementos fundamentais, mesmo se a imaginação é a faculdade de deformar imagens fornecidas pela percepção, a faculdade de modificar as imagens, e é o que permite compreender que a natureza no sentido de realidade é somente o impulso, pois: “o vocábulo fundamental que corresponde à imaginação, não é a imagem é o imaginário” (BACHELARD, 1943, p. 5-6). O valor de uma imagem se mede pela extensão de sua aureola imaginária, graças ao imaginário, “a imaginação é essencialmente aberta” (BACHELARD, 1990. p. 1) e, cito outra vez, “ela é no psiquismo humano a própria experiência da abertura, a própria experiência da novidade, mais do que qualquer outro poder, ela especifica o psiquismo humano” (BACHELARD, op. cit, p. 6).

Assim, o que libera o poder imaginário, as potências imaginárias, não é a natureza percebida, mas o reservatório de “imagens imaginadas” (é também um termo de Bachelard) aos quais temperamentos oníricos têm acesso, graças aos quatro elementos. Entretanto, a partir das poéticas e mais precisamente na poética do devaneio, a abordagem bachelardiana se quer mais fenomenológica e a exigência fenomenológica em relação às imagens, nos leva a dar importância aos seus valores de origem. E o que nos interessa aqui, para o nosso propósito, é que a natureza, que aparecia até agora como sendo uma combinação dinâmica e dinamizante dos quatro elementos, vai agora ser apreendida como uma totalidade, e como uma ordem, isto é, como um Cosmos. E também como uma referência necessária, um antídoto à dimensão sócio-histórica do homem, que se torna cada vez mais alienante.

Na obra de Bachelard, o imaginário da natureza, refletindo sobre a virtude de origem da imagem, vai transpor a natureza em uma natureza arquetipal e essa natureza arquetipal será então inseparável da reivindicação do papel insubstituível da infância. Mas não de uma infância individual, não da nossa própria infância, de cada um de nós, mas também de uma infância que Bachelard chama cósmica, aquela que nos fará tomar consciência de que antes de ser o filho do homem, a criança é um filho do cosmos. E

para Bachelard, saber se reencontrar, se perceber filho do Cosmos, nos cura muitas vezes, nos cura de ter sido individualmente um filho ou uma filha dos homens. É o que eu gostaria agora de mostrar, num segundo tempo, aprofundando a noção de natureza arquetipal e de memória – imaginação.

A partir do trabalho consagrado a *Lautréamont* (1939) no qual aparece a noção de complexo de cultura, Bachelard vai aprofundar, pouco a pouco, a disfunção do jogo natureza/história e ver na referência - não a um estado de natureza como em Rousseau, mas à natureza arquetipal, isto é - a uma natureza anti-histórica, o germe da salvação possível. Pois o acesso à cultura, modo de socialização por excelência, utiliza muitas vezes montagens que não são senão a concretização das relações de poder, de ricochete de violência e de auto-mutilação, que visa a perpetuar o mecanismo social, a ordem social que fixa estes modelos sociais. A experiência comum, aquela dos *sócios*, longe de ser um fator de desabrochamento e de liberação, encontra aí muitas vezes uma alienação, o germe do sufocamento do indivíduo. Essa idéia é bastante próxima da concepção junguiana, segundo a qual, o peso da cultura e das normas sociais, tem uma ação deformante sobre o sujeito individual. É pois também da obra de Jung que Bachelard vai tomar a idéia de uma infância atemporal, presente dentro de cada um de nós, e que é necessário reencontrar, numa verdadeira busca da origem, que se confunde com a procura da dessocialização e a colocação entre parênteses da história individual. Trata-se, nos diz Bachelard, de negligenciar, de não dar atenção a um passado socializado, para reencontrar, dentro e pelo Imaginário da Natureza, a certeza de ser uma origem ou como ainda diz Bachelard, para receber dela uma consciência de raiz. São então os grandes mitos ligados à natureza e os grandes textos poéticos, que nos ajudam a reencontrar em nós mesmos, essa infância que é menos a ser reencontrada pela memória do que a ser imaginada. Segundo Bachelard: “a memória é um campo de ruínas psicológicas, um quebra cabeça de lembranças” (BACHELARD, 1960, p. 85) Toda nossa infância deve ser re-imaginada. E Bachelard vai insistir sobre o complexo indissolúvel da memória e da imaginação dizendo que imaginação e memória parecem indissociáveis, e a gente as analisa mal, ligando-as à percepção.

O passado rememorado não é somente um passado da percepção, pois já que nós nos lembramos, o passado se designa como valor de imagens. A imaginação colore os quadros que ela gosta de rever, mais eu leio os poetas, mais eu encontro reconforto e

paz, nos sonhos da lembrança. Naturalmente o poeta não nos diz nada do nosso passado positivo, mas o poeta coloca em nós uma nova luz. Nos nossos devaneios fazemos quadros impressionistas do nosso passado. Esse núcleo de infância fora do tempo socializado, que se encontra no centro da psique humana, é ligado à natureza, o que Bachelard chama “a solidão cósmica da criança” e ele precisa que a solidão da criança é muito diferente da solidão do adulto. A solidão do adulto, diz ele, se erige contra a sociedade. Ao contrário da solidão da criança, que é uma solidão cósmica, aquela que a une ao mundo. Para Bachelard: “apartado de seu ser para os homens, cria-se, sob a inspiração do mundo, um ser para o mundo” (BACHELARD, 1988, p.102-103).

Eis o ser da criança cósmica: os homens passam, o Cosmos fica. Esse núcleo de infância possível está em nós como uma falsa memória, parece que os devaneios da nossa infância nos fazem conhecer toda uma perspectiva de antecedência de ser.

Essa nova metafísica que procura Bachelard, ele vai ancorá-la sobre a natureza, sobre uma nova relação do homem com o espaço e o tempo. Pois, o que descobre Bachelard é que o psiquismo humano está profundamente ancorado nos ritmos naturais.

não é mais o tempo dos homens, nem o tempo dos santos, que marca a vida da criança, ou ainda o nome dos pais; mas é o tempo das grandes divindades do céu, das estações”, a lembrança pura não tem data. Tem uma estação. É a estação que constitui a marca fundamental das lembranças. “Que sol ou que vento fazia nesse dia memorável? (BACHELARD, 1988. p.111).

Nossas grandes lembranças se alojam assim no zodíaco da memória, de uma memória cósmica que não tem necessidade da memória social para ser fiel. É a memória, ela mesma, do nosso pertencimento ao mundo. E é graças ao devaneio poético, ao imaginário, que teríamos nós, não somente uma memória de história, mas uma real memória do Cosmos. Bachelard vai então aprofundar a sua análise, precisando a noção de arquétipo neste contexto da relação do homem com o espaço e o tempo.

Se Jung via, principalmente nos arquétipos, utensílios psíquicos, presentes em cada um de nós, e se ele fazia com que desempenhassem um papel arquetipal no equilíbrio da psique, Bachelard vai ainda acentuar, se é possível, a força dinâmica de unificação e de adaptação do arquétipo. Cada arquétipo, para ele:

é uma abertura para o mundo e até mesmo um convite para o mundo. Os arquétipos são reservas de entusiasmo que nos ajudam a acreditar no mundo, a amar o mundo, a criar o nossomundo (BACHELARD, 1988, p.119).

Por eles, tudo o que amamos no mundo, nós amamos desde a infância, a partir da infância. Para compreender o nosso apego ao mundo é preciso acrescentar a cada arquétipo uma infância. Nós não podemos amar a água, amar o fogo e amar a árvore, sem colocar neles um amor, uma amizade, que remonta à nossa infância: “nós os amamos em infância” (expressão de Bachelard).

Todas essas belezas do mundo, quando nós o amamos agora no canto dos poetas, nós os amamos dentro de uma infância reencontrada, dentro de uma infância reanimada, a partir dessa infância latente em cada um de nós.

É por isso que Bachelard sugere dar a poético-análise o papel que a psicologia ou a psicanálise freudiana não saberiam dar: sua superioridade para a restauração do equilíbrio psíquico. Diz respeito a sua ancoragem no Cosmos, a ancoragem das grandes imagens fundadoras que ela permite reencontrar.

É assim que se instaura o *cogito* do sonhador, que Bachelard vai opor ao *cogito cartesiano*, um *cogito* que desde o início não existe senão pelo seu *cogitato*, pois posso dizer: eu sonho no mundo, então o mundo existe como eu o sonho. Não reenvia no latente, a um idealismo ou a um solecismo, trata-se mais de um antropocosmismo.

Pela sua meditação completa, o homem que sonha aqui, sonha o que devaneia, habita realmente. Citando Bachelard (1960, p.131): “ele habita todo o volume de seu espaço”. Não é por nada que se diz comumente que o sonhador está mergulhado no seu sonho. Para Bachelard: “o mundo não está mais face a ele, o eu não se opõe mais ao mundo, no devaneio, não existe mais o não eu, no devaneio, o não, não tem mais função, tudo é acolhida” (idem, ibidem, p. 144).

Então o filósofo da ciência, esse mesmo que escreveu a *Filosofia do Não*(1940) descobre, graças à virtude do imaginário da natureza, que da primeira à última palavra da metafísica concreta, é a palavra “acolhida” que prevalece. E na *Poética do Devaneio*(1960) Bachelard tem a intuição de que as imagens imaginadas, as imagens que reenviam à uma natureza arquetipal, são a fonte, não somente da harmonia entre o homem e o mundo, mas também da harmonia entre os homens, já que tudo é acolhida. Para que os *socius* se tornem o próximo, é necessário passar pelos valores da acolhida, a qual reenvia ao

imaginário da natureza.

E assim concluindo: para Bachelard o Imaginário da Natureza tem realmente um aspecto salvador. O homem do século XXI, cegado por essas imagens do desenvolvimento mal gerenciado e tentacular – o que termina por criar mais problemas do que os resolver –, esse homem do século XXI, talvez tivesse que meditar mais vezes sobre a lição de um filósofo das ciências.

Bibliografia

BACHELARD, G. **L'eau et les rêves**: essai sur l'imagination de la matière, Paris, Librairie José Corti, 1942.

_____. **L'air et les songes** : essai sur l'imagination du mouvement Paris: Librairie José Corti, 1943.

_____. **La Poétique de la rêverie**. Paris: P.U.F, 1960.

_____. **L'eau et les rêves**. Paris: Librairie José Corti, 1971.

_____. **A poética do devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

_____. **O ar e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação do movimento. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. **A Água e os Sonhos**: Ensaio sobre a imaginação da matéria. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

INVAGINAÇÃO DO SENTIDO

Michel Maffesoli

Paris V / Sorbonne – França

Em primeiro lugar, é preciso ressaltar a importância do Imaginário a fim de compreendermos em profundidade aquilo que anima nossa sociedade e nossa cultura. Quando falo *anima*, refiro-me a algo que dá sua alma à cultura e à sociedade, que passam a ter uma vida da qual somos apenas uma cristalização. Retomando a fórmula do filósofo Schelling, que diz que a alma do mundo é aquilo que o move em profundidade, podemos considerar o Imaginário como sendo, de certa forma, essa alma do mundo. Mesmo que haja, em relação a algumas coisas, um outro movimento que atribui um surreal ao real. É dessa maneira que devemos compreender.

Começamos por prestar atenção a esta temática, embora não seja necessariamente a primeira vez que assinalo este ponto, até porque sabemos que existe aqui uma função transversal. Empiricamente, o que de fato podemos constatar, é que essa função transversal pode ser considerada como a maneira pela qual o Imaginário vê as coisas, nos ajudando a compreender a publicidade, o político, a geopolítica, o marketing, com a possibilidade de podermos declinar ou agregar outros campos. Começamos por prestar atenção à importância do Imaginário, sobretudo quando se vê, na longa duração das histórias humanas, que existe uma mutação; quando, *stricto sensu*, há uma mudança de

pele, quando tem uma ruptura na civilização. Vamos, então, partir do tema que diz que a crise difusa certamente não é econômica, nem apenas cultural; também não é cultural, e podemos, assim, continuar citando o que ela não é indefinidamente. Num dado momento, como pode ocorrer numa carreira humana, a crise mostra que há uma ruptura que nos leva a ter mais consciência daquilo que somos e a ganhar mais confiança neste aspecto.

Milan Kundera, centrado na leveza do ser, expõe a ideia na qual se fundam e se confundem o amor e a liberdade, mas isto se baseia numa representação, numa maneira que temos de imaginar o mundo. Portanto, como eu dizia um pouco antes sobre a ideia de se dar uma alma:– então, qual é essa crise? Eu diria que se trata de um motivo laico.

No começo dos anos 70, eu via atentamente essa crise e um de meus primeiros livros – *Violência totalitária* – já tinha uma boa parte dedicada à essa temática. E agora, eu quero dizer que isto é algo que começa a se espalhar. Então, quando tenho uma crise, eu diria que ela é mais vivida do que pensada, com relação àquilo que foi a grande ideia moderna. E, para mim, quando digo – grande ideia moderna – quero dizer que a modernidade começa com Santo Agostinho, com a grande tradição judaico-cristã. Tendo dito isto, é difícil ver e compreender a crise, porque essa ideia não é mais atrativa, mesmo que ela continue a existir.

Vou falar de uma imagem simples: você vê a luz de uma estrela morta como mostra o astrofísico. De uma forma global, sentimo-nos tocados por aquilo que podemos atrair pela simplicidade e inteligência, quer sejamos jornalista, universitário ou político. De certa maneira, continuamos a nos servir de uma doxa progressista. Quem ousaria dizer que não é um homem ou mulher de progresso? Há um conformismo intelectual que se expressa como politicamente correto, teoricamente correto ou moralmente correto. E podemos continuar a dizer bastante coisa, tudo é progresso, cada um é progressista. Então, aquilo que é pensado também deve ser progressista.

Eu vou tentar mostrar como isso ocorre já que estamos diante da realidade evidente. Na sua constituição inicial, o pensamento sabe se colocou a opinião comum contra a *doxa*, ou se ela tornou-se cada vez mais uma doxa. Na realidade, o conformismo intelectual traduz tal doxa. Eu proponho, mesmo que isso possa parecer um pouco abrupto, dar uma palavra-chave para a uniformização desse conformismo intelectual. O termo foi, na realidade, desenvolvido por Max Weber, Piaget e Gilbert Durand. Cada

um deles tem a sua própria maneira de mostrar que aquilo que faz a especificidade de nossa tradição cultural é a substancialidade. Há coisas que são substanciais como uma concepção estática do ser.

Outro autor, George Steiner, do mesmo modo que Heidegger, faz uma proposição desta ordem que é, ao mesmo tempo, simples e bastante inspiradora. Ele mostra como, sabendo ou não sabendo, o nosso cérebro reptiliano, é o que de fato teve um deslize. Há um substrato dessa tradição cultural, um deslizamento do ser infinito para um ser nominal. Então, o ser infinito é o verbo ser no infinitivo, o *modus* infinitivo, que é a definição gramatical. E como esse ser, que encontramos em outras tradições culturais com orientes míticos, pode ser englobante? Vamos nomeá-los, vamos designar alguém ou algo. Por exemplo, como é que a deidade, algo que é tão vago, divino, sagrado, luminoso ou outra expressão dessa ordem; como é que essa deidade, esse divino, vai se tornar algo tipificado, esse deslizamento do ser infinito para o ser nominal?

Vou tentar mostrar a chave dessa substancialidade, na qual o conjunto leva àquilo que vai servir de base para o que vou falar. Essa substancialidade é uma especificidade, uma exceção cultural. É essa mesma substancialidade que, no fundo, vai justificar uma homogeneização, que é o grande fantasma do monoteísmo. Deus é o monoteísmo que conduz ao deísmo. Nietzsche tinha uma forma irônica para mostrar a relação monoteísmo-monoideísmomonoteísmo.

Tem algo de monótono nesta tradição cultural que coloca todas as coisas sob a *unidade*. Correlativamente, também ocorre uma racionalização do mundo. Segundo Santo Agostinho, a razão humana conduz à unidade. Como um eco desse pensamento, num discurso célebre 2000 anos depois, Bento XVI disse que o importante é a razão única. O tema da razão única afasta qualquer pensamento que busque uma organização com relação ao mundo. Este é o substrato, pelo menos para mim. Retorno, então, à imagem do sociólogo Sorokin, que diz que cultura é aquilo que se tornou esclerosado, uma homogeneização do mundo. Uma cultura que é correlativa à uma razão que, de certa forma, lhe dá sentido. Estas são as três palavras-chaves - substancialidade, razão e unidade - que servem para nossa base, para nosso cérebro. Para mim, essa é a organização das sociedades ocidentais. A partir daí, estamos diante do seguinte paradoxo: o ser vai ser considerado como estável e, ao mesmo tempo, existe internamente um movimento em relação à vida. Então, postulamos o ser como estável, enquanto constatamos que se

mexe. Esse movimento tende a uma finalização que é a justificativa do mito progressista. Num certo sentido, o objetivo é o progressismo.

Apesar de haver certa banalidade, sempre que possível, é bom lembrar que, nas nossas línguas neo-romanas, a palavra *sentido* significa direção, finalidade e significação. Aquilo que não tem significado é insensato, e não podemos compreender um movimento da vida apenas no sentido do objetivo, da finalidade. Com relação aos mitos progressistas e, segundo uma genealogia rápida, que leva o título dessa banalidade de base, temos a figura do jardim de Eva da nossa tradição cultural, o qual é cultivado com nosso trabalho, com nosso suor. E daí surge a expressão bíblica para aquilo que tem a organização da vida para representar o mundo. É essa expressão bíblica que, em certo momento, cristalizou aquilo que é o grande mito do progresso. Ela mostra o que o homem deve fazer para se tornar mestre e possuidor da terra. Em resumo, é essa linha que vai ser perseguida a longo prazo. É algo que resume o esquema que eu acabo de mencionar e, no fundo, isso vai fundar o ascetismo, o trabalho em si e, depois, o trabalho no mundo. É algo que, igualmente, e aqui eu tomo uma expressão de Gilbert Durand, traz uma concepção esquizofrênico mundo. Com esse termo, queremos dizer que existe uma ruptura que vai se estabelecer, e tudo isso tem que ser conectado a uma sistêmica com diversos elementos que se ligam e se completam uns com os outros. Como ponto de vista, existe uma boa definição que é dada pela Escola de Grandford, em especial, quando ela mostra como a evolução desse processo chegou ao ponto em que a natureza se tornou um simples objeto.

No sentido etimológico, *objectum* é aquilo que está lá na frente. Em alemão existe o termo *gegenstand*, que significa aquilo que está diante de si e tem uma conotação hostil. De alguma forma, essa é a primeira característica da genealogia desse jardim, desse paraíso não cultivado e, talvez, seja isso o que leva a devastação ao mundo. Por que isso? Porque, no fundo, essa devastação da natureza, a substancialidade que eu mencionei como palavra-chave, é *stricto sensu* uma concepção metafísica no seu sentido mais simples - além da vida, algo que não é tão importante. E não se pode estranhar que essa concepção metafísica chegue à ideia de devastação. Evidentemente, o tema da devastação pode ser declinado de várias maneiras porque diz respeito a coisas que testemunhamos todos os dias. Então, esse jardim é um jardim devastado, por que isso? Porque, metafisicamente, esta é a segunda característica do cérebro reptiliano: aquilo

que nos move, aquilo que é o distante, o verdadeiro que é o bom, aquilo que é bom, é para mais tarde. Novamente, em Cidade de Deus, é Santo Agostinho quem diz que a vida verdadeira está em outro lugar. É uma ideia muito interessante porque traz implícito o sentido de *mundus est imundus*.

É importante notar que, quando essa vida verdadeira está em outro lugar, aquilo que vivemos aqui se torna a conhecida expressão *um vale de lágrimas*, que tem que ser percorrido rapidamente. Ao longo dos séculos, essa concepção vai chegar ao fim do século XIX, levando a ideia das teorias de emancipação de uma sociedade perfeita. Não é mais a Cidade de Deus, mas eu diria que no mundo existe uma homologia estrutural entre essas perspectivas: apenas as palavras mudam, mas a realidade é a mesma. Mas o que é essa realidade? É a tensão da energia individual; é a tensão da energia individual e coletiva diante de um objetivo que deve ser alcançado no futuro. Quanto à especificidade de nossa tradição cultural, é uma exceção que não vamos encontrar em lugar nenhum; é uma concepção que vamos chamar de soteriológica, que implica possivelmente uma salvação coletiva.

Essa concepção soteriológica tem a finalidade de aliviar, de curar a vida, o que leva também a se curar da vida. Em consequência, passa a existir um desdém pela existência e, em particular, pela sua dimensão natural.

A terceira característica do Jardim do Éden, aquela que prevalece ou fica distante, é um processo de abstratização que, progressivamente, coloca o acento e a hierarquia no lado cognitivo. Isso é o que pode ocorrer quando se fala da razão única que leva à unicidade. Desarraigar ou extirpar a raiz é uma injunção pedagógica, por exemplo, para as pessoas da minha geração. E quando se diz manter-se ereto, mostra uma diferença em relação à terra e aos animais. Então, esse processo de abstratização vai culminar no modelo intelectual, pelo menos até agora, e isso foi rapidamente lembrado por Danielle Rocha Pitta.

O modelo intelectual se expressa por uma palavra simples, que nos permite compreender a nossa maneira de proceder intelectualmente e, ao mesmo tempo, encerra um conceito que é a ideia de separação. Então, a frase inicial do Gênesis é “Deus se separou da penumbra e organizou o mundo...” Quando eu falo de conceito, especialmente o grande conceito hegeliano, refiro-me ao conceito da separação. O outro grande sistema intelectual elaborado – o freudismo – tem a ver com algo que eu acho que marcou a

ruptura que leva à essa dicotomização do mundo, que é nossa maneira de proceder para com o corpo e o espírito, a natureza e a cultura, o materialismo e o espiritualismo, e assim por diante. Essa dicotomização tem a ver com a ideia de separação, com esse instrumento que é o nosso.

Mesmo sem prestar muita atenção e sem nos referirmos a tudo isso, nós o utilizamos, e ele está na base de nossa análise, da nossa prática social que é a dialética, que é proceder por tese, antítese e síntese, e é isso que podemos ver nesse termo simples de Aristóteles até Hegel. Vamos, então, excluir o texto “Ah, não pode ser, não”. Então, esse é o termo que na realidade resumiria tudo, que é algo que se utiliza sem prestar atenção. Lembro que, sobre isso, me apoiei no filósofo Deleuze no seu livro “*Le plis*” que mostra que a etimologia da palavra explicar é tirar as pregas, as dobras.

Nesse olhar da razão, nada poderia fazer obstáculo aquilo que poderia ser o olhar abstrato sobre si e sobre o mundo. Daí essa banalidade de base. Eu diria que Gilbert Durand coloca o olhar, a luz, a razão, sob o regime diurno do imaginário. E mesmo que conheçam bem as figuras que ele emprega para definir o regime diurno na longa duração, há uma figura – os objetos contundentes – que ele usa na literatura, na poesia, na escultura, na pintura, e nos faz distinguir o verdadeiro do falso; e estes são os objetos que vão fuçar a terra. Então, todos os objetos contundentes que dizem respeito ao termo *erectus*, são objetos que cortam e que têm uma dimensão agressiva. A partir daí, podemos dizer, começou a atuar o substrato que se espalhou pelo mundo. Eu mesmo o utilizei bastante. Tentei demonstrar que, no fim do século XIX, tínhamos nessa base a performance para a ocidentalização do mundo. Eu lembro que o historiador da ciência Thomas Kuhn dizia que a performance desse modelo europeu, ou dessa ocidentalização, em relação aos modelos orientais – não falamos de Extremo Oriente, nem de África, mas daquilo que não participa do modelo europeu – se fundou na via reta da razão, a via ereta da razão. Ele lembra, por meio de um termo latino *erectus*, que deixou de lado toda uma série de impedimentos ou de bagagem inútil e, entre isso, o imaginário. Esse é, mais ou menos, o esquema que serve de base para essa tradição e para essa performance. Daí estarmos confrontados num debate como esse, no colóquio que vai se seguir, que está começando hoje e que, para mim, é um exemplo da inversão da polaridade.

Como eu disse antes, com relação a muitas coisas mais vividas do que pensadas, e em alguns lugares muito mais do que em outros, é necessário que cada um de nós

possa refletir sobre essas coisas. Para mim, é isso o que está em jogo. Eu proponho, como modelo de interpretação, algo que não nos é familiar. Trata-se de um termo cujo conhecimento eu devo a Gilbert Durand, o primeiro e talvez o único, a traduzir Sorokin, o sociólogo da cultura. Sorokin lançou uma temática, que vamos encontrar depois em Michel Foucault, quando este reflete sobre os ciclos. Também vamos encontrar em Thomas Kuhn, que acabo de mencionar. Este modelo é parte de diversos paradigmas que vamos encontrar em muitos autores que pensam em ciclos. Isso nos mostra que, no fundo, vamos ao encontro daquilo que é o nosso modelo judaico-cristão, no qual não há necessariamente uma criação do mundo. Mas, se há uma criação do mundo, há também um fim do mundo, e isso é um modelo catastrofista, digamos assim. É um modelo que tem uma impermanência, mas também, a continuidade da vida. É algo que pode cessar o mundo, mas não acaba com ele. Pode ter um fim de mundo, mas não o fim do mundo. E o termo que resume isto, e aqui eu proponho para vocês, é a ideia de saturação. No fundo, podemos ver que essa é uma organização, no sentido de um corpo químico que é saturado, mas que vai deixar lugar para outro corpo, a partir das mesmas moléculas que foram tiradas desse primeiro corpo. Como é que isso ocorre? É um retorno para além de algo que era puramente instituído, puramente abstrato, separado, dicotomizado.

O enfoque é colocado no cotidiano e, daí, há uma perspectiva transversal que finalmente focaliza o preço, a variação das coisas e mostra, antes de mais nada, que a cultura é a sedimentação de uma série de pequenas coisas que, como tal, não valem nada em si mesmas, mas que no conjunto formam um mosaico.

Vendo através da perspectiva de Max Weber, temos aqui uma temática que mostra bem a saturação da abstratização do mundo. É algo que podemos gostar nesse mundo e não simplesmente idealizar. Leibniz mostrou que há uma ideia de *appetitus* (apetite, em latim), o qual pode ter uma forma epistemológica. Eu diria a meus pesquisadores que essa questão pode ter uma dimensão metodológica, que pode nos ajudar a pensar em como ter *competentia* (competência, em latim) quando se tem *appetentia* (apetência, em latim), o que nos levaria a uma distância da objetividade. Essa ideia de *apetite* me parece ser uma das expressões de querer viver, que tem uma força primordial. Sobre isso, Nietzsche dizia que essa era a marca da cultura fundadora em relação a uma civilização que se expandiu.

É importante retomar essa distinção entre cultura e civilização. A cultura tem algo dessa força primordial, algo da ordem do fervilhamento. O esquema que eu menciono seria o inverso porque, no fundo, o enfoque que vai ser colocado em diversas coisas, essa abstração, num dado momento cultural levaria à saturação de uma civilização. Eu diria, para ser breve, que a nossa é uma civilização burguesa, ao mesmo tempo em que existe uma reafirmação dessas coisas primordiais. O arquétipo tem uma expressão que é uma permanência de coisas para além da mutação - o imaterial, o surreal - como os surrealistas nos ensinaram. Então, o real não é reduzido à coisa. Na língua francesa e em outras línguas neolatinas, existe a expressão referente à coisa, enquanto na língua alemã, há um termo mais rico, mais interessante e que eu vou usar aqui - é a palavra *streit* - que significa aquilo que age, que cresce, no sentido de expansão. Então, tem algo lá que está além do real, do reduzido, daquilo que é tangível.

Assim, estamos tentando entender a importância do imaginário, do imaterial. Kassovitz, em sua teoria da constituição, afirma que existe uma analogia entre o poder constituinte e os poderes constituídos. Ele mostra que essa relação entre a dimensão constituinte, que é instituinte, e a dimensão constituída, que é instituída, sociologicamente falando, é algo vivo, vital, dinâmico. Ele retoma a ideia de Spinoza - que vocês conhecem, mas que eu lembro - que relaciona as expressões *natura-naturance* e *natureza-naturata*.

Nesta distinção, ele mostra que a *natura-naturance* e a *natureza-naturata* têm essa fonte original, inesgotável em suas possibilidades. Essa é a força primordial que volta. Essa é a fonte original da *natureza-naturante*. Eu insisto muito neste ponto porque isso é mais vivido do que pensado, mais vivido do que verbalizado, mais vivido que conscientizado. Temos uma outra maneira de falar sobre isso e eu me refiro a um termo de Gilbert Durand que já utilizo há muitos anos - mundo imaginal. Imaginal é um neologismo que diz respeito a algo que é estrutural, profundo, no imaginário, no simbólico - o mundo imaginário ou imaginal. Colbert nos traz uma definição que diz que o mundo imaginário, que é o afetivo, engloba a razão. E esta é a minha proposta de trabalho para hoje.

Aqui eu faço uma distinção, conhecida por alguns, entre o mito progressista, que é aquilo que vai para algum lugar, e a atitude e o pensamento progressivo, que são ações integrativas que complementam as partes. Trata-se de um pensamento de

superposição, um pensamento que conduz à implicação. Com isso, ficamos implicados no mundo, ficamos implicados na natureza. Esse é o extrato que constitui o *kryptos* (oculto, secreto, em grego) da existência individual e coletiva, da memória individual e coletiva, e podemos multiplicar esses exemplos ao infinito.

Eu gostaria de mostrar como o presente atual implica o começo, e que nesse processo no qual está em jogo a implicação do começo, encontramos uma ideia parecida em *schritt zurück* (voltar ao começo, em alemão), em Hegel, em Heidegger – aquilo que vai para trás em direção ao começo. Como eu dizia, é preciso encontrar as palavras que traduzem tudo isso, que enfoquem essa ideia de retroceder. Esses pensamentos progressivos vão parar em algum lugar. Valéry escreveu sobre a imagem das ondas na praia, que vêm e vão, com a dinâmica de retroceder, de regredir. Temos aqui a ideia de regrediência- um conceito usado pelos psicólogos com essa ideia de regredir. Mas nosso modelo é linear, ao contrário do modelo circular que volta para si. Tentei construir uma imagem que seria uma topologia em espiral, mas não exatamente no mesmo nível.

Então, temos aí um *ingressu* (ingresso, em latim). Diferentemente do sentido que normalmente se dá a este termo, ingresso se refere à entrada, acesso, começo. É uma energia que está nesse mundo. Não temos termos com este sentido na língua francesa. Os italianos, os espanhóis e os portugueses têm essa palavra que é utilizada com outro sentido. Eu a compreenderia no seu sentido etimológico. Ingresso é uma ideia que se encontra mitologicamente na Divina Comédia de Dante. Na mitologia grega há um semi-deus chamado Anteu, que renascia ao tocar a terra e, cada vez que ele era ferido ou estando perto de morrer, ele tocava a terra e, nesse momento, ele renascia. O mito de Anteu antevê a ordem desse ingresso; o ingresso que tem o húmus do humano, algo que faz com que exista uma inteiridade, não do ser e não simplesmente do racional e do cognitivo, mas algo que nos obriga a pensar.

No sistema que eu vou propor, não há pistas para se fazer o ingresso, e vai além do simples desenvolvimentismo. Talvez precisemos estar atentos a tudo, por exemplo, prestar atenção à pele, que é um envolvimento. O grão só existe porque tem uma película que o protege. Então, o corpo não pode ser o que é, a menos que tenha uma pele, uma pele social que é a denegação do mundo, que é o desgostar imenso do mundo. O ingresso pelo sentido é uma energia que, no fundo, não é necessariamente finalizada e que não tem um objetivo preciso, mas que pode se esgotar no ato. Aristóteles disse

algumas coisas neste sentido. Então, uma energia que não está em ação deve estar plena de *appetitus*, não em função de algo a atingir, mas como repatriamento da eternidade do aqui e agora – o instante eterno. Esse instante eterno é como encurtar tudo isso e encontrar as outras coisas, aqui e agora. Não sei como isso vai se modular segundo nossas diversas culturas, mas convém lembrar que esse esquema talvez possa ajudar a compreender a relação, a sinergia, aquilo que me toca empiricamente em nossa sociedade.

Os termos latinos *senex* e *pueri*, que são o senil e o pueril, mostram, de diversas maneiras, o vai-e-vem contemporâneo, como foi o caso em outras épocas históricas entre essa relação. Eu gostaria de saber como o candomblé brasileiro, irá falar do preto velho, do *ibexi*. A relação de Cosme e Damião, unidos no panteão, mas que também têm uma ligação de sinergia, tem algo a ver com o lúdico, com o lírico e com o imaginário – é um retorno ao arcaísmo. Quando falo em arcaísmo, não me refiro ao primeiro, ao fundamental, que é o *arkhé* grego, aquilo que passou. Refiro-me ao *arkhé* no sentido do substrato, da essência. Neste sentido, vou citar muito o deus Dioniso. Trata-se de uma divindade que foi chamada de arbustiva, com raízes, contrapondo ao panteão. É uma divindade ctoniana, autóctone, que tem a lama nos pés – é um arcaísmo. A figura de Dioniso foi qualificada de forma anacrônica. A casa tem algo desse aspecto dionisíaco, não uma casa distante lá na sociedade perfeita que vamos atingir um dia, mas uma casa que vamos respeitar aqui e agora. Num de meus primeiros livros – *Violência totalitária* – eu falei de extirpação, desarraigamento dinâmico, que tem uma força específica. Com relação à extirpação dinâmica, vou citar um texto pouco conhecido de Gilbert Durand, que é um comentário sobre a pesquisa do *tempo perdido* de Proust. Pensando sobre a famosa Madeleine que o narrador da história mergulhou numa xícara com chá, e que lhe trouxe muitas lembranças à mente. Durand se refere a este episódio como um tempo einsteinizado, que é um tempo contraído no espaço e este contato com a “Madeleine” vai declinar toda sua história. O que tudo isso quer dizer? Ele dá novamente importância à espacialização, à figura ctoniana, ao espaço.

E aqui eu retomo uma imagem de Durand que nos remete ao imaginário noturno. Acho que estamos entrando num regime noturno do imaginário e vocês sabem que essa figura do noturno é o vazio, a taça. Estamos lá dentro desse mundo, como um conteúdo. Tendo em mente esta imagem e fazendo esta análise, eu propus

como título desta conferência - “a invaginação do sentido”. Com isso quero dizer que a invaginação mostra que o sentido não se projeta de maneira fálica, como prevaleceu na lei do pai ou no modelo patriarcal, eficaz e performativo, ao menos no Ocidente. Mas a ideia da invaginação é que o sentido volta ao ventre, ao conteúdo, à terra que é o espaço que nos serve de suporte. É sempre fácil falar dessas mudanças epistemológicas, pois algo se passa nesta acentuação espacial.

Cada vez que eu falo a meus alunos, a meus pesquisadores, eu lhes digo que convém estar atento para poder perceber o deslizamento de algo que foi logocentrado. Esse logocentrismo é a prevalência da ideia que corta, a prevalência da razão, que vai dar sentido ao espaço. Novamente, eu não posso desenvolver, mas considero a importância do corpo, o lococentrismo - o corpo que furamos, que vestimos, que tratamos, que construímos. Esse corporeísmo é um bom exemplo e é isso que é o lococentrismo - é algo que vai enfatizar, no espaço, a banalidade do cotidiano. Como eu disse antes, a palavra banal mostra que ainda existe na França a expressão *four banal*, que era o forno que servia à comunidade e que agora retornou para o dia da festa do pão comum. A ideia da união em torno do pão consubstancial era, na realidade, aquilo que ele fazia verdadeiramente, o lococentrismo.

Então, eu vou propor um tema para reflexão - o doméstico. A palavra doméstico é um termo que vai prevalecer no político, que se tornou distante, abstrato, e não interessa mais a ninguém. O doméstico é algo diferente, é o velho *domus*. O *domus*, que não é simplesmente as paredes da casa. O *domus*, no sentido latino do termo, é a fauna, é a flora, é o parentesco, são os odores, é o sensível - todas essas coisas que enfocam a inteiridade do ser. É algo que enfoca essa dimensão para ver como os animais, a fauna, a flora e os animais humanos se respondem entre si. Então, retomamos isso na obra de Descartes, que pode traduzir o que é a inteiridade - o estado de ser inteiro. É um processo de correspondência.

Evidentemente, alguns de vocês lembram o poema de Baudelaire que se intitula “correspondências”, mostrando que, no grande templo da natureza, o sentido e o mecanismo da correspondência se inscrevem nesse lococentrismo. Por exemplo, quando eu falava do distante, essa Cidade de Deus, que tem que ser atingida, esse distante se tornava mais próximo. Eu não vou desenvolver muito essa ideia, mas vocês podem ver como os objetos do ter-se - do telefone à televisão - podem aproximar o que

está distante. Então, por meio da internet, por meio da comunicação interativa, há uma aproximação desse distante e daí, no fundo, o que é o antigo e o renovado fazem sentido no imaginário, naquilo que é importante. Esse mundo, que faz com que a natureza seja, de certa forma, um corpo intermediário entre o microcosmo, que é o indivíduo, e o macrocosmo, que é lá onde o indivíduo se situa. A natureza é quem faz a ligação entre esses pontos. Eu acredito que essa ideia de cosmo intermédio é importante.

Como eu falava um pouco antes, a perspectiva cartesiana resume bem a ideia ocidental de que o homem é mestree possuidorda natureza. O homem age sobre o objeto que é inerte, um objeto que é lançado adiante de si em termos de hostilidade. Há uma expressão que diz respeito ao trajeto antropológico. Também lembro daquilo que foi dito nesse projeto, como a subjetividade. Esses pontos não podiam ser compreendidos apenas a partir das intimações objetivas vindas do nosso corpo ou do corpo da natureza, ou do ambiente no qual nos situamos. É um tipo de intimação que não temos, necessariamente, que dominar. Em francês não há termos adequados para traduzir essa ideia, então somos obrigados a fazer processos de ajustes, processos de acordo, para irmos ao encontro do mundo. As conseqüências prováveis desta atitude seriam aquilo que eu disse: ver o animal no humano, prever a pele, o corpo, o odor. Faremos o caminho de volta por meio dessas modalidades que eu acabo de mencionar.

Então, para concluir, evidentemente isso nos conduz por oposição a esse conformismo intelectual, que é um pensamento fiel à terra, ao mundo. Eu sei que posso ser escandaloso, mas o pensamento crítico é aquele que sempre diz não. É preciso purificar essa crítica. O contrário do pensamento crítico é o pensamento fiel. E, talvez, nesse sentido, exista realmente um problema epistemológico. Ser ou não um pensamento criticável é ser também um pensamento radical, um pensamento de raiz, de subsolo, das regiões profundas do ser individual e coletivo. Um pensamento radical que vai aprender a apreciar, a dar seu preço ao mundo do odor, ao mundo abissal, ao mundo do barulho, ao mundo do gosto, ao mundo dos humores que é, ele mesmo, abissal.

Este é o radicalismo que pode tomar em si essa naturalidade, que é arraigada. Vou resumir essa questão numa expressão que foi o título de meu último livro – “*O ritmo da vida*”.

Os termos gregos *rhéos* e *rhéia*, trazem essa ideia de deslizar a partir de um ponto fixo, sem um ritmo verdadeiro, pois o dançarino sabe que tem um pé bem fixado na terra. Aí tem algo dinâmico, que tem movimento. E só pode haver movimento a partir de um local fixo, e este é o retorno à matriz, à vitalidade, ao vitalismo. Isso permite um desenvolvimento simples, no sentido de um crescimento a partir da raiz. Isto também vale para aquilo que eu já expliquei – o que eu sei fazer aqui e agora, vai longe para ver lá trás e lá adiante, conforme eu lance o olhar para trás ou para frente. Já mencionei isso várias vezes e espero poder ter mostrado como se dá esse processo.

E, para terminar, deixo aqui as palavras do poeta dizendo que, aquele que pensou mais profundo, ama o mais vivente, e compreende a grande juventude, considerando esse paradoxo entre *senex*, o idoso, e o *pueri*, a juventude, porque o *senex* que está sempre em ato, tem juventude eterna. Agradeço.

LE MYTHE DE L'ATLANTIDE ET L'ÎLE GRECQUE DE SANTORIN

Jean Libis

Associação dos Amigos de Gaston Bachelard - Dijon - França

I – L'Atlantide

Proposer un travail de recherche, fût-il modeste, en rapport avec le mythe de l'Atlantide pourrait ressembler à un défi ou à une balourdise. Mon collègue et ami Ionel Buse, qui vient lui-même de publier un article sur l'Atlantide de Platon (BUSE, 2006) déclare dans le Préambule qu'on risque peut-être de le prendre pour un plaisantin. Cette précaution d'auteur, et qui sera aussi la mienne, a une raison d'être. Depuis environ deux mille ans, le thème de l'Atlantide engloutie par la mer a suscité une vague d'interprétation et d'engouement peut-être unique dans l'histoire générale de la mythologie. À dire vrai, ce n'est pas une vague, c'est un véritable *tsunami* qui a balayé l'univers des bibliothèques et des officines de l'ésotérisme occidental. Une bibliographie de l'Atlantide publiée à Lyon en 1926 faisait état d'environ 1100 ouvrages recensés. Ionel Buse parle carrément de 20000 titres, mais j'ignore où il a puisé ce nombre assez fantastique. On est ici bien proche d'une sorte de délire mythographique, et un autre commentateur a pu dire que l'histoire des interprétations de l'Atlantide constituait aussi, en quelque sorte, une histoire de la folie humaine.

Quoi qu'il en soit, on se dit qu'un tel foisonnement ne peut pas ne pas véhiculer du sens. D'abord est-on effectivement en face de ce qu'il convient d'appeler un mythe? Si le mythe est censé nous entretenir de ce qui a eu lieu aux origines, et si le mythe est d'abord essentiellement véhiculé par une tradition orale, le thème qui nous occupe ne remplit pas totalement les deux conditions ainsi avancées. Bien que la chose soit en principe connue, il convient de rappeler que le récit de la destruction d'Atlantide se trouve très précisément dans deux textes de Platon, et nulle part ailleurs : dans un fragment du *Timée* et dans la quasi totalité du *Critias*. Ainsi nous voilà d'emblée devant une perspective fascinante : le mythe de l'Atlantide se trouve dans des textes écrits, et qui plus est, écrits par un philosophe de première importance. De plus les deux versions sont légèrement hétérodoxes. Enfin, élément suprêmement insolite, le texte de *Critias* est inachevé. C'est à croire que Platon aurait voulu jouer un bon tour à la cohorte de ses innombrables glossateurs et qu'il aurait presque volontairement laissé ouvert un gigantesque point d'interrogation.

Si l'on s'en tient au récit du *Critias*, plusieurs éléments remarquables nous frappent. J'en soulignerai ici essentiellement quatre: 1) Lors du partage originel dévolu aux dieux, *Poséidon* reçoit en cadeau l'île Atlantide. Il épouse alors une mortelle, Clitô, avec laquelle il sera le géniteur de cinq paires de jumeaux. J'écarte ici volontairement cette symbolique du nombre cinq pour retenir surtout l'union avec une mortelle. L'île représente alors un trait d'union entre le divin et l'humain, entre le ciel et la terre. Elle a une fonction médiatrice. 2) L'Atlantide est d'abord décrite comme une cité de l'ordre, du luxe, de la prospérité. C'est dire qu'elle nous renvoie à la série des utopies. Elle est même, bien avant Thomas More, la première utopie. 3) Cette situation de prospérité et de puissance n'est pas durable en pérennité. Insensiblement une décadence va se produire au sein de la cité. En effet: l'île est une composition et un mixte, et peu à peu, l'élément humain prend le pas sur l'élément divin. L'hybris s'empare du corps de la cité. Platon :

Quand l'essence divine, par un continuel mélange avec la nature mortelle, se fut de plus en plus amoindrie, quand l'humanité l'emporta, alors, impuissants à supporter la prospérité présente, ils dégénérèrent. (PLATON, *Critias*).

4) Zeus décide de châtier la cité impie et réunit le conseil des dieux. Toutefois le texte du *Critias* s'arrête ici. On peut donc s'autoriser à lui adjoindre le passage

correspondant du *Timée*. D'après ce dernier, l'île est détruite par les tremblements de terre, puis par une submersion généralisée.

Ce récit – et les circonstances particulières qui l'accompagnent – est propre à déchaîner l'énergie des glossateurs. On peut distinguer trois ou quatre types d'interprétation : 1) Une interprétation de type « evhémériste » : les deux récits de Platon rapportés par Solon et les prêtres égyptiens auraient un fondement historique et naturaliste : une cité puissante aurait bel et bien été engloutie dans un cataclysme. 2) Une interprétation purement mythologique: la submersion de l'île serait un récit dramatique et fictif, s'enracinant dans un archétype puissant de l'inconscient collectif. Le parallélisme avec le déluge révélé par l'Ancien Testament serait alors quasiment patent. 3) Une interprétation allégorique et politique: en évoquant la lutte ancestrale d'Athènes contre les Atlantes, Platon tirerait un vigoureux signal d'alarme à l'égard de l'actuelle cité athénienne affaiblie par les sophistes, les ploutocrates, et les démagogues. Dans ce cas, il y aurait cependant une difficulté à interpréter les deux images de la cité véhiculées par le philosophe: celle de la vieille Athènes et celle de l'Atlantide précisément. 4) Une interprétation essentiellement philosophique et platonicienne: devant les apories incluses dans le thème du Démonstrateur, Platon chercherait par le biais du mythe à faire surgir un élément médiateur entre le monde des Idées, et le monde d'ici-bas gouverné par la catégorie du politique. D'où l'importance de la matière intermédiaire, le terme de matière traduisant très imparfaitement le terme grec de *khôra*. C'est l'interprétation de Jean-François Mattéi, exposée de façon critique par Ionel Buse dans l'article ci-dessus mentionné.

Bien entendu, c'est la première interprétation, evhémériste et réaliste, qui a connu le plus formidable succès et engendré la dynamique déferlante que l'on connaît. Nous savons bien que l'opinion, tout comme l'imagination primaire, sont foncièrement réalistes ou réalisantes. De sorte que les thèses et les hypothèses ont fleuri sur le mode d'une quête méta- géographique, dont les aléas ont été fonction des connaissances géographiques effectives de telle ou telle époque, connaissances qu'il faut bien sûr associer à des représentations politiques et religieuses, ou encore idéologiques au sens large. Pour s'orienter dans cette méta-géographie, on peut recommander un ouvrage très utile : celui de Olivier Boura, *Les Atlantides. Généalogie d'un mythe*, Arléa, 1993 (BOURA, 1993). Dans l'Antiquité déjà, Diodore de Sicile, au cours du 1^{er} siècle av.J.C.,

rapporte qu'en Afrique du Nord, les amazones ont attaqué les Atlantes, « le peuple le plus civilisé de ces contrées » (Bibliothèque Universelle, Livre III, chapitre 54). Autre réaction curieuse : celle de Tertullien disant en substance qu'on accuse bien à tort les Chrétiens d'être responsables de catastrophes telluriques ; la preuve, selon lui, c'est qu'il y a eu des catastrophes avant la chrétienté, celle de l'Atlantide par exemple ! (*Apologétique*, chapitre 40). De fait, c'est surtout à partir de la Renaissance et de la découverte du Nouveau Monde que l'organisation des délires, souvent très élaborée, va se mettre en place. La localisation de l'Atlantide va devenir une sorte de quête du Graal, paradoxalement pétrie d'une apparente rationalité. Parfois avec un luxe d'arguments qui semblent imparables au néophyte, on situera l'Atlantide dans la Méditerranée, dans l'Océan atlantique, en Afrique du Nord, en Espagne, en Scandinavie et même au Moyen-orient. Bien entendu des débats philosophiques, politiques et idéologiques se greffent sur ces interprétations et les déterminent. Signalons seulement, (parce que ce n'est pas le lieu ici), que s'affrontent des couples d'entités antinomiques : la mer / l'océan ; le nord / le sud ; l'est / l'ouest ; l'Europe / l'Afrique ; les civilisations arabo-berbères / les peuples de l'Afrique noire ; enfin et surtout les sémites et les aryens. Par surcroît, on n'oubliera pas le roman de Pierre Benoît, ni les aventures, en bande dessinée, du Professeur Mortimer.

Ce n'est pas dans cette direction, celle d'une géo-politique fantastique, que je veux m'aventurer. Parmi les quatre types d'exégèses proposés, j'avoue pour ma part être davantage fasciné par la submersion finale de l'île Atlantide. Les textes de Platon sont austères et sobres sur la question, et peut-être cette austérité même est-elle capable de susciter en nous une importante pulsion imaginaire. Je suis tenté de lire la phase finale de l'histoire d'Atlantide comme le déchaînement d'une lutte entre les éléments cosmologiques fondamentaux dont Bachelard a proposé les diagrammes que vous connaissez : une lutte qui se trame essentiellement entre l'Eau, La Terre, et le Feu (ce feu qui sera si présent dans l'histoire archéologique de cette île de Santorin dont je vais bientôt vous parler). Le feu tellurique fait irruption, la terre se déchire et l'eau finit par envahir totalement les séquelles d'une cité prospère. Pour effrayante qu'elle soit, la mort par l'eau reste symboliquement une mort douce, une eu-thanasié. L'eau est le linceul absolu et Bachelard a pu dire que l'eau nous aide à mourir complètement. En préparant cet exposé j'ai découvert que Pierre Vidal-Naquet s'est laissé récemment conquérir

par une piste semblable. Le dernier chapitre de son livre *L'Atlantide* est explicitement un hommage à Bachelard. Et Vidal-Naquet, dont l'inspiration reste foncièrement rationaliste, avance l'idée que la méditation bachelardienne sur les quatre Matières est susceptible d'apporter une certaine intelligibilité dans notre approche de ce fatras mythologique qu'est le mythe de l'Atlantide. De sorte que rêver sur le mythe, c'est aussi d'une certaine façon lui apporter un éclairage spécifique.

II – Santorin et la thèse de Galanopoulos et Baco

En 1969, paraît à Paris la traduction d'un livre intitulé *L'Atlantide*, dont les auteurs sont A. G. Galanopoulos et E. Bacon (1969). Cet ouvrage dont la tenue scientifique est extrêmement sérieuse, fait remarquer dans sa conclusion que l'esprit humain est fasciné par le mystère et que certains mythes ont tendance à perdurer d'eux-mêmes au sein de leur propre opacité, pour autant qu'ils entretiennent une énigme résolument fascinante. Ce serait le cas du mythe de l'Atlantide. Or, déclarent les auteurs, nous disposons pourtant d'une solution simple. L'Atlantide peut et doit être localisée sur l'île actuelle de Santorin, dans le sud de la mer Egée.

L'ouvrage est très sérieusement argumenté (nous nous contenterons ici d'un condensé). Les auteurs passent à nouveau le texte de Platon au crible, et défendent la thèse « réaliste ». Si l'anachronisme est patent dans le texte de Platon (selon ce dernier, la catastrophe aurait eu lieu 9000 ans auparavant), il reste à éclairer le problème de la localisation géographique. Avant d'en arriver là, les auteurs font remarquer que la découverte du Nouveau monde a fait jaillir une étonnante explication :

L'Atlantide (...) serait la source de toutes les civilisations méditerranéennes, celle de l'Égypte, de Mycènes aussi bien que celle de l'Amérique centrale et de l'Amérique du sud. Ils (les auteurs de la Renaissance) la rangent en fait sur le même plan symbolique qu'Ogygie, que le paradis terrestre et le jardin d'Éden. (Idem, p. 48).

Vers 1866, des archéologues français s'intéressent à Santorin et y découvrent des vestiges importants, enterrés sous trois mètres de cendre volcanique près du village d'Akrotiri. Dès cette époque Louis Figuier identifie Santorin à l'Atlantide. On va voir

que la conclusion de nos deux auteurs est un peu plus sophistiquée. Dans l'Antiquité classique, l'île s'appelait Théra (du nom de Theras un chef spartiate qui aurait occupé l'île). Hérodote précise que primitivement elle s'appelait Stronggylé (l'île ronde), et plus tard, Kallisté (la très belle). Sur le plan géologique, nous savons de source sûre que l'actuelle Santorin a été dévastée vers 1540 avant-Jésus-Christ par une éruption volcanique d'une puissance considérable. Une grande partie de l'île s'est effondrée dans la mer – et nous voilà proche du texte de Platon - processus qui a été suivi d'un raz-de-marée (tsunami) capable de détruire une partie de la côte nord de l'île de Crète. Nous disposons d'ailleurs pour étudier ce phénomène non seulement des ordinateurs, mais d'un modèle réel : la destruction en 1883 de l'île indonésienne du Krakatau. Selon les auteurs du livre, Galanopoulos et Bacon, l'éruption de Santorin survint au cœur d'une civilisation développée, la civilisation minoenne, et dans un lieu relativement peuplé pour l'âge du bronze. Après la mise à l'épreuve d'un certain nombre d'hypothèses et de questions, ils concluent de façon quasiment péremptoire : la théorie qui assimile le désastre de Strongyllé-Santorin à la submersion de l'Atlantide est d'après eux fondée sur des preuves extrêmement convaincantes, qui montrent aussi que Santorin n'était autre que l'antique Métropole de Platon (qu'il faut distinguer de l'Île d'Atlantide elle-même). En outre, puisqu'à l'époque où l'île s'effondra, une terrible catastrophe s'abattait sur l'empire minoen, l'assimilation de l'Atlantide et de la Crète « semble irréfutable » (idem, ibidem, p.165).

Vous noterez l'expression: « *semble irréfutable* » !

À partir de là nous allons essayer de nous transporter sur l'île actuelle par un effort d'imagination. La thèse de Galanopoulos est vraisemblable, mais je ne dirai pas qu'elle soit irréfutable. En revanche, ce qui est véridique, c'est que l'île de Santorin exerce une fascination spécifique sur la plupart des voyageurs qui la visitent. Elle constitue, à part entière, une monade extraordinaire, elle suscite chez le visiteur une émotion complètement métaphysique, le sentiment complètement grec de l'*apeiron*. De telle sorte qu'elle peut nous apparaître comme l'incarnation d'un mythe, ou pour mieux dire, qu'elle tire une partie de sa magie visuelle d'un fonds mythologique que le visiteur retrouve à son insu, quand bien même il serait ignorant du mythe ancien de l'Atlantide et de la thèse de Galanopoulos. Nous voici complètement dans le cadre de ce colloque !

Géographiquement elle est située à l'extrême sud de l'archipel des Cyclades à la même latitude que l'île d'Anafi. Vers le sud elle regarde du côté de la Crète – lieu mythologique par excellence ! – et au-delà, vers les côtes et le désert de Lybie. Sa morphologie est extrêmement curieuse. Elle a bel et bien la forme d'un cercle tronqué et déformé par le cataclysme de 1540 avant J.C. La partie principale a la forme d'un croissant de lune, ou d'une gueule ouverte, qui s'accorde à peu près avec la petite île de Terasia qui lui fait face et qui fait intégralement partie de la monade originelle. La partie maritime centrale est appelée la *caldeira*, d'un terme qui signifie le cratère, la cheminée. C'est précisément le lieu d'effondrement de l'île au moment de l'éruption. Au centre de la caldeira figurent deux îlots inhabités, et pour cause ! L'un d'eux, *Palea Kameni*, est un volcan éteint. L'autre, « Nea Kameni » est un volcan en activité. Or ces deux îlots ont « poussé » sur les fondations englouties du volcan originel ! De sorte que nous sommes confrontés à une variante quasi « végétale », ou même anthropomorphique, du mytheme volcanique : de même qu'un arbre séculaire abattu par les bûcherons ou par la foudre peut à la longue se reconstituer à partir des racines profondément enterrées dans le sol. L'activité du volcan actuel est faible mais peut donner lieu néanmoins à une éruption spectaculaire comme en 1926.

Le voyageur qui arrive à Santorin par voie maritime est commotionné par une expérience tellurique et thalassale peu ordinaire. S'avancant dans la caldeira il est entouré de gigantesques falaises volcaniques qui sont les parois de l'ancien volcan découpé par l'explosion. Vues d'en haut, il s'agit d'abîmes vertigineux, représentant d'ailleurs une véritable étude, sur le terrain, des différentes strates géologiques empilées dans le corps de l'ancien volcan. De telle sorte que la géomorphie de Santorin est aussi et en même temps une exploration dans le temps, une longue rêverie, stupéfiante, sur le passé. Il faut ajouter que les couleurs des roches volcaniques constituent un élément important dans la perception visuelle de cet ensemble. Le noir, l'ocre, et le fauve dominant : et sur l'îlot volcanique actuel, celui de "Nea Kameni", la couleur noire brille cruellement à la manière de quelque métal précieux. D'autres couleurs, quasiment fantastiques, surgissent parfois, et notamment sur la pointe sud de l'île, non loin d'Akrotiri, où les falaises, et je ne l'invente pas, se teintent de vert, de rose et d'orange. Comme les villages sont souvent regroupés au-dessus de la Caldeira, et que les maisons sont d'une blancheur presque artificielle, vous penserez peut-être que j'exagère en vous disant qu'on croit

fréquemment percevoir de la neige. Impression d'autant plus intéressante qu'on n'y croit pas une seconde et qu'elle persiste cependant !

On ne se laisserait pas de se laisser aller à une phénoménologie de cet archipel – et je prends phénoménologie non pas dans son sens savant et husserlien mais dans son sens strictement étymologique : ce qui apparaît, ce qui se montre, ce qui se donne à voir. Santorin, l'antique Théra, est d'abord un île complètement grecque et structurée par une cosmologie empédocléenne parce qu'elle est un véritable carrefour des Eléments primordiaux ou des Matières fondamentales. L'eau est partout ! je ne sais pas s'il existe un lieu de l'île d'où on ne puisse la voir. La présence de la terre est d'une brutalité rarement égalée, avec les abîmes, les rochers noirs, les plages rouge sang, l'îlot de Nea kameni totalement désert. L'air aussi nous submerge avec le vent du nord qui souffle très souvent en été et atteint sur les hauteurs une vitesse dangereuse pour les promeneurs. Enfin le feu est doublement efficient : feu du ciel et feu de la terre confrontés en une tension dramatiquement splendide. Santorin réalise sous nos yeux une sorte d'épure de la cosmologie d'Empédocle – même si, je le rappelle, Empédocle a œuvré en Sicile et non en Grèce.

III – Le mythe comme condition d'habitabilité de la nature.

Il me semble que la fréquentation de l'île de Santorin constitue une véritable expérience métaphysique, dont le contenu s'adosse précisément au mythe – pourtant hypertrophié – de l'Atlantide. La question n'est pas de savoir si Galanopoulos et Bacon ont raison de situer précisément en ce lieu l'origine du mythe. Leur thèse est vraisemblable, mais elle n'est certainement pas définitive. Du reste, et d'une façon générale, il n'est pas certain qu'il nous faille rechercher l'origine d'un mythe, quel qu'il soit. Le mythe en général, qui nous parle essentiellement des origines, est lui-même sans origine assignable. Par essence le mythe est de nature abyssale : ce dont il nous parle échappe au principe de causalité et au principe de raison suffisante. Vous vous souvenez de la parole incantatoire de Parménide : « L'Être est ». Si très sommairement on l'interprète comme la reconnaissance d'une permanence ontologique, cela ne signifie pas nécessairement que le monde se repose dans une sorte de fixisme : cela signifie que la notion même d'origine constitue une illusion transcendantale radicale. En cela

nous n'oublierons pas qu'une illusion est fondée sur un désir inconscient et que comme telle, toute illusion est indéracinable. Donc le mythe met en scène cette aporie : il nous raconte l'origine de ce qui n'a pas d'origine.

Du même coup, la fréquentation du mythe conjointement à celle d'une nature en quelque sorte sur-présente (c'est le cas sur l'île de Santorin notamment) lève une partie du voile sur ce qu'on pourrait appeler la compréhension du sacré. L'expression peut heurter celui qui est immergé dans le sacré lui-même, mais elle a un sens légitime pour celui qui aborde la question de la sacralité avec les outils modestes de la rationalité philosophique.

C'est au fond le cas de Heidegger lorsqu'il écrit ce texte délibérément étrange qui s'intitule *La chose* (HEIDEGGER, 1958). Bien qu'il soit sans doute aventureux de citer ce philosophe dans une langue autre que l'allemand, je voudrais ici évoquer ce passage fascinant (et cela, que l'on soit ou non un lecteur averti de Heidegger). Cette parenthèse ne nous éloigne qu'en apparence de la question de l'Atlantide. Le philosophe médite sur le rite ancestral de la libation, qui consiste à verser solennellement de l'eau ou du vin ou un liquide autre sur un espace qui par ce geste même est investi de sacralité. Geste grec, bien entendu, mais certainement présent dans de nombreux espaces culturels. Or la thèse de Heidegger – qui n'est pas une thèse au sens philosophique ordinaire – est que le geste de verser le contenu de la cruche fait paraître, ici et maintenant, et conjointement, les noces de quatre entités ontologiques, différentes des quatre éléments propres à la pensée d'Empédocle, et cependant isomorphes à eux : la terre, le ciel, les divins et les mortels. Il insiste sur ceci que les quatre protagonistes sont pris ensemble dans un « quadriparti unique ». Si trois termes ici proposés, la terre, le ciel, les mortels, peuvent être entendu dans leur sens quasiment patent, il n'en va pas de même du quatrième. Enigmatique est la manifestation des divins : « les divins sont ceux qui nous font signe, les messagers de la divinité. De par la puissance cachée de celle-ci, le dieu apparaît dans son être qui le soustrait à toute comparaison avec les choses présentes » (Idem, p. 212). Si je peux m'autoriser à esquisser une interprétation de ce passage, il signifie que le rite de libation, qui est aussi une copulation de l'eau avec la terre en présence de mortels, manifeste en même temps la présence cachée du divin. Ce qui veut dire aussi que la sacralité surgissant dans le rite lui-même (et toute l'anthropologie nous enseigne la corrélation étroite existant entre le rite et le mythe) est la manifestation même du

monde dans une sorte de sur-présence. « Ce jeu qui fait paraître, le jeu de miroir de la simplicité de la terre et du ciel, des divins et des mortels, nous le nommons *le monde*. Le monde est en tant qu'il joue ce jeu » (Idem, *ibidem*, p. 214). Une telle interprétation a le mérite d'éclairer – dans la pénombre – le sacré lui-même sans que nous quittions complètement le terrain de la rationalité, une rationalité certes élargie, assouplie, ouverte à ce qu'elle ne peut réduire. À savoir : la puissance débordante de l'être-là des choses dans leur conjonction puissamment énigmatique.

Ce n'est pas à Santorin, mais sur l'île de Délos que Heidegger nous confie, dans un passionnant journal de voyage avoir saisi *in situ* ce surgissement étourdissant du sacré. En ce qui nous concerne nous allons rester fidèle à Santorin qui aujourd'hui nous a servi de lieu de voyage, et revenir pendant quelques instants plus précisément au mythe de l'Atlantide. À Santorin, avec ses falaises abruptes, sa mer abyssale, ses rochers polychromes, son volcan encore vivant, nous pouvons bien avoir parfois le sentiment puissant d'être au cœur même de l'Atlantide submergée, et sauvegardée tout à la fois. Cependant un rationalisme conséquent ne cédera pas à la tentation evhémériste, c'est-à-dire à la tentation de relier un mythe à un événement qui se serait réellement déroulé dans le temps historique ou protohistorique (cette tentation engendre la prolifération quasi infinie des thèses qui prétendent situer l'Atlantide en un lieu déterminé). Dans le cas des deux textes de Platon, je pose que leur origine, si origine il y a, est indécidable. Toutefois cela ne signifie pas non plus que le mythe soit une pure forme qui serait justiciable d'une analyse de type structural, syntaxique ou même psychanalytique.

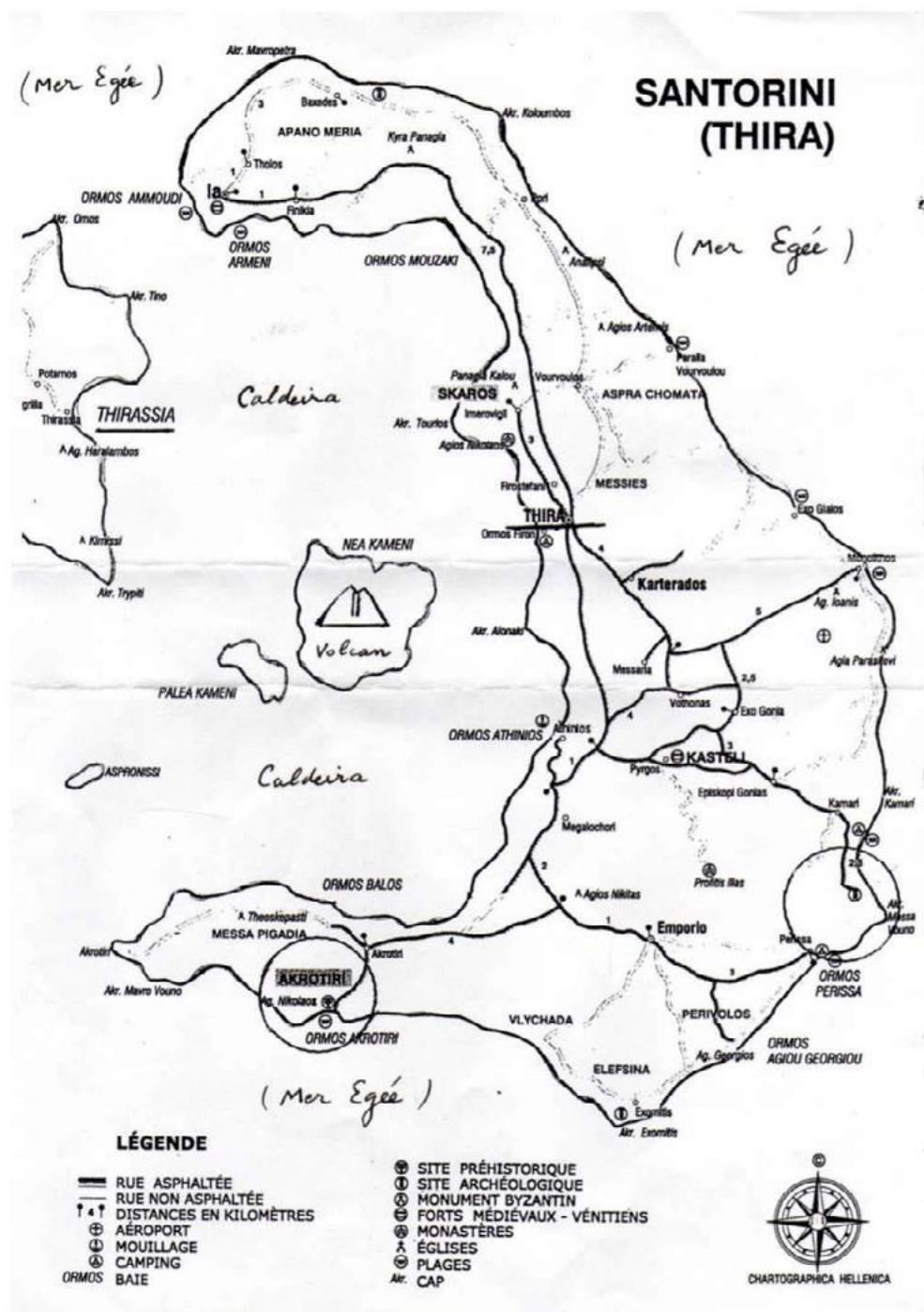
Lorsque Roger Caillois écrit que le mythologue moderne est passé d'une lecture réaliste à une lecture formaliste, il n'a pas tort, mais il faut pousser plus loin cette dialectique et en quelque sorte la replier sur elle-même, lui donner une forme circulaire. Car le mythe est aussi un discours qui s'articule sur la nature en ce sens qu'il nous autorise à nous réapproprier la nature comme condition a priori d'habitabilité. Exister, c'est habiter, c'est-à-dire nourrir des rapports, à la fois concrets et symboliques, avec des matières (je prends ce mot au sens de Bachelard mais je me refuse à limiter à quatre les grandes matières fondamentales). L'homme coupé de la matière vivante, c'est-à-dire aussi de la nature, est un homme qui jargonne : c'est *l'homo loquax* de Begson. C'est le ratiocinateur. À Santorin, et parce que nous cheminons dans cette île avec la présence lancinante en notre inconscient, du mythe de l'Atlantide, nous sommes saturés par la

prolifération des discours. Il faut donc opérer une véritable mise entre parenthèses et métamorphoser notre regard, le rajeunir en quelque sorte. Alors se donnent à nous, comme en des intuitions prodigieusement épurées, ces couples d'entités fondamentales que sont : l'espace et le temps, l'eau et le feu, l'un et le multiple, le sexe et la mort, le déterminé et l'indéterminé.

Sur l'île de Santorin, le mythe de l'Atlantide est le filigrane et le corrélat culturels d'un site en lui-même prodigieux. Inversement le mythe dessille notre regard sur l'île et nous fait voir partout que les noces de l'eau, de la terre et du feu couvent en leur destin une possibilité absolue de catastrophe. Destin des mortels et destin du monde tout à la fois. Dans un très beau texte, Olivier Boura auteur d'un livre de recension sur *Les Atlantides* nous propose cette méditation forte :

L'Atlantide mutilée, où donc la placerons-nous ? (...) La mer est une nuit matérielle, vivante, qui sur elle-même roule et s'écroule. Elle est le chaos, un chaos phénix. L'ordre qu'on peut mettre en elle ne dure pas : la nuit se referme sur la lueur des lampes torches. Parce que la mer est l'inconscience du monde, et des hommes. Parce qu'elle est le sommeil et la mort, sans doute – et l'Atlantide s'enfonce dans le sommeil et la mort –, pas seulement sa mort, son sommeil, ni même celui du monde, mais la mort, le sommeil que chaque homme porte en lui. (BOURA, 1993).

Un peu plus haut, j'ai inscrit dans un même ensemble des entités abstraites, habituellement annexées par les philosophes (l'un et le multiple), et des matières tangibles (l'eau et la terre), dont Bachelard fait des substances poétiques. Cet assemblage hétérodoxe risque fort de froisser les philosophes. C'est bien pourquoi ces derniers sont, hélas, si souvent condescendants à l'égard des mythes, dans lesquels ils voient se déployer une logique molle et une métaphysique caricaturale. Claude Lévi-strauss, qui parfois n'échappa pas à leurs travers, les a cependant rappelés à l'ordre en une formule qu'on pourrait résumer péremptoirement: philosophes, ne froissez pas les mythes !



Bibliografia

BOURA, Olivier. **Les Atlantides. Généalogie d'un mythe**. Paris: Arléa, 1993.

BUSE, Ionel. Lieux mythiques : l'Atlantide de Platon. *Revue Echinox*, n°10, Cluj: Université Babeş-Bolyai Cluj (Roumanie), 2006.

GALANOPOULOS A. G., Bacon E. **L'Atlantide**. Paris: Albin Michel, 1969.

HEIDEGGER, Martin. **Essais et conférences**. Trad. André Préau, Paris: Gallimard, 1958.

LA CERTITUDE DE LA CATASTROPHE.

L'aversion postmoderne pour le risque

Mondher Kilani

Université de Lausanne

La société contemporaine est confrontée au paradoxe que plus les risques alimentaires, sanitaires ou sécuritaires se réduisent ou sont mieux maîtrisés en son sein, plus l'exigence pour un risque minimum, voire nul, devient pressante. À l'acception classique du risque comme horizon de la mesure et du probable, on passe aujourd'hui à l'idée du risque comme menace, comme mal.

Face au danger potentiel, et contrairement à la société traditionnelle, la société moderne semble avoir rompu l'équilibre entre la crainte (de la catastrophe, de l'anomalie, du désordre) et la confiance. L'anthropologue britannique Mary Douglas (1986) a vu dans le glissement du terme « danger » à celui de “risque”, le passage d'un domaine de médiation fondé sur le surnaturel et le divin, et reposant donc sur une instance collective, à un domaine où la responsabilité repose pour l'essentiel sur les épaules des seuls individus.

Les considérations sur la catastrophe qui suivent sont tirées d'un ouvrage publié par l'auteur et intitulé *Guerre et sacrifice. La violence extrême* (2006). Dans les sociétés traditionnelles, les systèmes d'“explication du malheur” et les pratiques sociales qui en découlent (sacrifices, pèlerinages, prières en tant que comportements d'évitement) ont pour effet de “donner du sens” aux événements afin de les dépouiller de leur caractère exceptionnel et d'intervenir sur le cours des choses.

Délesté de toute métaphysique, le risque apparaît dans la société contemporaine comme un accident intolérable contre lequel il faut se prémunir par des moyens techniques. Dans un environnement hyper-productiviste et hyper-machiniste, il s'agit paradoxalement de se garantir contre tous les événements possibles.

Toutefois, prévoir, comme le veut le "principe de précaution", l'impact dans le futur d'une action ou d'une technique obéit non seulement à une exigence de sécurité hors d'atteinte, mais relève d'un paradoxe puisqu'il renvoie à l'ordre d'un savoir impossible. En effet, comme pour les techniques de la divination qui ne trouvent leur validation qu'après coup, la causalité scientifique ou technique elle-même ne se vérifie qu'a posteriori. Et quand bien même on pourrait savoir, le principe de précaution buterait sur la question que savoir n'est pas croire, ni donc prévoir. Nous savons les choses, mais nous ne les croyons pas nécessairement, à l'inverse, peut-être, de ce qui se passe dans les sociétés traditionnelles où non seulement on sait, mais on croit à l'avènement de la catastrophe et construit à cet effet des ripostes symboliques et pratiques.

Il ne s'agit donc pas seulement de savoir, mais de vouloir, c'est-à-dire d'un véritable pouvoir collectif de transformation sociale. Il faudrait, selon Jean-Pierre Dupuy (2002) qui a pensé de façon originale et stimulante cette notion, avoir plutôt la certitude de la catastrophe afin d'agir pour qu'elle n'ait pas lieu. Une telle "science de la catastrophe" nous aiderait à mieux répondre aux menaces industrielles qui nous pendent au nez et à faire face à la panique qui nous guette.

La certitude de l'événement catastrophique est caractéristique de plusieurs sociétés décrites par les anthropologues. Le désastre y est considéré comme un processus faisant partie de plus larges processus sociaux, économiques et écologiques. Chez les Nuers du Soudan, analysés par Edward Evans-Pritchard (1968), il n'y a ainsi pas de panique face à la perte de bétail, leur principale richesse. Ils connaissent les causes ou responsables des pertes (la nature, les maladies, les razzias) et ont l'habitude des risques aléatoires contre lesquels ils se savent la plupart du temps impuissants à réagir efficacement. Autrement dit, les Nuers gèrent et assument la crise de façon collective et acceptent l'idée de perdre quelque chose. Que la catastrophe soit interprétée comme la responsabilité d'un dieu, d'un démon ou de la nature, elle suppose chaque fois une défense de la société.

Face à la catastrophe, la société contemporaine développe quant à elle un type de prévention fondé sur la raison scientifique qui montre tout de suite ses limites. D'une part, cette prévention repose sur une mémoire qui ne peut fonctionner que sur la base de ce qu'elle a elle-même enregistré. De l'autre, elle se déploie dans un univers mental où la mémoire des catastrophes est trop courte et la prise en compte de leur surgissement futur marginale sinon totalement absente des consciences.

Autrement dit, la prédictibilité de la science par rapport à la catastrophe ne pourrait produire véritablement ses effets que dans le cadre d'une société qui intègre dans ses représentations idéologiques les scénarios futurs de la catastrophe. En renversant les perspectives temporelles, une telle approche de la catastrophe tente de lire le présent dans le futur et non dans le passé, renouvelant ainsi la réflexion sur le risque et sur les comportements producteurs de destruction.

La catastrophe de la « vache folle »

Prenons un exemple concret pour illustrer ce propos. L'affaire de la "vache folle" est emblématique de l'attitude moderne face à la catastrophe (KILANI, 2001). Elle démontre que nous sommes loin d'un renouvellement de notre perception de ce phénomène, enfermés que nous sommes toujours dans une perspective productiviste et une mentalité utilitariste.

Mais tout d'abord, rappelons brièvement ce qu'est la maladie de la "vache folle". Elle correspond à un ramollissement du cerveau de l'animal, victime de l'encéphalopathie spongieuse bovine (ESB) qui le condamne à une lente agonie. L'origine du prion, l'agent infectieux responsable de la maladie, a été détectée dans le régime alimentaire des bovins à base de farines animales. Le même prion est à l'origine de l'encéphalopathie spongiforme humaine ou maladie de Creutzfeld-Jacob (MCJ).

On sait qu'en Europe, surtout, la maladie de la « vache folle » s'est traduite par un immense holocauste de millions de bovins. Une pratique justifiée par le "principe de précaution" dans le but de limiter la progression de la maladie. Or, bien au contraire, la maladie de la "vache folle" et la manière dont on a voulu résoudre la crise soulignent plutôt notre relation problématique à la nature, à l'animal et plus généralement au lien social. L'analyse d'une telle crise nous permet de dévoiler un certain nombre de logique de fonctionnement de notre système.

Première proposition: La catastrophe de la «vache folle » et la destruction massive des bovins qui s'en est suivie est liée à la perversion de la raison sacrificielle dans une société dominée par la logique productiviste. Avec la crise de la "vache folle", le bel ordonnancement construit jusqu'ici derrière les façades cachées des chaînes de production et des usines d'abattage s'est soudainement écroulé. Après avoir mis le plus de distance entre lui et l'animal sacrifié, l'homme moderne assiste au retour du refoulé et se trouve obligé, pour parer à la crise, d'immoler à son tour non pas une vache, mais un nombre considérable de vaches!

La victime est ici rendue responsable de l'accident survenu. Elle est chargée de toute l'impureté de l'épidémie que l'on tente d'éliminer en même temps que l'animal. Voici, en effet, un marché, régissant tous les secteurs de l'économie et de la société, poussant au productivisme le plus forcené et à la concurrence la plus féroce, qui par ses excès mêmes – la soumission de millions de créatures (bovins, ovins, gallinacés, porcins) à des régimes hautement stressants et toxiques – a produit la maladie de l'Encéphalite Spongiforme Bovine (ESB), mais qui dans un retournement spectaculaire accuse la vache d'être à l'origine de la maladie.

La scène sacrificielle moderne consiste dans une pure destruction de millions d'animaux, dans le seul but de rétablir l'équilibre général et de produire de nouvelles victimes plus aptes à sauver le système économique. C'est assurément là la "part honteuse" qu'a diagnostiquée le philosophe français Georges Bataille (1949) pour caractériser l'irrationalité du système capitaliste qui détruit non pas pour produire du sens souverain mais pour assurer les lois du profit.

Deuxième proposition: La catastrophe de la "vache folle" est révélatrice de l'autophagie généralisée de notre système. Il a fallu la crise de la "vache folle" pour dire, à travers la panique des industriels et des décideurs et l'angoisse des consommateurs, quelque chose d'essentiel sur notre système: son autophagie.

Notre système de production et de consommation a créé et contribué à la pandémie par la connexion généralisée qu'il réalise entre les espèces. Parce qu'il a transformé la vache, à l'origine herbivore, en carnassière, la métaphore de l'anthropophagie revient

hanter notre conscience. La viande rejailit ainsi sur nous. Notre panique face à la “vache folle” nous renvoie inconsciemment à l’imaginaire du cannibalisme, cette pratique-limite, à travers laquelle une société expérimente, pour un instant et afin de mieux l’exorciser, les abîmes de son annihilation.

Aujourd’hui, l’industrie et le commerce des organes et des substances animales, la greffe des organes aussi bien humains que d’origine animale, les techniques de procréation assistée, le génie génétique, la manipulation des protéines animales, marquent l’interconnexion généralisée à l’intérieur d’une espèce et entre les espèces, et bouleversent bon nombre de représentations symboliques s’agissant de notre relation au règne animal et végétal et à l’ordre social et culturel. Le caractère autophagique de notre système actuel tient à cet effet de retour sur soi, de plus en plus prégnant. En plaçant l’homme dans le circuit de l’utile et du recyclable, la société utilitariste le transforme en une ressource consommable comme les autres. Les éléments du vivant deviennent des choses et, parmi ces choses, on compte non seulement les animaux mais aussi bien l’homme, ses organes, son sang.

La pensée utilitariste se représente l’autophagie (les farines animales, les greffes d’organes, les produits cosmétiques à base de déchets humains, etc.) comme la solution rationnelle à nos problèmes. Le nourrissage des animaux à viande par des déchets d’animaux de la même espèce a été considéré comme le moyen le plus économique pour éliminer les déchets carnés.

En fait, notre société moderne est la seule dans l’histoire à avoir pensé “utile” la dévoration de l’espèce par elle-même et des espèces entre elles. Cette pensée a inauguré un cycle infini de destruction et de recyclage généralisé qui transcende les espèces et les ordres.

Troisième proposition: La crise de la “vache folle” souligne notre perception irrationnelle de la catastrophe. La raison utilitariste semble incapable de répondre aux multiples scandales qui ont saisi la conscience des acteurs sociaux à la suite de diverses manipulations industrielles. Tous les éléments de la crise sont vécus sur le mode de la panique et de l’angoisse, selon une tonalité apocalyptique. Ce mouvement irrationnel n’est là que parce que la conscience rationnelle n’arrive pas à intégrer les éléments de la crise.

L'idée d'une contamination généralisée de notre environnement quotidien s'insinue sûrement en nous. Mais ces catastrophes (virus du sida, prions responsables de l'ESB, virus d'Ebola, mais aussi glissements de terrain, inondations, coulées de boues, ouragans dévastateurs, tsunamismeurtiers, etc.) que nous avons tendance à appeler abusivement naturelles sont en fait induites par nos technologies, notre système économique, notre mode de vie. La catastrophe n'est pas le langage de la nature, mais celui de notre rapport technique et symbolique à la nature. Tout compte fait, l'objet du scandale dans la "vache folle" c'est moins la transmission interspécifique d'une maladie dégénérative que le fait que l'on y contribue par l'ignorance dans laquelle nous sommes entretenus en tant que consommateurs et par l'indifférence coupable de l'industrie agro-alimentaire quant aux conséquences de ses manipulations technologiques et de ses calculs économiques.

De la même façon, la transmission du virus du sida à travers les rapports sexuels ou la circulation des seringues, nous scandalise infiniment moins que la contamination des sujets par le sang infecté des banques officielles de sang. Ce qui nous scandalise dans l'affaire du sang contaminé c'est la priorité accordée par les responsables à la gestion du stock de sang et à sa rentabilité économique au détriment de la santé publique.

Quant à l'accident atomique de Tchernobyl, cette apocalypse des temps modernes qui annonce de plus graves catastrophes encore, il est comme le précipité de notre monde, l'expression de l'impéritie et de la lâcheté des dirigeants, de l'incroyable abandon de la population et du grand mensonge sur lequel est bâti le lien social.

Des catastrophes comme celles de Tchernobyl, du sang contaminé ou de la "vache folle" soulèvent l'énorme défaillance du système de gestion du risque dans nos sociétés complexes. À travers toutes ces catastrophes, il semble que l'ère du soupçon s'est durablement installée dans notre société hyper-productiviste et hyper-médiatisée. Que l'ère de l'indignation vertueuse mais sans réelle efficacité sur notre environnement et son avenir caractérise désormais notre conscience.

La guerre comme catastrophe

Je prendrai un deuxième exemple, celui de la guerre, pour illustrer encore mon propos (KILANI, 2006). C'est probablement parce qu'on n'assume pas l'advenue de la

catastrophe, que la guerre, pourtant pratiquée aujourd'hui à grande échelle, apparaît aux yeux des contemporains en même temps scandaleuse. Sa violence et ses destructions heurtent la rationalité économique et la pensée utilitariste dominantes.

Ce non-sens du mal confère à la guerre contemporaine sa tonalité d'irrationalité. En manquant de théorie du malheur, le mal nous apparaît dans son caractère absolu. En écartant toute philosophie du conflit, on se voit en retour incapable de faire face à l'irruption de la violence. Autrement dit, nous pratiquerions le pire tout en nous en offensant.

Or, il serait judicieux, avant que la catastrophe ne se produise, de développer une «conscience du pire» à même de l'éviter. Adopter ce que Jean-Pierre Dupuy appelle une «heuristique de la peur» (DUPUY, 2002,p.94) aboutirait à émouvoir les belligérants devant la perspective de la catastrophe. Il leur fournirait les moyens d'une «éthique séculière» capable de contrecarrer les pouvoirs extrêmes de destruction en leur possession en fixant des limites qu'ils doivent s'imposer à eux-mêmes. N'est-ce pas de cette manière que Georges Bataille (1967) a contrasté notre société contemporaine, qui s'est engagée dans une forme de guerre illimitée dégagée de toute forme de souveraineté à cause notamment de son impensé, et les sociétés traditionnelles, qui auraient acquis, elles, la pré-science ou la certitude de la catastrophe qu'est la guerre ? À ce titre, elles l'auraient pour ainsi dire non seulement pensée comme une possibilité, mais l'auraient apprivoisée pour la pratiquer dans un cadre rituel et pour la soumettre à une finalité qui fait sens pour la société.

En ayant ainsi la certitude de la guerre, nous nous engagerions dans une forme de dépense conforme à l'*économie générale*, cette économie qui exige une destruction des énergies excédentaires tout en permettant à travers elle l'expression de la souveraineté et du sens. Nous nous donnerions aussi le moyen d'éviter la catastrophe des explosions incontrôlées et le chaos des violences non maîtrisées ; bref nous nous éviterions notre propre destruction.

L'illusion d'un monde sans incertitude

Pour revenir à la question de départ, celle du risque et de sa perception "négative", on peut noter qu'un monde sans incertitude et sous contrôle total, un monde où le risque

serait jugulé par un principe de précaution, apparaît comme une grande illusion qui prépare à de grands drames. La croyance dans un environnement parfaitement maîtrisé, duquel est exclu tout contact avec l'autre, y compris avec l'animal et la nature, toute relation dialogique quelconque, contribue paradoxalement à augmenter l'incertitude et à diversifier les risques.

Le déni de la relation à l'autre est sous-tendu par le principe de l'indifférence. Celle-ci permet à la machine de destruction de continuer à fonctionner. L'indifférence se construit en rendant sans conséquence pratique ou symbolique la protestation la plus indignée. Celle-ci est neutralisée grâce à l'effet d'un discours idéologique d'imposition. Le citoyen de base est sommé de choisir son camp dans le cadre d'une logique duelle du bien et du mal, de l'efficacité et de l'inefficacité, voire d'une diabolisation de la figure de l'ennemi et du danger.

Cette imposition produit de l'effet. De façon consciente ou inconsciente, chacun d'entre nous comprend que le sacrifice de l'autre est le prix à payer pour sa propre rédemption, ou du moins pour sa propre paix et son propre confort, notamment matériel. Même si nous sommes réticents face à la guerre, face à la destruction de l'animal et de la nature, même si nous pensons que l'autre – l'humain, la nature ou l'animal – ne mérite pas un tel châtement, nous nous faisons à la raison de l'État, à la raison économique, à la raison du plus fort, acceptant de la sorte que le sacrifice de l'autre (de la nature) ait lieu.

Personne, ou presque personne, n'est prêt à aller jusqu'au sacrifice de soi pour sauver la vie de l'autre (ou de la nature). C'est que le sacrifice est un vrai problème. Nous sacrifions afin de ne pas être sacrifiés, comme l'affirme Jacques Derrida (1999). On fait mourir des centaines de millions d'enfants (de faim ou de maladie), sans qu'aucune autorité morale ou juridique soit jamais convoquée «pour juger ici du sacrifice – du sacrifice de l'autre en vue de ne pas se sacrifier soi-même» (DERRIDA, 1999, p. 119).

Le sacrifice ne s'est pas absenté de notre monde contemporain. Il s'est surnoisement déplacé vers la sphère de la rareté et de l'utilitaire. Comme le soutiennent Pierre Dumouchel et Jean- Pierre Dupuy (1979), la rareté qui caractérise la logique économique capitaliste se construit par le «rejet des obligations traditionnelles de solidarité, par l'abandon de chacun à son propre sort» (DUPUY, 1979, p. 198).

C'est cette extériorisation par rapport à la société de certains de ses membres, et j'ajouterai l'extériorisation également des animaux et de la nature, qui transforment potentiellement ceux-ci en victimes sacrificiables. Dans une telle configuration, les "boucs émissaires" ne disparaissent pas, mais ils ne sont plus nécessairement nommés. La raison de leur sacrifice relève désormais des logiques abstraites et globales du système. Un système qui participe non seulement au sacrifice, mais qui l'organise, selon Jacques Derrida (1999).

Références citées

BATAILLE Georges. **La part maudite**. Paris : Seuil, 1967.

DERRIDA Jacques. **Donner la mort**. Paris: Galilée, 1999.

DOUGLAS Mary. **Risk Acceptability According to the Social Sciences**. Londres : Routledge and Kegan Paul, 1986.

DUPUY, Jean-Pierre. **Pour un catastrophisme éclairé**. Quand l'impossible est certain. Paris: Seuil, 2002.

DUMOUCHEL Pierre et Dupuy Jean-Pierre. **L'enfer des choses**. René Girard et la logique de l'économie. Paris: Seuil, 1979.

EVANS-PRITCHARD Edward. **Les Nuer**. Paris : Gallimard, 1968.

KILANI Mondher. «La crise de la vache folle et le déclin de la raison sacrificielle», *Terrain*, No 38, Ministère de la Culture (Direction générale des patrimoines – Département Pilotage de la recherche et de la politique scientifique). Paris, 2001, pp. 113-126.

KILANI Mondher. **Guerre et sacrifice**. La violence extrême. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

OIKÓS:

topofilia, ancestralidade e ecossistema arquetípico

Marcos Ferreira Santos

Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

*Por viver muitos anos dentro do mato
Moda ave
O menino pegou um olhar de pássaro –
Contraíu visão fontana.
Pela forma que ele enxergava as coisas
Por igual
Como os pássaros enxergam.
As coisas todas inominadas.
Água não era ainda a palavra água.
Pedra não era ainda a palavra pedra.
E tal.
As palavras eram livres de gramáticas e
Podiam ficar em qualquer posição.
Por forma que o menino podia inaugurar.
Podia dar às pedras costumes de flor.
Podia dar ao canto formato de sol.
E, se quisesse caber em uma abelha, era
Só abrir a palavra abelha e entrar dentro dela.
Como se fosse infância da língua.*

Poemas Rupestres

(BARROS, 2010, p. 425)

Onde se escondem nossas matrizes de alma e pensamento? Creio que esta seja a questão-guia que me pauta nestas reflexões. Localizar na paisagem ancestral da alma brasileira e ameríndia as suas próprias bases. Buscar a infância da alma, da terra, da paisagem, infância da língua.

Como se fosse “*infância da língua*”... Assim o nosso poeta pantaneiro demarca o tempo e espaço desta visão de pássaro que “pega” o menino: “visão fontana”... portanto, visão primeira, visão borrifada de água fresca de fonte que jorra, próxima da origem, primeva e, assim, “livre de gramáticas”. Libertária, a palavra pode assumir qualquer posição e ajudar o menino a inaugurar – augurar o início, cantar o mito de origem:

Mas, para uma simples imagem poética, não há projeto, e não lhe é preciso mais que um movimento da alma. Numa imagem poética a alma acusa sua presença (...) Pierre-Jean Jouve escreve: ‘A poesia é uma alma inaugurando uma forma’. A alma inaugura. Ela é potência de primeira linha. É dignidade humana (BACHELARD, 1978, p.187).

Assim, se pode dar às pedras um costume de flor e florescer nas pedreiras. O canto assume, de imediato, um formato de sol. O imperativo poético e metafísico em *manuelês arcaico* é abrir a palavra e entrar nela. Habitar a palavra. Fazer dela, a casa primeira: **oikós**, o abrigo do ser, expressão e condição de ser. Não apenas “dizer” como se diz das coisas cotidianas sem muito cuidado nem atenção, mas, na lição guaranítica, re-lembrar que a *alma-palavra* (*nhe’e*) é o próprio Ser em floração (*poty*). Que responsabilidade e que carinho comportam esta atitude anímica que, de linguagem e gramática, se converte em canto. Com formato de sol... Talvez em sol maior... um caramujo-flor¹...

1. As razões da casa (**oikós**) ancestral: ecologia dos referenciais filosóficos

Uma bela canção da dupla basco-hispana, Amaral (Eva Amaral y Juan Aguirre), já nos sugere neste sentido: “*Sinto que chegou nossa hora... porque creio que este é o momento de esquecer o que nos separou e pensar naquilo que nos une*”:

1 Alusão ao curta-metragem de Joel Pizzini (1988), no gênero chamado de “*cinema-poesia*”, sobre a obra do poeta Manoel de Barros e que me inspirou a prática de “*videos-poesia*” como forma de avaliação nos cursos de graduação e pós-graduação desde então. Participam, entre outros, os cantores e compositores: Ney Matogrosso, Almir Sater e Tetê Espíndola.

Somos muitos e não poderão passar por cima dos anos que tivemos que calar, pelos livros proibidos e as entradas secretas. Por todos os que um dia, se atreveram a gritar que a terra era redonda, e que havia algo mais que dragões e abismos, onde acabavam os mapas (...) Por todas as canções que começam a nascer para não serem escutadas e, ao fim, serão. Cantadas com raiva pelos que sempre calaram (...) Este é o dia da revolução. Sinto que chegou nossa hora, esta é nossa revolução. Porque creio que é o momento de esquecer o que nos separou e pensar naquilo que nos une (AMARAL, 2005).

Podemos entender, então, preliminarmente, **arqueofilia** (Ferreira-Santos, 2006a), como sendo a paixão pelo que é ancestral, primevo, arquêmico e que se revela, gradativamente, na proporção da profundização da busca.

Um exemplo nas memórias de Jung, nos esclarece a pregnância arqueofilica:

- *Mas em que mito vive o homem de nossos dias?*
 - *No mito cristão, poder-se-ia dizer.*
 - *Por acaso vives nele? Algo perguntou em mim.*
 - *Respondendo com toda a honestidade, não! Não é o mito no qual vivo.*
 - *Então não vivemos mais um mito?*
 - *Não. Parece que não vivemos mais um mito.*
 - *Mas qual é o mito para ti, o mito no qual vives?*
- Sentia-me cada vez menos à vontade e parei de pensar. Atingira um limite.*
(JUNG, 1995, p.152).

Desta forma, a paixão, amizade e/ou desejo (*philia*) pelo ancestral (*arché*) é, em si, um mitema iniciático (ao qual retornaremos): engendrado pela busca de compreensão de si mesmo e do mundo a sua volta, a pessoa utiliza (ainda que, racionalmente, naquilo que sua consciência comporta) métodos, ferramentas, caminhos, ciências, epistemologias, estratégias para “cavocar” (deliciosa expressão interiorana de grande alcance etimológico e metafísico²) nas entranhas da terra ou da psique, indícios de respostas. No processo, proporcionalmente, à gradação de profundidade da busca, as transformações se sucedem no próprio Ser. A reconciliação de seu espírito (racionalidade) com sua alma (subjetividade), se dá na mesma proporção em que se revolve a terra (ou a psique) à procura de *vestigium*. As peças arqueológicas encontradas

2 A ambiguidade da expressão interiorana tanto sugere a ação imediata e concreta de “cavar” e, ao mesmo tempo, “evocar” algo que está soterrado, impedido de sair.

ou as fixações comportamentais já não importam quando reconstituímos a paisagem pré-histórica ou a paisagem anímica e, então, perlaboramos e melhor compreendemos.

Ao utilizar a expressão “perlaboração” – pertencente à tríade “recordar, repetir, perlaborar”, como nos sugere Freud (1974), lembremos a definição clássica segundo Laplanche, para perlaboração (*durcharbeitung* ou *durcharbeiten*) que é:

O processo pelo qual a análise integra uma interpretação e supera as resistências que ela suscita. Seria uma espécie de trabalho psíquico que permitiria ao sujeito aceitar certos elementos recalcados e libertar-se da influência dos mecanismos repetitivos. A perlaboração é constante no tratamento, mas atua mais particularmente em certas fases em que o tratamento parece estagnar e em que persiste uma resistência, ainda que interpretada. Correlativamente, do ponto de vista técnico, a perlaboração é favorecida por interpretações do analista que consistem principalmente em mostrar como as significações em causa se encontram em contextos diferentes (1992, pp. 339-341).

O saudoso Lyotard (1988, p. 35), em sua análise da pós-modernidade, nos atualiza a ideia de perlaboração, numa perspectiva muito mais “criativa” (mais próxima do diálogo junguiano) do que “repressiva” (no quadro mais freudiano), da qual nos nutrimos nestes diálogos:

À diferença da rememoração, a perlaboração se definiria como um trabalho sem fim e portanto sem vontade: sem fim no sentido de que não é guiado pelo conceito de objetivo, mas não sem finalidade. E neste duplo gesto, para frente e para trás, que reside sem dúvida a concepção mais pertinente que nós podemos ter da reescritura. (LYOTARD, 1988, p.39).

É, precisamente, este movimento “para frente e para trás”, que a perlaboração nos permite compreender melhor a busca arqueofílica para realizar a compreensão do presente e abrir sendas para o devir. Reescritura que, de maneira ainda mais simbólica (e próxima de nossas concepções) nos sugere Labriola (2005):

*O importante é acompanhar cada psique, sua ressonância e sua recorrência de imagens que apresentam uma trama mítica particular, na qual o passado (*arché*) e o presente se articulam num receio e num desejo de futuro (*télos*), de realização e transcendência. (p.122).*

Esta reescritura e, ao mesmo tempo, reinscrição do Ser na própria pessoa e em seu mundo, ganha alma, sabedoria sofîânica, se reanima para prosseguir seu próprio percurso formativo como processo simbólico.

Se atentarmos para a sua natureza simbólica, o símbolo tem sempre duas faces interdependentes. Em alemão, o termo é bastante didático para lidarmos com esta natureza dupla do símbolo: **sinnbild**.

Aqui a partícula **sinn** significa “sentido” e a partícula **bild** significa “forma”. Todo símbolo teria essa dupla injunção de uma forma, isto é, de uma casca superficial de seu aspecto mais visual, icônico que comporta e conduz um determinado sentido, e esse sentido (ao contrário da casca superficial descritível) nem sempre é explícito, nem sempre é dizível. Este sentido é vivenciável, mas, dificilmente, dizível. A imagem conduz e engendra a imago.

De outra perspectiva, o radical grego para símbolo provém de *syn* (encontro, reunião, articulação) e “*bolos*” (partes, fragmentos); de onde, podemos inferir o caráter religante de todo pensamento e produção simbólica: juntar as partes.

Ao contrário, o *diasparagmós* (separação, desfacelamento, fragmentação) se dá num pensamento e produção que sejam pautados por uma ação em *diá-bolos*. Santos (1963) ainda nos esclarece que *symbolon* grego, neutro, também provém de *symbolé* “que significa aproximação, ajustamento, encaixamento, cuja origem etimológica é indicada pelo prefixo *syn*, com, e *bolê*, donde vem o nosso termo bola, roda, círculo” (p.10). Neste aspecto, o símbolo evidencia a sua natureza concêntrica, nos remete a um centro através da atividade religante e eternamente circular. Daí a célebre assertiva de Durand: “o símbolo é a epifania de um mistério” (*apud* Lima, 1976, p.17).

Portanto, a natureza polissêmica do símbolo dialoga com o momento existencial do hermeneuta, com aquilo que ele é capaz de perceber naquele momento. O símbolo dialoga com um substrato mais profundo, com o *momento mítico de leitura* do intérprete (diria Gilbert Durand). Mas, aqui precisamos esclarecer o que concebemos como mito: a partir do grego *mythós* (muqoz):

aquilo que se relata”, o mito é aqui compreendido como a narrativa dinâmica de imagens e símbolos que orientam a ação na articulação do passado (arché) e do presente em direção ao futuro (télos). Neste sentido, é a própria descrição de uma determinada estrutura

de sensibilidade e de estados da alma que a espécie humana desenvolve em sua relação consigo mesma, com o Outro e com o mundo, desde que, descendo das árvores, começou a fazer do mundo um mundo humano. Daí a importância também das metáforas, como meta-phoros, um além-sentido que impregna a imagem e explode a sua semântica. Diferente, portanto, das concepções usuais de 'mito' como algo ilusório, fantasioso, falacioso, resultado de uma má consciência das coisas e das leis científicas (FERREIRA-SANTOS, 1998, p. 21)

Desta forma, na relação com a natureza dupla do símbolo estamos sempre lidando com um aspecto que é patente, da sua forma, da sua estrutura. Podemos até classificá-lo nos furores acadêmicos de taxonomia, podemos decompô-lo, mas o seu sentido não. O seu sentido (na dimensão latente) só vai ser captado nesse intercâmbio vivencial, convivial, existencial da *jornada interpretativa* sob as nuances da trajetória mítica (consciente ou não).

Não dizemos aqui de uma técnica de interpretação que possa ser utilizada de maneira instrumental, sem nenhum comprometimento ontológico. Dizemos aqui de uma *jornada interpretativa* (FERREIRA-SANTOS, 2005a, 2005b, 2006a e 2006b), ou seja, um percurso formativo de busca de sentido, centramento e plenitude existencial a realizar-se seja no processo de individuação (Jung) ou no processo de personalização (antropologia da pessoa) que me permite uma determinada leitura provisória do mundo a depender do momento de meu percurso autoformativo.

Portanto, uma empreitada onde, seguindo aquela sugestão de Paul Ricoeur, saio de meu lugar tranquilo e deixo meus “pré-conceitos” e “pré-juízos” (a *epoché* fenomenológica) e vou buscando o sentido nessas obras da cultura e da arte. Mas, curiosamente, essa jornada interpretativa (que me leva para fora) também me remete para o mais específico, para o mais interior das minhas descobertas. Paradoxalmente, no mais estranho, no mais exótico, no mais distante... eu me reencontro. É a temática exposta por Heidegger no *árculo hermenêutico*: ao buscar o sentido nas coisas percebemos que somos nós que, reciprocamente, atribuímos sentidos às coisas. Não são aspectos somente antagônicos, mas, sobretudo, complementares da jornada interpretativa. O dilema passa a ser não, propriamente, como entrar no círculo hermenêutico, mas como sair dele.



De meu ponto de vista, a forma privilegiada de sair do círculo hermenêutico, na troca incessante de sentidos (no momento poiético do círculo), é a percepção do Outro em seu tempo próprio, em sua *otredad* (OCTÁVIO PAZ apud ALMEIDA, 1997, p.64):

Há dois tipos de silêncio: o que se situa antes da palavra e o que está depois dela. Transcendendo a afirmação e a negação, o silêncio de Buda diz o mais além e por isso o

mais próximo: a vacuidade é a plenitude, a negação do mundo é também regresso a ele, e o ascetismo se resolve numa volta dos sentidos. Esses breves momentos em que o vazio e pleno coincidem são instantes de desprendimento, de desconhecimento. Estão além do tempo e da história – numa ‘outra idade’.

Por isso, minha necessidade de reafirmar essa mitohermenêutica como jornada interpretativa em que a pessoa é o início, o meio e o fim da jornada e que suscita um engajamento existencial. Não como técnica de interpretação de alguém sentado, confortavelmente, em seu gabinete com seus dicionários, nos seus cemitérios de *palavras-sem-alma*, e os utiliza para a exumação dos sentidos. Para mim, a maioria dos dicionários de símbolos e de mitologias é um cemitério³. O verbete é uma cova num cemitério de sentidos, pois ele foi retirado de seu contexto e se converte em palavras mortas dispostas em um esqueleto esquelido (pseudo mitologema⁴) de ações desprovidas de sentido. Pode ser qualquer coisa, pode aplicar-se a qualquer prática ao bel prazer de qualquer propósito e, ao mesmo tempo, nada significar. Perde sua pregnância simbólica, perde esta característica própria de quem fecunda sentidos em uma gravidez de Ser. É importante lembrar, cotidianamente, que a pregnância vai de par com a maiêutica, assim como a humildade vai de braços dados com a sabedoria. Isto é, gestar no interior do outro (fecundá-lo na busca de sentidos) implica na disponibilidade e afetividade em ajudá-lo no parir a si mesmo como segundo nascimento.

A jornada interpretativa é, precisamente, esse momento antropológico em que eu largo o gabinete, a comodidade do lugar-comum, o meu lugar, o meu *locus et domus* e, então, viajo. Vou contemplar essa paisagem no interior da própria paisagem, vou dialogar com as pessoas concretas em seu próprio *espaçotempo*. E aí então, nessa explosão de sentidos, é que se dão as descobertas da constituição de nossa alteridade, me levam ao caminho de mim mesmo, ao mais específico de mim, numa reconstituição pessoal de sentidos.

3 Salvo honrosas e poucas exceções, como por exemplo, o saudoso mestre mitólogo, Junito Brandão (1924-1995) em seu *Dicionário Mítico-Etimológico de Mitologia Grega* (Editora Vozes, 2 vols, 1993) em que cada verbete resgata sua narratividade e suas vertentes em várias e generosas páginas.

4 *Mitologema* é a unidade da narrativa mítica que descreve a ação básica da narrativa, de maneira didática, e portanto sem os adjetivos, pregnâncias simbólicas, enxames e constelações de imagens que fazem do mito aquilo que ele é em sua totalidade simbólica. Vício escolarizante e acadêmico que subtrai o mito aos ímpetus classificatórios e taxonômicos.

Num sugestivo trabalho, Lacoue-Labarthe & Nancy (2003), afirmam que a *arqueofilia* que tem em Freud a expressão ocidental talvez mais conhecida (*Freud's archeophilia*) findou por se fixar na compulsão repetitiva. Isto porque, uma vez identificada a “*horda assassina*” – sobretudo em “*Moisés e o Monoteísmo*” (1937-1939), o assassinio do pai seria o mitema original ou ainda o mito de origem da identidade judaica e, portanto, sua destinação seria o re-encontro com o Pai (animus da base patriarcal). Nestes termos, o freudismo se pauta muito mais pelo princípio de *thanatos*, repressivo e recalador (apanágio da “falta”)⁵. Um exemplo dos desdobramentos deste assassinio seria a proibição das imagens (iconoclasmo como interdição e retorno do reprimido com a supremacia do “discurso”). Aqui temos, simbolicamente, o privilégio dado à concretude das armas: princípios, conceitos, normas, teorias, métodos, técnicas com o auxílio da espada atualizada e convertida em caneta ou processador de texto.

De outro lado, optamos aqui por permanecer com a **ânima** (base matrial) dos diálogos e ampliações de tradição junguiana, sem nos reduzirmos a este único marco das ciências psicológicas, onde a realização do Self - arquétipo da totalidade e da centralidade - passa a ser a destinação da espécie. Neste caso, ao contrário da tradição freudiana, é o nascimento o mitema original. Pautados pelo princípio de Eros (amante e criativo), a conjunção ou religação à Grande Mãe é a destinação revelada pela arqueofilia anímica que funda e alarga a noção principal de arquétipo (apanágio da plenitude). Um exemplo dos desdobramentos deste nascimento é a plethora das imagens e suas amplificações simbólicas (prática iconofílica como sublimação criativa: livre associação, imaginação criativa, escrita automática, produção artística com supremacia das imagens). Aqui temos, simbolicamente, o privilégio dado à taça (vaso alquímico) da conjunção líquida: alma, diálogo, expressão, pertença, compreensão.

Tem sido um pouco cansativo tentar *limpar* o terreno para aclarar aquilo que investigamos seja nas aulas ou nos textos. Em nossas investigações conjuntas (Ferreira-Santos & Almeida, 2020) vimos avançando para outra nomenclatura, numa perspectiva mais afroameríndia, que escape das armadilhas e infinitas discussões conceituais sobre estes termos que esbarram em uma filiação mais ortodoxa, ou mais ou menos

5 Lembremos, de imediato, a recorrência das imagens de “inveja do pênis pela mulher” como suposta experiência desta falta, os mecanismos de “ocultamento” do recalque ou trauma, os atos falhos, etc. na tradição freudiana mais patriarcal. De modo mais simbólico e anímico, pós-junguiano, nos parece que, antropológicamente, é o homem que tem inveja do útero.

heterodoxa, à herança da psicologia analítica junguiana ou pós-junguiana (Ferreira-Santos, 2019): termos como *inconsciente coletivo*, *arquétipo*, *imagem arquetípica*, *ânima* & *animus*, que não se restringem a esta única área de conhecimento.

Sem entrar no mérito da contribuição de Jung à psicologia, que é indiscutível em nossos pontos de vista e, sobretudo, na origem anárquica, naturalista e artística, e nos desdobramentos dos estudos do *Círculo de Eranos* (Ascona, 1927-1988)⁶.

No entanto, seguimos aqui a igualmente selvagem intuição poética de Paulo Leminski:

Fatos não se explicam com fatos, fatos se explicam com fábulas. A fábula é o desabrochar da estrutura, arquétipo em flor [...] Sob as espécies da fábula, pensa-se o impensável, invade-se o proibido, viola-se o interdito [...] As histórias, sozinhas, se contam entre si (1994, p. 21-23).

A imagem guaranítica e, ao mesmo tempo, taoísta reúne no mesmo movimento o essencial do drama vegetal: a floração se dá no umbrátil desdobrar, desdobrando-se – sem nenhum outro recurso que os seus próprios recursos, em seu tempo oportuno e em seu singular ritmo. Assim, o é na concepção de *poty* (floração) guarani em sua ontologia; assim como na flor de lótus, *padme*, tanto nas vertentes hindustanis, zen, budista ou mesmo zen budista. Nesta configuração sensível, a imagem arquêmica em flor desabrocha em narrativas.

E as narrativas se engendram como metáforas de metáforas, desabrochando pelo fio crepuscular das espirais (Ferreira-Santos, 1998).

Seres se traduzem, tudo pode ser metáfora de alguma outra coisa ou de coisa alguma, tudo irremediavelmente metamorfose. [...] Se tudo pode ser metáfora de qualquer coisa e qualquer coisa pode ser traduzida numa coisa qualquer, não há centro, o centro pode estar em qualquer parte, ao mesmo tempo, ou nunca estar em lugar nenhum (LEMINSKI, 1994, p. 25-26).

Neste aspecto, Leminski ressoa a mesma frase *naif* do aprendiz de poeta, o personagem *Mario Ruppulo*, carteiro de *Pablo Neruda* (1904-1973), no romance do

⁶ A este respeito veja-se verbete específico em Ferreira-Santos & Almeida, 2020.

chileno Antonio Skármeta em tradução fílmica, *Il Postino* (dirigido por Michael Radford, 1994): conversando sobre os problemas da ilha, repentinamente, Neruda lhe declama um poema sobre o mar, repetindo seu nome nos látegos das ondas contra as rochas. Pedindo a opinião do carteiro sobre o poema que declamara, Neruda se surpreende e se alegra com o uso de uma metáfora. Mario dizia que havia sentido enjoo com a declamação de Neruda: *“Como se a declamação já não fosse, sumariamente, uma tempestade do verbo, uma paixão de exprimir!”* (BACHELARD, 1990, p. 183). A corporeidade, como nó de significações vividas (MERLEAU-PONTY, 1992), é sempre a parteira de todas as imagens arquêmicas.

Racionalmente, Neruda explicava ao carteiro que se tratava do ritmo do poema. Mario complementa sem saber se conseguiria expressar-se: *“Me senti como um barco sacudido pelas palavras”*.

Diante da metáfora que acabara de dizer, Mario não acredita que havia conseguido e se recrimina por ter sido accidental. Neruda insiste, na sequência do filme, dizendo que *“não é necessário ser intencional, as imagens surgem espontaneamente”*. Neste momento, Mario lhe faz a pergunta principal que desconcerta o poeta chileno:

- Então, tudo o que existe no mundo – o céu, as nuvens, a chuva, etc. – tudo o que existe no mundo é metáfora de alguma outra coisa?

Neruda não tem como responder e lhe promete uma resposta depois de um banho no mar. Assim o carteiro penetra no coração da poesia e da capacidade de simbolizar: liberta os objetos e os sentimentos do casulo de seus conceitos e lhes amplia o significado e o sentido no tráfico que o pensamento metafórico estabelece entre as coisas do mundo e seus elementos:

Todos os objetos, desde que se libere seu sentido simbólico, tornam-se signos de um intenso drama. Tornam-se espelhos aumentadores de sensibilidade! Nada mais no universo é indiferente, desde que se conceda a cada coisa a sua profundidade (BACHELARD, 1994, p. 136).

É, precisamente, na profundidade das coisas que Mario descobre e liberta a palavra fecundante que ultrapassa os ouvidos para penetrar n'alma. Desliza da superfície das

ideias fáceis e clichês para amalgamar a matéria dos sentimentos de um espírito liberto em sua criação (FERREIRA-SANTOS, 2004a, p. 72-73).

Adoto a expressão “*arquemas*” (em substituição ao “arquetipo”) para me referir às manifestações figurativas das formas arcaicas que mantém seu movimento e são incrustados na corporeidade através das gesticulações corporais, como reservatório de imagens cosmogônicas da infância (pessoal e da espécie), e que vão conformar uma determinada estrutura mítica de sensibilidade, as narrativas míticas, os símbolos culturais bem como os ideários e ideologias (FERREIRA-SANTOS, 2019).

Este fulcro dinâmico, pré-reflexivo do ser selvagem (como em Merleau-Ponty) alimenta a vida das narrativas míticas em sua tríplice articulação entre o passado imemorial da espécie (*arche*), o presente vivido de onde se efetua a recepção da narrativa em função de sua própria trajetória autoformativa; e o devir (*télos*) com as novas possibilidades de ação e modos distintos de existir (para além do modo ocidental). Este é o mito como o entendemos em seu ecossistema arquêmico: o universo das relações dialéticas e recursivas entre a ambiência (*umwelt*) e a corporeidade humana que resulta em atitudes e significações subjetivas matriciais, isto é, que vão modelar respostas existenciais comuns que podem ser expressas em uma narrativa ancestral (mito).

Uma perspectiva mais mitohermenêutica de viés simbólico e antropológico implica sempre na adoção de uma visão calcada na diversidade étnica. Nos isentamos aqui de indicar sua gênese e complexo heurístico de estilo de investigação e convidamos o leitor a percorrer as obras de referência para tal, devidamente indicadas na bibliografia.

O importante ponto de convergência destes vários estudos é o fato de remeterem-se à *tessitura* (ao mesmo tempo, musical e arquitetural) ancestral e arcaica da gesticulação cultural (Ferreira-Santos, 2005b): nossa *arqueomemória*.

Um pássaro arcaico
(com sabor de
origem)
pairou (pássaro arcano)
sobre os mares.
Um pássaro
movendo-se
espelhando-se

*em águas plenas, desvelou
o sangue.
Um pássaro silente
abriu
as
asas
- plenas de luz profunda -
sobre as águas.
Um pássaro
invocou mudamente
o abismo.*

(*Gênesis*, In: “helianto”, FONTELA, 2006, p. 125)

A corporeidade é a base da formação das imagens que afloram no acervo imaginário da espécie humana. Todos os gestos volitivos ou não, dominantes posturais, respostas reflexológicas, reações emocionais derivam de *schémes* corporais desenvolvidos pela espécie (unidade vertical) e que vão ganhando matizes específicos em cada lugar geográfico e tempo histórico (variedade sociocultural). Uma *unitas multiplex*, como sugeriria nosso sapateiro remendão setecentista, *Jacob Boehme* (1575-1624).

Neste sentido, também resulta útil a proposta interpretativa de Edgar Morin em nossa herança de um *cérebro triúnico*: reptiliano, primata (mamífero) e humano.

A concepção de *arqueomemória* tal como foi utilizada para a memória da guerra civil espanhola (CINCA YAGO *et al*, 2008 e 2010) ou ainda nas investigações sobre a violência e comunicação (ROCHA, 1998 e 2002), ou ainda mais próximo ao nosso referencial ao investigar a pedagogia imaginal e os processos formativos (ROSITO & SAGGESE, 2010) são também concepções convergentes.

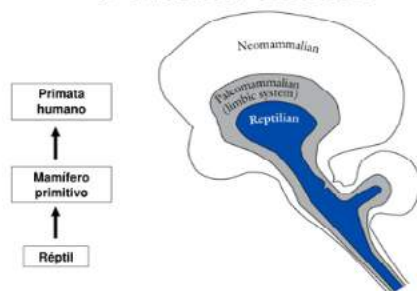
Todavia, o privilégio da *arché* como referência ao ancestral leva em conta as diferenciações gregas entre aquilo que é ancestral, mais antigo, primevo; e aquilo “que rege” alguma coisa, por ter esta natureza arcaica, tudo aquilo que deriva desta concepção primeira, desembocando numa espécie de “hierarquia”. Ambas concepções, seja como origem ou princípio (*prinzip*) e a concepção de ordenamento ou domínio (*verfügung*), segundo Heidegger em 1939 (HEIDEGGER, 1998), devem ser pensadas em conjunto (ELAND, 2018), sob pena de privilegiarmos uma ou outra dimensão.

No primeiro caso, o fenômeno pode degradingolar para uma gerontocracia; no segundo caso, num conservadorismo extremo de caráter totalitário. São os riscos de sempre. No entanto, privilegiaremos aqui sua natureza primeva como ordenamento ancestral no campo das imagens e das narrativas míticas.

Em nosso *estilo* (não chamamos de “método” por questão de princípio) de investigação mais interdisciplinar, nos interessa o liame que existe na pessoa, liame herdado da arqueomemória da espécie que se articula com sua memória pessoal; em sua trifurcação simultânea a partir das investigações de *Paul McLean* (1913-2007):

- o *cérebro reptiliano* (arquencéfalo), no bulbo raquidiano e cerebelo, responsável pela ação autônoma neurovegetativa),
- o *cérebro mamífero primata* (paleoencéfalo) no sistema límbico, responsável pela ação volitiva); e
- o *cérebro neomamífero humano* (neoencéfalo), no neocortex, responsável pela ação racional (Centro Royaumont para uma Ciência do Homem, 1978).

O Cérebro Triúnico



A outra vertente convergente é aquela coordenada por Edgar Morin a partir dos anos 70 na primeira tentativa europeia de cooperação multidisciplinar entre as ciências naturais e as ciências humanas, no *Centre Royaumont pour une science de l'homme* (Fondation Royaumont – CRSH) (Centro Royaumont para uma ciência do Homem), organizada pelo CIEBAF (Centre international d'études bio-anthropologiques et d'anthropologie fondamentale), cujo conselho tinha pensadores como *Jean-Pierre Changeux*, *François Jacob*, *André Leroi-Gourhan*, *Emmanuel Le Roy-Ladurie*, *Claude Lévi-Strauss*, *Salvador E. Luria*, *Edgar Morin*, *Jacques Ruffié* e *Jacques Monod*.

Segundo este último, o centro tinha o objetivo de criar as condições de uma colaboração permanente entre biólogos, antropólogos, etnólogos e pesquisadores em ciências sociais com motivações convergentes a promover uma nova ciência fundamental do Homem e da Mulher. O *moto* da estratégia intelectual era integrar tanto os fundamentos complementares de toda organização social, quanto a dimensão biológica e a dimensão sociocultural, promovendo novas formas de pesquisa nos

diversos estabelecimentos universitários e laboratórios existentes (SULLEROT, 1976, p. 20-21).

O ponto mais importante desta concepção triúnica do cérebro é compreender a natureza múltipla e arcaica da arqueomemória que não se restringe à memória pessoal e muito menos aos entendimentos enviesados das várias teorias difusionistas ou evolucionistas. Nossa arqueomemória é portadora de comportamentos e significação profundas ainda reptilianas, como também primatas antes ainda do salto quântico neomamífero que levou ao *homo sapiens* e à *mulier sapiens*. Os três cérebros em *chiasma* (troca de material genético e entrecruzamento orgânico) podem manter sua herança arcaica e, ao mesmo tempo, incrementar suas potencialidades plásticas. Por isso, a arqueomemória (de longa duração) ultrapassa a memória pessoal da curta duração existencial: atravessa-a, conforma-a e, ao mesmo tempo, não se confunde com ela.

Neste sentido, os *schémes* corporais tornam nossa gesticulação essencialmente cultural, pois dela é que derivam os arquemas, matrizes imagéticas, que, por sua vez, engendrarão, simultaneamente e de maneira antagônica, mas também complementar, as vias:

- **mitopoética:** a imagem arquêmica mantendo ainda seu movimento, exigindo um fio narrativo que vai se transformar em mitos (*mitopoiésis*) e, a partir deles, as várias tradições culturais; e a
- **racionalização:** a imagem arquêmica perdendo sua força e mobilização, permanece apenas como capa superficial do signo que vai se decompondo em palavras, conceitos, ideias, que por sua vez, vão conformar o aparelho cognitivo e seus ideários e ideologias.



A predominância de uma via ou outra, na estória & história pessoal ou na vida comunitária ou social, evidencia o dinamismo imaginário das configurações históricas e geográficas. Por isso, as investigações, estudos e leituras, no campo simbólico, serão sempre ricas, abertas, reflexivas, sensíveis sem a necessidade das operações de demonstração lógica ou furor classificatório nas taxonomias recorrentes, mas absolutamente significativas nas ressonâncias e correspondências que tais leituras possibilitam através das jornadas imagéticas, privilegiando seu incessante movimento e constelação. Num *concerto grosso canoro de sopra* (em âniã) e *cordas* (em animus), feito de fermatas e ostinatos, tentei abordar estes deslizes classificatórios no âmbito dos estudos sobre o imaginário e postular uma forma musical de abordagem dos movimentos da *imagem-lembrança-sonora*, articulando o imaginário como arcabouço e a imaginação como sua operadora básica (FERREIRA-SANTOS, 2017).

Diante da interdisciplinaridade que este enfoque exige, atualizamos o termo “inconsciente coletivo” pela noção mais aberta e oxigenante de “arqueomemória”, esta

memória coletiva da espécie em seus vários matizes que dialogam com as heranças netamente corporais e aquelas herdadas do complexo simbólico cultural no constante processo de juvenilização/cerebralização através das articulações entre os três cérebros, distintos e, ao mesmo tempo, complementares e de funcionamento simultâneo.

Portanto, assim pretendemos nos afastar das questões de cunho Ψ “psi”, ainda que num nível simbólico, para privilegiar a “arché”, a ancestralidade (FERREIRA-SANTOS, 2017) nesta urdidura biocultural dos símbolos que engendram nossas imagens cosmogônicas na corporeidade e sua relação com o tempo e a finitude.

Assim, atualizando a reflexão, utilizaremos os termos derivados da mesma matriz etimológica, *arché*, no sentido da imagem mais ancestral e arcaica deste arcabouço da gesticulação cultural como *arquema* (em vez de “arquétipo”), no sentido que a unidade mínima ancestral (*arché*) engendra significados e sentidos (*sema*) atualizados pela variação histórico-geográfica cósmico social. Embora se constitua numa determinada “forma”, a denominação de *arquema* reforça a necessidade de acompanhar seu movimento, evitando as cristalizações que acompanham todas as classificações mais ou menos patológicas em seu desenho, ou mesmo na compulsão classificatória da pessoa investigadora.

Aqui também seguimos a lição de René Guénon (1886-1951), no privilégio arquitetônico e sagrado ao *rukḥ* (ângulo) e seu plural “*arkḥ*” (oculto) no sentido árabe (Guénon, 1989, p. 258-259) que, latinizado, nos deu os “arcãos”. Aqueles que regem o espaço no sustentáculo das vigas e colunas do espaço construído por serem mais antigos que os antigos, ancestral. Sua relação com o radical grego *arkhé* é mais que notório. Em árabe, *rukḥ el-arkân*, “a pedra angular”, lugar ou ser que funciona como limite e comunicação entre a criação (*el-Khalq*) e o criador (*El-Haqq*): “o único e exato ‘lugar’ pelo qual se pode efetuar a saída do Cosmo” (GUÉNON, 1989, p. 259; FERREIRA-SANTOS, 2005b). Em hebraico: *rosh pina*, a pedra angular.

Nesta paisagem crepuscular, convém lembrar três características principais do mito hermesiano que Gilbert Durand vai descobrindo em suas investigações e que, aqui em nossos estudos, aplicam-se à especificidade do regime crepuscular de imagens (FERREIRA-SANTOS, 1998):

— a potência do ínfimo: o *puer aeternus*, a eterna criança (inventando a música através da lira e da flauta de Pã) e seu caráter ágil, precoce e, ao mesmo tempo, a grandeza das

coisas pequenas;

— a pessoa mediadora: o intermediário, a troca, o roubo, como veículo (metáfora) que muda as coisas de lugar (daí ser patrono dos intérpretes, dos professores e dos ladrões); e — a pessoa psicagoga: o guia, o iniciador, o civilizador. Aquele que inicia novo ciclo no renascimento sobre o fim do ciclo anterior de maneira floral ou como phoenix. Ou de maneira ainda mais shamânica⁷: a pessoa mistagoga: aquela que nos inicia nos mistérios (DURAND, 1979, p. 148).

É difícil expor ou arvorecer constelações de imagens da arqueomemória com seus arquemas e mitemas, se o público ouvinte ou o leitor, diante dos termos “arquetípico”, “arquétipo” ou “inconsciente coletivo”, imediatamente nos aprisiona numa recepção psicológica, psicanalítica ou junguiana, muito distante da perspectiva antropológica, mítica e simbólica que propomos. Cabe lembrar que é precisamente esta concepção ampliada que nos possibilita o desdobramento deste manancial epistemológico para a análise, intervenções e problematizações em campos mais cotidianos como a antropolítica da educação (FERREIRA-SANTOS & ALMEIDA, 2019b).

O pensamento, exprimindo-se numa imagem nova, se enriquece ao mesmo passo que enriquece a língua. O ser torna-se palavra (BACHELARD, 2001, p. 3.)

A própria *Orides Fontela* (1945-1998), uma de nossas maiores poetisas, parece respaldar nossas precauções mitodológicas quando assevera:

tem coisas que você pode atribuir ao inconsciente, ou superconsciente, ou o que diabo for. E eu não sei como pintaram. Simplesmente não sei [...] eu adoro ler Jung para aprender mitologia. Ele sabe tanto de referências, mitologias, uma coisa e outra. Isso me interessa. A teoria dele, não compro (FONTELA, 1998c, p. 161-163).

Então, deveras importante é também assinalar como me utilizo das noções de *ánima* & *animus*. Para além da herança junguiana, temos a clara concepção em Berdyaev (1935, p. 90) de que “o ser humano é uma síntese da pessoa e do cosmos, do Logos e da terra, do homem e da mulher [...] é um ser integral, andrógino, ao mesmo tempo solar e telúrico, lógico

⁷ Optamos pela grafia “shaman” para evidenciar a origem mongol da nomenclatura ao contrário do convencionalizado na reforma ortográfica em português que nos é um barbarismo: “xamã”.

e *elementar*”. Portanto, percebemos aqui não uma polarização dicotômica entre a *ânima* (alma) e o *animus* (espírito): “*toda avaliação operando uma divisão entre dois reinos já é um começo de enfermidade*” (BERDYAEV, 1935, p. 345).

a sabedoria não consiste em tentar arrancar o bem do mal, mas em aprender a cavalgá-los
(LEE, 2003, p. 22).

*- mas eis que a palavra
cantoflorvivência
re-nascendo perpétua
obriga o fluxo
cavalga o fluxo num milagre
de vida*

(Tempo, fragmento In: “Transposição, 1969”, FONTELA, 2006, p.13).

Assim, o ser humano é um ser andrógino, o ser humano na construção de sua pessoa nos exhibe um gradiente de matizes entre um e outro, pois, ainda que antagônicos, são complementares. Eis o paradoxo ontológico e ético, geralmente esquecido, que degradingola em dominações de gênero, explorações, discriminações sexistas, hierarquizações.

Como totalidade, o ser pessoa, homem e mulher, possui este gradiente de sensibilidade matriz das narrativas míticas e dos ideários, religião e ciência, que separados não nos possibilitam usufruir da complexidade e beleza de sua trama urdida no fluir dos dias em que, face à facticidade dos acontecimentos, se tinge mais numa coloração ou outra, na busca sempre difícil (senão irrealizável) de um equilíbrio conflitual originário e arcaico, a *Ungrund*, como dizia o sapateiro Jacob Böehme (1575-1624), uma das bases de Berdyaev. Não se trata, portanto, de uma noção ligada às questões sexistas ou de gênero, pois habita tanto o homem como a mulher.

O princípio masculino é, por excelência, um princípio criador; o princípio feminino, por excelência, é um princípio procriador (Berdyaev, 1935, p.92).

Um de caráter mais extrovertido e outro de caráter mais introspectivo, *ânima* & *animus* formam parte de um mesmo processo dinâmico de sístole e diástole da existência. Afirma Bachelard:

Queremos simplesmente mostrar que o devaneio, no seu estado mais simples, mais puro, pertence à ânima. Certamente, toda esquematização corre o risco de mutilar a realidade; mas ajuda a fixar perspectivas. Digamos, pois, que, para nós, de um modo geral, o sonho noturno pertence ao animus e o devaneio à ânima. O devaneio sem drama, sem acontecimento, sem História, nos dá o verdadeiro repouso, o repouso do feminino (BACHELARD, 1996, p.20).

Berdyaev (1935, p.88.), retomando o velho Bachofen⁸ de *Das Mutterrecht* (O direito materno, 1861), e avançando para além de suas limitações como mitólogo cristão (e, portanto, evolucionista e messiânico), nos esclarece que o espírito masculino (*solarismus*) tem como emblema o sol. A lua é o princípio intermediário [eu diria, crepuscular], meio masculino e meio feminino (*tellurismus lunar*). A terra é o princípio feminino, é a matéria, a carne no sentido místico da palavra: ligação íntima entre matéria e maternidade (*tellurismus ctônico*), ânima como alma do mundo.

Então, melhor se compreende por que o princípio masculino (animus) é, por excelência, antropológico e pessoal; enquanto o princípio feminino (ânima) é, por excelência, cósmico e coletivo (BERDYAEV, 1935, p.87) e, neste sentido, se constitui numa leitura e investigação muito mais ampliada e interdisciplinar do que aquela subscrita à área da psicologia analítica.

A consciência e a reflexão pertencem à via espiritual (animus), enquanto o sensível e o êxtase pertencem à via do diálogo entre as almas (ânima). O trânsito entre as duas vias se dá a todo momento e a todo instante se reconfigura na tarefa solitária da construção comunal da pessoa. *Yin e yang* na mônada do *chi* taoista: ☯. Somente o ocidental vê no *chi* apenas dois elementos. No interior do zen (muito mais filosofia do que religião) são sempre três elementos (o que os alquímicos chamam de *tertium datur*): yin, yang e o dinamismo entre os dois.

⁸ *Johann Jakob Bachofen* (1815-1887), jurista, filólogo, antropólogo e antiquário suíço, professor de direito romano. A obra se intitula: *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart: Verlag von Kraiss und Hoffmann, 1861 (Direito Materno: uma investigação sobre a ginecocracia do velho mundo de acordo com sua natureza religiosa e jurídica). Foi uma das influências de Andrés Ortiz-Osés (1943-2021) nas investigações sobre o *matrialismo* basco, do qual compartilho as investigações ampliando-as para o universo afroameríndio, sobretudo, quéchua e guarani, desde que estivemos juntos em meu pós-doutoramento em mitohermenêutica em euskal herria (país basco, em 2003).

Derivado do *jain*, forma de vida e filosofia hindustani do séc. V introduzida por Mahavira, “jain”, etimologicamente, significa “conquistador de si mesmo”. Somente nesta condição torna-se um fazedor de “vau” (caminho). Na recepção chinesa, conhecida como zen, trata-se do “tao” (também caminho) e que dialoga igualmente com a *tariqa* (caminho) sufi. Aqui se concebe que todos os seres animados ou inanimados possuem “vija”, a energia vital e, portanto, são vivos e possuem alma e consciência (perspectiva biocêntrica). Para o ocidental apressado, lembremos de imediato: não se trata de *animismo*. Animismo é o comportamento ocidental que empresta “vida” às suas “maquininhas” artificiais: automóveis, celulares, computadores, smartphones, caixas eletrônicos, robots e demais penduricalhos do modo de vida ocidental urbano e “contemporâneo” e ainda discute com elas.

Finalmente, cabe explicitar que adoto uma concepção mais musical destas tessituras onde evito a adoção do termo “equilíbrio” para tratar das adaptações que os organismos, funções ou símbolos exercem ou a que são submetidos para uma *equilíbrio homeostática*. A razão para isso se encontra no fato de que o termo “equilíbrio”, altamente contaminado pelos discursos contemporâneos, tende a ter uma recepção ligada à imagem de algo, portanto, estático e sem conflitos. O equilíbrio na concepção ocidental elimina a sua principal característica que é o dinamismo. Assim, adoto a expressão *afinação*. Trata-se de perceber como é premente a necessidade de “afinar” nossas cordas e instrumentos para que possam ressoar e vibrar na mesma frequência, nas *harmonias conflituais* da música: justaposição de tons e timbres distintos formando uma tessitura complexa e dinâmica que está na raiz da própria execução da obra enquanto realização espaçotemporal. Diriam os compositores renascentistas regendo sua obra:

Laissez vibrer! Lasciare suonare!

Na mesma direção explicita Blanca Solares, da Universidad Nacional Autónoma de México, na investigação musical do imaginário e demonstrando de maneira belíssima esta premissa nos escritos de Gilbert Durand, no esteio de seu amigo eranosiano Henri Corbin (antropologia da pessoa e círculo de eranos), em seu *“Gilbert Durand, escritos musicales. La estructura musical de lo imaginario”* (2018).

O instrumento afinado, por sua vez, afina a corporeidade, que afina a alma e que afina o espírito e que, por seu turno, afina a existência no mundo dado e na natureza a que pertence.

*Nunca amar
o que não
vibra
nunca crer
no que não
canta
(Narciso, fragmento In: “Teia, 1996”, FONTELA, 2006, p. 340)*

Ajuste constante das vibrações que emanam da conexão profunda (*ungrund*) que temos; mas que a civilização nos faz esquecer. Daí o valor mítico de *Mnemósine* (para citar a tradição grega, apenas por exemplo), a mãe da memória e suas filhas: as musas das artes.

A atividade artística não se encontra na própria arte. Ela penetra em um mundo mais profundo no qual todas as formas de arte (de coisas vividas internamente) fluem juntas, e onde a harmonia da alma e do cosmos no nada possui seu resultado na realidade (LEE, 2003, p.24).

A afinação, recurso universal entre as várias culturas independentemente da escala musical adotada, pressupõe o exercício sempre experimental de improviso, percorrendo o gradiente de possibilidades cromáticas nos tons e semitons. Em nossas investigações, afinação (nunca equilíbrio estático) entre *ânima* e *animus*, entre pessoa e comunidade, entre potência e latência, entre transcendência e imanência, entre pulsão e adaptação, entre abertura e facticidade, entre um traste e outro do instrumento há um universo de possibilidades por onde o dedo desliza.

Esta parece-me ser a tarefa da investigação sincera e das aproximações aos mistérios da existência humana e animal.

O objetivo da arte não é promoção unilateral do espírito, da alma e dos sentidos, mas sim a abertura de todas as capacidades humanas (pensamento, sentimento, vontade) para o ritmo da vida no mundo da natureza. Assim, a voz silenciosa será ouvida (LEE, 2003, p.24)

Então, resulta mais apropriado e, talvez mais facilmente compreensível, minha insistência ao longo dos anos ao me debruçar no estudo ou, simplesmente, no devaneio anímico - mas, ambos sempre comprometidos com a *poiésis*: a criação – considerando o movimento da imagem, pois ela além do caráter imagético visual, possui um lastro na memória pessoal ou na arqueomemória e se organiza no fio da narrativa muito mais como tessitura e, portanto, possui pulso, duração, ritmo, melodia e *leitmotivs* que se repetem. Numa palavra: a imagem nunca é apenas imagem. Ela é “a menudo”, frequentemente, *imagem-lembrança-sonora* (FERREIRA-SANTOS, 2006b).

*Fita-nos o cristal, vácuo
de onde emergem rosas
pássaros.
Fita-nos o tempo. Viva
a infância nos rememora
(Espelho, fragmento In; “Alba,1983”, FONTELA, 2006, p. 181)*

Neste mesmo sentido, afirma Rubira, investigadora da tradição oral e contadora de estórias:

percebo que as estórias tradicionais são feitas de uma estirpe de palavra que é uma imagem-lembrança-sonora, que nos convida não apenas a caminhar pelos seus mapas iniciáticos, mas a dançar por entre elas, com elas, num bailar labiríntico daqueles que buscam compreender-se a si mesmo e ao mundo, resultando nessa cartografia imaginária musical que nos leva além (RUBIRA, 2015, p. 269.)

Assim exposta a razão destes termos atualizados, podemos entender que no exercício fenomenológico há uma indispensável necessidade da redução fenomenológica, a *epochè* (“restrição” em grego, termo utilizado pelos céticos para suspender as crenças), como suspensão provisória para a descrição daquilo que aparece – o fenômeno. Exercitar o olhar como que da primeira vez, diz Orides Fontela:

*Entra furtivamente
a luz
surpreende o sonho inda imerso*

na carne.

Abrir os olhos.

Abri-los

como da primeira vez

– e a primeira vez

é sempre

(Alba, fragmento, In: “Alba, 1983”, FONTELA, 2006, p.147)

Do grego, *phainomenon*, ou latim tardio, *phaenomenon*: aquilo que se manifesta, aquilo que aparece, portanto, fato, ocorrência ou aspecto sempre passível de observação. Sua raiz etimológica possui *phaino*: fazer brilhar; *phôs*: luz que torna algo visível. Em maior verticalidade, a raiz proto-indo-europeia de luz é *luc*; com a raiz indo-europeia *leuk*: iluminar ou do ser luminoso; derivando o adjetivo grego *leukós*: brilhante, puro, claro, branco. *Phai* grego que dialoga também com o verbo hebraico, *hayah*, com o mesmo significado de “aparecer”.

Se de um lado o fenômeno, aquilo que é passível de observação, pois se trata daquilo que aparece; a luz *phai* é complemento necessário de algo que não é visível, nem dizível, o “*noúmeno*”, o númen, númeno, a “essência” de algo, ou como prefiro denominar a potência do ser, latente, em vibração. A partícula *nous* se disseminou na tradição filosófica como mente interna, o olho da alma, razão intuitiva e capaz de perceber aquilo que não se manifesta. Portanto, o *noúmeno* é aquilo que é conhecido sem o recurso dos sentidos pelo olho da alma. Ou, simplesmente, o *númen* sagrado que existe independentemente de nossa apropriação subjetiva. Mas, se a consciência é sempre consciência de algo, como nos ensina a fenomenologia (de Husserl a Merleau-Ponty), a consciência, então, vai se deslocando gradativamente, na verticalidade da reflexão sensível, daquilo que é pautado por uma expressão verbal racional para o âmbito mesmo da percepção (incluindo-se aí na reversibilidade dos sentidos, a intuição também como sentido, assim como a visão, tato, cinestesia, paladar, olfato). Eis, para mim, o grande valor da reflexão madura merleau-pontyana: a percepção já é consciência. Se percebe (tautologicamente), então, que o ser selvagem pré-reflexivo na sua relação com o mundo já dado, de forma encarnada, excede e ultrapassa a razão.

A fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. A ontologia só é possível como fenomenologia. O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. Pois, o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer e, muito menos, uma coisa ‘atrás’ da qual esteja outra coisa ‘que não se manifesta’. Atrás dos fenômenos da fenomenologia não há absolutamente nada, o que acontece é que aquilo que deve tornar-se fenômeno pode-se velar. A fenomenologia é necessária justamente porque, de início e na maioria das vezes, os fenômenos não se dão. O conceito oposto de ‘fenômeno’ é o conceito de encobrimento (HEIDEGGER, 2002, p. 66.).

Heidegger (1973, p. 218) ainda insiste que “*não há dúvida de que a correspondência ao ser permanece nossa morada constante. Mas só de tempos em tempos ela se torna um comportamento propriamente assumido por nós e aberto a um desenvolvimento*” - aqui o desenvolvimento não se refere a uma razão evolucionista, etapista, desenvolvimentista ou subordinada a qualquer classificação taxonômica de antemão, mas, simplesmente, ao seu espontâneo *desdobrar desdobrando-se*, sem nenhum outro recurso do que os próprios recursos. Neste sentido, é que costumo dizer que Heidegger é um velho *cherramõẽ* (“meu avozinho”, tratamento ao líder da aldeia) guarani nascido em longínquas terras nórdicas.

Se a ontologia só é possível como fenomenologia, ainda na perspectiva heideggeriana desta fenomenologia, o *dasein*, presença, é a condição *sine qua non* de ser agente passivo da experiência (algo me passa, me ocorre, me atravessa como acontecimento).

Consciência de submeter-se aos riscos da jornada nos limites da periferia. A voz passiva é que garante a autenticidade da experiência: alguma coisa nos acontece, alguma coisa nos passa, alguma coisa experimenta em mim. Esta abertura ao ser que se lança para o devir em sua *existenz* (ex-sistência), é, por sua vez, a dinâmica do ser. Não é objeto, nem dado, nem realidade fixa, nem observável, nem metrificável, muito menos quantificável ou controlável. Frente a ela, a existência, diante dela e sendo transpassado pelo seu acontecimento é que podemos, mediados por uma compreensão prévia (pré-compreensão hermenêutica de caráter vertical e intuitiva), aliada a uma posterior e sempre tardia tentativa de interpretação (*auslegung*), é que podemos nos aproximar de sua “mensagem” alocada na *morada do ser que é a linguagem*: verbal, textual, pictórica, fílmica, plástica, sonora etc. Outro delicioso paradoxo: a mensagem é o próprio ser.

O máximo que podemos extrair de uma situação estética, educacional, vivencial – depois de vivê-la e senti-la – é tentar compreender sua mensagem, seu conteúdo, na tentativa sempre frustrada de comunicação aos que virão, seu legado poético em obra, mas nunca sua “intenção” ou um possível fundo racionalizável de sua produção (seja psicanalítico, psicológico, de dissecação literária estruturalista ou de qualquer outra “ismo”, sociopolítico, histórico-social ou, simplesmente, para fácil consumo nas ondas modistas do momento no afã capitalista da posse e do consumo.

Merleau-Ponty explicita o paradoxo da reflexão sensível da mensagem como num verso de haikai: “Sou-me estando no mundo” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 466). Orides Ihe complementa em sua poética singular: “*Ora, uma intuição básica de minha poesia é o ‘estar aqui’ [...] só que este ‘estar aqui’ é, também, estar ‘a um passo’*” (FONTELA, 1998, p. 9; FERREIRA-SANTOS, 2019).

A um passo de... Privilegio andejo de peregrinos, caminantes, viajores, vagabundos e, principalmente, de uma *mulier viator* que no caminho para algum lugar, se está sempre a um passo de...

*Se vens a uma terra estranha
curva-te
se este lugar é esquisito
curva-te
se o dia é toda estranheza
submete-te
— és infinitamente mais estranho
(Iniciação In: “Rosácea, 1986”, FONTELA, 2006, p. 201)*

Ao mesmo tempo, sabe-se que o caminho não leva a lugar algum, leva para dentro. A iniciação no caminho se concretiza ao não enxergarmos mais o caminho no chão, “*pedras num cais ressequidas, para que a marcha ao desterro ceifador não desanime a jornada do voo da pedra em flor*” (MIYASHIRO, 2021, p.8), mas os nossos pés dobrados no passo, a um passo de... e levanta voo como pássaro, como flor.

*E este chão não existe
- tudo é abismo -*

*e esta paz é vertigem
- puro abismo -
e o pensamento fixo
- mudo abismo -
tudo amplia mais o silêncio.*
(*Claustro* (II), fragmento In: “*Helianto*,1973”, FONTELA, 2006, p. 138)

Uma pedra, no início, pode se converter em flor e cumprir sua destinação de devolver a luz que recebeu para poder se transformar. Drama vegetal profundo que coincidentemente se expressa na ontologia guarani de “*poty*”: “floração”. Sempre em silêncio.

Se podemos entender que a “mensagem” somos nós mesmos, fácil resulta depreender que o “caminho” somos nós mesmos igualmente, via única (*Via*, fragmento In: “*Alba*,1983”; FONTELA, 2006, p. 188):

*Há um caminho solitário
construído a cada
passo:
não leva a lugar algum.*

Por isso, podemos concordar com Heidegger novamente quando afirma que o filósofo é sempre um iniciador. Assim, rejeita tanto a filosofia como “científica” como também como uma “visão de mundo” (*weltanschauung*) que seria o último sopro do desamparo filosófico do século. Ela, a filosofia, de fato não tem utilidade. É uma atitude.

Afirma Orides Fontela, com toda razão:

you me pergunta como não sou mais reconhecida? Porque sou e sempre fui pobre, sem espaço social para me mexer. E sou mulher, inda por cima. Eu seria inédita se não fossem os críticos amigos, o Cândido, o Davi, o Augusto e outros mais. E minha poesia se desenvolve sozinha, sem nenhum grupo, e até ao arrepio do gosto médio brasileiro. Uma poesia que pensa? Sim, mas pensa poeticamente. Fiz filosofia mas não sou filósofa, entenda. Meu primeiro livro ‘Transposição’, foi escrito no interior antes da USP, e é quase todo pensamento poético, selvagem. O pensamento ‘domesticado’ não me agradou

lá muito. E se tivesse grana para carreira universitária, seria uma técnica em filosofia, não uma filósofa. Aqui não se formam filósofos de verdade, infelizmente. Ah, mas a USP me deu certo prestígio, e não tive que apresentar meu trabalho como simples professora primária (ORIDES FONTELA, carta, 29/03/1998).

A atitude filosófica madura, na maturidade de Manoel de Barros, “*poder ser mato*”, e ainda segundo Heidegger, estar pronto para tornar-se um fruto e doar-se. Não seria este fruto a própria poesia (*poiésis*, criação) de seu próprio canto e, portanto, seu mito pessoal?

A maturidade dos pássaros não é, precisamente, de fruto, tornar-se semente em sua missão insuspeita de dispersor? Depois de muito percorrer as estradas e alimentar-se do erro da sua solidão, diria o mestre *Elomar*, da casa dos carneiros em vitória da conquista, sertão da Bahia; vem o momento de descobrir os desvios e desvãos, o *clinamen* segundo Epicuro (341 a. C.- 270 a. C.).

Os atalhos a percorrer por quem sabe qual a direção e, precisamente, por isso, tem a sorte de encontrar o caminho e não perder-se na jornada. A direção, o norte, o oriente vem do céu estrelado, da lua, do sol poente, da aurora nascente em sua arqueoastronomia (Ferreira-Santos, Morales & Rubira, 2014).

A direção é sempre celeste, urânica descansando na linha do horizonte das utopias.

O caminhar é sempre terrestre, ctônico, passo-a-passo; ou ainda, marinho, netuniano, a remadas ou braçadas. Ou ainda mais tardiamente na história humana, nos defrontamos com o caminhar eólico, querendo imitar os senhores do ar, os pássaros.

O austríaco *Otto Rank* (1884-1939) em seu clássico estudo sobre o nascimento do herói (1909) destaca a predominância do mitema da água no nascimento do herói, por sua vez, equivalente simbólico do mar thalassal apontado pelo húngaro *Sandor Ferenczi* (1873-1933) como vivência simbólica do líquido amniótico do útero materno. Inclusive no próprio mito de origem mosaico, Moisés tem também, assim com em várias outras narrativas míticas de origem, este duplo nascimento. Para sua morte “simbólica” é colocado num cesto ao rio. Será a princesa egípcia que o recolherá e será sua nova mãe. A pertença da princesa ao rio que será seu útero, marca o renascimento do herói de dupla identidade, hebreu e egípcio. Curiosamente, tanto na tradição psicanalítica como

na tradição de *midrash* (hermenêutica simbólica judaica da *Torá*), as grandes mulheres da tradição hebreia ficam em segundo plano pela prepotência patriarcal. O mesmo, me parece, se sucede na história da psicanálise. Ainda que seja necessário marcar a importância de Freud (no quadro ocidental) ao nomear a existência do inconsciente.

Mas, aqui cabe uma ressalva aos diletos guardiões da filosofia da ciência experimental, empírica, mais ou menos positivista ou estruturalista. Tais atitudes de investigação para compreender determinados fenômenos não são “ciência”. Nem mesmo, há pretensão cientificista. O exercício aqui é, assumidamente, filosófico no que tem de mais radical: chegar às raízes da experiência através do questionamento constante e da visão mais integradora e interdisciplinar possível.

Não é importante saber que esta ou aquela cosmologia mítica foi ‘cientificamente’ verificada ou rejeitada, pois essas cosmologias e cosmogonias são componentes de uma linguagem simbólica. Galileu não tem importância para o simbolismo do nascimento e do por-do-sol; o sistema de Ptolomeu e o sistema planetário provam mais enquanto alfabeto simbólico encerrado em sentidos hermenêuticos usados para a meditação de todas as religiões do que a astronomia ‘em expansão’ dos nossos observatórios modernos e seus astrônomos (DURAND, 1995, p.160).

Esta radicalidade nos direcionou a desenvolver reflexões sobre um conhecimento crepuscular desde nossa tese de doutoramento, *Práticas Crepusculares: mytho, ciência e educação* (Ferreira-Santos, 1998⁹), efetuando, de maneira ousada, uma “pequena correção” ao mestre Gilbert Durand, tentando evidenciar o caráter específico de um terceiro regime de imagens, o *Regime Crepuscular* (hermesiano), aliados ao Regime Diurno (solar e apolíneo) e Regime Noturno (lunar e dionisíaco) das imagens. Exemplifiquei com as narrativas míticas, as estruturas de sensibilidade (heroica, mística e dramática) que Durand esboçava em sua arquetipologia precursora (nos idos de 1960) a partir do movimento das imagens (DURAND, 1981).

Naquela oportunidade já esboçávamos uma mitohermenêutica sobre os espaços e estilos arquitetônicos no Instituto Butantan procurando entender as marcas míticas bascas nesta arquitetura e na formação das lideranças científicas, bem como os primeiros

9 Ainda inédita e que deverá estar disponível na obra: Ferreira-Santos, M. *Cantiga leiga para um rio seco & outras mitologias*. São Paulo: Portal livre de livros da USP, selo galatea, 5 volumes (no prelo).

exercícios mitohermenêuticos relacionados com a **topofilia**: expressão adotada por Gaston Bachelard ao longo de sua obra para indicar a “paixão pelo lugar” (*topos* + *philia*). Em *A Poética do Espaço*, ele nos esclarece:

queremos examinar, de fato, imagens muito simples, as imagens do espaço feliz. Nossas análises mereceriam, nesta perspectiva, o nome de topofilia. Visam determinar o valor humano dos espaços de posse, espaços proibidos a forças adversas, espaços amados (...) O espaço compreendido pela imaginação não pode ficar sendo o espaço indiferente abandonado à medida e reflexão do geômetra. É vivido. E é vivido não em sua positividade, mas com todas as parcialidades da imaginação (BACHELARD, 1978, pp. 195-196).

A topofilia seria o sentimento intenso de pertença e/ou frequência amorosa a um espaço, região, território que está na base do respeito ao equilíbrio de suas forças naturais, ao qual o ser humano, se integraria numa concepção mais harmônica (o que não quer dizer que seja isenta de conflitos), já em pleno humanismo biocêntrico; e não mais aquele velho humanismo antropocêntrico herdeiro do iluminismo e dominante ainda hoje.

Este processo de equilibração ou harmonia conflitual caracteriza o que denomino de “*ecossistema arquêmico*” (Ferreira-Santos, 2005b e 2006a), ou seja, o universo das relações dialéticas e recursivas entre a ambiência (*umwelt*) e a corporeidade humana que resulta em atitudes e significações subjetivas matriciais, isto é, que vão modelar respostas existenciais comuns que podem ser expressas em uma narrativa ancestral (mito).

Neste aspecto, a topofilia proporciona aquilo que José Rodrigues Brandão indica na Ameríndia como sendo “*o melhor convite: sermos segundo os nossos termos e apenas mudando o essencial em nossos modos de vida e sistemas de pensamento, não mais senhores do mundo, mas irmãos do universo.*” (BRANDÃO, 1994, p.41)

Tanto o ecossistema arquêmico como a topofilia os constatee in loco avançando em outros terrenos míticos como a paisagem basca e ameríndia (quechua e guarani), nas teses seguintes do pós-doutoramento (2003) e da livre-docência, *Crepúsculo do Mito* (2004), ambas pela Faculdade de Educação (USP); bem como no livro, *Crepusculário: ensaios sobre mitohermenêutica e educação em Euskadi* (2004 e 2005a).

Mas, a inspiração deste conhecimento crepuscular, *cognitio matutina* em Agostinho (conhecimento de si através do conhecimento do Sagrado), já está dado nas reflexões do próprio mestre Gilbert Durand (1995, pp. 83, 106-110), ao se debruçar sobre o estatuto gnóstico da *A Alma do Mundo*, isto é, o conhecimento do mundo interior através do interior do mundo, mediado pela figura feminina do saber, *Sophia*, como alma (ânima) do mundo.

Nos diálogos com Andrés Ortiz-Osés que, juntamente com Gilbert Durand, é um dos últimos rebentos do *Círculo de Eranos*¹⁰, destacamos o caráter crepuscular daquilo que passamos a denominar de filosofia latinomediterrânea, como espírito e espectro distinto das tradições germânico-anglo-saxônicas de uma filosofia analítica ou lógica. Exceção feita a todo movimento romântico alemão que se aproxima do espírito latinomediterrâneo. Trata-se da sensibilidade muito particular e específica que se comunica pelos vasos comunicantes simbólicos entre aqueles que são matriciados pelo mar mediterrâneo (o mar no meio da terra) e aqueles que são matriciados pelo Atlântico e pelo Pacífico (a Ameríndia como terra no meio dos mares).

A título de síntese poderíamos destacar a recorrência do *humanitas* (antropologia da pessoa) como afirmação da potencialidade humana (correlato do *anthropos* grego) que se atualiza na existência concreta, mas sempre dependente de um encontro iniciático com um iniciador(a) que, de maneira maiêutica (parideira), auxilie a pessoa a exteriorizar-se e realizar-se na sua própria busca, que a ajude a dar à luz num segundo nascimento. A rigor, esta é a base de toda prática educativa (*ex ducere*) latinomediterrânea.

Este “axioma” da humanidade potencial, *humanitas*, a realizar-se, exige o exercício do *sensus* (sensibilidade e sensualidade) atestando o ponto de partida corporal de nossa organização cosmológica. Não se reduz a uma concessão empirista-sensorial, mas sinaliza a importância da vivência corporal como substrato anterior de toda, posterior, reflexão de caráter racional. Vive-se à flor-da-pele no mais aferrado exercício mamífero do privilégio da pele, do tato, do abraço, das mãos dadas, do afeto. Numa revisão do imperativo do cogito cartesiano, diríamos, “sinto, logo existo; depois penso sobre...”

10 Além do quadro referencial do *Círculo de Eranos* incluo em minhas reflexões a tradição filosófica que perpassa as inquietações da antropologia da pessoa em Nikolay Berdyaev, Emmanuel Mounier, Henri Corbin, Paul Ricoeur; a fenomenologia da imagem em Gaston Bachelard, Nise da Silveira, Maurice Merleau-Ponty, René Guenón, Georges Gusdorf; bem como a filosofia ameríndia em José Maria Arguedas, Joseph Estermann, Davi Kopenawa, Ailton Krenak e Ângelo Kretan (líder kaikang no norte do Paraná assassinado em 1980).

Esta centralidade afetual faz do coração (*cordis*), o órgão principal da vivência corporal, o centro decisor e organizador da vida cotidiana naquilo conhecido como pensamento cordial: “pautar-se pelo coração” (ainda que seja necessário mais uma vez destacar que esta característica não se relaciona com a possível – mas secundária e redutora – análise sociológica do mascaramento dos conflitos sociais que, como o reducionismo freudiano, também parte da teoria da conspiração e dos ocultamentos).

Esta maneira de ver e de se posicionar frente ao mundo exige também uma partilha com o universo simbólico das tecelãs que compõe os fios da vida e do destino nas tramas e urdiduras do tecido social. Daí a noção corrente e menos escandalosa (entre os latinomediterrâneos) do *complexus* (tecido, em latim), índice da aplicação de um pensamento, cotidianamente, complexo da conciliação de contrários que não se apagam, nem se diluem em alguma “síntese” hegeliana ou marxista. Ao contrário, mantém sua tensão constante que é o motor do dinamismo vital, o desafiante exercício de uma dialética-sem-síntese (como em Merleau-Ponty ou Mounier).

Daí, também o apelo comum ao universo das mediações e ao caráter medial que os pólos todos suscitam. Há uma aplicação – quase que “natural” – ao recurso de um *tertium datum* – mais um escândalo lógico para outras tradições ocidentais (aristotélico-cartesianas) –, protagonizado por um psicopompo (condutor, mediador).

A base desta triangulação cosmológica está na valorização da *amicitia* (equivalente da *philia* grega) ou simplesmente, a amizade. Lembremos que Empédocles de Agrigento, na antiguidade clássica grega, por volta do sec. V a.C., definia a teoria (*theorien*, hipótese das ações de deus) dos quatro elementares: *água, ar, terra e fogo* como *arché* (esplendidamente atualizada por Gaston Bachelard) que seriam movidos por duas forças básicas contraditórias e complementares: *philia* (amor, paixão, amizade) e *neikós* (a discórdia). Em Freud, estes dois moventes serão denominados de *Eros* (a pulsão de vida – a libido) e *Thanatos* (a pulsão de morte – a *destrudo*).

O senso comunitário de um anarquismo comunal-naturalista se funda nesta base afetual dos laços fraternais. Ainda que a infiltração burguesa, ocidentalizante e capitalista coloque em xeque o exercício desta fraternidade com suas pulsões consumistas e compulsões globalizantes, ameaçando a vida e o equilíbrio da casa primeira (*oikós*). A *coagulatio* latinomediterrânea resultante do embate constante entre a herança matrial (da terra-mãe) e a herança patriarcal (Estado-nação) está, precisamente no arquema da

alteridade: o fratello, o hermano ou hermana, na “maninha”. Diz uma canção popular nortista: “Medo... meu Boi morreu, manda buscar outro, maninha, no Piauí”, na voz de Belchior (1946-2017) .

É desta pertença simbólica que as redes de solidariedade espontânea se constelam, cotidianamente, nas situações-limites, e nos mostram o indício mais evidente da profundidade desta característica latinomediterrânea: anarquismo comunal-naturalista.

Tal solidariedade se desdobra no seu equivalente epistemológico: a *intellectus amoris* (intelecção amorosa).

Não há empenho, nem engajamento epistemológico ou cognitivo que dispense a relação amorosa com o pseudo-objeto da relação eu-outro-mundo¹¹. Muito antes de conhecer algo, se ama este “algo”, e por isso mesmo, a participação mística é ponto de partida da relação epistêmica e não seu ponto de chegada. Trata-se do privilégio da empatia e simpatia como convergência dos *pathós*.

Quando Kant negava a possibilidade de um conhecimento do noumeno, restringindo aquele apenas ao fenômeno, ao que parece, a sua afirmativa era de certo modo positiva, pois para conhecermos as coisas, em tudo quanto elas são, teríamos que nos fundir com elas (SANTOS, 1963, p.21).

Se de um lado, isto representa um problema para a ruptura epistemológica – nos termos do Bachelard filósofo da ciência, interlocutor de Einstein, de outro lado, é o ponto de inflexão para a ruptura da ruptura que se verifica na radicalização do racionalismo já eivado das contribuições e inquietações da física quântica. Esta radicalização aponta para um racionalismo poético, no mergulho ao interior da substância para, poieticamente, recriar o próprio mundo (nos termos do Bachelard, amante da literatura e da imaginação, em que o conhecimento da intimidade da substância é, imediatamente, um poema). Nesta direção afirma Sérgio Lima (1976, p.87) a possibilidade de um “*pensamento como conhecimento sensível*” ou ainda como na sugestão de Maffesoli (1996): *assim como foi para o barroco, é preciso sensualizar o pensamento*.

11 Aqui o adjetivo “pseudo” se faz necessário pois nosso estilo mitohermenêutico e existencial se filia também à escola fenomenológica que é seu desdobramento metodológico e que, portanto, coloca por princípio em suspenso a dicotomia sujeito-objeto clássica no pensamento cartesiano que caracteriza a epistemologia ocidental.

Aqui, na paisagem latinomediterrânea, trata-se de um racionalismo já poético em sua origem, exercido e pouco refletido no âmbito das academias e universidades tradicionais de heranças iluministas (à direita e à esquerda). Neste sentido, as “modernidades” ousadas do velho pensar cartesiano europeu encontram ecos e ressonâncias em nosso espírito, não pela semelhança do caminho epistemológico, mas, por ser esta a configuração do nosso ser primevo, ambiência de nosso entorno natural, de nosso *oikós*. Por isso, a necessidade de uma ecologia dos referenciais teóricos para um diálogo mais frutífero com outras áreas de conhecimento.

E, então, já nos instalamos no âmbito da razão sensível (*afectiva*) que norteia o espírito ameríndio e mediterrâneo daqueles que tem, no mar e nas montanhas, a direção a seguir e a casa natal para onde retornar. André Ortiz-Osés (1943-2021), belamente, explicita este universo na sua possibilidade semântica no espanhol como *co-razón*: a razão dupla e mestiça que concilia razão e sensibilidade, coração e intelecto, num horizonte humanizante, úmido e repleto de húmus fertilizante.

É evidente que não negligenciamos aqui as sombras que se projetam desta filosofia latinomediterrânea em seus problemas mais cotidianos e bem conhecidos: “*a escolástica jurídica, o dogmatismo inquisitorial, o realismo cósmico, o sentido comum alienado, o imperialismo, o fascio e as ideologias violentas, a máfia e o amiguismo, a chapuza, o machismo donjuanesco, o picaresco e o chauvinismo, etc.*” (ORTIZ-OSÉS, 2005, p.9; e 1995). No entanto, revalorizar seus fundamentos auxilia na re-fundação de novos momentos.

Mas, aqui já estamos em pleno estilo mitohermenêutico que adoto, isto é, o trabalho filosófico de interpretação simbólica, de cunho antropológico, que pretende compreender as obras da cultura e das artes a partir da noção de vestígio (*vestigium*) - traços míticos e arquêmicos - captados através do arranjo narrativo de suas imagens e símbolos na busca dinâmica de sentidos para a existência. Tal estilo se instala e é herdeiro desta filosofia latinomediterrânea e ameríndia..

Neste sentido, a provocação é pensar a cultura de um modo mais processual e que privilegie seus processos simbólicos. Portanto, entenderemos cultura como esse universo simbólico com, no mínimo, quatro processos que eu destacaria. A cultura, então seria vista nesta perspectiva mais simbólica, como o universo da criação, da partilha, da apropriação e da interpretação dos bens simbólicos (Ferreira-Santos, 2004b e 2005a) e das relações que se estabelecem.

Nesse conceito mais processual de cultura há alguns desdobramentos que gostaria de ressaltar: em primeiro lugar, temos que o ser humano é um ser criador, não apenas um reprodutor ou criador inicial, mas um ser que cria constantemente. Se ele cria, ele também pode transpor essa sua criação para determinadas formas e comunicar essas criações e, portanto, partilhar a outrem, ao diferente, às novas gerações, enfim, dar comunicabilidade ao que foi criado.

Se eu posso partilhar isso que foi criado, outro processo, que seria característico desta concepção processual de cultura, é a possibilidade de eu me apropriar de algo existente, daquilo que foi criado e me foi transmitido. Tornar meu, não somente aquilo que é produzido pela minha cultura, mas apropriar-me também daquilo que é criado e transmitido pelas várias culturas na medida em que sou impregnado simbolicamente por estas culturas. Gravidez em seu sentido mais etimológico destacado por Ernst Cassirer: como *gravidez de um sentido*, engendramento interior da *humanitas* (FERREIRA-SANTOS & ALMEIDA, 2019b).

E se eu posso criar, se eu posso partilhar, se eu posso me apropriar; aparece aí um quarto processo que, me parece, tão importante quanto os outros precedentes: buscar sentido para essas coisas, portanto também interpretar aquilo que foi criado, foi partilhado, apropriado e sentido. Perguntar “o que isto significa?”. Ou ainda na sugestão do poeta e músico, Arnaldo Antunes: “*o que swing-nifica isso?*” sinalizando a necessidade de acompanhar a dança dinâmica dos sentidos que nos exige “*swing*” para evitar as armadilhas do congelamento dos sentidos estáticos e significados classificáveis (portanto, mortos).

Se eu me pauto por essa concepção mais processual de cultura, conseqüentemente, já não faz muita diferença o suporte material ou não desses processos, precisamente, por que eu acabo privilegiando o processo.

A sua criação, a sua partilha, a sua apropriação e a busca de sentido na interpretação, como processos simbólicos privilegiados no fenômeno cultural - que podem ter uma expressão material ou não - nos auxiliam na postura que passa a dar um tratamento menos “exótico” para a cultura imaterial e sua fruição a partir da materialidade da cultura. Por isso, a semelhança do trabalho arqueológico e do trabalho junguiano, mobilizados pela mesma arqueofilia que nos ajuda a configurar o *oikós*: a paisagem da alma em sua casa primeira.

Onde isso vai nos levar?

Primeiro, há uma ideia não mais de zonas de investigação, de sítios arqueológicos a serem escavados, mas de **paisagem cultural**, ou seja, de um intercâmbio muito intenso entre essas pessoas que, portanto, criam, partilham, comunicam, se apropriam, interpretam e que vão fazer tudo isso, num determinado lugar, numa determinada paisagem onde o intercâmbio entre essas pessoas e o entorno (*ambiência*)¹² é, senão determinante, “quase” determinante. Pois é esse entorno concreto que vai nos dar, inclusive, sinais desses sentidos construídos ao longo dos séculos e milênios. Lembrando o filósofo e hermenêuta da antropologia da pessoa, Paul Ricoeur (1913-2005), precisamos do *olho do geógrafo, do espírito do viajante e da criação do romancista* (1994, p.309).

Nesse sentido, para se lidar com essa paisagem cultural é necessário aguçar o olho do geógrafo, o olho daquele que presta atenção ao entorno material: ao relevo, à sua topografia, depressões, às frestas, grutas, brisas, estações... presta atenção ao ecossistema arquêmico que a paisagem natural revela (*homo lumina*).

Mas eu alio esse cuidado geográfico da paisagem com o espírito do viajante em sua atitude (*homo viator*): aquele que deixa o seu lugar – cômodo e tranquilo gabinete - para mergulhar no lugar do outro, para investigar aquelas frestas, para olhar naquelas grutas, para descer, subir, entrar nos vales, caminhar e ir atrás das pessoas. O viajante fotografa com seu olhar os instantâneos significativos e deixa revelar em sua alma as imagens em seu movimento próprio, sendo fiel às imagens dinâmicas. Lima sugere que “*é preciso escutar a vegetação*” (Lima, 1976, p. 67), numa perlaboração e compreensão da *ecologia arquetípica* (Hirata, 2005) ou *ecossistema arquêmico* em nossos termos, dos quais, o poeta Manoel de Barros, no meu entender, é o arauto poético:

*Quando meus olhos estão sujos da civilização,
Cresce por dentro deles um desejo de árvores e aves.
Tenho gozo de misturar nas minhas fantasias
O verdor primal das águas com as vozes civilizadas.
Agora a cidade entardece.*

12 *Ambiência* (Umwelt, segundo Edmund Husserl): mais que “ambiente” onde as partes estão dispostas num espaço, trata-se das relações recíprocas e significativas que estas partes estabelecem entre si, sendo percebida como “ecossistema” sua complexidade e recursividade.

*Parece uma gema de ovo o nosso pôr-do-sol do lado da Bolívia.
Se é tempo de chover desce um barrado escuro por toda a extensão dos Andes
E tampa a gema.
- Aquele morro bem que entorta a bunda da paisagem – o menino falou.
Há vestígios de nossos cantos nas conchas destes banhados.
Os homens deste lugar são uma continuação das águas.
(BARROS, 1997, pp.12-13).*

Essa atitude de viajante, curiosamente, na sugestão de Ricoeur, se desdobra também em direção ao romancista. Não basta apenas fazer, tão somente, a descrição etnográfica de maneira isenta, neutra, imparcial (aliás, o que é impossível). O romancista, então, pela sua potência poiética, é aquele que recria sua experiência (*homo criator*).

Com o apuro das palavras re-organiza a experiência para que o Outro tenha a possibilidade de vivenciar o encontro tido através da narrativa: *“minhocas arejam a terra; poetas, a linguagem”* (BARROS, 1997, p.59).

O olho do geógrafo, para eu entender as relações que essas pessoas estabelecem com a ambiência (*umwelt*), aliado a essa atitude do viajante e, se possível, essa generosidade do romancista: tríplice desafio para penetrar no coração da gesticulação cultural.

Se percebermos a corporeidade como o *nó de significações vivas e vividas* (seguindo as indicações de Merleau-Ponty), a gesticulação cultural é a expressão dessa corporeidade: a dança, a forma de contatar, a hesitação, a postura, o tato, o abraço, todas essas expressões do próprio corpo. Neste sentido, uma educação que lide com a alteridade e não tente eliminar essa alteridade, tem o corpo como uma premissa básica. Sua materialidade é corporal, sensível, aberta à aprendizagem mestiça onde a educação exhibe sua matriz antropológica, muito mais fiel à *arché*, como iniciação..

Essa corporeidade, esse nó significativo vivido, cruzamento da carne do mundo com a minha própria carne (*chiasma*), sinaliza o caráter dinâmico da cultura como processo simbólico. Percebemos, então, que a base imaterial da cultura, de maneira paradoxal, é uma base corporal, assim como nos cantos populares ou iniciáticos, na base rítmica do canto de pilão, no ritmo das pernas e braços da dança comunitária: amenizar a arte da vida desse socar de palavras, ritmados no canto, na organização do tempo, na comunicação das almas.

Esse ato, esse gesto, portanto, mais que uma expressão, é a própria corporeidade. Na canção do pescador, do ferreiro, no canto da terra temos sempre uma base corporal, uma vivência corporal que produz essa expressão imaterial: o canto, os ritos, a forma de organização, as histórias, a memória, os cheiros, uma configuração da paisagem.

Os *vestigia* no sítio arqueológico dizem desta vivência. Silenciosamente. Também o silêncio do corpo e da fala numa paisagem arquêmica obstruída.

Evidentemente, isso já não é pura descrição, já não permanece ao âmbito mais específico da produção científica, já não se limita a procedimentos estatísticos aristotélico-cartesianos. Trata-se de uma hermenêutica, uma forma de interpretação. Bachelard nos sugere:

Mais profunda que a biografia, a hermenêutica deve determinar os centros de destino, desembaraçando a história de seu tecido temporal conjuntivo sem ação sobre o nosso destino. Mais urgente que a determinação das datas é, para o conhecimento da intimidade, a localização nos espaços de nossa intimidade (1978, p.203).

E dentre as várias escolas de interpretação (cuja gênese, história e desenvolvimentos me isento de percorrer nesta oportunidade), me situo no esteio de uma hermenêutica simbólica, mais precisamente, na *mitohermenêutica* (ORTIZ-OSÉS, 2005; FERREIRA-SANTOS, 2005).

No âmbito do mundo do texto (Ricoeur, 1988), todas as narrativas – sejam elas narrativas textuais, sejam narrativas plásticas, imagéticas, narrativas sonoras – pressupõem algo que se revela – não nas entrelinhas do texto, oculto no texto, atrás ou escondido sob o texto (na velha teoria da conspiração ou do recalque numa leitura de suspeita). O que se revela, se revela **diante** do texto – isto é, é o próprio hermeneuta que se revela na interpretação, na sua tarefa hermenêutica. Isso não representa um obstáculo à compreensão do mundo, mas a sua própria possibilidade, pois não se trata de advogar alguma Verdade, mas de testemunhar as minhas experiências com a verdade, diria Mahatma Gandhi (1869-1948). E quanto mais diferentes interpretações (segundo o matiz da formação de cada hermeneuta), mais rica passa a ser a nossa leitura do fenômeno, obra ou pessoa em questão.

O *espaço crepuscular* (Ferreira-Santos, 2005b) é um *espaçotempo* multidimensional do entremeio, da *trajetividade*, do pervagar entre os polos distantes de uma jornada

interpretativa, a caminhar. Tempo de percurso e espaço que se abre sob o caminhar do peregrino que, como o poeta espanhol, Antonio Machado, diz ao caminhante que *não há caminho: se faz caminho ao andar... golpe a golpe, verso a verso...*

Não se trata apenas do heroísmo do furor combativo e da vigília eterna, nem tampouco apenas da poeticidade criativa *ex nihilo* (se é que ela é possível)... Mas, a complementaridade entre aquele que avança afrontando o mundo com sua presença, mas presença criadora, presença de poesia. Esta é a consciência do claro-escuro da consciência de que trata o mestre Bachelard (1989b).

De uma *ek-sistência*, decompondo o termo “existência”, como nos sugere a lição heideggeriana: consistência vivida que nos arremessa para fora, ao mundo concreto, ao Outro. Numa palavra: jactância. Jorro vívido de uma existência, a um só tempo, que escorre e dura; ocupa um espaço e um tempo crepusculares. Na filosofia andina, especificamente:

o vocábulo quéchua pacha¹³ significa (entre outros) simultaneamente ‘espaço’ e ‘tempo’; não existe um vocábulo exclusivo para ‘tempo’ (hoje se utiliza a palavra espanhola quechuizada ‘timpu’). Isto nos dá um dado acerca da experiência andina da temporalidade. O cosmos (pacha) é tetradimensional, uma rede interconectada de relações espaçotemporais. Por isso, o tempo andino está estreitamente ligado a fenômenos pachasóficos de tipo astronômico e ecosófico (ESTERMANN, 1998, p.179).

Neste aspecto, tal concepção converge muito mais para a noção grega aproximada de *kairós* (atemporal) e, completamente, distante da linearidade cronológica do tempo *cronos* ocidental pautado pela linearidade presente-passado-futuro marcado pelos ponteiros do relógio ou pelas areias da ampulheta.

Sugere Bachelard que fiquemos mais com a fantasia das imagens da intimidade (*espaçotempo* em ânima) do que na inteligência dos sonhos estudados (em animus):

comunhão do tempo de ânima com o tempo de animus. Gostaria de sonhar com o tempo, na duração que escorre e na duração que voa, se eu pudesse reunir em meu cubículo imaginário a vela e a ampulheta (1989, p. 30).

13 Também “*pacha*” como terra, lugar e tempo natal, que se explicita na divindade principal da cosmologia andina: *Pachamama* (mãe-terra ancestral) correlata da *Ñandecy* guarani, assim como de *Ñukemapu* mapuche ou *Cheucy* tupi.

De um lado, o trabalho árduo e criador de um operário, um ferreiro, talvez, *Hefáisto* (animus). De outro, sua grande paixão, *Palas Athena* (ânima), a deusa dos olhos glaucos: aquela que tem os olhos como os da coruja e, assim, enxerga na escuridão da noite. Além da beleza do olhar possui a capacidade de ver muito além do que é visível.

Guénon nos ensina que: “*diz-se ter ela saído do cérebro de Zeus e possuir por emblema a coruja, a qual, por seu caráter de ave noturna, liga-se também ao simbolismo lunar. Sob este aspecto, a coruja se opõe à águia que, por poder olhar a face do Sol, representa com frequência a inteligência intuitiva, ou a contemplação direta da luz, inteligível.*” (1989, p.374). Portadora da luz âmbar das ânforas de azeite e das lágrimas da resina das velhas oliveiras, mães primeiras do mediterrâneo: *anima mundi* dos religadores, *Sophia* dos filósofos, *Grande Mãe* dos agropastoris: *Pachamama* andina ou ainda *Ñandecy* guarani.

Então, percebemos que a natureza processual, simbólica e dinâmica da cultura ressoa na jornada interpretativa e a constitui, igualmente, processual, simbólica e dinâmica. A cultura, tanto como a jornada interpretativa, pode ter uma expressão material ou não.

Aprofundando a análise, os dois polos estão, extremamente, vinculados um ao outro. A moderna tradição ocidental (séc. XVI) é que os separa; ao contrário da velha e milenar tradição latinomediterrânea e da tradição ameríndia.

Portanto, temos uma cultura material expressa em objetos, mas, igualmente, uma dificuldade moderna em lidar com o aspecto imaterial, porque este se relaciona com os dados da sensibilidade e suas lógicas internas. O parar para ouvir o canto, para recobrar a memória, lembrar cheiros, enfim, para acessar o mundo e frequentá-lo por outras vias que não só, necessariamente, o reflexivo. Mergulhar, através da jornada interpretativa, na paisagem cultural da *otredad*.

Como *estâncias mitohermenêuticas* (Ferreira-Santos, 2005b, 2006a; 2006b) desta *jornada interpretativa* – no sentido de que nos detemos um momento a mais em alguma estância enquanto observamos ou nos deixamos levar por um aspecto em particular, como miradores privilegiados, belvederes, mirantes (mas sem denotar em nenhum caso uma possível sequência metodológica linear) – podemos exemplificar as formas de investigação e reflexão:

- **ressonância:** trata-se do arranjo pré-compreensivo dos símbolos na medida em que temos uma apreensão intuitiva do fenômeno ou obra dada pela ressonância profunda (o halo ou mundo da obra) de seus símbolos e imagens em nossa estrutura de sensibilidade naquele momento mítico de leitura.
- **estesía:** diz respeito ao arranjo estético-narrativo das imagens na sua contemplação tal como se apresenta ao campo perceptivo do hermeneuta usufruindo do gozo sensível do movimento das imagens e símbolos em sua dinamicidade e materialidade e que se amplifica ao exercitar a reversibilidade dos sentidos (escutar um cheiro, sentir o agridoce de um tom de amarelo ou de um lá menor, etc...)
- **diacronia:** é o cotejamento do arranjo lógico interno da narrativa, tal como se apresenta, na sequência temporal de sua própria constituição, no fio cronológico da narrativa, apreendendo seu modo de acontecimento: *“representado por uma sequência de imagens, comparável à sucessão rítmica da fuga musical”* (Jung, 1991, p.9)
- **etimologia:** é o correlato das perguntas infantis sobre a origem dos nomes (lembraria Sandor Ferenczi), ou seja, investigar o arranjo semântico captado na nomeação dos personagens, lugares, deidades que deixam captar sentidos mais profundos em sua função *apalavreadora*: o diálogo com a palavra-alma: *“se a palavra não consegue capturá-lo, é pela palavra que ele se insinua. Essa palavra, tal como a palavra do aedo na Grécia arcaica, é portadora dos disfarces, das distorções, do engano, mas é também portadora da aletheia, da verdade. É pela palavra que o real faz sua irrupção na ordem simbólica, denunciando que essa ordem possui um umbigo, que ele nos remete ao insondável e ao silêncio”* (GARCIA-ROZA, 1987, p.124).
- **núcleos mitêmicos e arquêmicos:** se refere ao tratamento sincrônico das redundâncias e recorrências captadas na narrativa, como constelações de imagens e símbolos no *leitmotiv* do fenômeno ou obra. É o equivalente do trabalho *mitodológico* de Gilbert Durand (1981) na *mitocrítica* (leitura dos mitos latentes e patentes numa obra ou autor) e *mitanálise* (leitura dos mitos latentes e patentes num conjunto mais amplo de obras ou de determinadas sociedades num *espaço tempo* mais amplos).

Evidentemente, não se trata de substituir a *mitodologia* do mestre Durand tal como vem sendo realizada e ampliada desde os anos 1960 nos vários *Centres de Recherche sur l'Imaginaire (CRIs)*, hoje nos cinco continentes, mas de adaptar o espírito herdeiro de Eranos a um quadro mais filosófico de questionamento hermenêutico em sua riqueza simbólica, compromisso antropológico e liberdade estilística, sem ceder tanto às amarras metodológicas da investigação acadêmica em sua dinâmica natural de racionalização e escolarização metodológica - o equivalente à “contenção das margens”, momento da dinâmica de mudança do imaginário na metáfora (hídrica e) potâmica utilizada por Durand na noção de “bacia semântica”.

Se há um mito diretor na dimensão patente da sociedade, há outro mito diretor na dimensão latente e que deixa indícios nas obras emergentes que acompanham as contradições do instituído. Neste sentido, uma cultura dionisíaca se expressa nos modernismos literários, no surrealismo plástico e nas formas anárquicas de autogestão; e acompanha, marginalmente, o reino apolíneo e prometeico da revolução industrial-tecnológica e do apogeu da administração “científica”. O movimento de um polo ao outro é conduzido por *Hermes*, o deus grego psicopompo mediador, condutor, correlato de *Shiva*, *Exú*, *Ganesha*, *Francisco de Assis*, *Sun Wukong*, *Inanna*, crepusculares por excelência.

2. Topofilia, topografia poética e ecossistema arquêmico – no enalço dos *vestigia*

Com o lastro destas referências reflexivas e vivenciais, percebemos que, nesta perspectiva de um espaço crepuscular, a preservação e fruição do patrimônio nos lembram que “*o passado tinha um futuro...*” (RICOEUR apud FERREIRA-SANTOS, 2003) na medida em que somos os herdeiros de um passado que não estava encerrado em si mesmo, senão que, como jactância, se abria a um devir a realizar-se.

Somos nós o futuro ao que este passado se abria. Isso nos envia à concepção muito heurística da hermenêutica de Ricoeur, segundo a qual, temos um “*endividamento*” com este passado. E este endividamento histórico é a realização de nós mesmos. Não se trata de prender-se ao passado como o faz *Orpheu* ao olhar para trás e, assim movido pela dúvida, perder sua amada *Eurídice* para sempre e ser devorado pelas *ménades* (bacantes). Mas, de nutrir-se da fonte fresca de *Mnemósine*, a Memória, mãe das musas, para seguir caminho. Caminho amado, topofilicamente.

O termo *topofilia*, além da perspectiva bachelardiana, é explicado pelo geógrafo chinês radicado nos EUA, *Yi-Fu Tuan*, que se apropria do termo, como: “um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. A palavra *topofilia* é um neologismo, útil quando pode ser definida em sentido amplo, incluindo todos os laços afetivos dos seres humanos com o meio ambiente material” (TUAN, 1980, p.107).

É precisamente este mecanismo topofílico que transforma o espaço vivencial em um desdobramento da vivência subjetiva, na medida em que sua pertença ao espaço, amplia o alcance simbólico de suas experiências e o transforma em “lugar”. Ainda segundo Tuan (1980, p. 110):

faz-se de experiências, em sua maior parte, fugazes e pouco dramáticas, repetidas dia após dia e através dos anos. É uma mistura singular de vistas, sons e cheiros, uma harmonia ímpar de ritmos naturais e artificiais, como a hora do sol nascer e se pôr, de trabalhar e brincar. (...) É um tipo de conhecimento subconsciente. Com o tempo nos familiarizamos com o lugar, o que quer dizer que cada vez mais o consideramos conhecido. Com o tempo uma nova casa deixa de chamar nossa atenção; torna-se confortável e discreta como um velho par de chinelos.

Esta *filia* se expande da convivência das pessoas, objetos, lugares para a casa e seu entorno. O sentimento de pertença faz com que deixe de ser apenas um “ocupador” do *espaçotempo* para ser, a própria pessoa, parte da natureza ambiente em sua fusão cognoscente e simbólica. O etnólogo Theodor George Henry Strehlow (1908-1978), se debruçando sobre os aborígenes australianos *aranda*, nos informa que o nativo:

se apegava ao seu chão nativo com cada fibra do seu ser (...) aparecerão lágrimas em seus olhos, quando se referir ao lugar do lar ancestral que algumas vezes foi involuntariamente profanado por usurpadores brancos do território do seu grupo. O amor pelo lar, a saudade do lar são motivos dominantes, que reaparecem constantemente, mesmo nos mitos ancestrais totêmicos (...) Ele vê gravada na paisagem circundante a história antiga das vidas e as realizações dos seres imortais que ele venera; seres que por um curto tempo podem, uma vez mais, assumir forma humana; ele conheceu muitos deles, como seus pais, avós e irmãos e como suas mães e irmãs. O campo todo é uma milenar árvore genealógica viva (apud TUAN, 1980, p. 115).



O próprio Strehlow, diante de décadas dedicadas à preservação da memória ritualística dos aborígenes australianos na Austrália Central, foi incumbido de receber e preservar para novas gerações vários cantos, rituais, objetos totêmicos até a sua morte e seu endividamento simbólico se estendeu aos seus próprios familiares. Dizia ele: *“Temos que nos treinar para mirar a terra de nosso nascimento com os olhos, não de conquistadores, vencendo a um inimigo, mas de crianças que miram o rosto de sua mãe. Somente assim poderemos realmente chamar a Austrália nosso lar”* (apud HILL, 2002, p. 473).

Nesta região crepuscular das reminiscências (memória do *espaçotempo*) ocorre o embricamento, triplamente, poiético: construção do olhar, construção *espaçotemporal*, construção poética. *“Cada peça dos móveis herdados, ou mesmo uma mancha na parede, conta uma história”* (TUAN, 1980, p. 45). Assim é que nos servimos do liame da topofilia à topografia poética, como sugerido por Fabrini (1995, pp.158-159) ao penetrar na alma octaviana:

Distâncias... Passos de um peregrino, som errante sobre esta frágil ponte de palavras, a hora me suspende, fome de encarnação padece o tempo, mais além de mim mesmo, em algum lugar aguardo minha chegada [Octávio Paz em “El Balcón”]... Esteja isto no ângulo do porão de uma casa na Rua Garay, Argentina, ou num balcão em Delhi, Índia. O Aleph, de Borges. O Balcão, de Paz. Dissipação de todas as fronteiras – um poente em Queretaro, quiçá refletindo a cor de uma rosa em Bengala – espaços geográficos-textuais vazando uns para os outros. A topografia indiana cruzando o imaginário dos poetas latinoamericanos: a muçulmana Delhi com suas vielas, pracinhas e mesquitas; Mirzapur e sua vitrine ostentando um baralho espanhol (ah, essa Espanha moura nas lembranças de

Paz e Borges...). Debruçar-se no balcão e ser colhido pela memória e suas vertigens; descer as escadas que levam ao porão e vislumbrar o infinito igualmente vertiginoso. No centro do torvelinho, o dinamismo da forma crescente: ‘isto que vejo, isto que gira’, diz Octávio Paz.

Deste ponto de vista, mais que a manutenção e preservação do patrimônio histórico e ambiental, o que se coloca como questão crucial – ao menos no plano simbólico – é a fruição do ambiente e do patrimônio, vertiginosa fruição. É aquilo que atualiza a potencialidade das suas estruturas, alicerces e usos. Então, percebemos que o espaço se abre como região atemporal – que atravessa os séculos e os modos de ser, arquitetando a sensibilidade e valorizando esta fruição sensível que anima os *espaçotempos* históricos da cidade, os recheia de alma (no seu sentido etimológico). Assim é que podemos tratar de uma *ecologia arquetípica* (Hirata, 2005), entendendo as relações dialéticas e recursivas entre a ambiência (*umwelt*) e a corporeidade humana quando nos damos conta do caráter poiético desta topografia.

Cada elemento natural (que não se distingue da própria pessoa) é frequentado, vivido e significado num processo de “*participação mística*” que resulta em atitudes e significações subjetivas matriciais propiciadas por estes elementares (água, ar, terra e fogo e seus viventes). Isto é, estas relações vão modelar respostas existenciais comuns aos problemas postulados (estéticos, afetuais, de sobrevivência, de inteligência, etc) que podem ser expressas em uma narrativa ancestral, ou seja, um mito. O que equivale a dizer que o mito arranja de maneira narrativa a dinâmica vivenciada destas respostas existenciais, articulando no presente, a constelação destes símbolos e imagens, com o passado ancestral e abrindo possibilidades, devires, contingências...

Em outra oportunidade (Ferreira-Santos, 2000), ao refletir sobre a *arquitectessitura* do fenômeno estético (estesia) na música e na literatura como condição de possibilidade de uma experiência numinosa, como Sagrado vivenciado, postulei uma tríade mitohermenêutica para profundizar esta experiência. Trata-se de perceber a ação de uma *vertigem, voragem e vórtice*.



A *vertigem* diz respeito ao momento de entrada no espaço-tempo da própria obra em que nos “desligamos” do espaço (geométrico cotidiano) e do tempo linear (cronológico). Ao dialogar com a obra e frequentar a sua própria paisagem, se dá o processo de *voragem* recíproca, na medida em que, tanto eu degluto a obra como a obra me absorve. O momento mais significativo e, possivelmente, numinoso é o “olho do furacão” - cinestésico por princípio, já que mobiliza toda a nossa corporeidade (por vezes, expresso no calafrio, arrepiar de pelos, sudorese, etc) – que denominei de *vórtice*. Aqui é que o impulso criador contido na obra dialoga e mobiliza o meu próprio impulso criador. É o torvelinho em Octávio Paz ao descer pela sua topografia poética. Equivale a dizer: suas memórias e vertigens, no plano pessoal. No plano coletivo, o mito e seus *vestigia*.

O movimento obedece à arquêmica imagem dinâmica das espirais tais como encontradas na natureza para além do engenho humano em suas recorrentes e universais proporções.

A fruição possibilita que o mito receba o hálito que o revigora. A tradição se remoja, pois a fruição põe em movimento o *complexo de cultura* (para muito além na noção psicológica de “*complexo*”), nos termos de Bachelard (1989b):

as atitudes irrefletidas que comandam o próprio trabalho de reflexão (...) em sua forma correta, o complexo de cultura revive e remoja uma tradição. Em sua forma errônea, o complexo de cultura é o hábito escolar de um escritor sem imaginação (...) por que um complexo é essencialmente um transformador de energia psíquica.

Precisamente, por se tratar de um transformador de energia psíquica, anímica, é que o mito (ou o complexo de cultura, na concepção bachelardiana) necessita da fruição no conjunto arquitetônico do patrimônio histórico-ambiental, ou arqueológico, ou psíquico. O seu passado alarga ainda mais o presente na medida em que nos insere nos meandros e centros subterrâneos da produção de sentidos. O tempo dilata-se pois que, ao mesmo tempo, o espaço se abre. O mesmo se aplica à paisagem arquêmica de nossa subjetividade.

Quanto mais intensa a fruição na arquitetura simbólica dos espaços (suas disposições, símbolos, grafias, usos, marcas e superfícies gastas, concentração de energia anímica, história e estórias ali acumuladas) mais o tempo se profundiza no diálogo de ressonâncias míticas, em sua *arquitessitura*: *arché*-tessitura, neologismo para designar o caráter ancestral e arquêmico (*archê*) da composição musical (*tessitura*) dos elementos, numa harmonia conflitual, que constituem a condição de possibilidade de diálogo entre a obra e a pessoa, entre a pessoa e a coletividade, entre o sonho e o mito ao modo de uma arquitetura flexível (Ferreira-Santos, 2017, 2020). A estética como mística sonora do símbolo.

É neste quadro simbólico que podemos tentar entender a resistência ao devir na dialética entre a preservação e a degradação que geram os muros e muralhas na tentativa de circunscrever o patrimônio. De um lado, a atitude isolacionista com a argumentação da preservação (subtraindo a fruição das pessoas) e de outro a usura consumista e frenética depredação de quem estabelece os muros e muralhas dentro de si como forma de “proteger-se” das ressonâncias: o sentir-se mal, as vertigens, o cheiro de velharia, fungos e pó, cacos de um passado que “deveria ficar no passado” ou de uma natureza a ser melhor transformada e submetida às leis e processos de maior “produtividade” para um

“progresso” sempre ilusório e suspeito. Entre uma postura e outra, os muros e muralhas revelam mais que o isolamento e obstáculo, revelam também as zonas de contato, a *membrura* (diria Merleau-Ponty) – híbrido de membrana e juntura que protege e isola, mas que também junta e toca: à flor-da-pele...

Me parece que, na base do desejo arqueofílico, à flor-da-pele da membrura estaria na noção de *vestigium*.

A saber, *vestigium*, no latim designa a planta ou sola do pé, a pegada de homem ou animal: que reconstitui o caminho percorrido. Ao mesmo tempo, o sinal, a impressão, a marca pela pressão de um corpo – tal como a impressão quase-digital de um corpo sobre o lençol desarrumado de uma cama reconstituindo a memória de quem ali dormiu e já não mais está. Nesta polifonia semântica, *vestigium* também designaria o instante, o momento, o resto, o fragmento, assim como o lugar: arquitetura da própria epifania do *vestigium*.

Me parece não ser exagero tratar do aparecimento dos vestígios (seja na arqueologia, seja na analítica junguiana) como epifania, já que em ambas buscas arqueofílicas, o encontro do fragmento sublima o instante e demarca o lugar na tarefa de reconstituição da paisagem. Em geral, na arqueologia, no trato com os túmulos e sepultamento. Na analítica psicológica, nos mecanismos de recalque, repetição e resistência.

O radical, *vestigo*, denota as ações de seguir o rastro de algo. Ir à procura de alguma coisa. Ao mesmo tempo, descobrir, encontrar...

Neste sentido, todo *vestigium*, não indica apenas o caminho ou a presença de algo pelos traços que evidencia, mas trata também da busca e do encontro. Deparar-se com o *vestigium* é, desta forma, duplamente, *des-velar*... Complexo e dinâmico, o vestígio tem um suporte material (ou não) e nos remete à reconstrução da paisagem, a depender sempre do nosso momento de leitura. A similitude entre aquilo que se busca e aquilo que se encontra – que está na base do processo de analogia, inferência, dedução, indução ou abdução – é o que permite uma perlaboração capaz de ser assimilada à consciência. Se o conteúdo de tal experiência não for suportado, o próprio da arqueomemória se utiliza de procedimentos (resistência, esquecimento, bloqueio, etc.) para salvaguardar a consciência:

*Eis porque assistia razão a Goethe quando dizia que se somos capazes de ver aquela estrela distante, é porque entre ela e nós deve haver um ponto de identificação. O conhecimento está a afirmar esse ponto, do contrário, ele seria impossível. Em todo conhecimento há uma **assimilatio**, e como pode dar-se o simul ou o similis, sem o simultâneo e o semelhante? E se há algo semelhante, há, por distante que seja, um ponto de identificação no Ser. Nós somos, estamos no ser, e somos do Ser, e como seres temos o ser em nós (...) Essa fusão antecede ao tempo e às circunstâncias. E se não captamos o noumeno por intuição intelectual, captamo-lo afetivamente, e **o** somos existencialmente. Este ponto de magna importância para a Noologia dará ainda seus frutos e, na Simbólica, auxilia-nos a compreender melhor o *itinerarium mysticum* que nos oferece o símbolo, pois a mística é uma estética, um sentir afetivo do simbolizado, como a estética é uma mística do símbolo (SANTOS, 1963, p.22).*

Por isso, não há respostas definitivas, nem provas suficientes na paisagem cultural. Nem no sítio arqueológico nem na paisagem psíquica. O *itinerarium* que o *vestigium* aponta é a exteriorização da jornada interpretativa. Mas, o exercício da integração de novas experiências para a compreensão de si e do mundo, nos mobilizam para a busca. Assim é que a arqueofilia se abre a uma dimensão teleológica.

Ainda que radicalmente áreas de conhecimento diversas, as semelhanças entre a prática arqueológica, a prática junguiana e mitohermenêutica se dão, neste aspecto arqueofílico, no trabalho de reconstituição da paisagem a partir dos *vestigia*. De um lado, a reconstituição da paisagem pré-histórica pelo trabalho arqueológico; e de outro, a reconstituição da paisagem arquêmica pelo trabalho analítico e simbólico.

A forma de trabalho vestigial, no primeiro caso, se dá na escavação em pleno terreno do sítio arqueológico, valorizando e utilizando as ferramentas da antropologia material. No segundo caso, o trabalho vestigial se dá na amplificação das imagens que se pauta pela antropologia simbólica, numa abordagem mitohermenêutica.

Curiosamente, o trabalho de ambas as especificidades (arqueológica, analítica junguiana e mitohermenêutica), revelam o extremo cuidado com seu campo investigativo. Este cuidado, zelo, carinho, parece ser o resultado das metamorfoses de *Eros* (filia) no trato com a ancestralidade (*archê*).

Podemos verificar nas fotografias de trabalhos de escavação¹⁴ o cuidado com a escovação do terreno e dos objetos ou fragmentos em que se elimina a poeira e

14 Veja-se, por exemplo, as publicações Nossa História, n.o 22, agosto de 2005; Scientific American – Brasil, edição especial, n.o 10, 2005.

acúmulo de terra, o manejo das ferramentas, a atenção e o cuidado táctil. Por exemplo, as fotografias de trabalho arqueológico no cemitério tupinambá (norte da Bahia) ou as escavações na Lapa Vermelha IV (MG) onde foi encontrado o esqueleto de *Luzia*.

Nestes termos a intervenção arqueológica se dá como *“possibilidades de resgate do passado através de técnicas e métodos da Arqueologia (...) a estratigrafia do solo – em que é possível verificar a cronologia - as transformações da paisagem, indícios de assentamentos humanos, restos materiais como ferramentas e utensílios, vestígios ósseos de animais e humanos, além de todo tipo de alterações pelo tempo.”* (LOURES OLIVEIRA, 2004, p.10)

O cotidiano da tarefa, desmistificando os estereótipos de gênero *indiana-jones* veiculados pela mídia, revelam a penosa e árdua rotina de expectação e expectativa, refinando a sensibilidade para a detecção do mais imprevisto *vestigium*: ossos, pedaços de cerâmica, concentrações de terra preta evidenciando depósitos de materiais de ocupação humana, fragmentos de utensílios, alimentos, armas, objetos rituais, pinturas etc.

tão logo seja detectado o primeiro vestígio no solo (...) através da observação das estruturas, a equipe de Arqueologia pode inferir a respeito do modo de vida dessa população. Essas inferências podem ser realizadas, em alguns casos, por meio de analogias comparativas de aspectos da vida de sociedades indígenas contemporâneas, considerando-se a temporalidade e a semelhança dos vestígios (LOURES OLIVEIRA, 2004, p.10).

Curiosamente, o berço de informações e interpretações novas reconstituindo a paisagem pré-histórica, os sítios arqueológicos mais reveladores, são os espaços funerários: túmulos, vasilhas fúnebres. A morte anuncia a vida.

Um exemplo apaixonante são os *sambaquis* no litoral sul em Santa Catarina. As fotos da estratigrafia revelam o corte transversal em que os depósitos de material oriundos de ocupação humana revelam muitas surpresas. Estacas entre depósitos de conchas, juntamente, com formações ósseas humanas, sinalizam o uso ritual funerário destes sambaquis, e não como se aventava, classicamente, local de partilha de alimentos pela associação direta com as conchas depositadas. A vida emerge, na reconstituição da paisagem pré-histórica, dos túmulos. Pura arqueofilia.

Fotos de sítos amazônicos Iranduba, Açutuba (Rio Negro), Lagoa Grande (Rio Solimões), revelam o laço afetivo topofílico do arqueólogo com o sítio. Não se limitam a trabalhar, mas a posarem para a fotografia dentro da própria escavação, *vestigium* da pertença topográfica na busca arqueofílica.

Neste sentido, na Serra da Capivara (município de Raimundo Nonato, Piauí), o maior conjunto de pinturas rupestres do mundo, possui um trabalho arqueológico sustentado muito mais pela determinação da equipe. Abandonado pelo governo federal pois “*nós vivemos aqui um regime coronelista (...) uma vez perguntei por que os políticos protegem assassinos. ‘Porque morto não vota e o assassino continua votando’. Acho que não é possível o Brasil continuar perdendo tudo o que ele tem. O país não liga para o seu patrimônio. A modernização do Brasil se transformou em favelização. Eu acho que vamos perder mesmo, não tem jeito. Porque eu estou ficando velha, estou enjoada, já me aborreci (...) Nossa região é riquíssima em arqueologia, mas toda a plantação de soja ao sul foi feita sem que nenhum arqueólogo passasse antes para ver se tinha algum sítio (...) Soja tem no mundo inteiro. A Serra da Capivara só tem aqui.*” (GUIDON, 2005, p. 45).

No trabalho vestigial da analítica junguiana se faz a amplificação dos símbolos apontados pelos *vestigia* num exercício mitohermenêutico. Entenda-se:

alargamento e aprofundamento de uma imagem onírica por meio de associações dirigidas e de paralelos tirados das ciências humanas e da história dos símbolos (mitologia, mística, folclore, religião, etnologia, arte, etc.) mediante o que o sonho se torna acessível à interpretação (ANIELA JAFFÉ apud JUNG, 1995, p. 351).

Nesta direção, toda busca arqueofílica se dá na busca de *vestigium* nas memórias, sonhos, reflexões da pessoa. Outra possibilidade é o acesso a conteúdos da arqueomemória através do ego nas produções artístico-expressivas da pessoa. Labriola exemplifica, de maneira muito significativa em nossas reflexões, este recurso no contexto do *Sandplay* (caixa de areia para composição de paisagens): “*em geral, a movimentação e a coagulação de imagens na areia ativam novos movimentos da psique, mudam o eixo de um ego heroico que se apoia nas categorias de pensamento, para um ego imaginal que se apoia nas categorias de imaginação ou da sensação intuitiva, o que banaliza a literalização e amplia naturalmente o acesso às metáforas. Amplia-se o campo psicológico, cria-se acesso ao simbólico e, além de oferecer maior oportunidade para um rompimento com a escravização e literalização dos sintomas, dá-se início a novas possibilidades terapêuticas.*” (2005, p.127).

Labriola explicita, no *setting* terapêutico, a dinâmica desta busca arqueofílica num trabalho vestigial que permite à pessoa reconstruir a sua paisagem arquêmica.

O *sandplay*, neste exemplo, é o sítio arqueológico da escavação inversa da psique exteriorizada sobre a areia: materialização das imagens e sua dinâmica.

Neste sentido, a *Luzia*, de que tratávamos anteriormente, esqueleto feminino (circa 11.500 anos), descoberto no sítio arqueológico de Lagoa Vermelha (MG) pela arqueóloga francesa, Annete Laming-Emperaire, em 1972 e, assim batizada pelo arqueólogo e biólogo, Walter Neves, vinte anos depois, vem trazer algumas luzes. O crânio apresenta uma morfologia australo-melanésia, ao invés da morfologia mongolóide (sinodonte) predominante na morfologia paleoamericana Ameríndia herdeira dos imigrantes mongóis. Ainda que, do ponto de vista arqueo-antropológico, haja várias dúvidas e dissensos, a presença de Luzia nos ajuda a perceber que o ameríndio pré-histórico (e, portanto, também brasileiro) possui liames simbólicos com seus ancestrais negróides mais antigos que com os ancestrais e contemporâneos sinodontes (de morfologia mongolóide).

Na amplificação desta presença de Luzia diríamos, simbolicamente, que a chegada dos escravos negros vindos de África re-encontraram uma paisagem ancestral familiar (Ferreira-Santos, 2017). Neste aspecto, a mestiçagem com as tradições indígenas reforçam todos os elementos matriciais de nossa arque-psique. A descoberta de um esqueleto feminino negróide é *vestigium* mais que aleatório e contingente. Diz alguma coisa que ressoa em nossas buscas arqueofílicas.

Poderíamos exemplificar o mesmo com a pintura rupestre da Serra da Capivara, sítio Toca do Pinga do Boi (PESSIS, 2005a, p.49), utilizada como identidade imagética do XIX Moitará em seu material de divulgação. Na publicação de divulgação científica, curiosamente, há menção a “*representação de cenas envolvendo violência e sexo*”.



A bela e acertada imagem escolhida possui a estrutura arquêmica do *hieros gamós* (casamento sagrado) primordial como conjunção, conciliação de contrários, casamento alquímico de princípios antagônicos que se complementam: “*coincidentia oppositorum*” para retomar a genial definição de *Nicolas de Cusa*. A consciência é, por natureza, conjugal (BERDYAEV, 1936, p.123).

Distante da conotação de violência a imagem sugere um ritmo, “*metáfora amorosa*” (LIMA, 1976, p.125). Este ritmo se amplifica em dança. Como diria o poeta Malcom de Chazal, “*a dança só atinge sua sublime perfeição apenas quando os gestos das pernas se sublimam em movimentos etéreos (braços e pernas conjugando-se em quádruplos braços no movimento, e formando como que múltiplas pétalas à rosa da região do sacro, corolando-a mais abaixo na carícia enlaçante da pélvis, o que transforma o corpo em dança-flor do absoluto.*” (apud LIMA, 1976, p.201).

Nesta pintura rupestre temos esta dança hierogâmica – coito em que a figura masculina à esquerda, com falo ereto, vai em direção à figura feminina de pernas e braços abertos, num movimento quádruplo (rosa sacral na pélvis). Mas, há que se destacar a atitude da figura masculina que alça seus braços mais acima em direção a uma outra conjunção astral: uma circunferência vazada e outra plena que se aproximam. A referência simbólica ao eclipse me parece, hermeneuticamente, evidente.

o apoio de toda dança é o equilíbrio entre o ventre e os quadris(...) é essencialmente o poder universal inerente à união de polos opostos mas complementares. Estes opostos são dois aspectos da mesma realidade única. O aspecto masculino, chamado ‘purusha’, é consciência pura, imanifestada. O aspecto feminino, conhecido como ‘prakrti’ e encarnado em Shakti (o que quer dizer que está encarnado em todas as mulheres), é a energia fundamental e suprema, o poder de transformação. Nenhum dos dois pode existir sem o outro. Sem sua Shakti, ou consorte, Shiva seria Shava – um cadáver. E Shakti, separada da consciência cósmica, o polo estático de Shiva, seria uma força cega e incontrolada (GARRISON apud LIMA, 1976, p.19).

Mas, engana-se a abordagem, puramente, astronômica da obra de arte rupestre. Pois, como adverte o mestre Guénon: “*os símbolos ou os mitos jamais tiveram a função de representar o movimento dos astros; a verdade é que se encontram muitas vezes figuras inspiradas nesses movimentos, mas destinadas a exprimir de modo analógico alguma outra*

coisa, pois as leis do movimento dos astros traduzem fisicamente os princípios metafísicos dos quais eles dependem. O inferior pode simbolizar o superior, mas o inverso é impossível. Além disso, se o símbolo não estiver mais próximo da ordem sensível, como poderá cumprir a função a que se destina?” (1989, p.11).

O casal hierogâmico celebra na dança copulativa a conjunção cósmica dos opostos, expressos também, simultaneamente, no eclipse da conjunção de Sol e Lua. Ambos obedecem a um princípio maior. A cena não possui uma conotação ritual, mas é o próprio ritual, pois que não há prática ancestral que não seja conforme a um padrão ritualístico. Como nos lembrando Mia Couto (2003), a vida toda é uma reza quando se percebe o caráter sagrado do mundo.

Enigmática é a terceira figura que aparece na mesma cena, bem como os animais (veados campestres da Serra da Capivara?) em fuga. O animal à esquerda tem uma linha desenhada que se projeta da tala de seu pescoço. Se atentarmos para a continuidade dinâmica da cena, parece ser a sobreposição de dois momentos de conjunção. Um se dá na coreografia copulativa do *hierogamós*. O outro é o momento da caça que obedece também ao mesmo princípio ecosófico da conjunção pelo laço.

Vejamos, uma vez mais, em Guénon, na aproximação ao simbolismo do “buraco da agulha”:

O buraco da agulha é designado em páli pela palavra pâsha [atravessado por um buraco ou por um olho]. Este termo é o mesmo que o sânscrito pâsha, que possui originalmente o sentido de nó ou laço (...) no simbolismo hindu, um nó corredio ou um laço que serve para apanhar animais na caça; sob essa forma, é um dos principais emblemas de Mrityu (morte) ou de Yama (deus dos mortos), e também de Varuna; e os animais presos por meio desse pâsha são, na realidade, todos os seres vivos (pashu). Daí o sentido de vínculo (...) ‘passar pelo buraco da agulha’ ou escapar ao pâsha, para designar toda passagem de um estado a outro, sendo sempre tal passagem uma ‘morte’ em relação ao estado antecedente, ao mesmo tempo em que é um ‘nascimento’ em relação ao estado consequente (1989, pp.297-298).

A similitude com a paisagem hindustani é bastante reveladora. O laço do animal na cena de caça trataria da obediência ao mesmo princípio de conjunção. O *hierogamós* como prática erótica (princípio da vida - *libido*) e a caça como prática de sobrevivência pelo abatimento da presa (princípio da morte - *destrudo*) como sobreposições da mesma

conjunção, também espelhada no plano celeste (correlação do macrocosmo com o microcosmo). As três cargas simbólicas, pela mediação do movimento e da dança, nos revelam o drama iniciático da passagem.

Com a generosidade simbólica do emprego da imaginação ativa (Ferreira-Santos, 2005b e 2006d), quase podemos ouvir o canto que se projeta das paredes no traço humano ancestral aqui preservado na pedra. A pedra, *herma* para os gregos, é símbolo de dupla conotação: de um lado pode (assim como o bétilo) designar em seu formato ovóide, a Grande Deusa (*Cibele, Kubaka, Astarte, Ishtar, etc...*); como também pode designar, como *omphalos*, o umbigo do mundo. A potência desta imagem se constela, imediatamente, pela potência masculina, com o *vajra*, raio (no simbolismo tibetano) e, ao mesmo tempo, falo. Novamente, na amplificação simbólica temos a recorrência do mitema da conjunção, morte e renascimento.

Apaixonante, então, verificar como a ressonância destes *vestigium* agem sobre nossas subjetividades até a proposta, no âmbito do encerramento do Moitará (Ferreira-Santos, 2006a), da musicóloga, *Magda Pucci*, diretora musical do grupo Mawaca, em executar com todos os ouvintes esta música que ouvimos, silenciosamente, das pinturas rupestres da Serra da Capivara, adotando as figuras como partitura. Até mesmo a adoção do simples bater percussivo das pedras no tratamento rítmico da improvisação musical, vai no mesmo sentido simbólico que apontamos aqui.

o poeta não me confia o passado de sua imagem e, no entanto, sua imagem se enraíza, de imediato, em mim (BACHELARD, 1978, p.184).

Necessário se faz enfatizar que a qualidade musical e a competência de pesquisa musical, tanto de Magda Pucci, como do grupo Mawaca, permitiram a vivência do vórtice da experiência estética musical no diálogo mais autêntico entre o impulso criador das pessoas presentes e o impulso criador que emana das pinturas rupestres da Serra da Capivara. Na mesma direção tenho efetuado oficinas de improvisação musical nas reflexões sobre arqueoastronomia, preferencialmente, nos próprios sítios arqueológicos (lajedo do pai mateus, pedra do ingá, ponta do seixas – paraíba) ou planetários, assim como o foi em Bogotá (FERREIRA- SANTOS; MORALES & RUBIRA, 2014).

Esta circularidade, ou mais precisamente, espiralidade, não é apenas um aspecto coincidente e aleatório, mas é, segundo nossas investigações, uma das características

principais do *matrialismo comunal-naturalista* da arque-psique ameríndia pré-histórica e base simbólica para compreensão da arqueologia de nossa psique.

Neste sentido, podemos observar em vários objetos expostos em “*Brasil: 50 mil anos – uma viagem ao passado pré-colonial*” (MAE, 2001), concepção e proposta científica de Paulo De Blasis e Érika Robrahn-González, a recorrência desta circularidade: almofariz, cabaça, cocar bororo, zunidor bororo, itaiçá (machado circular), machado semi-lunar, mbaracá, puçá (rede de pesca de boca circular), conchas seccionadas, seixo redondo furado com inscrições em forma circular.

Este não é apenas uma recorrência material que se pode constatar nos vários objetos, mas uma forma simbólica predominante na vida subjetiva e coletiva ameríndia. Há uma disposição circular das aldeias de maioria das nações ameríndias no Brasil reforçada pelos desenhos de crianças da nação Maxakali (MG). Nestes desenhos, em especial, há a ênfase no caráter circular da vivência espaço-temporal (resultado da pesquisa de doutorado de minha orientanda, Luciane Monteiro Oliveira [2006] sobre a “razão e afetividade na iconografia maxakali”), bem como o caráter circular do grafismo corporal nas mulheres desta e de outras nações ameríndias.

Podemos dizer que o pensamento ameríndio é circular, assim como sugere o amigo, Daniel Munduruku, ao longo de sua obra.

Mas, este matrialismo latente se choca com herança sociopolítica da matriz europeia, ocidental e capitalista (FERREIRA-SANTOS, 2006c), expressa, sobretudo, nos:

- *patriarcalismo adultocêntrico*
- *hierarquização social e política*
- *igualdade jurídica formal*
- *discurso esquizofrênico*
- *abstracionismo econômico*

Então, ao lembrar Merleau-Ponty (1971, p. 261): “*maldita toda tradição que esqueceu suas origens*”, fica a pergunta: como não esquecer das origens?

Com a primeira visão, o primeiro contato, o primeiro prazer, há iniciação, isto é, não a proposição de um conteúdo, mas abertura de uma dimensão que não poderá mais

ser fechada, estabelecimento de um nível que será ponto de referência para todas as experiências daqui em diante... (MERLEAU-PONTY, 1992, p.81).

Aqui a arqueofilia se abre para além dos contextos arqueológico, junguiano e mitohermenêutico para provocar uma educação de sensibilidade, fazedora de alma...

3. A apologia do canto - O mito órfico como formação de sensibilidade

É que há um “mestre” (no sentido ancestral do termo) que nos apresenta as várias possibilidades de ser, numa “apresentação do mundo”: reconstituição da paisagem e do ecossistema arquêmico (ou ancestrais) e, ao mesmo tempo, sugestão ao engajamento existencial e comunitário.

E qual o lugar do mestre no ecossistema arquêmico?

Nas encruzilhadas, nas curvas do rio, iniciando ao respeito e sempre movido pelo afeto ou pela palavra proibida: o amor.

Aqui não há discussão curricular ou metodológica que possa suprir a presença ancestral deste apresentador ou apresentadora do mundo que nos mobilizará na busca arqueofílica de compreensão.

Uma área interdisciplinar que tangencia tanto a arqueologia, como a antropologia, a hermenêutica simbólica como a educação patrimonial são as práticas de educação ambiental. Elas próprias, filhas do espírito do tempo (*zeitgeist*), podem ser entendidas dentro da noção mais geral de ambientalismo:

ambientalismo é, ao mesmo tempo, uma utopia, uma ética e uma cultura. Ambientalismo supõe tanto examinar os chamados comportamentos destrutivos, da predatória sociedade industrial e pós-industrial, como também instalar uma concepção preservadora e preventiva que repense os usos e costumes da modernidade e seu impacto no futuro da vida humana e da natureza (SPOSATI, 2001, p.15).

Em educação patrimonial, num vínculo muito frutífero entre a arqueologia e a hermenêutica simbólica, se pode verificar nas experiências na Zona da Mata Mineira, como expõe Monteiro Oliveira (2004) ao trabalhar, com as crianças da região, as técnicas de modelagem em argila, desde a sua coleta, preparação, modelagem e queima:

Essa intervenção se justifica na medida em que nossa intenção era a de ressaltar a herança cultural legada pelos povos indígenas, antigos habitantes da região (...) com o corpo, em especial as mãos, os alunos tiveram contato com a materialidade, provocando sensações de calor, textura, densidade, volume, cheiro, enfim uma experiência estética inicial que conduziu às primeiras imagens da matéria, expressas mais tarde nas formas elaboradas. Isso porque a manipulação da matéria implica em uma força-ação da mão que recebe uma resposta de resistência e força-concreta da argila. É nesse embate do corpo com a matéria que a criação primordial se manifesta, recriando os significados atribuídos ao domínio da natureza pelo homem (MONTEIRO OLIVEIRA, 2004, p.148).

Nesta reconstituição da paisagem cultural, de natureza arquêmica, mas com evidentes desdobramentos educacionais, nossa pesquisadora avança e, ainda que um pouco longa a citação, me parece, altamente, iluminadora a convergência entre as duas práticas (arqueológica e simbólica) na reconstituição da paisagem arquêmica e cultural, na *poiésis* (criação) dos vestigia em Monteiro Oliveira:

“Refletimos e questionamos com os alunos sobre os sentimentos que teriam se suas obras fossem destruídas e perdidas. Ou seja, todo o esforço de projeção, criação, ideação, realização, possuía um significado particular para cada um, e que na coletividade também possuía o significado de partilha de vivências e prazer. A questão era se tudo isso fosse perdido ou destruído. As respostas foram unânimes sobre o sentimento que isso causaria em seu íntimo, de dor, de revolta por não respeitar o que foi feito, de indignação, de decepção, etc. Salientamos que o dano representa uma perda afetual e que o patrimônio, quando nos identificamos com ele, representa essa perda do que somos e fazemos no presente e provoca um vazio e uma incerteza do que seremos e faremos no futuro (...) É justo nesse momento que a educação de sensibilidade se mostra rica, pois não parte de conceitos e noções. A consciência se faz na vivência, e não na aquisição de conhecimentos teóricos e abstratos. Em nosso entender, o sentimento é uma das entradas para a consciência que, numa teia de afetos e vivências, possibilita a recriação e a atribuição de novos significados. Essa prática simbólica de ser e estar no mundo só é possível na relação com o outro. O outro dessa ação estava presente no interior das narrativas orais, nos dados da História local e nas técnicas de confecção da cerâmica e da queima (...) Logo, o patrimônio arqueológico, histórico e cultural é a materialização desses saberes e memórias da coletividade. Por isso, é fundamental que o conhecimento seja realizado em parceria com a comunidade local.” (MONTEIRO OLIVEIRA, 2004, pp. 150-151).

Nesta perspectiva de formação de sensibilidades como modalidade de organização do campo perceptivo e um estilo de configuração dos sentidos, Monteiro Oliveira exemplifica o que concebemos, dinamicamente, como cultura emancipatória: a prática da cultura (no sentido agrário) das culturas (diferentes tradições) para a Cultura numa prática educacional libertária que se organiza sobre a vivência plural, valorizando-a como pilar de sustentação de uma convivência solidária.

Tais práticas se pautam como respostas e alternativas de vivência plural frente ao etnocentrismo como expressão do fundamentalismo étnico. Vivência ecológica frente a intolerância e xenofobia como expressão do fundamentalismo religioso. Vivência poética frente ao cientificismo como expressão do fundamentalismo racional. Vivência de Imaginação e Experimentação frente a alta tecnologia como expressão do fundamentalismo da racionalização. Vivência reflorestal frente a desertificação como expressão do fundamentalismo urbano.

Tais práticas se pautam, ainda, como respostas e alternativas de vivência cooperativa frente ao capitalismo tardio de acumulação “ampliada” de capital (humano ou não) como expressão de um fundamentalismo econômico de biotecnopoder. Por fim, vivência comunitária frente a despersonalização como expressão última do fundamentalismo social.

“A técnica ignora toda comunhão, ela representa a forma extrema de objetivação da existência humana. O carro, o avião, o cinema, etc., são, sem dúvida, da maior importância por possibilitar a comunicação entre os homens; por seu meio um homem deixa de estar encarnado num ponto determinado do globo e se encontra arremessado à corrente da vida mundial. Mas a prodigiosa difusão da comunicação universal se mostra contrária à proximidade e à intimidade que caracteriza a comunhão: ela deixa o homem prodigiosamente só.” (BERDYAEV, 1936, p.193)

Diz a arqueóloga, Anne-Marie Pessis, professora da UFPe:

Tenta-se recuperar a ética extraviada no caminho da história e da cultura, da solidariedade entre as diferentes espécies e a renovação de um pacto rompido com a natureza (PESSIS, 2005b, p.11).

A renovação deste pacto rompido com a natureza faz parte de nossa utopia, de nosso ambientalismo, num sentido ainda mais amplo que abarca o ecossistema arquêmico, portanto, que valoriza a solidariedade que procura remontar a unidade (na diversidade) que a busca arqueofílica sinaliza.

A educação ambiental inspira-se na utopia de um mundo solidário. Claro que devemos sonhar com a força de nossos desejos, pois, como educadores e educadoras, como criadores de mundos possíveis, de ideias por realizar (...) para tanto, uma das possibilidades é a ideia de não linearidade dos sistemas complexos e que, portanto, ao contrário da concepção linear, uma pequena causa pode produzir um grande efeito na sua recursividade organizacional. Assim, é preciso aderir aos processos educativos abertos e imprevisíveis que aceitem as diferenças, considerem as subjetividades, as diferenças de estilos das culturas para produzir e compreender novos conhecimentos, para enriquecer ou transformar as narrações herdadas. (TRISTÃO, 2005, pp. 262-263).

Curiosamente, é este elemento (as narrações herdadas) que nos re-envia à narrativa de *Orpheu*.

Orfeu é a expressão greco-ocidental de um mito ancestral de origem trácia que teria chegado à Grécia através do contato com povos do oriente e da África. Além da base arquêmico-ancestral comum destas narrativas míticas, já que é sabido o contato comercial e cultural dos gregos com povos egípcios, etíopes e de outras nações africanas (DURAND, 1989).

Orfeu é o cantor que nos canta as histórias ancestrais. Em África, o termo em malinké (língua do Império Mali) é *jeliya* que significa “aquilo que é transmitido pelo sangue”. O termo mais conhecido na literatura é a expressão francesa “griot”, transliteração guiriot da palavra portuguesa: “criado”. É o bardo africano, o negro Orfeu que nos canta a ancestralidade.

Neste aspecto, Luzia, de Lagoa Vermelha é a reconstituição desta *jeliya* que sai de seu sono funerário para nos cantar algo mais...



Os *jeliya* ou *griots* (em especial na Gâmbia e Senegal – tradições Bambara, Senufo e Mali que dialogam com as tradições Bantu e Dahomey), procuram uma árvore para, aos seus pés ou na sua copa, cantar. Um de seus principais instrumentos é a *kora* – ancestral da harpa ocidental ou da lira grega, possui 21 cordas feitas com linha de pesca e utiliza uma grande cabaça como caixa de ressonância, cuja forma se assemelha a uma mulher grávida. Pode ter um ou dois braços onde as cordas são estiradas e afinadas (com estrutura semelhante ao nosso berimbau, embora, neste caso, a cabaça seja bem menor).

No caso do Orfeu grego, sua lira é um presente do deus Apolo que, por sua vez, havia recebido de seu inventor, Hermes – o deus dos caminhos e das mensagens, interlocutor divino, espécie de Exu grego, que a havia construído sobre a carapaça de uma tartaruga. Na morte do Orfeu grego, devorado pelas bacantes, sua cabeça rola pelo monte e sua lira vai parar na ilha de Lesbos. Daí a fecundação poética que se concretiza na versão grega feminina da potência do canto-poesia em sua principal poetisa, Sappho (650 a.C.-580 a.C.). Muito embora esta sempre utilizasse, não a lira apolínea, mas a lira oriental chamada de *barbiton* (instrumento dos bárbaros), aprendida por Sappho com as mulheres lídias, hoje Anatólia na Turquia de origem mongol,

Um mito nos diz da origem da kora: um caçador e seu cão procuravam algo para comer e deparam com uma grande árvore que, aos seus pés, estava depositado o estranho instrumento. Ouviram uma doce melodia ecoando do instrumento quando passa um homem (um espírito disfarçado). O caçador lhe pergunta se sabe de quem e o que é. O homem lhe responde: “É minha e é uma kora!”. Então, o estranho lhe ensinou como tocar e lhe disse: “Leve para casa, toque-a, mas virei em sonho te visitar!”. O caçador

voltou à aldeia e tocou para a sua aldeia que ficou fascinada com a beleza das melodias e das histórias que cantava. O caçador não esquecia do homem que encontrara no meio do caminho (ele não sabia que se tratava de um espírito) e em seus sonhos, o homem lhe visitava e mostrava lugares nunca vistos, como compor novas velhas melodias e como construir outras kora.

As ressonâncias ancestrais não são coincidências, mas são a fidelidade a um trajeto iniciático de auto-conhecimento através do conhecimento do mundo. O percurso envolve uma descida ao centro desconhecido de nós mesmos (simbolizado em país dos mortos, gruta, sonhos, poço, porão) e, depois de refrescada a memória (re-ligados), retornarmos com nossa alma (ânima), re-animados, subindo para nossa aldeia novamente, re-nascidos. É o drama vegetal vivido pelos povos agrários, a ambiguidade da semente que, morta e enterrada na terra, é fecundada, depois germina e brota. Comum aos povos agrícolas, tal jornada mítica iniciática é chamada pelos gregos de mistérios órficos.

A presença simbólica da árvore na origem do jeliya também responde à mesma constelação de imagens.

Orfeu (em grego, o órfão¹⁵), apaixonado se casa com a bela ninfa dríade (que habita o carvalho), Eurídice – em grego, “aquela grandemente justa” (correlato simbólico de Iansã, no panteão yorubá). Como dríade, Eurídice, é, precisamente, a alma que habita a árvore: alma da mãe-ancestral. Eurídice é filha de Calíope – a musa do belo canto. Dessa forma, se juntam as imagens do canto e do pássaro (o ser que habita as árvores e que leva a alma das árvores para o cantor, e é a própria pomba de Iansã). Daí, podemos compreender melhor o motivo da presença da árvore no aparecimento do instrumento, a kora, do griot. Cabe lembrar que as musas são as filhas da Memória, *Mnemósine*, aquelas que ajudam ao ser humano, através das artes, a se lembrarem de quem são e o que procuram, já que o ser humano é um “grande esquecedor”, *Al-Insan* – em árabe.

Eurídice perseguida pelo apicultor, Aristeu, pisa sobre uma serpente que a pica e assim morre, descendo ao país dos mortos, o Hades. Orfeu, inconformado com a perda

15 É importante ressaltar a pregnância mítica e simbólica desta condição expressa na etimologia do nome: todo órfão busca encontrar sua mãe ou pai, encontrar sua linhagem, sua ancestralidade, seu complemento para preencher este vazio ontológico que lhe constitui. Por isso, torna-se cantor. Através do canto, espalhado aos quatro ventos, busca – no encantamento – re-encontrar seu próprio princípio. Numa palavra: arqueofilia.

de sua alma, desce ao Hades para resgatá-la (este é o movimento de descida – *catábase* – ao desconhecido de nosso ser).

O casal que preside o Hades, *Plutão & Perséfone*, fica fascinado com o canto de Orfeu e permite que ele leve sua amada de volta à vida com a condição de que não olhem para trás. No entanto, Orfeu acometido de dúvida e *póthos* (saudades), antes de completar seu retorno, subindo à vida novamente (sua *anábase* – a subida de retorno) resolve verificar se Eurídice permanece caminhando atrás dele. Ao contrariar as ordens dos senhores do mundo dos mortos, ele perde Eurídice para sempre. Ainda tenta mais uma vez, mas o barqueiro, *Caronte*, que transporta com sua barca as almas que vão e vem do Hades, pelo rio Tártaro, lhe proíbe a nova passagem.

Este é o mito que reveste a busca arqueofílica tanto na prática arqueológica como na prática analítica junguiana, e a rigor, de todo hermeneuta.

O exercício da memória (ancestralidade) é um outro elemento importante destas narrativas. Orfeu antes de encontrar Eurídice no país dos mortos se defronta com uma bifurcação: de um lado o rio Lete (o rio do esquecimento). Ali poderia esquecer tudo e retornar à vida sem maiores sofrimentos e iniciar tudo de novo, sem mesmo saber quem é. De outro lado, uma árvore-branca que sinaliza a fonte de Mnemósine. Ao beber da fonte da memória, se refresca e pode continuar a viagem. No entanto, ao contrariar as ordens de “não olhar para trás” (muito comum na maioria dos rituais e narrativas ancestrais), se prende ao passado e perde sua alma (Eurídice).

Cabe lembrar que Eurídice, na verdade, “a justa”, convertida em pálido personagem na iniciação órfica – já que se trata de uma iniciação masculina, é um dos atributos da própria Perséfone que preside, de outro lado, o outro importante complexo ritual de Elêusis.

A partir daí, sem destino e confuso, causa a irritação das bacantes (sacerdotisas de Dioniso) que lhe querem seduzir. Então, as bacantes devoram Orfeu, restando apenas a sua cabeça que rola pela montanha. Os camponeses levam a cabeça de Orfeu e, assim, a depositam no templo de Delphos iniciando os cultos órficos.

Não é curiosa a divulgação das investigações arqueo-antropológicas da Lagoa Vermelha com a sucessiva exposição da cabeça de Luzia?

O cantor, Orfeu negro, *jeliya* ou *griot* ou *griôla*, é precisamente, a pessoa que nos lembra nossa origem e ancestralidade, animado pela alma das árvores – mães-

ancestrais – de onde extraem seus instrumentos e tambores. Neste sentido, a música não é, totalmente, humana. Diz Durand em “*a fé do sapateiro*” (1995):

Henry Corbin sublinha a importância filosófica do ‘modelo musical’, insiste na noção de ‘perspectiva sonora’ que permite o fenómeno da reversão, da recondução de um simples fenómeno à sua amplificação ‘à oitava’... A música como manifestação da harmonia da Alma do Mundo. A lira berbere é um altar simbólico que une o céu e a terra. ‘Fazer vibrar a lira é fazer vibrar o mundo’. Em outros lugares, a harpa é o emblema da palavra de Brahma - Sarasvati. A harpa de sete cordas foi inventada pelo mensageiro Hermes; é o instrumento de Orfeu... E de Davi.

Mitologicamente, é preciso descer aos inferos do interior de si mesmo para re-animar-se de ancestralidade para vencer os obstáculos. Este processo é doloroso e hesitante. Por isso, a ambiguidade dos caminhos que levam à tradição ou à modernidade. A manutenção do vivido ou a inauguração do novo. Mas, a oposição aparente (para o Ocidental é mais difícil perceber a complementaridade dos caminhos) se resolve em momentos diferentes de uma mesma jornada interpretativa. É preciso, modernizar através da tradição.

Ao inaugurar um novo modo, nas rupturas, se encontra aquilo que nunca nos deixou: os valores permanentes e o eixo central (*axis mundi* – a árvore do mundo) da ancestralidade: a saber: traço, de que sou herdeiro, que é constitutivo do meu processo identitário e que permanece para além da minha própria existência... que possibilita minha religação com minha própria comunidade (e através dela com a humanidade) e possibilita minha re-leitura do mundo, dos outros e de mim mesmo. Numa só expressão: *religare et relegere...*

“Importante não é a casa onde habitamos.

Mas, onde, em nós, a casa habita.”

(COUTO, 2003, p.26)

Por tudo isso, nos adverte Berdyaev: “*O mundo não penetra em mim sem que minha atividade o solicite, pois ele depende de minha atenção, de minha imaginação, da intensidade de minha consciência; e esta intensidade não vem de fora, senão que dentro.*” (BERDYAEV, 1936).

Assim como vaticina Jung com grande clareza em “*sonhos, memórias e reflexões*” (1995, p. 104):

O conhecimento de si mesmo implica uma responsabilidade no sentido etimológico da palavra, isto é, na exigência de uma resposta pois quem não sente nestes conhecimentos a responsabilidade ética que comportam, cedo sucumbirá ao princípio do poder.

E, então, encerramos como iniciamos com o imperativo poético e metafísico em *manoelês archaico* que propõe abrir a palavra e “*entrar dentro*” dela. Habitar a palavra: casa primeira, o *oikós*, o abrigo do ser, expressão e condição de ser. Palavra libertária, que pode assumir qualquer posição e ajudar o menino a inaugurar – augurar o início, cantar o mito de origem. Assim, se pode dar às pedras um costume de flor e florescer nas pedreiras. Mais que imperativo poético, hoje também imperativo ecopedagógico de um ambientalismo outro. O canto assume, de imediato, um formato de sol. Retornamos ao fazer do canto, não apenas “dizer” como se diz das coisas cotidianas sem muito cuidado nem atenção, mas, na lição guaranítica, relembrar que a *alma-palavra* (*nhe’e*) é o próprio Ser em floração (*poty*). Imagem.

***Non est umbra tenebrae: sed vel tenebrarum vestigium in lumine.
Vel luminis vestigium in tenebris. Vel particeps lucis et tenebrae***
GIORDANO BRUNO,

De Vmbris idearvm, capitulum secundum, séc.XIV.

*[Não se jase a sombra tenebrosa: se o vestígio da sombra na luz. Ou o vestígio luminoso nas trevas.
Ou ainda participai, ao mesmo tempo, da luz e das trevas]*

A noção de “*oikós*” (a casa) nas práticas educativas ambientais ou de cunho “ecológico”, como a ecopedagogia no esteio de uma mudança paradigmática que pretende articular razão e sensibilidade nas práticas educacionais, dialoga de maneira intensa com os processos iniciáticos subsumidos nas narrativas míticas ancestrais das comunidades tradicionais.

Vimos que entre a “casa que habitamos” e “a casa que em nós habita”, há um “mestre” (no sentido ancestral do termo) que nos apresenta as várias possibilidades

de ser, numa “apresentação do mundo”: reconstituição da paisagem arquêmica (como ambiência anímica) e do ecossistema arquêmico (o universo das relações dialéticas e recursivas entre a ambiência [*umwelt*] e a corporeidade humana que resulta em atitudes e significações subjetivas matriciais, isto é, que vão modelar respostas existenciais comuns que podem ser expressas em uma narrativa ancestral [mito]). Com o referencial mitohermenêutico, na tradição do Círculo de Eranos, refletir sobre o trabalho educativo e investigativo, ampliando a compreensão do fenômeno humano e garantindo, ambos, o enriquecimento epistemológico e existencial a cerca da busca de sentido que caracteriza a jornada do *homo sapiens demens* e da *mulier sapiens demens*, em suas relações topofílicas (paixão pelo lugar habitado) e, portanto, de constituição ancestral da paisagem da alma.

Vimos a responsabilidade e o carinho que comporta esta atitude anímica que, de linguagem e gramática, se converte em canto. Com formato de sol... Talvez em sol maior... um caramujo-flor sonoro ou cigarra que retorna, ressuscita, para seguir cantando, em contraponto, em lá menor que tudo ao sol maior das manhãs...

*Tantas veces me mataron,
tantas veces me morí,
Sin embargo estoy aquí resucitando.
Pero si estoy a la desgracia
y la mano con puñal
por qué mató tan mal, y seguí cantando.
Cantando al sol como la cigarra
después de un año bajo la tierra,
igual que sobreviviente
que vuelve de la guerra.
Tantas veces me borraron, tantas desaparecí,
a mi propio entierro fui sola y llorando;
hice un nudo en el pañuelo pero me olvidé después
que no era la única vez y seguí cantando.
Tantas veces te mataron, tantas resucitarás,
cuántas noches pasarás desesperando.
Y a la hora del naufragio y la de la oscuridad
alguien te rescatará para ir cantando.
(Como la cigarra,
María Elena Walsh)*

*Sob os auspícios da louca santa musical,
dedicado ao acolhimento sensível de quem
ouviu um destoante canto mítico na academia e abriu-me
às antífonas cigarreiras do Imaginário,
com carinho e gratidão à
Maria Cecília Sanchez Teixeira*

Bibliografia:

- ALMEIDA, Lúcia Fabrini. **Topografia Poética: Octávio Paz e a Índia**. São Paulo: Annablume, 1995.
- ALMEIDA, Lúcia Fabrini. **Tempo e Otredad nos ensaios de Octavio Paz**. São Paulo: Annablume, 1997.
- AMARAL. **Pájaros en la cabeza**. Madrid: EMI Music Spain, Eva Amaral y Juan Aguirre, CD, 2005.
- BACHELARD, Gaston. **A Poética do Espaço**. São Paulo: Abril Cultural, Os Pensadores, 1978.
- BACHELARD, Gaston. **A Água e os Sonhos: Ensaio sobre a imaginação da matéria**. São Paulo: Martins Fontes, 1989a.
- BACHELARD, Gaston. **A Chama de uma vela**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989b.
- BACHELARD, Gaston. **A Poética do Devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- BACHELARD, Gaston. **O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- BARROS, Manoel de. **Livro de Pré-Coisas**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2ª.ed. 1997.
- BARROS, Manoel de. **Poemas Rupestres IN: Poesia Completa**. São Paulo: Editora Leya, 2010.
- BERDYAEV, Nikolay. **Cinq Meditations sur l'Existence**. Paris: Fernand Aubier, Éditions Montaigne, 1936.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Somos as águas puras**. Campinas: Papirus, 1994.

- BRANDÃO, Junito de Souza (1993). **Dicionário Mítico-Etimológico de Mitologia Grega**. Petrópolis: Editora Vozes, 2 vols, 2ª. Edição, 1993.
- CINCA YAGO, Jaime & González, José Luis Ona (2010). **Comarca de Campo de Belchite**. Zaragoza: Departamento de Política Territorial, Justicia e Interior, 2010
- CINCA YAGO, J., Allanegui Burriel, G. & Archilla Navarro Á. P. **El viejo Belchite. Agonía de un pueblo**. Gobierno de Aragón, 2008.
- COUTO, Mia. **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DURAND, Gilbert. *Figures mythiques et visages de l'oeuvre: de la mythocritique a la mythanalyse*. Paris: L'Ile Verte Berg Internationa, 1979.
- DURAND, Gilber. **Las Estructuras Antropologicas del Imaginario: Introducción a la Arquetipología General**. Madrid: Taurus Ediciones, 1981.
- DURAND, Gilbert. **Beaux-arts et archétypes: la religion de l'art**. Paris : Presses Universitaires de France (PUF), 1989.
- DURAND, Gilbert). **A Fé do Sapateiro**. Brasília: Editora da UnB, 1995.
- ELAND, Christopher Jame. Arché and responsibility in totality and infinity. In: III Seminário internacional Emmanuel Lévinas. **Anais [...]** v. 3 n. 1. Belo Horizonte: FAJE, p. 40-49, 2018.
- ESTERMANN, Josef. **Filosofia andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1998.
- FERREIRA-SANTOS, Marcos. **Práticas Crepusculares: Mytho, Ciência e Educação no Instituto Butantan – Um Estudo de Caso em Antropologia Filosófica**. São Paulo: FEUSP, Tese de doutoramento, ilustr., 2 vols., 1998.
- FERREIRA-SANTOS, M. **Música & Literatura: O Sagrado Vivenciado**. In: Porto, Sanchez Teixeira, Ferreira-Santos & Bandeira (orgs.). *Tessituras do Imaginário: cultura & educação*. Cuiabá: Edunic/Cice, 57-76, 2000.
- FERREIRA-SANTOS, M.. **A Pequena Ética de Paul Ricoeur nos caminhos para a gestão democrática de ensino: refletindo sobre a supervisão, a diretoria de ensino e a escola**. Suplemento Pedagógico Apase, v. II, nº 11:1-6, 2003.
- FERREIRA-SANTOS, M. **Crepúsculo do Mito: mitohermenêutica e antropologia da educação em Euskal Herria e Ameríndia**. São Paulo: Tese de Livre-Docência em Cultura & Educação, Faculdade de Educação, USP, 2004ª.

.FERREIRA-SANTOS, M. **Cultura Imaterial e processos simbólicos**. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP*, São Paulo, v.14, p. 139-151. Disponível em: <http://www.nptbr.mae.usp.br/wp-content/uploads/2013/05/139-a-151-Marcos-Ferreira-Santos.pdf>, 2004 b.

FERREIRA-SANTOS, M. **Crepusculário: conferências sobre mitohermenêutica & educação em Euskadi**. São Paulo: Editora Zouk, 2ª.ed, 2005a.

FERREIRA-SANTOS, M. **O Espaço Crepuscular: mitohermenêutica e Jornada Interpretativa em Cidades Históricas**. In: PITTA, Danielle Perin Rocha (org.). *Ritmos do Imaginário*. Recife: Editora Universitária, UFPe, 59-78, 2005 b.

FERREIRA-SANTOS, M. (2006a). **Arqueofilia: O vestígio na prática arqueológica e junguiana**, In: CALLIA, M. & OLIVEIRA, M.F. (orgs.) *Terra Brasilis: pré-história e arqueologia da psique*. São Paulo: Paulus, Moitará, pp.125-182, 2006a.

FERREIRA-SANTOS, M. **Mitohermenêutica de la creación: arte, proceso identitário y ancestralidad**. In: FERNÁNDEZ-CAO, M. L. (org.) *Creación y Posibilidad: aplicaciones del arte en la integración social*. Madrid: Editorial Fundamentos, 2006b.

FERREIRA-SANTOS, M. **¿Dónde queda la imaginación?** Barcelona: La Vanguardia, Debate: la crisis de la educación, abril, p. 25, 2006d

FERREIRA-SANTOS, M. **O ancestral: entre o singular e o universal**. In: AMARAL, M. & CARRIL, L. *O hip hop e as diásporas africanas na modernidade – uma discussão contemporânea sobre cultura e educação*. São Paulo: Alameda, p. 193-233. ISBN9788579393440. Disponível em: <http://www.marcosfe.net/o%20ancestral%20entre%20o%20singular%20e%20o%20universal.pdf>, 2015.

FERREIRA-SANTOS, M. **Mito & Imaginação: concerto grosso para duo de sopro e cordas em fermata e ostinato**. In: Wunenburger, J.J.; Araújo, A.F.; Almeida, R.. (Org.). *Os trabalhos da imaginação: abordagens teóricas e modelizações*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, p. 215-239. disponível em: <http://www.marcosfe.net/concerto%20grosso%20mito%20e%20imaginacao.pdf>, 2017.

FERREIRA-SANTOS, M. **Orídes & eurídice: a alma de uma fontela**. In: Willms, Beccari & Almeida. *Diálogos entre arte, cultura & educação*. São Paulo: FEUSP, portal livre de livros da USP, pp. 571-703. Disponível em: <http://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/362>, 2019.

FERREIRA-SANTOS, M. & ALMEIDA, Rogério. **Antropolíticas da Educação**. São Paulo: Képos, 3ª Ed. Disponível em: <http://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/318>, 2019b.

FERREIRA-SANTOS, M. & ALMEIDA, Rogério. **Aproximações ao imaginário: bússola de investigação poética**. São Paulo: Galatea USP, 2a. ed., 2020. Disponível em: <http://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/view/453/406/1590-1>, 2020.

FERREIRA-SANTOS, M.; MORALES, Patricia Perez & RUBIRA, Fabiana. **.Aproximaciones a la educación sensible: vivencia en los núcleos experienciales en Astronomía y Arte-educación** Bogotá: IDARTES – Planetario de Bogotá. Disponível em: www.marcosfe.net/Educacion%20sensible_un%20pharmakon.pdf

FONTELA, Orides. **Poesia reunida (1969-1996)**. São Paulo: Cosac Naify / Rio de Janeiro: Sette Letras, Coleção Ás de Colete, 2006.

FONTELA, Orides. **Entrevista a Anna-Marie Quint**. *Le conte et la ville: études de littérature portugaise et brésilienne*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, Centre de Recherche sur les pays lusophones-crepal, Cahier n. 5, 1998.

FREUD, Sigmund. **Recordar, Repetir e Elaborar (Novas Recomendações sobre a Técnica da Psicanálise II)** - 1914. In: Edição Standard. Rio de Janeiro: Imago, vol. 12, 1974.

GARCIA-ROZA, Luis Alfredo. **Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2ª edição, 1987.

GUÉNON, René. **Os símbolos da Ciência Sagrada: a importância dos símbolos na transmissão dos ensinamentos doutrinários de ordem tradicional**. São Paulo: Editora Pensamento, 1989.

GUIDON, Niède. **O país não liga para o seu patrimônio**. *Nossa História*, ano 2, n.º 22, agosto, pp. 42-45, 2005.

HEIDEGGER, M. **A origem da obra de arte**. In: *Caminhos de Floresta (Holzwege)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

HEIDEGGER, M. **On the Essence and Concept of $\mu\upsilon\sigma\omicron\varsigma$ in Aristotle's Physics B (1939)**. In: McNeill, W. (Ed), *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

HILL, Barry. **Broken Song: TGH Strehlow and Aboriginal Possession**. Knopf-Random House, 2002.

- HIRATA, Ricardo Alvarenga. **O Rio da Alma: contribuições do simbolismo religioso e da psicologia analítica pra uma reflexão sobre a crise ecológica no rio Tietê (uma proposta da Ecologia Arquetípica)**. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, PUC/SP, 2005.
- JUNG, Carl Gustav. **A prática da psicoterapia: contribuições ao problema da psicoterapia e à psicologia da transferência**. Petrópolis: Vozes, Obras Completas, vol. XVI/1, 4ª edição, 1991.
- JUNG, Carl Gustav. **Sonhos Memórias Reflexões**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1995.
- LABRIOLA, Isabel. **Mytho & Psyché: diálogos com a psicologia analítica**. Cadernos de Educação UNIC, Edição Especial, 121-129, 2005.
- LACQUE-LABARTHE, Philippe & NANCY, Juan-Luc. **From where is Psychoanalysis possible? (Part II of “The Jewish people do not dream”)**. Journal of European Psychoanalysis – Humanities, Philosophy, Psychotherapies, number 17, summer-winter, 2003.
- LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J-B.. **Vocabulário da Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 2a. ed., 1992.
- LEE, Bruce. **O Tao do Jeet Kune Do**. São Paulo: Conrad Editora, (Compilado dos escritos e desenhos de Bruce Lee por Gilbert L. Johnson e a esposa Linda Lee, 2003).
- LIMA, Sérgio. **O Corpo Significa**. São Paulo: EDART, 1976.
- LOURES OLIVEIRA, Ana Paula de Paula. **Arqueologia e Patrimônio da Zona da Mata Mineira: São João Nepomuceno**. Juiz de Fora: Editar, 2004.
- LYOTARD, Jean-François. **Reécrire la Modernité**. In: L’inhumain. Paris: Galilée, 1988.
- MAE. **Brasil 50 mil anos: uma viagem ao passado pré-colonial**. São Paulo: EDUSP, MAE, catálogo, 310 p., 2001.
- MAFFESOLI, Michel. **Elogio da Razão Sensível**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **O Visível e o Invisível**. São Paulo: Editora Perspectiva, 3ª ed., 1992.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1971.
- MIYASHIRO, Grazielle. **O voo da pedra em flor**. São Paulo: Intuitiva Nau, 2021.

- MONTEIRO OLIVEIRA, Luciane.. **Educação Patrimonial em São João Nepomuceno: da materialidade e experiência estética à autonomia**. In: LOURES OLIVEIRA, Ana Paula de Paula. Arqueologia e Patrimônio da Zona da Mata Mineira: São João Nepomuceno. Juiz de Fora: Editar, 141-152, 2004.
- MONTEIRO OLIVEIRA, Luciane. **Razão e Afetividade: a iconografia Maxakali marcando a vida e colorindo os cantos**. São Paulo: FE-USP, tese de doutoramento, 2006.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés. **Sensus (razón afectiva) – por una filosofía latina**. Anthropos Venezuela, año XVI, 2, 31:03-16, 1995.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés.. **Cognitio matutina e razão afetiva**. Prefácio In: FERREIRA-SANTOS, Marcos. Crepusculário: conferências sobre mitohermenêutica & educação em Euskadi. São Paulo: Editora Zouk, pp. 07-16, 2005.
- PESSIS, Anne-Marie. **A arte de ser humano**. Nossa História, ano 2, n.o 22, agosto, pp. 36-40, 2005 a.
- PESSIS, Anne-Marie. **Nossa história começou assim**. Entrevista a Leila Kiyomura. Jornal da USP, 01 a 07 de agosto, pp. 10-11, 2005 b.
- ROCHA, Rosamaria Luiza de Melo. **Estética da violência. Por uma arqueologia dos vestígios**. Tese de doutoramento. São Paulo, Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, 1998.
- ROCHA, R. L. M. **Comunicação da violência: desrealização e perlaboração**. Rio de Janeiro: Anais, XI COMPÓS, 2002.
- RICOEUR, Paul.. **A Função Hermenêutica do Distanciamento** In: Interpretação e Ideologias. São Paulo: Francisco Alves, 3ª. ed., pp. 43-59, 1998.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Campinas: Papirus – tomo I, 1994.
- ROSITO, Margaréte M.B. & SAGGESE, Regina C.D.Q.. **Pedagogia imaginal e processos formativos: arte, narrativas e mitos**. *Educação & Linguagem*, v. 13, n. 22, 132-152, jul-dez., 2010.
- RUBIRA, Fabiana. **Dançando com o Minotauro nas noites: narração de estórias e formação humana**. São Paulo: FEUSP, tese de doutorado, 2015.
- SANTOS, Mário Ferreira dos. **Tratado de Simbólica**. São Paulo: Editora Logos, volume VI, 4ª.ed, 1963.

SOLARES, Blanca. **Gilbert Durand, escritos musicales. La estructura musical de lo imaginario**. Barcelona: Anthropos, 2018.

SPOSATI, Aldaíza. **Movimentos utópicos da contemporaneidade**. In: Sorrentino, Marcos (coord.). *Ambientalismo e participação na contemporaneidade*. São Paulo: EDUC/FAPESP, pp. 11-39, 2001.

SULLEROT, Evelyne. **Le fait féminin**, prefácio a *Demain les femmes*. Paris: Fayard, 1976.

TRISTÃO, Martha. **Tecendo os fios da educação ambiental: o subjetivo e o coletivo, o pensado e o vivido**. *Educação e Pesquisa*, v.31, n.o 2, maio/agosto, pp.251-264, 2005.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo: Editora Difel, 1980.

IMAGINÁRIO AMAZÔNICO E PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO:

tecnologias do imaginário, dádivas – veneno e violência

Arneide Bandeira Cemin

Professora da Universidade Federal de Rondônia

A Colonização em Rondônia

A colonização de novas terras configura processo social de “controle do espaço” e de “controle dos homens”, através dos dispositivos de “seleção” que produzem sistematicamente a exclusão. Esses dispositivos resultam da luta de classes e expõem as “lutas sociais” entre “projetos” das populações excluídas (camponeses, índios, seringueiros, ribeirinhos e populações urbanas pobres) frente à “reações modernas” de latifundiários, grandes madeireiros e empresários do agronegócio (TAVARES DOS SANTOS, 1987).

A colonização desloca populações diversas e por isso torna mais complexas as questões relativas ao domínio das tecnologias de controle do imaginário. Atualiza práticas de violência física e simbólica e visa o controle do corpo (enquanto força de trabalho), do espaço e dos demais elementos e processos que ali ocorrem; particularmente terra, minérios, fauna, flora e seus derivados (TAVARES DOS SANTOS, 1987; DURAND, 1989, 1995; MARTINS E SILVA, 2003). Diversos autores destacaram o controle do imaginário como elemento importante da empresa colonizadora desde a colonização do Brasil por Portugal (FAORO, 1984; GODIM, 1994; LENHARO, 1986).

O processo de colonização de Rondônia constitui-se em prática predatória quanto aos recursos humanos e naturais. Analisando a relação social do homem com a natureza na colonização agrícola em Rondônia, na perspectiva teórica acima descrita (CEMIN, 1992), e seguindo Foucault, em sua noção de dispositivo enfoquei a história de Rondônia sob os dispositivos “estratégico-militar” e “modernizador-civilizatório”. Considero as políticas de Desenvolvimento para a Amazônia, como representativas desses dispositivos. Nesse artigo chamo esses dispositivos de tecnologias do imaginário: “dispositivo de intervenção e produção de mitos e de estilos de vida” (SILVA, 2003, p. 20). Objetivo a compreensão dos imaginários sociais que orientam as relações sociais dos agentes envolvidos nos variados processos suscitados pela colonização. Relações sociais que, na visão dinâmica na qual enfoquei o estudo acima referido, são construídas dentro e fora da vida rural e tribal, ramificando-se nos bairros periféricos das áreas urbanas e das estruturas administrativas do Estado, atingindo seu núcleo e sua periferia.

A colonização confronta dois modelos distintos de relação social, as relações sociais capitalistas, do colonizador, e as relações sociais não capitalistas, das populações índias, extrativistas, quilombolas, ribeirinhas, camponesas. A hipótese é que os dispositivos simbólicos – “estratégico-militar” e o “modernizador-civilizatório”, são conflitantes com o imaginário amazônico, que, segundo Loureiro (1995), é de caráter “poético-estetizante”. Considero pertinente acrescentar o imaginário da dádiva como igualmente característico das populações amazônicas. Viso constituir um campo de reflexão interdisciplinar que responda ao conhecimento dos imaginários sociais indagando sobre a pertinência das trocas-dádivas, enquanto dado empírico e formulação teórica, para as questões relativas ao Desenvolvimento Regional Sustentável.

Tecnologias do Imaginário

A noção de tecnologias do imaginário em Silva (2003), concorda com Maffesoli sobre o fato de ser a cultura noção mais ampla que imaginário (2003, p. 15), este último caracterizando-se como uma “dimensão ambiental” próximo a noção de “aura” de Benjamin, tratando-se de “(...) figura singular, composta de elementos espaciais e temporais, sendo aspecto da modernidade a reinvenção da aura, pela reprodução total e viral da imagem” (SILVA, 2003, p. 17). Distingue imaginário e ideologia, afirmando que

a ideologia diz respeito ao “aparelho da manipulação” e o imaginário, “às tecnologias da sedução”. Define que “as tecnologias do imaginário são dispositivos de intervenção e produção de mitos e de estilos de vida” (SILVA, 2003, p. 20).

Classifica em três etapas a construção do imaginário pelas tecnologias, a fase primitiva – constituída pelo teatro, não poluente, pois tal “como o moinho, o teatro não arranca nada da natureza nem adultera o meio em que se apresenta”. A fase pré-industrial -, iniciada com o livro impresso, incidindo de forma poluente sobre os imaginários e o ambiente (quanto à produção de papel). O rádio, o cinema e a televisão são tecnologias altamente poluentes, pois interpelam em escala planetária todos os ecossistemas culturais. A fase pós-industrial ou virtual começaria com a televisão a cabo e com a internet (SILVA, 2003, p. 68).

Ao identificar as tecnologias que incidem sobre o imaginário, Silva indica Morin:

Há décadas que Morin fala em industrialização do espírito, sem, no entanto, reduzir o imaginário à manipulação e sem deixar de esclarecer o processo de manipulação proporcionado pelas tecnologias do imaginário: ‘Esta manipulação se efetua segundo as trocas mentais de projeção e de identificação polarizadas nos símbolos, mitos e imagens da cultura como nas personalidades míticas ou reais que encarnam os valores (os ancestrais, os heróis os deuses). Uma cultura fornece pontos de apoio imaginários à vida prática, pontos de apoio práticos à vida imaginária’ (2003, p.85).

Os Projetos Desenvolvementistas e o Imaginário Estratégico e Modernizador

O imaginário modernizador-civilizatório modela a Amazônia desde o século XVI: numerosos viajantes, cientistas, comerciantes e estrategistas militares vêm comprovando sua abundancia em recursos naturais, seu “vazio” demográfico, seu estado de natureza “selvagem” e a “necessidade”, estratégica-militar e modernizador-civilizatória, de sua integração ao restante do país. A noção de invenção do Brasil e da Amazônia permite mostrar o processo pelo qual o Brasil e a Amazônia vêm sendo construídos desde o imaginário europeu. Esse mesmo imaginário se atualiza na moderna colonização da Amazônia. O imaginário estratégico-militar, dos projetos desenvolvimentistas da ditadura militar no Brasil, tanto quanto o imaginário europeu

do século XVI, representam a Amazônia como um espaço a ser conquistado e *locus* privilegiado para a transferência de grupos sociais com potencial de revolta. Oliveira (1994), fala da modernização da Amazônia como reconquista. Diz que a magnitude das forças que realizam a reconquista, as grandes empresas, que ele qualifica de novos senhores da guerra, fazem com que as lendas dos barões da borracha se pareçam a ficções infantis. Salienta que a diferença radical de valores entre os colonizadores e a população autóctone estava entre o mundo da mercadoria, que emergia e o mundo da não-mercadoria.

Rondônia compartilha com o resto da Amazônia (e com o Norte do Mato Grosso) o meio ecológico e também a história social. A partir do Mercantilismo Marítimo e da Revolução Industrial constituiu-se o grande empreendimento extrativista das chamadas drogas do sertão, do látex da seringueira e de minérios. Para as populações indígenas esses processos correspondem às primeiras correrias, aos projetos de catequese e de escravidão; e economicamente, a estruturação do empreendimento extrativista e o modo de vida seringueiro.

No final do século XIX o imaginário modernizador-civilizatório, ganhou intensidade quanto às relações com a natureza e com o homem amazônico, através da mecânica e da engenharia aplicadas à construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré - a “modernidade na selva” (HARDMAN, 1988). A estrada embora visasse o transporte dos produtos obtidos pelo empreendimento extrativista (que operacionalizou a economia até a década de 50 - quando ocorreu o declínio da Economia Seringalista, Sistema de Barracão) - se apoiou em múltiplas tecnologias de controle do imaginário, a começar do caráter de enclave norte-americano do empreendimento que deu origem à cidade e seus efeitos na configuração do modo de vida local. Para as populações indígenas, isso implicou um processo de eliminação e/ou cooptação. Pesquisando o tema, Freitas (1999) assinala o caráter militarizante das políticas indigenistas constatando uma prática de violências. Esta prática caracteriza um amplo processo histórico de “guerra de conquista” que vêm se legitimando dialeticamente por meio de imaginários naturalizantes e teriomórficos naquilo que diz respeito aos povos habitantes das florestas.

Em relação ao controle das classes trabalhadoras é importante ressaltar que no período específico de crise da borracha (anos 20-40), o modelo “modernizador-civilizatório” comportava a prática “estratégico-militar”. Souza (2003) aponta essa

peculiaridade ao refletir sobre o recrutamento compulsório de nordestinos “engajados” como “soldados da borracha” e a influência autoritária dos militares na formação de Rondônia. Ainda segundo Souza (2003) a colonização autoritária dirigida pelo Estado objetivava o controle político-social por meio de uma inversão discursiva e pragmática. A Amazônia antes vista como oposição ao civilizado passou a ser o lugar da “renovação” nacional. Inversão feita para desmontar as ideologias estrangeiras dos anarco-sindicalistas, comunistas e liberais. Segundo Lenharo (1986), o Estado desterritorializou os trabalhadores por meio de suas agências, rearticulando suas formas de organização e suas relações sociais e produtivas. A Amazônia ressurgiu então como o espaço que forjaria o novo brasileiro.

Entre os anos 50 e 60, inicia-se a exploração de cassiterita em terras dos seringais, intensificando o processo de ocupação, e acelerando as obras de construção da BR 364, que seguiu o caminho percorrido e geo-referenciado pelo Marechal Rondon, em seu trabalho de implantação das Linhas Telegráficas Estratégicas do Mato Grosso a Amazônia. No início dos anos 70, o Plano de Integração Nacional formulado pelo Governo Militar preconizou a ocupação rápida do então território de Rondônia visando a controles político militar e político social, através da reorientação dos fluxos de capitais e de fluxos migratórios de camponeses pobres para a região, através da “Colonização Sistemática” de caráter agrícola (CARDOSO E MULLER, 1975; BECKER, 1990; VELHO, 1972; IANNI, 1976). Do ponto de vista econômico o objetivo da “colonização sistemática” foi realizar a expansão das relações capitalistas, para as quais a Amazônia surge como possibilidade de “acumulação primitiva do capital”, financiando desse modo o seu próprio processo predatório de “integração a economia nacional”.

Fronteiras da colonização e violência

Os índices de derrubadas de florestas e de contaminação de solos e de rios, o extermínio de povos indígenas, e, particularmente as desapropriações praticadas contra as populações tradicionais indicam que a “fronteira” se institui enquanto espaço de conflito. Souza Martins (1992) assinala a percepção da colonização como espaço de conflito violento, vendo a fronteira como “fronteira do humano”, limites do humano,

espaço de “degradação do outro”. O consumo predatório das forças produtivas se torna visível tanto no campo quanto na cidade, pela ausência quase total de infra-estrutura social, constituindo contextos sociais tensos e contraditórios. São esses contextos que devem ser tomados em consideração nas abordagens sobre violência, de modo que a violência não pode ser considerada abstratamente, deve ser referida a espaços e relações sociais concretas (CEMIN, 1992; 2001; 2003; 2006). É a observação destes espaços e relações que apontam o quadro de destruição e morte ocorrido contra as populações indígenas: as “vítimas do milagre”, o conflito agrário, a desagregação migratória, as denúncias de escravidão nas fazendas e o intenso processo de violência urbana que atinge particularmente os jovens.

Cultura amazônica: uma poética do imaginário

A cultura amazônica construiu um imaginário marcado pela relação poético-estetizante com a natureza onde se destaca o amor, o maravilhamento e o mítico, ensina Loureiro (1995). Ao falar da cultura amazônica, ele distingue as culturas urbana e rural, destacando que a cultura ribeirinha (sinônimo de cultura amazônica) informa a cultura urbana ao tempo em que é influenciada por ela. Destaca também o conflito de imagens (1995:70) provocado pela presença do colonizador, seja ele religioso ou funcionário do Estado, desde o início da colonização do Brasil por Portugal, prolongando-se na atualidade. Mostra ainda o modo pelo qual foi se construindo um imaginário de inferioridade da cultura amazônica em favor da cultura européia e da região Sul e Sudeste do Brasil. Apesar desses conflitos de signos, ele defende que a dominante cultural do imaginário amazônico é poetizante-estetizadora, sendo sua matéria à natureza exuberante da floresta e dos rios, de tal modo que essa vivência estetizada se refletiria em uma ética das relações sociais. Além disso, talvez fosse interessante acrescentar a “leseira”(expressão regional que significa alguém não muito esperto, um “bobo”), como traço dessa cultura, noção que Márcio Souza define como excesso de credulidade no colonizador, por parte do povo, e cooptação ideológica das elites da região contra os interesses das populações nativas, “pois só é elite quem age contra o povo” (1994, p.123).

O imaginário das trocas-dádivas

Discutindo a proposição do paradigma da dádiva a partir do texto de Marcel Mauss sobre as “Formas arcaicas de troca e de contrato”, Goodbout (...) discute a noção de dádiva como sendo tudo o que circula em prol ou em nome do laço social. Nas sociedades tradicionais tudo aquilo que vincula amigos, parentes, vizinhos; e nas sociedades modernas, as doações (órgãos, sangue, leite materno), filantropia, voluntariado. Ele indica que a liberdade moderna é a liberdade de não ter vínculos, expressando a valorização liberal do indivíduo atomizado, quase que apenas vinculado ao mercado de consumo de bens e serviços. Tanto é assim, que a ideologia liberal configura particularmente o sistema escolar. Pereira (2000) informa que nas décadas de 80 e 90 os países industrializados reorganizaram os seus sistemas de ensino pautados na lógica do mercado, adaptando-os à idéia de que a competição gera eficiência. O resultado, segundo o autor, é o aprofundamento das desigualdades nas experiências educacionais em termos de gêneros, classes sociais e etnias.

Em que o paradigma da dádiva poderia interessar ao estudo do imaginário? O imaginário deveria constar na “lógica do dom/contradom de Mauss”, nos diz Silva (2003, p. 71). Penso que isso se aplica obrigatoriamente ao imaginário amazônico, naquilo que poderíamos chamar, seguindo Loureiro, de ética das relações sociais. As evidências de que a noção de dádiva informa as relações sociais dos povos da Amazônia são diversas. Discutindo a política educacional para as comunidades indígenas, Pinheiro *et alii* afirma: “A organização social das comunidades indígenas se sustenta nos princípios básicos da *reciprocidade* e da *cooperação*, e cada membro do grupo tem obrigação de dar e receber bens e serviços uns aos outros”. Analisando o uso ritual de ayahuasca, na vertente do culto ao Santo Daime, enquanto expressão da religiosidade amazônica, Cemin (2002), constatou que as trocas dádivas são estruturantes das relações dos homens entre si e destes com as divindades e com o chá, ele mesmo sacralizado e doador de dons. Ao analisar os discursos das mulheres ribeirinhas, em Rondônia, visando a compreensão daquele tipo de sociedade, Carneiro (2006) constata a noção de dom e de trocas de dádivas no âmbito das relações sociais, incluindo trocas de dom e contra-dom com o sobrenatural.

Relações sociais violentas e redes de dominação

Enfocando a violência como questão social mundial, Tavares dos Santos (2002), esclarece que ela não diz respeito apenas aos aspectos macros e externos, mas também aos micro-processos internos que reorganizam a vida cotidiana. Argumenta que o fundamento da violência encontra-se inscrito em nossas formas de racionalidade e define a violência como procedimento racional arbitrário, exercício de relações sociais de violência, configurando redes de dominação que fundamentam relações baseadas no uso de força e coerção que causam dano ao outro. Propõe a noção de “cidadania dilacerada” como modo de evocação das rupturas provocadas pelos diversos dispositivos produtores de violência e que se considere a violência como fenômeno cultural e histórico que se exerce física e simbolicamente, apontando a necessidade de modos de compreensão do problema, requerendo produção de conhecimento sobre o imaginário social, ou seja, a moldura simbólica que fundamenta e sustenta as múltiplas formas de violência que se exerce no cotidiano (MAFFESOLI, 1987). Refletir sobre as práticas e as representações da violência implica reconhecê-la enquanto componente estrutural das relações sociais.

O imaginário do terror

Parece importante para mim, que na discussão do imaginário amazônico se leve em conta o que Taussig (1983) chamou de “cultura do terror”, que, para ele desempenhou papel fundamental na construção social da realidade colonial no Novo Mundo: o terror é fenômeno de fisiologia, fato social e construção cultural que funcionou (e funciona) como o mediador por excelência da hegemonia colonial, “controlar as massas através da elaboração cultural do medo”. Taussig trata do terror perpetrado pela empresa extratora de borracha na Amazônia peruana, particularmente no rio *Putumayo*. Entretanto, a tortura como “força produtiva” é tecnologia disseminada por toda a região amazônica; em Rondônia, ainda está por se fazer a história das torturas nos seringais, que era fato social aceito como disciplina de trabalho, conforme a memória de seringueiros, índios e ribeirinhos. Taussig mostra como a cultura do terror se expande pela mediação narrativa, fazendo com que a função fabulativa se constituísse como poderosa força

política determinante para a conquista e a exploração da borracha, mediada mítica e sociologicamente pelos *muchachos*, índios com *status* de índios civilizados e de guarda (capataz) das companhias extratoras. Desse modo, diz o autor –

o terror e a tortura ganharam foro de cultura: um conjunto de normas, de imagens,

de significados envolvendo a criação de espetáculos e ritos que forjaram uma verdade, garantiram a solidariedade dos carrascos e permitiram que eles se tornassem como deuses acima do bem e do mal. (TAUSSIG, 1983, p.)

Adiante esclarece que a tortura e a violência institucionalizadas funcionam como “ritos de degradação” que não negam os “valores da civilização” ocidental, derivando o seu poder e significado desses valores. A colonização devolve aos conquistadores a imagem da barbárie de suas relações sociais que é projetada no selvagem.

A atualidade das trocas dádivas frente à violência nas relações sociedade/natureza

No texto de Taussig, vão sendo expostas as razões pelas quais a tortura se instala como força produtiva: não havia entre os índios as instituições sociais capitalistas, eles não consideravam o dinheiro como meio de troca, mas como adorno precioso. Casement, funcionário do governo britânico, cujo relatório tornou pública a tortura nos seringais do Putumayo, esclarece: “Eram outra espécie de gente (...) baseavam-se na afeição como princípio para o contato com seus irmãos e cuja vida não era algo a se avaliar eternamente segundo o preço de mercado” (CASEMENT apud TAUSSIG, 1983, p. 52).

Sendo as sociedades amazônicas fundamentadas nos vínculos de parentesco, amizade e vizinhança, coloca-se a questão de os programas de desenvolvimento constituírem-se em “dádivas-veneno” (Mauss, 1974), ao alterarem a lógica da reciprocidade dos vínculos sociais tradicionais, substituindo-os pelo vínculo com o Estado, com o mercado e mesmo com a violência física e simbólica, identificadas ao espaço urbano e às mídias.

A dádiva, conforme demonstração de Mauss, é simultaneamente liberdade e obrigação, por isso Goudbout indaga: o que é uma obrigação moral ou social? Ele

mesmo responde recorrendo a Durkheim que afirma a necessidade de que a moral nos pareça agradável para que a aceitemos e com isso possamos elevarmo-nos acima de nós mesmos. Lembra que o mercado e o Estado-Provedor e a Seguridade Social são boas invenções ao substituir a caridade, e ser útil nos casos em que não se deseja vínculos; sendo, porém insuficientes por não alimentarem as nossas relações sociais.

O autor acredita que a solidariedade comunitária não nega a individualidade e pode mesmo desenvolvê-la. Entretanto, essa questão não é evidente e nos parece que constitui um desafio fundamental para as sociedades amazônicas e com isso queremos dizer sociedades indígenas e ribeirinhas e as sociedades camponesas como afins à lógica da dádiva. Lembrando com Loureiro que, na Amazônia, a cultura indígena e ribeirinha se espriam, particularmente pelas periferias urbanas, e que no caso de Rondônia, a colonização recente (década de 60 em diante) ocasionou o afluxo de migrantes camponeses de diversas regiões do país. Afetadas pelos deslocamentos compulsórios e pela lógica da mercantilização das relações sociais, as culturas – camponesa, indígena, seringueira e ribeirinha – tornam-se frágeis pela fragmentação e desaparecimento das redes sociais de parentesco, vizinhança e amizade, relações que nem sempre se reconstituem nos novos espaços de moradia: a periferia miserável das cidades.

O estudo clássico de Marcel Mauss tem por base empírica e por título às “formas arcaicas de troca e de contrato”, entretanto, ele não identifica trocas de dádivas a atraso social; bem ao contrário, como também assinala Pereira (2000): em Mauss, a troca é um indicador de civilidade ao restringir a violência através dos costumes de hospitalidade, generosidade, etiqueta e no revestimento das relações sociais pelo prazer estético; o que leva Pereira a concordar com Mauss sobre o valor desse tipo de prática social para uma educação que valorize a cidadania. Ele também recorda a advertência de Mauss sobre as duas faces das relações de reciprocidade inscritas nas trocas-dádivas: em contextos igualitários ela reforça a amizade, a solidariedade entre iguais; em contextos desiguais, reforça a dominação simbólica e pode cristalizar as relações de dominação. Acreditamos ser este o caso dos programas de desenvolvimento para a região, o fato de se constituírem como dádivas-veneno para as populações amazônicas. É de se indagar, por exemplo, se a propalada participação das comunidades, apelo no discurso do Desenvolvimento Sustentável, reverte em poder social e econômico para essas comunidades ou alimenta uma nova tecnocracia (digamos “democrática” por incluir as ONGs) e um novo campo

de expansão capitalista, o biotecnológico, ao lado do já estabelecido setor da mineração e da agropecuária.

Ao mesmo tempo, o terror é praticado no cotidiano, embora silenciado: conflitos agrários produzem rotineiramente seus cadáveres, casas e aldeias são incendiadas. A Amazônia (segundo notícias que circulam em redes de amigos na internet) denuncia o fato de que nos Estados Unidos da América, livros didáticos de geografia estariam representando a Amazônia como reserva internacional que não pode ficar nas mãos de um povo selvagem incapaz de preservá-la. O e-mail no qual essa mensagem chegou a mim, vinha acompanhado de uma convocação para a indignação. Esse tipo de notícia para mim ilustra a atualização do imaginário do terror: “negócios podem transformar o uso do terror de um meio em um fim em si mesmo”, diz Taussig sobre a relação sinérgica entre capitalismo e terror (TAUSSIG, 1983, p. 55). Afinal, se já estamos militarmente cercados pelos EUA, a pretexto do narcotráfico, e se os EUA já decidiram que somos reserva internacional, a tecnologia do imaginário do terror pode produzir pelos menos mais dois efeitos: rendição e adesão. Poderíamos pensar como alternativa, que a internacionalização seja dirigida pelas populações amazônicas. Entretanto, coloca-se aí um importante problema citado por Becker: quem representa esta população?

o que está acontecendo no Brasil? Nem houve a formação plena da Nação, no sentido da cidadania e, ao mesmo tempo, o processo já está sendo entrecruzado com as novas tendências que estão ocorrendo no mundo: corporativismo, geopolítica dos governos estaduais, movimentos sociais que estão afetando a unidade política territorial e, inclusive, crise do Estado, crise financeiro-fiscal, de legitimidade, de governabilidade que estão deslocando a soberania do núcleo do aparelho do Estado, embora não se saiba direito para quem e para onde. É o incerto e o imprevisível que também se verifica no caso da Amazônia. A questão que permanece é quem expressa a região hoje na Amazônia? São as populações indígenas? São os nascidos a x anos aqui na Amazônia? São os migrantes, pequenos produtores? Trata-se do direito da região ou do direito do pluralismo? (BECKER, 1994, p. 108).

A autora prossegue mostrando os diferentes projetos em disputa ou convergência na Amazônia: o projeto internacional preservacionista (consciência e ideologia ecológica), apresentando propostas de converter a dívida externa por

natureza; o desenvolvimento sustentável e o controle de uso do território; o projeto desenvolvimentista das elites representado pelo novo empresariado que quer restringir a abertura dos mercados para preservar privilégios e com isso podem fortalecer o Estado-Nação; o projeto de pequenos produtores que querem propriedade e cidadania; as alianças extraterritoriais internacionais combinadas à questão indígena e seringueira, e ainda o conflito de valor em relação à natureza – expressos em valor de uso e de troca. Ao final, Becker problematiza a capacidade do governo local para legitimar negociações dessas comunidades de forma integrada e indaga: como articular esses diferentes movimentos?

A Amazônia, segundo Oliveira (1994), mostra os limites da racionalidade capitalista e pode conter uma das chaves da pós-modernidade ao revelar os limites da lógica do lucro, opondo-lhe a lógica da cultura, que teria no topo um sistema produtor de valor de uso a partir da biodiversidade. Ele argumenta que isso não é possível frente à destruição dos ecossistemas e a desapropriação das populações, retirando-lhes as bases de sustentação de seus modos de vida: rios, florestas, terras, conhecimentos. Populações, que ele, citando Laymert Garcia dos Santos, chama de os “detentores de tecnologia de produção de biodiversidade” (BECKER, 1994, p. 109).

Finalizo com algumas interrogações postas por Silva: como definir “tecnologias do imaginário”? Quais são as características dessas tecnologias? Como elas incidem sobre o imaginário? Trata-se de tecnologias de manipulação? Ou de sedução?

Às questões de Silva acrescento as minhas: O que é cultura e imaginário amazônico? Qual poderia ser a contribuição da cultura amazônica para a discussão de um modelo de Desenvolvimento Regional Sustentável? O Desenvolvimento sustentável é mito político que prepara o solo do “capitalismo natural” (HAWKEN et alii, 2005) ou novo paradigma societário? Essas questões dizem respeito à sociedade nacional e a sua condição de soberania e de promoção da lógica de redistribuição do produto social.

Bibliografia

- BECKER, Berta K. et alii. **Fronteira Amazônica**. Brasília-Rio de Janeiro: UNB/ UFRJ, 1990.
- BEKER, Berta K e Outros. Estado, Nação e Região no final do século XX. In: D'INCAO, Maria Ângela e DA In: D'INCAO, Maria Ângela e DA SILVEIRA, Isolda Maciel. **A Amazônia e a crise de modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.
- CARDOSO, Fernando Henrique e MÜLLER, G. **Amazônia, Expansão do Capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1977.
- CEMIN, Arneide Bandeira. **Colonização e Natureza**: análise da relação social do homem com a natureza na agrícola em Rondônia. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Porto Alegre: UFRGS, 1992.
- _____. **Ordem, xamanismo e dádiva**. O poder do Santo Daime. São Paulo: Terceira Margem, 2003.
- _____. **Imaginário de Gênero e Violência em Porto Velho**. Primeira Versão, P. Velho, Edufro, ano III, nº 128- janeiro de 2003.
- _____. (Org.) **Violência doméstica e abrigos institucionais**. Porto Velho: EDUFRO, 2001.
- FAORO. Raymundo. **Os donos do poder**. Formação do patronato político brasileiro (Vol. I e II). Porto Alegre: Globo, 1984.
- FREITAS, Edinaldo Bezerra de. **Índios – Soldados**. A Militarização da Política Indigenista Brasileira. Tese de doutoramento História Social. São Paulo: USP, 1999.
- GONDIM, Neide. **A Invenção da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero, 1994.
- GOUDBOUT, J. T. **Introdução à dádiva**. Disponível em: http://antiga.bibvirt.futuro.usp.br/textos/hemeroteca/rcs/vol13n38/rbcs_13n38_2.pdf. (Acessado em out. 2006)
- HARDMAM, Francisco F. **O Trem Fantasma**: A Modernidade na Selva. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- HAWKEN, Paul; LOVINS, Amory e LOVINS, L. Hunter. **Capitalismo natural**. Criando a próxima revolução industrial. São Paulo: Cultrix/Amaná-Key, 2005.
- IANNI, Octavio. **Ditadura e Agricultura**. O Desenvolvimento do Capitalismo na Amazônia (1964-1978). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986, 2a. ed.

- LENHARO, Acir. **A Marcha para o Oeste**. São Paulo: José Olímpio, 1940.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica**. Uma poética do imaginário. Belém: CEJUP, 1997.
- MARTINS, José de Souza. **Fronteira**: a degradação do Outro nos confins do humano. São Paulo: HUCITEC, 1997.
- OLIVEIRA, Francisco. A reconquista da Amazônia. In: D'INCAO, Maria Ângela e PEREIRA, Gilson R. de M. **Regimes de valor, regimes de conhecimento**: alguns temas da antieconomia da dívida. Educação & Sociedade, ano XXI, Nº 72, agosto, 2000.
- SANTOS, Roberto. **História Econômica da Amazônia**. 1800-1920. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.
- SILVA, Juremir Machado da. **Tecnologias do Imaginário**. Porto Alegre: Sulina, 2003.
- SILVEIRA, Isolda Maciel. A Amazônia e a crise de modernização. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.
- SOUZA, Valdir A. **(Des) Ordem na Fronteira**: ocupação militar e conflitos sociais no vale do Madeira-Guaporé (30-40). Dissertação de Mestrado, História/UNESP, Assis: 2003.
- SOUZA, Márcio de. Representação Regional. Cabanagem e leseira: “só é elite quem age contra os interesses da região”. In: D'INCAO, Maria Ângela e SILVEIRA, Isolda Maciel. **A Amazônia e a crise de modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.
- TAVARES DOS SANTOS, José Vicente. **Matuchos, le Rêve de la Terre** (Etude sur le processus de colonisation agricole et les luttes des paysans méridionaux au Brésil (1930-1984). Doctorat D Etat Sociologie, Université de Paris X (Paris-Nanterre), 1987.
- _____. “Microfísica da Violência, Uma questão social mundial” in Revista Ciência e Cultura, S. Paulo, jun/set. 2002, v. 54, nº 1.
- TAUSSIG, Michael. **Cultura do terror**: espaço da morte na Amazônia. Religião e Sociedade, 10, Rio de Janeiro, nov. 1983, pp. 49-64.
- VELHO, Otávio Guilherme Velho. **Frentes de Expansão e Estrutura Agrária**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

MARI, PACHAMAMA E ANDECY:

matrialismo basco, quechua e guarani e seus desdobramentos sócio-ambientais e eco-pedagógicos

Marcos Ferreira Santos

Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP)

*Untziak noiz nu berriz horrat eremanen?
Etixerako bidexka noiz dut nik iganen?
Eta zutarik, ama, musu bat ukanen?
Oi! Ba, laster dautazu agian emanen!
("Quando me levará para lá a nave?
Quando acharei o caminho de minha casa?
E te beijarei, mãe? Deus queira que seja logo!")*

*Ama [madre], canção vasca de
"Aita" Donostia (1886-1956)*

Este artigo apresenta alguns resultados da pesquisa no Exterior em 2003 com financiamento pela FAPESP, em nível de pós-doutoramento junto à Universidad de Deusto, Bilbao, Euskal Herria (País Vasco, norte da Espanha), sob supervisão do Prof. Dr. Andrés Ortiz-Osés, catedrático de Hermenêutica Simbólica daquela universidade, herdeiro do Círculo de Eranos; e sistematização de parte de minhas reflexões no tocante ao diálogo entre a mitohermenêutica e a educação, nas minhas conferências na mesma Universidade, como professor visitante.

Partindo dos resultados de minha tese de doutoramento intitulada *Práticas Crepusculares: Mytho, Ciencia e Educação no Instituto Butantan: um estudo de caso em Antropologia Filosófica* (FERREIRA SANTOS, 1998), em que tentei evidenciar o componente experimental dessas *práticas crepusculares* na formação de lideranças científicas no próprio Instituto e na divulgação científica à comunidade, apontando um refinamento da sensibilidade, exatamente, por se tratar de formas básicas para um simbolismo de caráter gnóstico, pois: “todo simbolismo é, portanto, uma espécie de gnose, isto é, um processo de mediação enquanto um conhecimento concreto e experimental” (DURAND, 1988, p. 35). Tanto que, o tradicional privilégio da visão na perspectiva ocularista do paradigma clássico de base aristotélica e cartesiana não deixa de ser um potencializado “tato metafísico” (BACHELARD, 1990, p. 65).

Mas, todos os objetos deste mundo, inicialmente, “científico” do Instituto Butantan, aos quais se deixa liberar o seu sentido simbólico, imediatamente, “se transformam em signos de um intenso drama. Se transformam em espelhos amplificadores de sensibilidade. Nada mais no universo é indiferente, desde que se conceda a cada coisa sua profundidade” (BACHELARD, 1994, p. 136).

Assim, se compreende porque este experimentalismo no Butantan pela obra de Vital Brazil não sucumbe ao empiricismo ingênuo de um racionalismo positivista tão pregnante no período inicial de consolidação da medicina experimental como é o caso, sobretudo, do Instituto de Manguinhos no Rio de Janeiro pela obra de Oswaldo Cruz. Embora contemporâneos da mesma fase de instauração da medicina experimental e dos primeiros arroubos de educação em Saúde Pública, possuem, ambos, sensibilidades completamente opostas.

Esta sensibilidade “crepuscular” que identifiquei no universo epistemológico, científico e pedagógico do Instituto Butantan é a possibilidade exercitada ali de um incremento à razão sensível, pois “uma metafísica, com efeito, supõe uma física” (GUSDORF, 1953, p. 37) e sem este elemento material, uma razão aérea, abstrata e heróica se apologiza. Nos dois sentidos do termo, como apologia e como culto apolíneo. Ou ainda, de maneira inversa, uma irracionalidade “pânica” – também nos dois sentidos do termo: como aquilo que dá pânico ao racionalista e como culto ao deus Pã grego, sátiro do Todo – se obscurece na imersão das taças embriagadoras do micro-universo,

do pontual e dos hermetismos enclausurados na linguagem tecno-científica que somente circula entre seus próprios neófitos.

Este caráter experimental, e mesmo prático, das ações também se fez presente ao demonstrar a continuidade do mito hermesiano crepuscular no Instituto Butantan¹, de maneira subterrânea em sua cotidianidade. Presente no dia comum dos trabalhos rotineiros que servem de “infra-estrutura” para a atividade científica e ao engendramento de lideranças científicas pelas práticas manuais no cotidiano das vidrarias na bancada dos laboratórios, do Hospital Vital Brazil, na produção de soros e vacinas, bem como nos cursos ali desenvolvidos.

É preciso recordar que a região dos crepúsculos, a *Hespéride*, era identificada pelos romanos como a região de Espanha (*Hispania*). Península Ibérica que além de precipitar-se ao Atlântico na empreitada das navegações, foi o *locus* da última fusão e também separação entre o Ocidente e o Oriente, na convivência – nem sempre pacífica – entre árabes, mouros, judeus e cristãos espanhóis, na capital Toledo. *Averroes*, aquele que continua a Aristóteles, *Ibn’Arabî* mais próximo de *Platão*. O primeiro ficou no continente e consubstanciou o caldo escolástico até o Tomismo. O segundo regressou ao Oriente (DURAND, 1979b. e 1994).

É, exatamente, desta *Hespéride*, Espanha (*Hesperion*), que virão os primeiros imigrantes a trabalhar no Instituto Butantan como técnicos e serventes:

Há famílias que se perpetuaram no Butantan e que dão novos funcionários a cada geração. Sobressai a ‘dinastia’ malaguenha dos Salcedos, dos Ruíz, dos Navas e dos Marques, todos de origem espanhola, aos quais o Butantan deve elementos dos mais valiosos no seu quadro de auxiliares. O iniciador dessa corrente imigratória foi Vitor Salcedo (...) que conhecera Vital Brazil antes deste vir para o Butantan (FONSECA, 1954, p.289).

1 Renomado, internacionalmente, é o instituto brasileiro que desenvolve investigações científicas sobre animais peçonhentos (serpentes, aranhas e escorpiões) e produção de imunobiológicos, soros e vacinas. Foi fundado por Vital Brazil (um dos pioneiros da medicina experimental e saúde pública) no ano de 1901 na Fazenda Butantan, na província de São Paulo, Brasil; e que hoje é ocupada em 4/5 de seu território inicial pelo *campus* da Universidade de São Paulo (USP) a partir dos anos 60 com o Fundo de Construção da Cidade Universitária.

A partir de Victor Salcedo García², vieram de Málaga: Rodrigo Ruíz Pacheco, trazido por Salcedo para o Instituto no começo do século; Agostinho Marques “*chefe de prole numerosa de bons auxiliares*”, Eduardo Navas Noguera “*rijo patriarca*” de atualmente quatro gerações no Instituto. Outra família tradicional é a dos Cavalheiros, do imunizador de cavalos, Antonio Cavalheiro e do servente-técnico, Joaquim Cavalheiro que faleceu precocemente em 1936, além dos inúmeros funcionários vindos de Pindamonhangaba, interior de São Paulo, a partir de 1920 com Serafim Rodrigues Fontes, chefe da Seção Agrícola (FONSECA, 1954, pp. 289-295). Referindo-se ao casal Eduardo Navas Noguera e sua esposa, Ana Pinto Giménez, “*Dna. Pinta*”, Fonseca nos relata que “como todos os malaguenhos, o casal nunca chegou a penetrar na intimidade da prosódia e do vocabulário nacionais, conservando o sotaque e as expressões da terra natal, que nunca mais visitaria.” (FONSECA, 1954, p.290).

Salcedo foi o primeiro a fixar residência na Fazenda Butantan assim que foi adquirida para ser campus do Instituto nos últimos anos do séc.XIX. Na extração de veneno das serpentes, Salcedo revive, miticamente, Sugoí, a serpente esposo de Mari, a Mãe-Terra vasca como veremos a seguir em sua estruturação mítica. Portanto, os primeiros olhares e os primeiros amanhos das terras do Instituto trazem a forte herança hespéride hispana.

Quão grata não foi a minha surpresa, durante a investigação *in loco*, ao descobrir que a família de Salcedo que, partindo de Málaga, tinha suas origens em Euskal Herria. No Museu de Euskal Herria, na cidade de Gernika, constatamos o retrato pintado por Juan de Barroeta, em 1864, do deputado, Pedro Novia de Salcedo, intitulado “*Vizkaya reconocida*”, retrato em homenagem ao patriarca da família; bem como a cidade em Bizkaya, chamada Salcedo, ao que tudo indica, também em homenagem ao ilustre patriarca vasco.

2 Victor Salcedo García (1861-1937), auxiliar de Vital Brazil na primeira fase do Instituto, veio de Málaga em 1896 e começou a trabalhar como pedreiro em São Paulo. Sua esposa, Dna. Maria del Carmo Navarro, empregou-se na casa de Dna. Mariana, mãe de Vital e foi através deste relacionamento que ele foi trabalhar no Instituto Bacteriológico junto com Vital. Chegou a construir um rústico serpentário no quintal de sua casa na Rua da Consolação. Foi o primeiro a fixar residência com a família na Fazenda Butantan antes mesmo de Vital, logo após a compra da fazenda. Colaborou com Vital também na extração de veneno de serpentes e como ajudante de laboratório. Aposentou-se em 1928 como técnico responsável pela Seção de Concentração de Soros. Filhos e netos trabalharam no Instituto como sua neta, Dna. Carmen Aleixo do Nascimento, que aposentou-se como bibliotecária-chefe (Revista do Instituto Butantan, 1983, p.35).

A mesma *Gernika* em que Pablo Neruda, ao publicar *España en el corazón*, teve manchas de sangue nas primeiras edições impressas sob bombardeios e maculavam os versos com a dor da cidade bombardeada em sua autogestão e autonomia representada no carvalho, *gernikako arbola*, a árvore de Gernika – desde a Antiguidade sob a sombra da qual os foros decidiam a vida coletiva de Euskal:

Acho que poucos livros, na história estranha de tantos livros, tiveram gestação e destino tão curiosos (...) os soldados do *front* aprenderam a manejar os tipos da gráfica (...) tudo era aproveitado do moinho, desde uma bandeira do inimigo à túnica ensangüentada de um soldado mouro. Apesar dos materiais insólitos e da inexperiência total dos fabricantes, o papel ficou bonito. Os poucos exemplares que restaram desse livro assombram pela tipografia e pelas páginas impressas em misteriosa manufatura (...). Meu livro era o orgulho desses homens que tinham trabalhado minha poesia num desafio à morte (...) a coluna imensa que caminhava ao desterro foi bombardeada centenas de vezes. Caíram muitos soldados, espalhando-se os livros na estrada (...). Além da fronteira trataram brutalmente os espanhóis que chegavam do exílio. Numa fogueira foram imolados os últimos exemplares daquele livro ardente que nasceu e morreu em plena batalha (NERUDA, 1980, pp. 129-130).

Esta foi a grande dor que motivou a maior obra pacifista do século nas mãos de Picasso. Entre outras ressonâncias profundas de minhas leituras adolescentes de Neruda, fui buscar aquelas impressões ao visitar a árvore de Gernika no País Basco. Euskal Herria continua expressando seu desejo de liberdade e exercício de autonomia ao vento sob os pinheiros e nas *ikastolas* (escolas comunitárias de euskara) que saíram dos *caseríos* das montanhas para povoar as cidades com o ensino da língua euskara e da mitologia basca, mesmo sob a forte repressão e proibição do período do General Franco. Hoje, as *ikastolas* possuem índices de qualidade que tenta alcançar a escola pública do Estado espanhol.

Outro dado importante neste rastreamento simbólico das práticas crepusculares é o fato da esposa de Salcedo, Dna. Maria del Carmo Navarro, descender também de família euskalduna, pertencente ao antigo reino de Navarra, uma das sete províncias do território histórico de Euskal Herria. Curioso, o fato também dela atualizar, mais uma vez, a *etxecoandre* vasca, ama de casa, ao auxiliar a mãe de Vital Brazil. Sua neta,

chefe da Biblioteca do Instituto Butantan nos anos 70, tem nome e testemunho sonoro de tão longínqua herança, Carmina, canto, Carmen... a proteger a gnose nos livros no labirinto dos corredores da velha e querida biblioteca. Labirinto que retornará em nossas análises...

Com estes elementos e a aceitação do Dr. Ortiz-Osés na supervisão do pós-doutoramento, empreendi viagem ao País Vasco, Euskal Herriahistórica ou Euskadi administrativa, tentando verificar as características simbólico-culturais e míticas desta Espanha hespéride que impregnaram a constituição do Instituto Butantan em São Paulo; e que se converteram em parte de minha tese de livre-docência em *Cultura & Educação* na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FERREIRA SANTOS, 2004).

Portanto, foram objetivos iniciais da investigação:

1. Ampliação do *corpus* de uma investigação mitohermenêutica;
2. Esclarecimento das possíveis relações entre a mitologia vasca e as práticas crepusculares na gênese da medicina experimental no Brasil, a partir do Instituto Butantan;
3. Investigação das correlações da mitologia vasca com o universo mítico ameríndio (sobretudo, quechua e guaraní);
4. Identificação das contribuições da mitología vasca, quechua e guarani para a educação numa perspectiva crepuscular (antropológica, hermenêutica, recursiva, co-implicativa, de re-ligação e fratriarcal); e
5. Intensificação do intercâmbio pedagógico-cultural num diálogo intercultural.

As questões aqui respondidas em parte e exigindo uma continuação em desdobramentos outros em investigações e intercâmbios futuros – sendo fiel às grandes tradições orientais e latino-americanas, teriam começado, em realidade, para além das objetivações, com um sonho. (MELIÁ, 1988; JECUPÉ, 2000; LARA, 1976), assim como veremos na tradição guarani, meio tapuia, filho e fruto do interior da terra, o sonho e a imaginação realizam por seus próprios meios a *therapeía tes psychés* (em grego), o socrático e epicúreo “cuidado da alma” numa *téchne alypías*, cura pelas palavras... Portanto, o poder organizador do logos (no universo grego) é posterior ao lastro imaginário que lhe antecede: palavra e razão.

Se eu tiver condições de mostrar nestas linhas ao caro leitor, e se ele se convencer da mostração (pois que aqui não se trata de uma demonstração ao estilo geométrico lógico-aristotélico), os universos sobre os quais tentaremos refletir e descrever, não devem em absolutamente nada à metafísica grega. Baluarte da filosofia ocidental, os gregos – a confiar na feliz expressão de Nietzsche – não criaram nada. Eram excelentes aprendizes:

Nada é mais tolo do que atribuir aos gregos uma cultura autóctone: pelo contrário, eles sorveram toda a cultura viva de outros povos e, se foram tão longe, é precisamente porque sabiam retomar a lança onde um outro povo a abandonou, para arremessá-la mais longe. São admiráveis na arte do aprendizado fecundo, e assim como eles devemos aprender de nossos vizinhos, usando o aprendido para a vida, não para o conhecimento erudito (NIETZSCHE, 1979, p. 3).

Outrossim, o *quechua* explicita, logo de início, a sua ontologia como *ser aprendente*.

O guarani, explicita, logo de início, a sacralidade da palavra que habita.

O euskalduna, logo de início, o fratriarcalismo e o prazer de ensaiar (saioka)...

O sonho dizia de uma velha senhora que se erguia de um banco de jardim com sua bengala e me mostrava o sol poente. Disse, simplesmente, uma palavra estranha que, pela felicidade do destino, depois fui traduzir: “oskorri...” Crepúsculo em euskara. Logo depois sumiu de minha visão e me apercebi que estava ao lado de uma igreja antiga cujo chão girava em torvelinho como num redemoinho de pedregulhos. E, então, tão somente, as pedras.

As três tradições aqui colocadas em diálogo, euskalduna (vasca), quechua (andina) e guarani (no sul missionário de Latinoamérica); são três pilares da cultura híbrida que eu, como típico mazombo³, cometi a *hybri* (ousadia) de misturar em minha própria formação. Respectivamente, em minha maturidade formativa na pesquisa pós-doutoral que se destinou à Livre Docência (diálogo com o Círculo de Eranos a partir da mitologia vasca), na formação musical e antropológica de minha adolescência (tradição quechua), e na formação ancestral de minhas origens no litoral como caicara (guarani).

3 **Mazombo** é um termo em português arcaico muito utilizado por Anísio Teixeira e Fernando de Azevedo, nos anos 30 e 40, e esquecido pela academia. Com a significação de “brasileiro filho de pais estrangeiros”, correlato do *criollo* latinoamericano, se trata do elemento mais característico da mestiçagem brasileira e, por tanto, traço constitutivo do nosso processo identitário, ainda que pesem as críticas tanto dos adeptos do embranquecimento como do empretecimento da brasilidade.

Não é por outro motivo o caráter central que a noção de *ancestralidade* pervaga em todos os momentos da narrativa. Amparado pela tradição personalista no Existencialismo de Berdyaev, Mounier e Ricoeur; com as ampliações hermenêuticas deste último aliado ao diálogo com a mitohermenêutica de Andrés Ortiz-Osés; orientado pela arquetipologia do imaginário de Gilbert Durand e, metodologicamente, subsidiado pelas fenomenologias de Merleau-Ponty e Gaston Bachelard; tendo, por fim, a interface com os estudos de mitologia comparada de Mircea Eliade e Joseph Campbell; e a reflexão antropológica e existencial sobre o mito e a educação em Georges Gusdorf, aqui estou com meu quinhão compartilhado na mesa fraternal de nossa comensalidade inata, expondo e expondo-me, no pão dos resultados e no vinho do espírito, esperando estar na companhia de Sophia, a sabedoria, anima do mundo.

O linguaeiro barroco-colonial que mesclará o eskalduna, o quechua, o guarani, o *castellano* e o português arcaico; é resquício da mestiçagem que se opera, muito mais longe do que no texto; nos ossos, na pele, na carne e na alma, como experiência de corporeidade (nos termos de Merleau-Ponty), como nó de significações vividas.

Como finalizei em uma entrevista que concedi em Bilbo Hiria Irratia (rádio comunitária de Bilbao em língua euskara), parafraseando Fito Paez, no disco *Tarancón*: “quien dijo que todo está perdido, yo vengo ofrecer mi corazón...”

Palavra e narrativa: a circulação matril do mito

A organização apropria-se de nosso corpo, de tal forma que qualquer ruptura nos aparece como uma auto-ruptura. É aí que a adesão à organização encontra um de seus fundamentos; o corpo, que adere à organização visualizando a possibilidade de uma ruptura reage com alta carga de ansiedade. Controladores e controlados engajados no mesmo processo participam de uma comunidade de destino: a organização da racionalidade. A análise da violência e do sacrifício é inerente à estrutura organizacional (TRAGTENBERG, 1976, p. 15-30).

O cuidado que a palavra exige se traduz na capacidade de fecundar na narrativa de vida de nossos semelhantes e estrangeiros, a senha vital para uma reorganização narrativa que envolve reencontrar o tempo perdido; entenda-se: reapropriar-se de seu próprio *pro-jectum* de vida aumentando sua estima de si. Desta forma, e em consequência

direta desta estima, a abertura ao Outro e a disponibilidade em solicitude faz da palavra solidária o germe do diálogo que semeia o desejo de bem viver em instituições dignas e mais justas e pode, “se o destino for benevolente”, fundar as suas bases e, relembrando a epígrafe do mestre Tragtenberg, instituir uma “comunidade de destino” que possa nos devolver a integridade da corporeidade e o prazer de Ser.

Para tanto, o educador jamais poderá imiscuir-se do ritual necessário para a palavra fecundante: o diálogo – base incontornável de uma relação pedagógica autêntica e de uma gestão que se pretende democrática. Mas, o diálogo em si não se dá a acontecer na espontaneidade das falas ou na fala programada da pauta das reuniões cronometradas em que a vida é sugada. Exige aqui aquilo que Paulo Freire, nosso mestre à sombra desta mangueira, dizia da tensão entre a palavra e o silêncio. Provocar respostas e saber calar, não para *tolerar* o outro, mas para acompanhá-lo em sua narrativa e vivenciá-la.

O sinal distintivo do homem de diálogo é que ele escuta, do mesmo modo – e talvez melhor – que fala. Benefício da presença atenta, como que de uma hospitalidade espiritual, que exclui o desejo de deslumbrar ou de conquistar. (GUSDORF, 1970, p. 86)

A narrativa de vida, ficção entretecida de realidade e força imaginativa, temperada pelo diálogo e pelas ações coerentes numa sensibilidade fraterna se apresenta como resposta ao patriarcalismo da *Casa Grande*. Sobre esta potência (energéia) e o ato possível (*connatus*, como co-nascimento fraterno), Ricoeur confessa: “no entanto, insisto em ouvir na minha cabeça a ressonância das palavras *energéia* e *connatus*, com suas tonalidades fraternais” (RICOEUR, 1997, p. 135). Assim, a potência sempre oculta na capa do cotidiano e o ato como criação coletiva derivada do diálogo e dos arranjos das narrativas pessoais na narrativa do coletivo, a traçar constantemente o rosto identitário deste mesmo coletivo, são dois desdobramentos abertos pelo “mundo do texto”: “o texto fala de um mundo possível e de um modo possível de alguém se orientar nele (...) vai além da mera função de apontar e mostrar o que já existe (...) cria um novo modo de ser” (RICOEUR, 1987, p. 99)

Aos nossos céticos de plantão eu lembraria a observação que fiz ao analisar o modelo educacional cubano em “Imagens de Cuba” (FERREIRA SANTOS, 2002 a, p. 17): a utopia como lugar irrealizável não se confunde com a ucronia. No propalado fim

das utopias pelo discurso “bobalizante” do fenômeno da “pseudo-globalização”. Entenda-se aqui a globalização da miséria e dos custos sócio-ambientais em contraposição à alta concentração de renda e acumulação ampliada do capital agregando valores não necessariamente econômicos, como por exemplo, a vida e os valores humanos transformados em “capital de custeio”. Quer dizer, a ucrônia é aquilo que ainda não foi possível, pois que é a-temporal, não-tempo: ou o que ainda não é tempo. A angústia deste par, utopia e ucrônia, vai tecendo na alma libertária um certo envelhecimento indispensável tal qual o tonel de carvalho para o bom vinho. Tal qual a resina da nogueira para o casco das naus a nos povoar os portos e arriscar-se ao mar...

Surpreendentemente, o caráter atemporal, ucrônico, da utopia é a mediação narrativa que nos possibilita articular o presente vivido com a memória ancestral e encontrar alternativas para o devir. Se a condição de realização já não se pauta na sucessão temporal, então, o que nos cabe é iniciar o quanto antes. E quando atentamos num olhar mais apurado nas esquinas do mundo, a esperança já está operando.

Em memória aos que nos antecederam no cultivo do sonho, transmitido pelas narrativas de vida e fecundado pelo diálogo, acreditando no futuro que o passado tinha, temos “um infinito endividamento mútuo”⁴.

Este endividamento é tarefa e herança de humanidade.

Se trata de humanizar-se. E bem, sabemos que neste mundo (ainda) não é possível a reconciliação, mas ao menos a comunicação para obter pactos parciais, consensos mínimos, diálogos construtivos, interações práticas, encontros frutíferos ou compromissos mútuos. Isto é o mais pendente religiosamente no mundo, a reconciliação da luz com a sombra, da ilustração com o romantismo, do progresso com a religião, da liberdade com a igualdade, do individualismo com a comunidade e do liberalismo com a solidariedade (ORTIZ-OSÉS, 2003, p. 211).

O homem bem nascido se dedica principalmente à sabedoria e à amizade. Destas, uma é um bem mortal; a outra, imortal (...) pois, em nada se assemelha a um ser mortal, um homem que vive entre bens imortais. Epicuro (EPICURO, GUAL & MENDEZ, 1974, fragmento 78, p. 133 e *Carta a Menece*, 135, p. 101, apud Gual & Mendez, 1974).

4 Ricoeur, 1991, p.236. A noção de *endividamento*, noção central na maturidade filosófica de Ricoeur, respondendo às influências primeiras do existencialismo cristão, foram sendo desenvolvidas desde a publicação de *A Metáfora Viva* (1995), *Tempo e Narrativa* (1994), *O Si-Mesmo como um Outro* (1991), e belamente sintetizado no artigo: Ricoeur, 2001: *O Passado tinha um futuro*.

O crepúsculo do mito: existência e liberdade no matrialismo

O fim de uma filosofia é a narrativa de seu começo

(MEARLEAU PONTY, 1992, p. 172)

Depois do trajeto que percorremos desde a península Ibérica no país dos que falam euskara para a cordilheira andina dos que falam quechua e das matas, pampas e praias, dos que falam guarani, a nenhagatu, palavra boa... tenho, por dever de ofício, que tentar organizar as descobertas e entusiasmos que se revelavam a cada instante para um observador atento no clima propício do poder da palavra na ação ética de construção de um tempo e espaço outros.

Assim como Georges Gusdorf (1953), acredito que o mito não se situa no polo contrário à ciência. Muito pelo contrário, ele baseia as práticas e os discursos de maneira fundante e quanto mais temos consciência de seu importante papel, mais nos empenhamos no sentido de “salvar” a Razão contribuindo para a sua racionalidade (uma outra racionalidade, *hermetica ratio* – pois não se trata de uma apologia da irracionalidade), mas evitando ser aplastado pelo processo de racionalização (MORIN, 1992, p. 3) crescente dos modelos econômicos, político-sociais e burocráticos em que a lógica da relação custo/benefício se baseia na obtenção de maior eficiência e produtividade com menor dispêndio de energia. É desejável reconduzir o que se mostrou eficiente aos limites próprios de sua eficiência, evitando-se a ampliação indevida de um paradigma para solucionar problemas e questões que não consegue equacionar devido à insuficiência de pressupostos e instrumentos de análise, ainda que, amplamente compartilhados por uma comunidade científica. Este é o caso tanto da lógica aristotélica, da ciência experimental, como da racionalização.

Ao situar este estilo mitohermenêutico que exercitamos aqui num contexto de mudança paradigmática na contemporaneidade, sem nos enredar nas armadilhas de um relativismo absoluto que tudo dissolve na nadificação dos “holismos” – evitando também os mecanismos etnocêntricos característicos da Ciência – e enveredando numa postura filosófica que espreita a pluralidade das ciências (no plural), percebo que a dinâmica entre a diferença e a semelhança parece ser a base do funcionamento da unidade. Mais que diferença, o que esta percepção nos possibilita é ampliar a esfera das semelhanças no

interior etnográfico das diferenças na busca antropológica de uma unicidade humana. Neste sentido, Paul Ricoeur (2001, p. 376) afirma:

Mas como a semelhança da condição humana é assim paradoxalmente explorada pelo viés da diferença! A despeito de todo o exotismo da viagem por terras desconhecidas do espaço e do tempo, é precisamente do homem, meu semelhante, que eu me aproximo a cada vez. Entre o diferente e o idêntico, a dimensão a explorar é a do semelhante. E é exatamente ela que a história explora. As implicações morais e políticas são importantes: a razão fundamental para recusar a idéia de raça é que o fato de todos os homens pertencerem à mesma história está ligado, no fundo, à similitude humana. Nela reside a resposta forte à tentação de exotismo geográfico e histórico. A esse respeito, a função da exploração das diferenças é a de ampliar a esfera das semelhanças.

Um dos “indicadores” desta similitude humana, no plano das culturas, é o universo das Artes. Já evidenciamos, em outra oportunidade, a homologia entre a arte-em-obra e a noção de pessoa (na tradição da antropologia filosófica) (FERREIRA SANTOS, 1999, pp. 65-86), porque ambas vivem a tensão entre a subjetividade e a resistência do mundo concreto no campo da existência. Um gesto é sempre resultado deste embate que se aloja no coração da corporeidade como unicidade carnal de uma existência (“eu sou um corpo e não, simplesmente, tenho um corpo”).

Este exercício do corpo e dos sentidos como gesticulação cultural é uma noção que nos auxilia a pensar a paisagem humana transitando entre o múltiplo e o uno: *unitas multiplex*, diz a fórmula alquímica no filósofo sapateiro oitocentista, Jacob Böehme, cuidadosamente relido por Nikolay Berdyaev (BERDYAEV, 1936) e, recentemente, interpretado na epistemologia complexa de Edgar Morin.

A gesticulação cultural compreende um ato físico prenhe de significados. Assim sendo, é uma forma e um sentido que se interpenetram configurado por uma determinada estrutura de sensibilidade (DURAND, 1981). Nesse sentido, é através da própria corporeidade que iniciamos as representações mais primitivas: as primeiras imagens são guiadas por condicionantes reflexológicos ora por nosso impulso ascensional, ora pelas práticas digestivas, ora pelos movimentos cinestésicos rítmicos e cíclicos. São formas específicas de simbolização dinâmica que organizam o real, pois são expressões de nosso relacionamento com o mundo e com o Outro, numa imagem

arquetipal ancorada no próprio corpo e seu drama vegetal. Gesticulação cultural no sentido mais agrário de cultura: da terra para a planta, a semente é a primeira promessa enterrada na sua própria cova. Paradoxo recursivo (MORIN, 1977) de vida e morte, túmulo e berço se confundem.

Agricultor e, logo, indissociavelmente, ceramista; os cultores são seres do fogo. Deitam no solo o fogo úmido (hephaisto, em grego) da semente que flamejará brotos germinais a incendiar o canteiro. Assim, o desdobramento do agricultor se dá no oleiro. O forjador se projeta no oleiro que, sentado, testa sua roda cômoda para ver se gira bem. Podemos identificar também os mitologemas do atar e desatar que habitam os enfeixadores nas cestas trançadas, tecidos de tela fina, túnicas bem cosidas e os formosos cachos de *Ariadne* a mesma que com seu fio salvou Teseu do Labirinto. Não é o próprio Gusdorf (1937, p. 37) que, repentinamente, saca de seu museu imaginário, a seguinte imagem?

Enquanto tal revolução copernicana não acontece, o diálogo do mestre e do discípulo, esse jogo de esconde-esconde, onde as personalidades se procuram e se defrontam através do labirinto das instituições, continua sendo um dos únicos recursos para uma pedagogia autêntica.

Diz ainda Gusdorf, como se tentasse homenagear um velho carvalho e mestre identificado entre os jogos de esconde-esconde: “O termo Upanishad significa etimologicamente ‘sentar-se aos pés de alguém’. Em sinal de homenagem para ouvir um ensinamento” (BERNARD, 1949, p. 640; GUSDORF, 1987, p. 45).

Para captar esta dimensão antropológica e, ao mesmo tempo, iniciática da relação pedagógica no contexto vegetal destes ciclos de engendramento de mestrias nos três universos míticos que vimos apresentando, é desejável examinar o canto, a fala, a linguagem, a narrativa, a récita – instrumentos ao modo de arado que gravam a profundidade dos sulcos na superfície irisada do campo de cultivo, na topografia das almas. É, precisamente, no interior deste instrumento básico que podemos contrapor as narrativas míticas aos discursos pedagógicos e aos discursos político-ideológicos. Para escapar à superficialidade de um instantâneo visual é preciso usar das mãos. É no domínio manual das práticas que podemos ganhar a profundidade de um pensamento vertical:

[É a fala] precisamente que constitui em frente a mim como significação e sujeito de significação, um meio de comunicação, um sistema diacrítico intersubjetivo que é a língua no presente (...) trata-se de reconstituir tudo isso, no presente e no passado, história do *Lebenswelt*, de reconstituir a própria presença de uma cultura. A derrota da dialética como tese ou 'filosofia dialética' é a descoberta dessa intersubjetividade não perspectiva, mas vertical, que é, estendida ao passado, eternidade existencial, espírito selvagem (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 171):

Merleau-Ponty nos diria, ainda neste sentido, que: “a comunicação de uma cultura constituída com outra se faz por meio da região selvagem onde todas nasceram (...) é preciso uma *Ursprungsklärung*” (idem, p. 164; vide também aprofundamentos em FERREIRA SANTOS, 2005). Sendo fiel a um pensamento vertical (contraposto ao pensamento de “sobrevôo” do paradigma clássico), uma iluminação desta região selvagem originária pressupõe clarear o caminho somente o suficiente, somente como o olhar (*lumina*, em latim) que avança cotejando as penumbras e lusco-fuscos da peregrinação na profundidade dos significados. Não se trata da enciclopedista ilustração (*Aufklärung*) que cega de tanta luz, de tanta fé na razão, na ciência e na República. Aqui são divagações que tateiam o sensível, a compreensão e o jardim epicurista (*képos*) dos amigos na interrogação cotidiana dos sentidos da existência, na ajuda mútua comunal das pessoas em pequenos feitos. Nem se trata mais da salvação do mundo por bandeiras tremulantes de qualquer credo (marxista, neoliberal ou fundamentalista), sempre prestes a eliminá-lo no desejo mesmo de salvá-lo.

Mas, *lumina profundis*, olhar o mundo desde o subterrâneo num conhecimento crepuscular (DURAND, 1995; FERREIRA SANTOS, 1998). Silenciar ante os trovões. Caminhar lento na tempestade. Cavar um amargo preparando o andejar do *payador no minuano*.

É, primordialmente, no plano da dimensão simbólica da existência humana, da cultura das culturas que o processo de hominização (MORIN, 1979) se faz. O cultivo é, simultaneamente, da semente na terra e da terra na semente humana da permanente abertura (*offenheit*). Portanto, também abertura deste cultor ao desconhecido e desconhecível, ao contingente, ao acaso, ao caos. Desta estrutura de abertura é que as representações na trama da inter-subjetividade e, conseqüentemente,

da inter-corporeidade se transformam, através da mediação diretiva das imagens consteladas numa determinada estrutura de sensibilidade, na busca da liberdade increada (BERDYAEV, 1957), e é, por sua vez, a construção da pessoa como *prosopon* (MOUNIER, 1961 e 1964). A abertura é princípio arquitetônico da rede constituinte cujas tramas, nos vão possibilitar o processo infundável de construção da pessoa⁵.

Esta trajetividade (sempre se está no trajeto de um pólo ao outro) marca a aprendizagem de fato. Já nos lembrava Guimarães Rosa que a aprendizagem se dá na terceira margem do rio, quando não se está mais na margem de origem e ainda não se chegou à outra. Mas, para nos apercebermos desta dimensão não-visível da constituição das pessoas é desejável o exercício da imaginação material criadora (BACHELARD, 1989) em que podemos habitar o coração da substância e da matéria para, ali habitando o tempo e amplificando (JUNG, 1986) os símbolos, possamos compreender a fonte geradora dos sonhos e utopias: *pro-jectum* de vida, isto é, jactância da pulsão vital no mundo, lançar-se à frente. O “projeto” (existencial, de vida, de sociedade, político-pedagógico, etc.), neste sentido, é tão somente a tentativa de racionalização da incerteza primordial num furor gestor que se angustia ao dar-se conta de que pouco consegue gerir. Relembrando mais uma vez, a proposição aqui é outra, é gestar... Para tanto, necessitamos complementar ao guerreiro-caçador a sensibilidade agrícola-pastoril da *anima*, da *sofia* (alma do mundo) (DURAND, 1995). A descoberta de Si-Mesmo através do Outro no diálogo e na inter-corporeidade é a vivência e o cultivo de uma gravidez.

Então, me perguntam alguns, como fecundar e deixar-se ser fecundado? Lembro-me de um poema épico importantíssimo para a identidade latinoamericana: Martin Fierro, de José Hernández (1872). Um de seus versos nos adverte: “À pergunta tão escura tratarei de responder; mas é muito pretender de um pobre negro de estância: conhecer a ignorância é o princípio do saber” (HERNANDEZ, 1972, verso 1084, p. 163).

Então, deixo Sócrates de lado, para guiar-me no filósofo gaúcho-guarani exemplar, Martin Fierro, admitindo de imediato nossa ignorância. Seja qual for o quadro cultural, a humildade epistemológica é sempre prudente à criação e saudável

5 *Prósopon*(...), é o termo grego que mais se aproxima de *pessoa*: “aquele que afronta com sua presença”. Aqui não seguiremos a tradição que a vê na expressão latina de *personna*, máscara teatral que se confunde com a personalidade e com a encenação goffmaniana. Nem tampouco a pessoa como pura individualidade psicologizada à maneira rogeriana.

ao espírito. Se não sabemos onde e nem como situar a educação, talvez devêssemos, inicialmente, deslocá-la do centro habitual. Então, de imediato, podemos (se o leitor me acompanhar) deixar de lado os modelos ocidentais, estatais e formais de ensino. Estrategicamente, pelo menos, retirá-lo da centralidade que, costumeiramente, ocupa nas discussões educacionais, talvez possibilite oxigenar um pouco mais a própria reflexão. Este tem sido meu intento.

A educação vem sendo tratada como matéria específica de uma entidade burocrática: a escola formal. Como instituição burocrática é, predominantemente, estatal – o que não quer dizer, necessariamente, pública. Se entendermos, minimamente, a educação na mesma linha compreensiva da Profa. Beatriz Fétizon:

a educação é o processo e o mecanismo da construção da humanidade do indivíduo, ou da pessoa (como preferirem). Enquanto processo, a educação é pertença do indivíduo (ou da pessoa) – isto é, é o processo pelo qual, a partir de seu próprio equipamento pessoal (biofisiológico/ psicológico), cada indivíduo se auto-constrói como homem. Enquanto mecanismo, a educação é pertença do grupo – é o recurso (ou o instrumento) que o grupo humano – e só ele – possui, para promover a autoconstrução de seus membros em humanidade (ou como homens) (FETIZON, 2002; e também em especial FERREIRA SANTOS, 2002b, pp. 51-69, um dos Prefácios do mesmo livro).

Como processo e recurso de que só o grupo humano dispõe, atualizando a humanidade potencial da pessoa, poderíamos relativizar o “*escolacentrismo*”, colocando em relevo o processo educativo que várias outras instituições e instâncias sociais desencadeiam. Creio que voltar os olhos para além dos muros e grades escolares oxigena a própria discussão escolar. Se ainda não conseguimos efetuar a tão propalada “*formação integral do ser humano*” é por prudência do destino. Não me parece caber à escola formal e à universidade tamanha pretensão. Abrindo mão de qualquer viés totalitário (ainda que imbuído de boas intenções), reconduzir a unidade escolar, sua sistematização e intencionalidades pedagógicas e os sistemas formais que os comportam, aos seus próprios limites aparenta ser uma conduta razoável.

Que outras instâncias educativas poderiam nos auxiliar nesta reflexão sobre uma harmonização dos caminhos já apontados? Principalmente, se entendermos esta harmonização no seu sentido musical. Não como um estado estático, etereamente, livre

de contradições e conflitos; mas como a sobreposição, articulação e diálogo de notas diferentes num mesmo acorde; ou ainda, de vários acordes e instrumentos diferentes, não em um dormitante uníssono, mas numa vibrante harmonia conflitual onde a diferença é o elemento central.

Ao compreender a importância das mediações simbólicas, valorizar o repertório cultural do Outro, iniciando práticas dialógicas com a profundidade da exemplar busca pessoal de coerência entre a prática e o discurso, e transitar entre as várias culturas (práticas simbólicas de vários povos em tempos e espaços diferentes) para a cultura (no seu sentido agrário) da Cultura (patrimônio universal do humano); é que acredito se constelarem as práxis do que denomino de *práticas crepusculares*: trânsito entre os dois registros de sensibilidade, diurno e noturno, ampliando e refinando a própria sensibilidade. Trata-se de uma contribuição ao processo de reencantamento (*Betzauberung*)⁶ do Mundo com um processo de iniciação mítica, onde o engendramento de Mestres (no sentido de Gusdorf) se dá na retomada do caminho mítico para a mestria. Não assunção do caminho do mestre, mas percepção e apropriação de *seu* próprio caminho para a mestria. E aqui a narrativa tem um papel fundamental, pois é ela que encadeia a origem (*archê*) – a memória humana de um tempo primordial, o fim (*télos*) – *pro-jectum* na destinação do homem, e o “como” (*mythós*) – percurso numa trajetória mítica. Não está no currículo escolar mas na presença humana de um (a) iniciador (a) da Cultura (GUSDORF, 1987). O programa é o pretexto para o encontro. Silencioso encontro de diálogos abissais. Diálogos abissais que tentei evidenciar entre os universos euskalduna⁷, quechua e guarani.

A ressonância se dará pelas identificações ou não das imagens em que transitam o iniciador e o aprendiz: imagens noturnas para o herói diurno em vigília e combate, e imagens diurnas para místico recolhido em seu abrigo; interlocutores entre os dramáticos; parece ser a prática crepuscular do movimento: incitar a busca de Si-Mesmo. Um diálogo profundo entre o conhecimento e a busca e experiência de uma verdade - particular, singular e de uma realização, segundo Gusdorf (Idem).

6 Em sentido oposto ao clássico processo diagnosticado por Max Weber: o desencantamento do mundo pela racionalização burocrática (*Entzauberung*).

7 Para maiores aprofundamentos na mitologia euskalduna veja-se além do clássico Barandiarán, 1972 (o grande compilador), também Ortiz-Osés & Mayr, 1988 (os intérpretes); e Martin Bosch, 1990a, 1990b e 1998 (o dançarino que vivencia e analisa).

Acredito que, desta forma, poderemos contribuir, eticamente, para a estima de Si, a solicitude pelo Outro e a busca de alternativas para a construção de instituições mais justas na “pequena ética” mencionada por Ricoeur. (RICOEUR, 1992, pp. 11-24). Conseqüentemente, o processo de remitificação traduz-se em um processo de desmistificação político-ideológica. Não se trata aqui de mistificar a relação pedagógica contra os excessos autoritários, ou tecnicistas, ou contra os imobilismos crítico-reprodutivistas, ou ainda contra os messianismos político-pedagógicos, mas de encontrar, no seu núcleo mais profundo, “novas” (e primevas) orientações frente a um mundo duro, opaco, globalizado, discriminador, injusto e cada vez mais massificado. Numa palavra: medíocre.

É uma alternativa para o embate espiralado antropológico personalista (MOUNIERE, 1964 e BERDYAEV, 1936 e 1957) entre a facticidade do mundo e a possibilidade de afirmação do humano (transcendência⁸), fazendo da ambiência (Umwelt)⁹ não apenas um determinante, mas um fator de construção de si próprio pela elaboração e construção, assim como a *perlaboração* do seu próprio mito: *mitopoiésis*. A invariância arquetipal e a variabilidade das roupagens culturais aí fornecem os seus instrumentos para o artífice, *Hefáisto*, símbolo da emergência do humano entre *Atená* (cultura) e *Hera* (natureza), forjando armas e jóias no centro do Etna, bem como forjando a primeira mulher, Pandora, de cuja caixa, a Esperança será o último elemento a tentar sair. Eis, mais uma vez, a função do imaginário como fator de equilíbrio antropológica: *esperança*(DURAND, 1981). Não será também a função da educação? Manter a esperança do humano no humano? Da Cultura na cultura?

Não é através do canto que os três universos míticos, aqui investigados, cultivam esta esperança?

Em função do “certa vez...” do contar histórias dos dias primeiros, isto me parece muito mais “revolucionário”, pois a “revolução” necessária ainda é, no mundo ocidental desde Sócrates, a revolução interior pelo conhecimento. Conhecimento que

8 Transcendência aqui não possui o valor idealista e espiritualista de “eternidade”, mas traduz-se na sua mais concreta acepção como via alternativa intencional (como em parte em Kant, Heidegger e Husserl) entre a *ascendência ideacional* (predominância platônico-idealista) e a *descendência materialista* (predominância das determinações factuais).

9 Mounier (1964) e Husserl *apud* Merleau-Ponty, 1971. A ambiência trata das relações entre as partes constituintes de um ambiente. A entrada em circuito, em funcionamento, destas partes é o que difere o ambiente da ambiência (*unwelt*).

só se consubstancia, no sentido bachelardiano, através da imaginação material tetra-elementar: pensar devagar a substância da palavra e da imagem. Pensar devagar, divagar, peregrinar no vagar, soçobrar nas vagas, são sentidos homólogos. Numa palavra: poesia (*poiésis*). Esta força mágica e, essencialmente, humana que habita “en la hora bruja” do crepúsculo (matutino e vespertino), que habita o silêncio na palavra, a pincelada na tela, a sinuosidade na massa, o passado eternamente presentificado na fotografia, o suspiro no canto, o arpejo das cordas no instrumento, o golpe de língua na palheta, a tensão musical dos músculos na dança, o universo no gesto. Mas, também poesia que habita a criação, o invento e a descoberta do pesquisador, principalmente, no seu devaneio.

Mais do que contar as histórias, contar a sua história. Trovador errante, expor-se na exposição do conhecimento e historicidade que construímos coletivamente. Expor a trajetividade recursiva deste movimento que nos levou até o hoje que somos, sussurando nossa história a outros trovadores errantes, vagabundos ao redor das fogueiras.

Vale a pena frisar, uma vez mais, que tais práticas crepusculares são práticas emergentes destoantes do quadro patente, portanto, fruto de uma dimensão latente mais profunda. Assim como o peixe hermesiano rápido se desloca na profundidade das águas, como a serpente se enraíza no interior do solo, como a semente se protege no ventre materno da terra, todos para garantir o próximo ciclo; assim também resultará difícil para o heróico vê-los (peixe, serpente, semente) sobre a superfície luminosa de sua bancada, como resultará difícil para o místico sair de sua rotunda para aprender com eles a intervenção necessária da criação: “Hermes, entre a águia e a serpente”(DURAND, 1983, p. 57).

Finalmente, os elementos aqui investigados dos três grupos sócio-simbólico-culturais e míticos me possibilitaram reafirmar o diálogo intercultural possível entre esses três grupos simbólicos em função das seguintes características comuns:

1. Matrialismo natural-comunalista
2. A importância e pregnância da palavra
3. A valorização do canto e da música como experiência educativa e iniciática
4. O valor simbólico das danças circulares como re-criação da cosmologia
5. Sensibilidade e racionalidade co-implicativas
6. Aspirações sócio-políticas de autonomia, autogestão e independência (anarco-humanismo); e
7. configuração crepuscular dos regimes de imagens.

Precisamente, são estas características que, dentro de cada dinâmica sócio-cultural, estabelecem a forma simbólica, tipicamente, matrilial a partir das deusas-mães Mari, Pachamama e *Ñandecy*. Esta peculiaridade possibilita uma adaptação criativa mesmo que em condições desprivilegiadas como é o caso das três culturas em seus contextos conflitivos: Euskadiem relação ao Estado espanhol, a cultura quechua em relação aos Estados nacionais burocratizados e subordinados à economia norteamericana, e a cultura guarani em relação à tutela do Estado brasileiro e o confinamento territorial de um povo migratório e a sua marginalização em meio urbano.

Ainda que o patriarcalismo-racional dos Estados imponha um modelo unidirecional e monológico com estas três culturas matriciais, a sua estrutura feminina responde com a *duplicidade* necessária à sua sobrevivência, a adaptação de instrumentos e mecanismos secundários numa estratégia, altamente, dinâmica de re-interpretação, apropriação e difusão para salvaguardar seu ímpeto criador – porque não dizer, procriador?

Desta forma, se preserva, de maneira não isenta de contradições e sacrifícios, os principais traços que constituem o seu processo identitário com os *vestigia* fecundantes de sua ancestralidade. Neste sentido, a narrativa mítica, mais uma vez, favorece o processo de diferenciação em meio ao caráter geral de homogeneidade pausterizada e medíocre. Podemos, então, entender a ancestralidade como o traço de que sou herdeiro, que é constitutivo do meu processo identitário e que permanece para além da minha própria existência...

Desta forma, poderia afirmar que é esta narrativa rediviva que redime seu atual contexto de dependência e degradação. Não se trata, como no viés mais psicanalítico, de interpretar este fenômeno como a sublimação de sua condição paupérrima; mas, muito antes, forma privilegiada de gestação de outros tempos.

Aqui, de par com a arqueologia mítica, a ontologia presenteísta e a escatologia do devir triunfante, estas culturas – cada qual com seu processo específico, mas de matriz matrilial (para ser redundante) – mantém a tradição e a reverência à ancestralidade na abertura (*offenheit*) ao novo que se depreende das relações pedagógicas, de caráter iniciático, que seus membros mais velhos propiciam às novas gerações. Seja no saikavasco, no ser aprendente quechua ou no canto guarani para florir (*poty*) o seu modo de ser (*rekó*).

Isto posto, podemos perceber a estrutura educacional centrada no *tatear experimental* (para utilizar aqui a nomenclatura dada por Celestin Freinet), na *offenheit* como estrutura dissipativa de abertura e no poder da palavra. Correlatos dos arquétipos matriais do cozinhar, da troca como dar e receber, e do fazer circular. Estes arquétipos se desdobram nos traços míticos do alquímico, do dialógico, e do psychopompo (condutor de almas). Por isso, estes traços pertencem a um peculiar *pro-jectum* civilizatório em andamento que não tem o caráter sistematizado ou programático de ímpeto panfletário como o projeto ocidental patriarcalista-racional.

A serpente sempre presente nas narrativas fecundando a Mãe-Terra (Mari, Pachamama ou *Ñandecy*) é o elemento masculino telúrico que propicia sua fertilização. Ainda que sob a capa superficial da violentação e do defloramento em *Sugaar* (ou Sugoi) no caso vasco, Amaru no quadro quechua ou M Boi (o M Boi Tatá, cobra de fogo) no universo guarani. Portanto, uma vez fertilizada, a mãe-Terra, dá a luz no parto diário às irmãs Sol e Lua: *Eguzki e Ilargi* no caso euskalduna, *Inti e Killa* no caso quechua, *Coaracy e Jacy* no caso guarani.

As intérpretes da Mãe-Terra serão, portanto, as figuras femininas liminais, seres mutantes do crepúsculo: *sorgiñas* ou *lamias* no universo euskalduna, os *Apuno* universo quechua e a *Jasuka* (princípio feminino) ou Iara e Koê (gênio da aurora) no universo guarani (Ibarra Grasso, 1980).

Destas correlações arquetípicas e profundas permanece o canto como elemento de transmissão do saber ancestral nos rituais de iniciação, sagrados ou secularizados. No contexto euskalduna a prática dos *bertsolari*, no contexto quechua os *inka taki* e no contexto guarani *o n' e porá* (as belas palavras).

O canto passa a ser o veículo por excelência do poder da palavra e de sua natureza procriadora, a energia primordial: *adureuskalduna*, *con* quechua e *oayvu rupyta* ou *marane* guarani; expressos no falsete euskalduna das vozes femininas e nas *dulzainas* e *txistularis*; no *pinkullo* e *tarkasquechuas*; e no canto e nas flautas *uruá* e *jakuí* guarani. E esta energia básica que divide os mundos e lhes dá vida e nome, guia o devir nas elaborações espaço-temporais de afirmação de cada uma das três culturas com os mesmos ideias de autonomia, independência e autogestão: *Euskal Herria* (terra dos que falam euskara), *Tahuantinsuyo* (reino das quatro direções) e *Ibymaraey* (terra sem males), que se traduziram, concretamente, nas lutas pela independência do País

Vasco no norte da Espanha desde a conquista castellana na Idade Média; no movimento libertador quechua de Manco Inka, Santos Atahualpa e Tupac Amaru; e finalmente, no contexto guarani, na constituição e defesa da República Guarani que, posteriormente, foi incorporada e atualizada nos ideais da Revolução Farroupilha.

Ser ponte entre o possível e o desejável: *Pahi* (CORTAZZO, 2001, p. 55; JECUPÉ, 2000) na sensibilidade guarani.

Para finalidades tão somente didáticas agrupo estas convergências no trabalho mitohermenêutico que realizei para sintetizá-las no quadro a seguir:

Aspecto	Euskalduna	Quéchua	Guarani
Deusa Mãe-Terra	Mari	Pachamama	<i>Ñandecy</i>
Serpente fecundadora (masculina)	Sugaar ou Sugoi	Amaru	<i>M'Boi</i>
Sol como filha parida diariamente	Eguzki	Inti	<i>Coaracy</i>
Lua como filha parida diariamente	Ilargi	Killa	<i>Jacy</i>
Energia primordial	Adur	Con	Ayvu Rpyta ou Marane
Crepúsculo	Oskorri	Illary	Koê
Seres crepusculares intérpretes da Mãe-Terra	Sorgiña ou Lamias	Apu (Kuntur ou Urpi)	Iara ou Koê (Jasuká)
Canto como transmissão ancestral	Bertsolari	Inka taki	N é Porá
Princípio pedagógico	Saioka (ensaia)	Ser aprendiz	Rekó (modo de ser) em poty (florir)
Dança circular lunar (da direita para a esquerda)	Dantzak (Soka, Espata, etc)	Huayno, takirari, sanjuanito	Guahu ai, guahu ete e jopara (cantos solenes)

Instrumentos de percussão telúricos	Txalaparta	Wankar	Mbaraká (maracá)
Instrumentos de sopro anímico	<i>Txistu</i>	<i>Quena</i>	Jakuí
Bebida característica	<i>Txacoli</i>	<i>Chicha</i>	Caguijy (Cauim)
Festa comunal	<i>San Juan (Solstícios)</i>	<i>Inti Raymi (Solstícios)</i>	Solstícios, Kuarup (celebração dos ancestrais), Moitará (troca intertribal), Nhemongaraí (batismo)
Microcosmos	Etxe (Caserío)	Tambo	Oca
Unidade organizativa	Conpartsak	Ayllu	Tekoá
Realização espaço-temporal	Euskal Herria	Tahuantinsuyo	Ybymaräey
Ímpeto emancipatório	Nacionalismo vasco	Guerrilhas de Manco Inca, Santos Atahualpa e Tupac Amaru	República Guarani e Revolução Farroupilha

Assim, espero ter contribuído para a melhor compreensão destes três universos simbólico-culturais e míticos em sua convergência matrial e em sua especificidade crepuscular como proposições desveladoras de uma dimensão esquecida pelo ensino formal na sua tradição ocidental: *uma apologia ao canto* que, pela sua vinculação à tradição oral, muito antes de se perder no longo caminho dos séculos, ao contrário, demonstrou seu caráter clássico, como aquilo que perdura e permanece, não de maneira estática, mas nas atualizações dinâmicas que fazem do ser humano um ser altamente plástico; mas, ao mesmo tempo, um ser que vive o drama vegetal crepuscular de sua constante morte e renascimento. Este drama tem alto valor pedagógico na iniciação das novas gerações, para além do mítico conhecimento científico, pretensamente, objetivo.

Evidentemente, não se trata aqui de substituir um ao outro, pois como pensei ter mostrado, os dois lados desta imensa possibilidade humana não são excludentes, mas complementares apesar de sua natureza paradoxal: o mito e a ciência, a ancestralidade e a postura filosófica, o ser selvagem e o ser reflexivo, o campo e a urbe. Junções e diálogos característicos de uma filosofia latino-mediterrânea, medial por excelência, e

de uma filosofia ameríndia ainda a ser reconhecida e aprofundada com importantes desdobramentos sócio-ambientais e eco-pedagógicos, com as quais o Ocidente tem muito a aprender ainda.

Esta *apologia ao canto* que traduz o esforço mitohermenêutico na interpretação e constituição das narrativas de vida ou mitos pessoais e coletivos se situa na estratégia mais ampla de re-encantamentodo mundo (na perspectiva de Max Weber) pela sua desmistificação e, conseqüente, mitificação em sentido estrito: articular o passado (arché) com o presente vivido em direção ao devir (télos). Isto exige uma outra concepção plural, não de aculturação pelos moldes ocidentais da escola formal e da universidade, mas a radicalização da oportunidade de auto-gestão, independência e autonomia para seus próprios modelos educativos, centralizados na própria língua, numa perspectiva bilíngüe que comporte, não o modelo mestiço ou *criollo* que elimina os traços próprios do indígena ou do euskalduna, mas que lhes possibilite o diálogo na construção de um processo identitário plural.

Evidentemente, a concepção ocidental de Estado e de burocratização da vida sócio-econômico-política não comporta tamanha ousadia. Mas, eles, vascos, quechuas e guarani, se mobilizam para isso e é assaz significativo o resultado das experiências que vêm sendo levadas a cabo desde o início do séc. XX – ainda que marginais em relação ao instituído – e, precisamente, por isso, experiências criadoras.

Para tanto há que se ouvir o canto dos ancestrais e exercitarmos o nosso canto presente para mantermos a esperança no humano traduzido nos seus cantares.

Quien dijo que todo está perdido
yo vengo ofrecer mi corazón
tanta sangre que llevo el río
yo vengo ofrecer mi corazón

No será tan fácil, ya se lo que pasa
no será tan simples, como pensaba
como abrir el pecho y sacar el alma
una cuchillada de amor
Luna de los pobres siempre abierta
yo vengo ofrecer mi corazón

como un documento inalterable
yo vengo ofrecer mi corazón

Y uniré las puntas de un mismo lazo
y me iré tranquilo, me iré despacio
y te daré todo y me darás algo
algo que me alivie un poco más
Cuando no haya nadie cerca o lejos
yo vengo ofrecer mi corazón
cuando los satélites no alcancen
yo vengo ofrecer mi corazón

Y hablo de países y de esperanzas
hablo de la vida, hablo de la nada
hablo de cambiar esta nuestra casa
de cambiar-la por cambiar no más...
Quien dijo que todo está perdido...(PAEZ, 1997)

Dedicado às mães recentes, alunas e amigas, Renata Meirelles, Mariana Tambara, Maria Eugênia (Marô) e Carolina Bezerra, celebrando o logos uterino na destinação das sementes.

Bibliografia

ARGUEDAS, José María. **Indios, Mestizos y Señores**. Lima: Editorial Horizonte, 1987b.

BACHELARD, Gaston. **A Água e os Sonhos**: Ensaio sobre a Imaginação da Matéria. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BACHELARD, Gaston. **A Terra e os Devaneios do Repouso**: Ensaio sobre as imagens da intimidade. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

- BACHELARD, Gaston. **O Direito de Sonhar**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, 4ª. ed.
- BARANDIARÁN, José Miguel. **Diccionario Ilustrado de Mitología Vasca y algunas de sus fuentes**. Bilbao: Editorial La Gran Enciclopedia Vasca, Tomo I, 1972.
- BERDYAEV, Nikolay. **Cinq Meditations sur L'Existence**. Paris: Fernand Aubier, Éditions Montaigne, 1936.
- BERDYAEV, Nikolay. **Autobiografía Espiritual**. Barcelona: Luis Miracle Ed.1957.
- BERNARD, Solange. **Littérature Religieuse**. Paris: Colin.1949.
- BILBOKO KONPARTSAK. **Aste Nagusia, historia apur bat**. Bilbao: Bilboko Konpartsak, 2003.
- BIZKAIKO DANTZARIEN BILTZARRA. **Bizkaiko Dantza Tradizionalak – bilduma interaktiboa**. Bilbao: Bizkaiko Foru Aldundia, CD-ROM, 2003.
- CANTER, H. M.; PUERTO, G. & FERREIRA SANTOS, Marcos. **O Butantan e as Serpentes do Brasil**. São Paulo: Instituto Butantan/Itautec Informática, CD-ROM, 1996.
- CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada – Mitos e cantos sagrados dos índios Guaraní**. Campinas:Papirus, 1976.
- CORTAZZO, Uruguay. **Índios y Latinos: utopías, ideologías y literatura**. Montevideo: Vintén Editor, 2001.
- DURAND, Gilbert. **Science de l'homme et tradition: le nouvel esprit anthropologique**. Paris: L'Île Verte - Berg International, 1979.
- DURAND, Gilbert. **Las Estructuras Antropológicas del Imaginário: Introducción a la Arquetipología General**. Madrid: Taurus Ediciones. (Há tradução brasileira editada por Ed. Martins Fontes, 1997 e 1981).
- DURAND, Gilbert. **Mito e Sociedade: A Mitanálise e a Sociologia das Profundezas**. Lisboa: A Regra do Jogo Edições, Ensaios n.º 7, 1983.
- DURAND, Gilbert. **A Imaginação Simbólica**. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1988.
- DURAND, Gilbert. **A Fé do Sapateiro**. Brasília: Editora da Unb, 1995.
- ELIADE, Mircea. **A Provação do Labirinto**. Diálogos com Claude-Henri Rocquet. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.
- EPICURO (341 a .C – 306 a.C.) *In: Exhortaciones de Epicuro*, fragmento 78 (p.133) e *Carta a Meneceo* 135 (p.101) *apud* Gual & Mendez. **Ética de Epicuro: la gènesis de una moral utilitária**. Barcelona: Barral Editore, 1974.

- EPICURO. Carta a Meneceo. In: Gual, C.G. & Mendes, E.A. EPICURO. Exhortaciones de Epicuro. In: Gual, C. G. & Mendes, E. A. **Ética de Epicuro**: la gènesis de una moral utilitária. Barcelona: Barral Editores, 1974.
- EUSKALDUNAK. **Etnografía del Pueblo Vasco**: modos de vida tradicionales. Lasarte-Oria: Etor Ostoa, 1979.
- FERREIRA SANTOS, Marcos. Ameríndio. In: “Direito de Chão”. São Paulo: Verbo Filmes, 1985.
- FERREIRA SANTOS, Marcos. Restos. In: “Sangue Novo”. São Paulo: Sangue Novo Grav.1986.
- FERREIRA SANTOS, Marcos (1998). **Práticas Crepusculares**: Mytho, Ciência e Educação no Instituto Butantan – um estudo de caso em Antropologia Filosófica. São Paulo: Faculdade de Educação da USP, tese de doutoramento, 2 vols., ilustr. 1998.
- FERREIRA SANTOS, Marco. Arte, Imaginário e Pessoa: Perspectivas Antropológicas em Pesquisa. In: TEIXEIRA & PORTO (Coord.). **Imagens da Cultura**: Um Outro Olhar. São Paulo: Plêiade, 1999, pp. 65-68.
- FERREIRA SANTOS, Marcos. Utopía y Ucronía en Cuba: no es perfecta mas se acerca a lo que simplemente soñé. In: FERREIRA SANTOS, MARCOS (org.) **Imagens de Cuba**: a esperança na esquina do mundo. São Paulo: Editora Zouk, 2002a.
- FERREIRA SANTOS, Marcos. Mistagoga Alexandrina e Moura: Beatriz Fétizon. Prefácio In: Fétizon, Beatriz. **Sombra e Luz**: O Tempo Habitado. São Paulo: Editora Zouk, 2002b.
- FERREIRA SANTOS, Marcos. **Crepusculário**: Conferências sobre Mitohermenêutica & Educação em Euskadi. São Paulo: Editora Zouk, 2005, 2ª ed.
- FÉTIZON, Beatriz. **Sombra e Luz**: O Tempo Habitado. São Paulo: Editora Zouk, 2002.
- FONSECA, Flávio. **Instituto Butantan**: sua origem, desenvolvimento e contribuição ao Progresso de São Paulo. São Paulo: São Paulo em Quatro Séculos. Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.
- GUAL, C.G. & MENDES, E. **A Ética de Epicuro**: la gènesis de una moral utilitária. Barcelona: Barral Editors, 1974.
- GUSDORF, Georges. **Mythe et Métaphysique**. Paris: Flammarion Éditeur, 1953.
- GUSDORF, Georges . **A Fala**. Porto: Edições Despertar, Coleção Humanitas, 1970.

- GUSDORF, Georges. **Professores para quê?** São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- HERNANDEZ, José. **Martin Fierro**. Trad. de J. O. Nogueira Leiria. São Paulo: Aquarius, 1972.
- IBARRA GRASSO, Dick Edgar. **Cosmogonia y mitologia indígena americana**. Buenos Aires: Editorial Kier, 1980.
- INSTITUTO BUTANTAN. Revista do Instituto Butantan, 1980, 1983.
- JECUPÉ, Kaká Werá. **A Terra dos Mil Povos**: história indígena brasileira contada por um índio. São Paulo: Editora Fundação Peirópolis, Série Educação para a Paz, 3ª Ed., 2000.
- JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da Transformação**: Análise dos Prelúdios de Uma Esquizofrenia. Petrópolis: Vozes, 1986.
- LARA, Jesús. *La Cultura de los Inkas*. **Cochabamba**: Editorial Amigos del Libro, 1976.
- LARAIA, Roque de Barros & DAMATTA, Roberto. **Índios e castanheiros**: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2ª. ed, 1979.
- LOPES NETO, João Simões. **Contos Gauchescos, Lendas do Sul e Casos do Romualdo**. Rio de Janeiro: Presença, Brasília: INL, 1988.
- MARTIN BOSCH, Pablo. "Aritz. La Dantzari Dantza: Bailes Rituales en Bizkaia? Bilbao: *Letras de Deusto*, vol. 20, n. 46:81-96, enero-abril, 1990a.
- MARTIN BOSCH, Pablo "Aritz". San Miguel y la Mitología Vasco-Galaica. Bilbao: *Letras de Deusto*, 1990b.
- MARTIN BOSCH, Pablo "Aritz". Danzas Vascas. *Annals of Foreign Studies – Cultura Popular Vasca y Deporte*. Kobe City University of Foreign Studies, vol. XLIII, 1988.
- MELIÁ, Bartolomeu (1988). A Linguagem de Sonhos e Visões na Redução do Índio Guaraní. In: *As Missões Jesuítico-Guaraní: Cultura e Sociedade*. Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missionários Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, 1988, pp. 9-21.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1971.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **O Visível e o Invisível**. São Paulo: Perspectiva, 1992, 3ª ed.
- MORIN, Edgar. **La Méthode I: La Nature de La Nature**. Paris: Editions du Seuil, 1977.
- MORIN, Edgar. **O Enigma do Homem**: Para Uma Nova Antropologia. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, 2ª ed.

- MORIN, Edgar. A Ciência Está Perdendo a Razão? São Paulo: Jornal da Tarde, p.3, 05 de dezembro.1992.
- MOUNIER, Emmanuel. **Oeuvres de Mounier**: 1931-1939. Paris: Éditions du Seuil,1961.
- MOUNIER, Emmanuel. **O Personalismo**. Lisboa: Livraria Duas Cidades, 1964, 2ª. ed.
- NERUDA, Pablo. **Confesso que vivi**. São Paulo: Círculo do Livro,1980.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. A Filosofia na Época Trágica dos Gregos. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1979.
- OLIVEIRA, Cacique Getúlio. **Canto Kaiowá**: História e cultura indígena. Dourados: Estúdio Pro Mix/Secr. Cultura do Governo Estadual de MS, 2000.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés & MAYR, F. Karl. **El Matriarcalismo Vasco**: reinterpretación de la cultura vasca. Bilbao: Universidad de Deusto, 1988, 3ª. ed.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés. **Amor y Sentido**: uma hermenêutica simbólica. Barcelona: Editorial Anthropos, 2003.
- PAEZ, Fito. Yo vengo a ofecer mi corazón. In: *Tarancón: Vuelvo para vivir – 25 anos*. São Paulo: Devil discos, 1997.
- RAMIL, Vitor. A Estética do Frio. In: GONZAGA, Sérgio & FISHER, Luis Augusto. **Nós, Os Gaúchos**. Porto Alegre: Editora da UFRS, 1993, pp.262-270.
- RICOEUR, Paul. **Teoria da Interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70, 1987.
- RICOEUR, Paul. **O Si Mesmo com um Outro**. Campinas: Papirus, 1991.
- RICOEUR, Paul. **Da Metafísica à Moral**. Lisboa: Instituto Piaget,1997.
- RICOEUR, Paul. O Passado tinha um futuro.In: Morin, E. (org.) **Religação dos Saberes**: o desafio do século XXI. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- TRAGTENBERG, M. A Escola Como Organização Complexa. In: Garcia, Walter. (org.) **Educação Brasileira Contemporânea**: organização e funcionamento. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1976, pp. 15-30.
- VALLE, Teresa del (org.). **Mujer Vasca**: Imagen y Realidad. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1985.

EVANS-PRITCHARD E AS LÓGICAS HETERODOXAS

Katiane Fernandes Nóbrega

Universidade Potiguar
Laureate International Universities

Pretendo discutir e avaliar as contribuições que o artigo *Is there Azande logic?* de Newton da Costa, Otávio Bueno e Steven French tem dado à compreensão e elaboração das teorias e metodologias antropológicas. Para tanto, adoto a seguinte dinâmica: discuto como *Is there Azande logic?* pode nos ajudar a entender o porquê de certos procedimentos e artifícios adotados por Evans-Pritchard e Lévy-Bruhl e, posteriormente, por Lévi-Strauss, na seleção, na interpretação dos dados e, principalmente, na tradução das maneiras de pensar e sentir do nativo em campo.

Vejamos. *Is There Azande Logic?* discute e demonstra os elementos lógicos¹ que definem a estrutura de pensamento Zande e, por decorrência, dos Nuer como sendo paraconsistente² (cf. da Costa et allia, 1998: 41). Para isso, os seus autores comentam

1 A demonstração do pensamento Zande e Nuer tal como percebido por Newton da Costa, Otávio Bueno e Steven French foi feita pela Dra. Ângela Paiva Cruz em sua comunicação intitulada *Modelos de Pensamento Zande e Nuer* (p. 130).

2 A lógica paraconsistente é uma classe de lógicas que foi edificada por Newton da Costa para dar tratamento não trivial às situações contraditórias.

o que vem a ser a lógica paraconsistente e como o pensamento Zande e Nuer pode ser entendido a partir desta. Eles também sugerem possibilidades de aplicação de lógicas paraconsistentes na estrutura de pensamento Zande, assim como, apresentam as suas adequabilidades e vantagens ao fazê-lo; além disso, contextualizam a discussão a partir da tensão criada por dois outros pontos de vistas antagônicos: o primeiro, defendido ferozmente por Bloor (1976), Jennings (1989), Cooper (1975) e até certo ponto, por Evans-Pritchard (1937), diz respeito à necessidade de se atribuir uma lógica diferente da lógica clássica aos Azande; o segundo, sugerido por Salmon (1978) e Triplett (1988), consiste em conservar a lógica clássica e explicar o fenômeno por outros meios (cf. *ibidem*, p. 42).

A sugestão que os Azande e Nuer usam - consciente ou inconscientemente - uma lógica paraconsistente foi bastante questionada em *Una aparente violacion del principio de no contradiccion: el caso de los Azande nuevas perspectivas* de Patrícia Morey e Sandra Vi Sokolskis. Contudo, a possibilidade de se chegar a um consenso de que o pensamento Zande não é paraconsistente, não diminui a importância de *Is There Azande Logic?* para se discutir modelos de pensamento ou modelos culturais inconsistentes, uma vez que, se afigura como o primeiro trabalho que discute e demonstra objetivamente as contradições dentro dos limites de racionalidade.

As discussões a respeito das contradições que antecede esse trabalho, nas ciências humanas, tem a natureza de discussões filosóficas (ontológicas) e epistemológicas. Vejam, por exemplo, as idéias apresentadas por Edgar Morin em *O método IV* (1991) ou ainda as idéias de Jean-Jaques Wunenburger em *A razão contraditória* (1990). Ou seja, o que o diferencia dos demais trabalhos é a demonstração do pensamento Zande dada através da apresentação dos silogismos logicamente válidos. Assim, instaura-se também uma nova e possível forma de traduzir uma linguagem ou pensamento que até então ficara à margem do mundo racional.

Da Costa *et allia* destacam que as idéias de Bloor baseiam-se, apenas, em aspectos do trabalho de Evans-Pritchard e afirmam a existência de sistemas lógicos distintos: “uma Lógica Zande e uma lógica Ocidental” (op. cit., p. 41). Mas o que define lógica Zande?, o critério definidor ou diferenciador é a contradição?, o que é a lógica Zande?

O argumento formulado por Jennings consiste em afirmar: que os Azande presumem que a presença de certa substância-bruxaria constitui condição necessária

e suficiente para indivíduos se tornarem bruxos; depois, que eles acreditam que essa substância-bruxaria é herdada por pessoas (que têm o mesmo sexo) dos bruxos; e finalmente que, se uma certa pessoa (um homem, por exemplo) em um clã Zande (que é biologicamente determinado) é um bruxo, segue-se (por lógica clássica) que todo homem desse clã é um bruxo. Mas a dificuldade, para da Costa *et allia*, instaura-se exatamente nessa última sentença, pois os “Azande aceitam as premissas, mas não a conclusão do argumento” (op. cit., p. 42).

Bloor e Jennings caracterizam o fenômeno como “parte do modelo de pensamento que é selecionado socialmente entre vários modelos de pensamento ao qual estão inclinados naturalmente” (op. cit., loc. cit.). Com essa definição e utilizando algumas idéias de Wittgenstein concernentes à relação entre sentido e uso de uma expressão, eles advogam que no sistema Zande não existe contradição. Eles adotam como ponto de vista a lógica natural (lógica derivada do uso). Isto é, Jennings supõe que o significado é derivado do uso, e nesse sentido, as contradições são “inaceitáveis por conta dos problemas que, na prática, elas dão origem”. Assim, Jennings entende que, entre os Azande, “está chovendo e não está chovendo, não representa uma contradição, mas ter e não ter um guarda-chuva representa uma contradição” (ibidem, p. 43).

Essa idéia pode ser identificada nas propostas de Evans-Pritchard: “a feitiçaria tem sua lógica própria, suas próprias regras de pensamento” (op. cit., p. 43). O problema para da Costa *et allia* consiste em determinar exatamente qual o tipo de lógica que é utilizada pelo grupo em questão. Cooper (1975) propõe usar a lógica trivalente de Lukasiewicz para resolver contradições nos Azande. A sua estratégia básica consiste em considerar certas premissas do argumento Zande como indeterminadas, mostrando que na lógica trivalente as inconsistências não se seguem. Por exemplo, suponha que a premissa (A substância-bruxaria é herdada por crianças que possuem o mesmo sexo), apresentada por Jennings, não é rejeitada como falsa, nem é vista como verdadeira. Melhor, é vista pelos Azande como uma proposição em princípio não testável à qual é, conseqüentemente, atribuído o valor de verdade indeterminado ($\frac{1}{2}$). Se nós, então, assumirmos que os Azande empregam um raciocínio de L_3 [lógica de Lukasiewicz], nós não poderemos ser capazes de atribuir-lhes a crença que todo Zande é bruxo; nem, portanto, poderemos aceitar a contradição sobre eles (cf. ibidem, pp. 43-44). Cooper estende esta proposta para o célebre exemplo dos gêmeos Nuer. Segundo da Costa *et*

allia, os Nuer, assim como os Azande, são também possuidores de crenças inconsistentes. Por exemplo (op. cit., p.44),

- (1) Ou as almas dos gêmeos sobem ou vão para qualquer lugar.
- (2) Se as almas dos gêmeos sobem, gêmeos têm alma.
- (3) Se as almas dos gêmeos vão a qualquer lugar, gêmeos têm alma.
- (4) Alguns gêmeos, aqueles muito jovens, não têm alma.

Do ponto de vista da lógica clássica, o conjunto constituído pelas proposições (1) e (4) é claramente inconsistente. Todavia, Cooper entende que usando a lógica de Lukasiewicz, o resultado não é contraditório. Diferentemente, Salmon (1978) argumenta que as premissas consideradas por Cooper como indeterminadas são, de fato, tidas como falsas pelos Azande e, nesse sentido, não há motivos para se pensar em adotar uma lógica trivalente. Em suas palavras:

A premissa, “Cada parente biológico de um bruxo é um bruxo”, revela-se falsa. Os Azande não são forçados por lógica a aceitar a conclusão “Todos Azande são bruxos” como verdadeira. Não há contradição quando empregamos dois valores (bivalente) ordinários (op.cit., pp. 44-45).

Dito de outra maneira, Salmon considera a lógica clássica como base do pensamento Zande e, desse modo, nega a possibilidade de existência de crenças inconsistentes. Conforme da Costa *et allia*, a sua estratégia consiste em argumentar que os Azande rejeitam certas premissas do argumento (cf. op. cit., p. 45). Seguindo o pensamento de Salmon, Triplett (1988) entende que os Azande empregam explicitamente essa estratégia para permanecerem consistentes. Em suas palavras:

De fato, os Azande resistem à conclusão (que todos no clã C são bruxos) e não evidenciam possuir uma lógica alternativa. Eles simplesmente seguem o método de *reductio ad absurdum*. Então, a conclusão que todos os membros do clã são bruxos é inaceitável, portanto, deve haver alguma coisa errada com uma ou mais premissas ... Eles alteram suas crenças para que elas permaneçam consistentes (op. cit., p. 45).

Então, o ponto de vista de Triplett não somente descarta as inconsistências, entre os Azande, como lhes atribui uma estrutura de pensamento de base clássica (cf.

op. cit., p. 45). Em resumo, Jennings enfatiza que, do ponto de vista naturalista, embora a lógica Zande seja diferente da lógica ocidental, não há contradição em sua estrutura de pensamento; já Cooper sugere que os Azande não incorporam nenhum critério lógico e que contradições e anomalias são dissolvidas em seu pensamento primitivo; e, finalmente, Salmon critica o discurso de Cooper por ele ter apresentado a solução mais conservadora das contradições aparentes (cf. *ibidem*, p. 45).

Em oposição a essas propostas, da Costa *et allia* sugerem tomar as inconsistências Zande como se apresentam. Essa perspectiva é totalmente diferente das perspectivas apresentadas acima, que evitam preservar, entre os Azande, crenças inconsistentes (por meio dos argumentos de rejeição de premissas, pensamento por *reductio ad absurdum*, uso de três valores lógicos, etc.). Para eles, toda essa discussão está baseada na suposição implícita que inconsistências devem ser evitadas a qualquer custo. Isto é, tanto Salmon e Triplett, quanto Bloor, Jennings e Cooper associam a idéia de inconsistência à noção de trivialização. E aí está o grande erro, pois as inconsistências não precisam ser evitadas, para que tenhamos uma estrutura de pensamento não trivial: “O sistema de crença Zande definitivamente não é trivial” (op.cit., p. 5), pois se o sistema fosse trivial, ele não poderia acontecer (cf. *ibidem*, p. 47), e nesse sentido, afirmam poder rejeitar a proposição (Todo homem do Clã C é um bruxo) do argumento de Cooper-Jennings.

Eles mostraram que as proposições desse caso “são inconsistentes do ponto de vista da lógica clássica. Entretanto, são plenamente aceitas do ponto de vista da lógica paraconsistente, porque o conjunto é composto de proposições verdadeiras” (op. cit., p. 46). Eles ainda lembram que *a priori* não existe nenhum critério que garanta e defina uma lógica a ser usada por um indivíduo ou uma cultura. O que se sabe é que, de forma geral, diversas amostras de argumentos (provenientes de dados observados) possuem várias lógicas distintas que podem ser utilizadas para descrevê-los (argumentos e estrutura de pensamento) (cf. *ibidem*, p. 47).

Para da Costa *et allia*, as vantagens de empregar uma lógica paraconsistente, nos sistemas de crenças Zande, são: poder revelar novas suposições a respeito das idéias de preservação/consistência; poder descobrir e criticar uma teoria rival e abrir possibilidade para formular, explicar e compreender um fenômeno relevante, em particular, a contradição. Com isso, novas interpretações podem surgir, novos modelos distintos do sistema podem emergir (cf. op. cit., pp. 47-48).

É importante ressaltar que, para esses autores, o que está por trás dos vários comentários a respeito dos Azande e Nuer, e em particular, dos argumentos de Salmon e Triplett é o “princípio de caridade” com o propósito de tornar o relato ou sistema consistente (cf. op. cit., pp. 49-53).

Is there Azande logic? nos possibilita perceber que: (1) é possível, através da lógica paraconsistente, admitir a contradição sem trivializar o sistema; e, também, (2) é possível, aplicarmos os postulados e axiomas da lógica paraconsistente aos mitos e aos sistemas míticos, uma vez que, estes contêm contradições. Então, nos perguntamos: Uma vez adotado um modelo de análise que se estrutura nas lógicas heterodoxas (isto é, lógicas alternativas a lógica clássica), as nossas conclusões serão da mesma natureza das conclusões de Evans-Pritchard, Lévi-Bruhl e Lévi-Strauss? Quais são as consequências teóricas e metodológicas possíveis?

Sabemos que Lévy-Bruhl é um dos primeiros antropólogos a se preocupar com a contradição nos mitos e nos sistemas míticos. Ele diz, com todas as letras em *As mitologias primitivas*, que os mitos são fragmentados e incompletos. Ele advoga que os papuas, os dobu, os andamenes e os esquimós, dentre outros povos, desconhecem uma característica imprescindível a um pensamento coerente (lógico): a “coordenação” entre seus mitos e suas consciências (cf. Lévy-Bruhl, 1963: VII). Ele aponta mais especificamente, as contradições identificadas na origem dos descendentes totêmicos dos Andamenes e (2) as contradições existentes nas explicações da criação do mundo entre os Dobu (cf. op. cit., p. IX).

Com isso, afirma que tais sistemas de crenças são extremamente ilógicos, uma vez que, em suas palavras: “Os primitivos mostram-se insensíveis à contradição” (op. cit., p. XI). Assim, defende que os sistemas considerados no seu conjunto não parecem contraditórios ao primitivo. Por exemplo, os Dobu admitem como verdadeiros os seguintes enunciados: A é anterior a B; B é anterior a A. (cf. *ibidem*, 1963, p. X). Nesse sentido, atribui ao conhecimento mágico-religioso dos primitivos a característica de pré-lógico.

De acordo com Evans-Pritchard, essas conclusões de Lévy-Bruhl acerca dos sistemas primitivos de pensamento foram recusadas tanto por antropólogos britânicos quanto por antropólogos americanos cujas tradições empíricas rejeitam qualquer argumento que tenha a natureza da especulação filosófica. Todavia, ele declara que

tomará a sua defesa, não porque esteja de acordo com Lévy-Bruhl, mas porque sempre lhe parece que um erudito deva ser criticado pelo que disse e não pelo que se supõe que tenha dito (cf. Evans-Pritchard: 1978, p. 115). Assim, argumenta que Lévy-Bruhl ao classificar o pensamento primitivo como pré-lógico:

[...] não quis dizer que os primitivos são incapazes de pensar coerentemente, mas sim que na maioria, as suas crenças são incompatíveis com uma visão crítica e científica do universo. E que contém, também, evidentes contradições. Não diz que falta inteligência aos primitivos, mas sim que suas crenças são ininteligíveis para nós. O que também não significa que não possamos seguir o seu raciocínio. Podemos, sim, pois eles raciocinam de maneira bastante lógica. Mas partem de premissas diferentes e que representam para nós um absurdo. São razoáveis, mas raciocinam em categorias diferentes das nossas. São lógicos, mas os princípios de sua lógica não são os nossos e nem os da lógica aristotélica (op. cit., p. 116).

Evans-Pritchard entende que, quando Lévy-Bruhl defende que a mentalidade primitiva ou a mente primitiva é pré-lógica e irre recuperavelmente acrítica, ele não está referindo-se a habilidade ou inabilidade individual para o raciocínio, mas sim às categorias em que o raciocínio se processa. Ele não está falando de uma diferença biológica ou psicológica entre nós e os primitivos, mas sim de diferença social. Segue-se daí que ele também não esteja falando de um tipo de mente como a que alguns psicólogos e outros conceberam: intuitiva, lógica, romântica, clássica e assim por diante. Ele está falando, isto sim, de axiomas, valores e sentimentos $\frac{3}{4}$ mais ou menos o que às vezes se chama de padrões de pensamento $\frac{3}{4}$ e diz que entre os povos primitivos eles tendem a ser místicos e portanto situados para além de verificação possível pela experiência e indiferentes a contradições (op. cit., p. 117).

Ou seja, Lévy-Bruhl compreende o conceito de pré-lógico como “um pensamento coerente que parte de inferências válidas e proposições demonstravelmente falsas” (op. cit., p. 161).

Evans-Pritchard acredita que o contraste, ressaltado por Lévy-Bruhl, entre pensamento primitivo e pensamento civilizado é um exagero, mas seja como for, suscita aos antropólogos um problema pertinente: “Qual a relação entre os dois tipos de pensamentos (primitivo e civilizado) e a experiência?”. Dessa forma, argumenta

que não se trata de opor mentalidade primitiva *versus* mentalidade civilizada e tirar disso conclusões que implicam em estágios de pensamento, mas sim procurar entender quais as funções dos dois tipos de pensamento em qualquer sociedade ou na sociedade humana em geral (cf. op. cit., p. 129).

Evans-Pritchard lamenta o fato de Lévy-Bruhl ter optado por falar das noções primitivas como não-lógicas (em oposição à lógica clássica ou europeia) pois se vê obrigado, nestas circunstâncias, a admitir uma “lógica pré-lógica” (op. cit., p. 161) para o pensamento ou mentalidade primitiva. A “lógica pré-lógica”, em sua concepção, não é inferior à lógica clássica, apenas é uma lógica diferente, não possível de ser demonstrada pela lógica formal, tal como foi apresentada por Aristóteles.

Notem que Evans-Pritchard tem consciência de que as sociedades ditas primitivas adotam uma lógica definida por outros princípios que não são os adotados pela lógica clássica, embora não dispunha do conhecimento das lógicas não-aristotélicas³.

Quanto a Lévy-Bruhl, podemos inferir que ele usa a contradição como critério diferenciador de dois sistemas de pensamento (ou conhecimento) opostos: o primitivo/pré-lógico (irredutível aos princípios e às categorias racionais das leis da lógica clássica) e o civilizado/lógico (redutível à lógica clássica).

Claude Lévi-Strauss, tal qual Lévy-Bruhl e Evans-Pritchard, também fala das contradições nos mitos e sistemas míticos. Ele argumenta que há termos contraditórios ou ambíguos no interior dos mitos e das crenças de modo geral (cf. Lévi-Strauss, 1996, pp. 239, 257). Por exemplo, as contradições aparecem na estrutura do mito de emergência Zuni (Pueblo) no momento em que eles adotam, simultaneamente, o modelo do reino vegetal ³/₄que não comporta destruição ³/₄ e os elementos relativos à caça, à guerra e à destruição, como concepção de vida (cf. op. cit., p. 255). A caça e a guerra opõem-se dialeticamente ao

3 A lógica não clássica tem duas categorias: as lógicas complementares da lógica clássica e as lógicas rivais da lógica clássica. Fazem parte da primeira categoria: a lógica modal clássica (de C. I. Lewis) que estuda operadores que expressam conceitos lógicos de necessidade, de possibilidade, de impossibilidade e de contingência; a lógica deontica clássica (de G. H. von Wright 1951) com os operadores proibido, permitido, indiferente, obrigatório; a lógica do tempo (ou cronológica) de A. N. Prior 1960 ³/₄ com símbolos que refletem expressões temporais; a lógica epistêmica e a lógica dos imperativos; e da segunda, as lógicas não-reflexivas (que derrogam a lei da identidade), as lógicas paraconsistentes (que derrogam a lei da contradição), as lógicas paracompletas: intuicionista de L. E. J. Brouwer e A. Heyting e a polivalente de Lukasiewicz (com mais de dois valores de verdade) ³/₄ lógicas que derrogam a lei do terceiro excluído, dentre outras.

caráter supremo da agricultura, que é fonte de alimentação e de vida. Isto é, a morte deve ser integrada à vida, a fim de que a agricultura seja possível (cf. *ibidem*, p. 254).

Lévi-Strauss ainda apresenta as contradições a partir (1) de diferentes relatos (versões) de um mito em uma cultura (Bororo); e (2) de um único relato de um mito em diferentes comunidades indígenas (Aguaruna, Akawai, Apinayé, Arawak, Bororo, Kaingang, Caduveo, Cariri, Cuna, Guarani, Karaja, Kayapo, Mundurucu, Tukana, Timbira e Warrau, dentre outras). De tais comparações, ele infere que todo mito é redutível a uma relação canônica do tipo: $F_x(a) : F_y(b) @ F_x(b) : F_{a-I}(y)$, que se lê “ F_x ” de “a” está para “ F_y ” de “b” assim como “ F_x ” de “b” está para “ $F_{a \text{ menos } I}$ ” de “y”. (cf. op. cit., p. 263). Isto é, os termos a e b são variações míticas pertencentes, simultaneamente, as funções x e y. Portanto, a fórmula mostra que existe uma relação de equivalência entre duas situações, definidas respectivamente por uma inversão de termos e de relações, sob duas condições: (1) que um dos termos seja substituído por seu contrário (na expressão acima: a e a-I); e, (2) que uma inversão correlativa se produza entre o valor de função e o valor de termo de dois elementos (acima: y e a) (cf. op.cit., p. 263).

Ora essa fórmula, não resolve o problema das contradições, ela apenas estabelece uma relação matemática entre variações míticas de diferentes comunidades indígenas e nos fornece dados a respeito de estruturas míticas simétricas e assimétricas.

Ao interpretar tanto o mito de emergência Zuni quanto os mitos das tribos brasileiras, Lévi-Strauss (1) reduz os elementos contraditórios a um conjunto de ambigüidades que, em sua concepção, aparece no estado intermediário do mito; (2) ordena todas as variantes (sucessão de acontecimentos por meio de frases as mais curtas possíveis) do mito em uma série, formando grupos de permutações, onde as unidades constitutivas situadas em ambas as extremidades da série oferecem, uma em relação à outra, uma estrutura simétrica, mas inversa; e (3) aplica o modelo dialético como meio de atingir a sua significação real (cf. op. cit., pp. 257-258).

Embora o Lévi-Strauss tente tratar a contradição por meio de uma abordagem simbólica, o faz de maneira analítica e utiliza assim modelos de permutação e combinação (próprios da lógica clássica).

Dan Sperber argumenta que os mitos (sistemas simbólicos) estudados e demonstrados por Lévi-Strauss, à luz dos modelos de permutação e combinação são “pouco concludentes” já que “somente uma pequena parte dos modelos de permutação

[são] modelos no sentido estrito, vale dizer, [estão] aptos a representar sistemas empiricamente possíveis” (Sperber, [s/d.], p. 101). Assim, as análises produzidas nesses termos estão baseadas em critérios de adequação demasiadamente vagos. Ora, isso ocorre porque Lévi-Strauss ao utilizar os modelos de permutação e análise combinatória, está se valendo de uma propriedade aritmética notada sobre a lógica clássica e, portanto, incapaz de dar conta da contradição. Nesse sentido, Sperber tem razão ao dizer que os modelos estruturalistas são inadequados para explicar os “sistemas políticos” (cf. Sperber, op. cit.: 79-85).

Notem ainda que, de acordo com Mary Klages (1997)⁴, Lévi-Strauss apresenta “os mitos como provedores de uma lógica modal capaz de superar a contradição”. A lógica modal $\frac{3}{4}$ lógica cujos operadores expressam conceitos de necessidade, de possibilidade, de impossibilidade e de contingência $\frac{3}{4}$ apresenta-se, nesse sentido, como um instrumento alternativo de explicação metodológica à lógica clássica.

Hoje sabemos que a lógica modal clássica não serve de base para teorias inconsistentes (contraditórias) e não triviais, e que se caracteriza como complementar à lógica clássica. Logo, atribuir aos mitos operadores de lógica modal como saída para dar conta da contradição, tal como mascarar a aleatoriedade dos sistemas a partir das teorias lingüísticas, implica incorrer, no mínimo, em uma análise parcial e com bases inconsistentes.

A questão, para mim, se coloca a partir da dificuldade de encontrar, nos relatos e estudos feitos sobre os mitos em geral, as contradições, ou melhor, as fontes das contradições que são raramente relatadas e analisadas pelos antropólogos. Acredito que alguns pesquisadores não conseguiram perceber as contradições por terem ido a campo sem referenciais teóricos e metodológicos (instrumentos) capazes de captá-las explicitamente. Já outros, perceberam as contradições, contudo cuidaram de aplicar, à mão larga, o “princípio da caridade” $\frac{3}{4}$ eliminação das contradições no processo de tradução (Da COSTA, 1998: pp. 48-53) na coleta e transcrição dos mitos, justamente por que não tinham como apresentá-las de modo inteligível.

O que é fundamental aqui é admitir que o trabalho de da Costa *et allia* dá margem e respaldo científico para pensarmos e elaborarmos modelos de análise racionais que

4 Professora do Departamento de Inglês da Universidade do Colorado/EUA. Escreveu em 1997 o artigo intitulado “Claude Levi-Strauss: The Structural Study of Myth and Other Structuralist Ideas”. Disponível em: <<http://www.webpages.uidaho.edu/~sflores/KlagesLevi-Strauss.html>>.

reflitam as contradições próprias do real. Enfim, *Is there Azande logic?* mostra que a busca da compreensão dos sistemas de crenças e comportamentos contraditórios pode ser mediada por um diálogo estabelecido com as lógicas heterodoxas, sem para isso instalar necessariamente, uma hermenêutica redutora, conforme nos fala Gilbert Durand em *A imaginação simbólica* (1988). Leva-nos a perceber que é possível apresentar análises consistentes a respeito de sistemas míticos inconsistentes. E, definitivamente, põe abaixo a concepção de pensamento e comportamentos pré-lógicos.

Bibliografia

- DA COSTA et alia. Is there Zande logic? In: **History and philosophy of logic**. Londres: P. Simons, v. 19, n. 1, p. 41-54, 1998.
- DURAND, Gibert. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Cultrix, EDUSP, 1988.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- LÉVY-BRUHL. Lucien. **La Mythologie Primitive**: le monde mythique des australiens et des papous. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural I**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- LUKASZEWICZ. W. A System of Modal Logic. In: *The Journal of Computing Systems*, 1.1953, 111-149.
- KLAGES, Mary. Claude Lévi-Strauss: "The Structural Study of Myth" and Other Structuralist Ideas. Disponível em: <<http://www.webpages.uidaho.edu/~sflores/KlagesLevi-Strauss.html>> Acesso em: 10 set. 2006.
- MOREY, P & SOKOLSKIS, Sandra Vi. Una aparente violacion Del principio de no contradiccion: el caso de los Azande nuevas perspectivas. Disponível em: <<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Logi/LogiMore.htm>> Acesso em: 20 set. 2006.
- MORIN, Edgar. **La Méthode 4**. Les Idées. Paris: Editions du Seuil, 1991.
- SPERBER, D. **Estruturalismo e Antropologia**. São Paulo: Cultrix. [s.d.].
- WUNENBURGER, Jean-Jaques. **A razão contraditória**. Ciências e Filosofias Modernas: O pensamento do complexo. Lisboa: Albin Michel S.A, 1990.

O “TRAJETO ANTROPOLÓGICO” E O HOMEM VELHO INTERCONECTADO À NATUREZA COMPLEXA

Altair Macedo Lahud Loureiro

Professora da Universidade Federal de Brasília

O ser vivo está encarnado no mundo:
faz parte da carne do mundo.

Merleau Ponty

O homem que tem uma alma não
obedece senão ao universo.

Gabriel Germain

Entender e analisar a natureza significa ir além da causalidade linear para perceber “uma dinâmica interconectada que envolve processos que vão além do meio natural, pois estão atrelados à sociedade e seus percursos” (CAMARGO, 2005, p. 16). Analisar as dimensões imaginárias da natureza exige, da mesma forma, ir além dos visíveis e considerados processos tradicionais de análise. Da mesma forma, também,

entender e analisar a velhice significa enfrentar preconceitos e ir além da idade cronológica linear para perceber uma dinâmica circular interconectada que envolve o processo do envelhecimento, acoplando natureza biológica, psíquica e social, tendo o velho integrado e integrando uma cultura específica com a especificidade particular de ser humano velho.

Se dimensões díspares e imaginárias existem a mediar a relação conjuntiva de natureza e cultura, também estão presentes a mediar a relação de pertença recíproca do ser humano envelhecido com a natureza cósmica e social.

Socorro-me mais uma vez de Edgar Morin (1994, p. 23), ao tratar da complexidade, considerando a imprevisibilidade, o acaso e a inter, trans e metadimensionalidade necessárias ao entendimento da velhice e lembrar, com ele, que “estamos em perigo, e o inimigo, (...) não é outro senão nós próprios”; de Gaston Bachelard, poetizando as realidades elementares da natureza – o ar, a água, a terra e o fogo – com seus devaneios ricos e férteis, pois que geradores de novos sonhos compreensivos, criativos, cósmicos como indicadores naturais na formação de imagens, mais que de pensamentos.

Detenho-me desta feita no devaneio ante o elemento fogo; valho-me, na interdisciplinaridade necessária, de apontamentos retirados de Luis Henrique Ramos de Camargo (2005), doutor em geografia, geógrafo especialista em ciências ambientais, que analisa a ruptura do meio ambiente, com uma nova percepção da ciência, um novo paradigma: “a geografia da complexidade”, o que resguarda o não-conflito de hermenêutica nas minhas colocações sobre o “trajeto antropológico” e a interconectividade do velho com a natureza. Para tratar da velhice transito pelas colocações de gerontólogos que têm trazido à luz, em obras, conferências, estatísticas e ações, seus conhecimentos resultantes de estudos e pesquisas com o ser humano velho, somadas aos achados míticos que venho encontrando – em pesquisas próprias e com orientandos de Gerontologia –, com grupos de idosos; coroados, ou subjazendo a tudo, ao pensar as dimensões imaginárias da natureza mediando a relação de pertencimento do homem velho com ela, valho-me de Gilbert Durand, sempre a disponibilizar surpresas e aprendizagens novas na sua leitura atenta, uma leitura apreendente, para interconectar as idéias bem esposadas explicitadas nas obras dos pesquisadores aqui

citados e de outros que, no decorrer do texto, no momento oportuno, serão chamados em auxílio.

O distanciamento do homem com a natureza e suas conseqüências

“Ainda não ajustamos a nossa visão do mundo ao mundo” (MORIN, 1994, p. 21). Através dos tempos, o homem vem-se afastando cada vez mais da idéia do seu pertencimento na natureza; vem-se distanciando da idéia real de pertencimento e cria assim mitos que o fazem considerar-se, sentir-se e agir como o poderoso no esquecimento de ser, o minúsculo grão de areia inteligente que se imagina Deus, que tudo pode, mas que se afasta da natural presença da sua mortalidade. O homem sabe-se mortal, mas, insanamente, considera-se imortal.

Apresenta-se, assim, como *homo demens*, pois “a natureza é uma totalidade complexa (...) e o homem não é uma entidade estanque em relação a essa totalidade complexa” (MORIN, s/d, p. 32), em que vida e morte se revezam em construção e desconstrução constantes. O homem é parte dessa natureza vital e finita; é formador dela explorando-a ou zelando por ela; de quem usufrui as benesses e sofre assustado as suas fúrias. Como se inscreve numa das epígrafes acima, “O ser vivo está encarnado no mundo: faz parte da carne do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 196).

Mas, o homem ocidental vive em uma sociedade capitalista e nada o impede – ao contrário, empurra-o –, de expropriar o meio, as dádivas naturais do ecossistema, abusando dele para acumular sem pensar na conseqüente escassez que disso já resulta; não se assume como apenas o fragmento interconectado da natureza entendida, holonomicamente, como um todo:

“A maioria dos homens ainda não sente, senão superficialmente e esporadicamente, a sua cidadania terrestre (...)” (MORIN, 1994, p. 21). Cada fragmento da “diáspora planetária da humanidade” vem se “fechando em si mesmo (...) nos seus mitos, ritos (...) monopolizando para si a qualidade de homem”, sem se dar conta que é na diversidade humana que podemos “reencontrar e consumir a unidade humana” (Idem, *ibidem*, 1994, p. 19).

Como bem nos lembra Michel Maffesoli (apud PITTA, tema do XIV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário):

o livre arbítrio introduzido pela Reforma, Descartes e seu ego cogitante, o sujeito autônomo do Iluminismo, são, ao lado de muitas outras, as grandes etapas que fizeram do indivíduo o senhor e possuidor de si mesmo e da natureza. A idéia de ‘progresso’ aumentou esta separação, criando uma hostilidade entre homem e natureza, evidenciada pelo modo de vida urbano no quadro de uma perspectiva mundana e mercantil.

Já, em 1930, Cecília Meireles, no *Diário de Notícias* do Rio de Janeiro *Notícias* de da época (9/10/1930) escreve:

(...) desde que entramos neste cenário torturante da chamada alta civilização é como se subíssemos à prancha giratória de um circo, dominada por um movimento aceleradíssimo e sem promessa nem esperança de parada. Toda a nossa energia se concentra em vigiar o equilíbrio, para evitar o que nos parece infalível desastre.

Ela se pergunta: “Que somos nós, nesta vertigem inútil? Pode-se chamar vida, a isto?”. (*Diário de Notícias*, citado) e Luzia Silva (2004, p. 130), em sua tese de doutorado, diz que “o homem moderno não olha para baixo, para a terra, nem para o céu, pois está submisso a um tempo das obrigações – o tempo da necessidade (...)”.

Já se podem perceber os resultados funestos deste distanciamento, desta cisão homem ocidental-natureza, na qual o homem a vê dissociada dele, apartando-se do compromisso de preservá-la e respeitá-la na reciprocidade advinda da, aparentemente, surda e muda natureza. Mas, a natureza fala; fala esta que o homem não sabe ou não quer decodificar; ela não reclama, mas se vinga e com tal intensidade que de repente faz o homem sentir a sua fúria e vontade indomável externa a ele, mas também na própria carne não-conservada no correr dos anos que vem vivendo, no tempo. O homem hoje velho já foi jovem, e da sua postura no mundo surge a sua boa ou má velhice, sem desconsiderar, é claro, os obstáculos que a sociedade se encarregou de colocar no seu caminho.

A humanidade (no sentido do ‘ser-homem’), por oposição à animalidade (o ‘ser-animal’), não é uma coordenada presente por natureza em cada indivíduo isolado, mas sim o mundo social humano e cada indivíduo natural torna-se humano ao hominizar-se através de seu processo de vida real no seio das relações sociais (SÈVE, L. apud ARAÚJO, 2006, p. 13).

A separação existente entre homem e natureza – a se caracterizar pela prometeica situação mitológica que permeia as ações de uso abusivo das reservas desta última –, que nestes tempos se vem acentuando e trazendo o homem velho, criatura que já viveu mais que os outros, a sofrer e a fazer sofrer como parte dessa natureza expropriada e maltratada, vem gerando destruição e morte, trazendo o velho na preconceituosa, também expropriação, da condição humana e social. Preconceitos e estigmas cobrem a noção de velhice nos dias atuais; estereótipos preenchem a consideração da presença do velho na sociedade.

Uma sociedade que prima pela alta produção e beleza jovem como modelo traz o velho deslocado desses parâmetros, principalmente, ao entender, equivocadamente, a velhice em uma trajetória linear e única, esquecendo a complexidade multiversa do fenômeno, assim como as diversas maneiras de envelhecer da humanidade e do processo único de envelhecimento, de cada ser humano, dentro desta diversidade que o contamina. É preciso entender a velhice como fenômeno natural e que, como tudo que faz parte da natureza, precisa considerar ciclos e fases e a multidimensionalidade na sua presença neotênica e relacional na sociedade, consigo mesmo e nas situações de vida.

A realidade da longevidade humana se “caracteriza como produto e processo de um tempo de modernidade” (ARAÚJO, 2006, p. 14), em que o sujeito que sofre este processo, com os ditos avanços tecnológicos, tem prolongada sua existência, tendo a morte empurrada para depois. Com o advento de uma pós-modernidade, o que se pretende associada à complexidade da vida e da morte, com a entendida, por todos e por cada um, qualidade de vida, é que esta longevidade conseguida considere e promova a idéia e a realidade do pertencimento deste ser humano velho na natureza que também se altera com sua prolongada presença. “Os processos naturais e sociais encontram-se em constante mutação, mudança propiciada pela sua própria conectividade” (CAMARGO, 2005, p. 16).

A natureza idiossincrática do ser humano envelhecendo ou já envelhecido, velho, precisa ser considerada fora de um positivismo clássico por demais objetivo para tratar e dar conta desta neotênica interativa e complexa natureza e realidade humana: o velho. Ter idade e ser velho se conjugam diferentemente no imaginário social e nas suas trajetórias individuais (FALEIROS; LOUREIRO, 2006, p. 10).

Um intelecto vivo pode estar ainda pleno em um corpo já corroído pelo passar do tempo. O idoso – aquele que tem idade acumulada e, quiçá, sinais físicos patentes e/ou não de envelhecimento – é ainda um aprendiz; é da sua natureza humana aprender/mudar sempre. Neotenia e incompletude, dimensões da natureza humana, estão presentes também na velhice.

Os sonhos, os desejos e as aspirações continuam, talvez agora modificados, quando se desloca a capacidade do sujeito para a realização de algumas atividades, existem a alegrar ou a perturbar o velho. A importância do meio ambiente se faz presente na consideração humana e natural da velhice. Assim, em qualquer idade, o homem está interconectado com a natureza, mas nem sempre percebeu e ainda não percebe essa ligação holonômica.

A natureza, por sua vez, pode ser o *relax* místico benfazejo ao homem que entende ser apenas um dos elementos constitutivos dela com um imaginário cósmico de ecologização do mundo, de religação, de diálogo consciente e prudente da natureza e da cultura. Morin ([s.d.], p. 12) lembra que não se pode “considerar o homem uma entidade fechada, separada, radicalmente alheia à natureza (...)” e, como Cecília Meireles, se pergunta: “O que é o homem no mundo?” (idem).

Desde os primórdios, o homem se intriga ante o enigma da vida, ante a natureza que o envolve e a natureza finita que o caracteriza. Mas, o que vem fazendo é abusando dela de tal sorte que, no sistema cósmico, as falhas, as brechas, as rupturas, vêm-se acentuando, comprometendo a harmonia necessária, sem que a humanidade as perceba como alerta, como a voz por vezes estrondosa da natureza, que grita e se enfurece, na sua temperamental condição feminina de ser. Mas nesta dúvida assombrada é que o homem imagina; desse medo da sua condição humana mortal e da angústia do passar do tempo, é que resulta a postura diante da vida e da morte, o seu imaginário.

Novas lógicas são necessárias para a compreensão de processos outros que “inundam nossa psique e o imaginário social da realidade (...)”, pois há “erros teóricos e práticos que inundam o imaginário popular” (CAMARGO, 2005, p. 215).

O contexto interconectado não resiste à análise tradicional fragmentada e redutiva e a sociedade se apresenta “fragmentada e segregadora” (idem, p. 20).

É preciso abandonar a idéia de domínio e conquista da natureza pelo homem; “a terra não nos pertence, nós é que lhe pertencemos” (MORIN, 1994, p. 23). É preciso

ultrapassar as barreiras analíticas associadas ao paradigma cartesiano-newtoniano, possibilitando a compreensão das possíveis mudanças a partir da relação sociedade-natureza; torna-se necessária “(...) uma releitura do meio natural e de sua relação com a sociedade. Essa releitura passa a detectar o declínio do imaginário, nascido da visão clássica e que efetivamente inundou a ciência e a sua reflexão feita pela população”(CAMARGO, 2005, p. 75).

Aos poucos, novas lógicas vão derrubando os preconceitos, trazendo a aceitação do possível imprevisível, do acaso, da álea, no lugar das cristalizadas certezas que não se sustentam mais (idem, p. 16).

Serge Moscovici (apud Morin, [s.d.], p. 17) afirma que “tudo nos incita a pôr fim à visão de uma natureza não-humana e de um homem não-natural”, ao que Morin (1994, p. 14) chama de “a junção epistemológica” (idem) e lembra que “o vento da história que se ergue arrebatou-nos para fora dos esquemas conhecidos”.

Uma nova percepção da ciência, como diálogo com a natureza (PRIGOGINE, 1996, p. 157) acontece para entender esta quebra do meio ambiente; esforços constantes acontecem para conhecer as alterações do planeta e “as leis da natureza adquirem um significado novo: não tratam mais das certezas morais, mas sim de possibilidades” (idem, p. 159). Geógrafos já falam em “geografia da complexidade”(CAMARGO, 2005). “De repente, desmorona-se o antigo paradigma que opunha natureza e cultura. A evolução biológica e a evolução cultural são dois aspectos, dois pólos de desenvolvimento inter-relacionados e interferentes(...)”(ARAÚJO, 2006, p. 19).

Como escreve Sanchez Teixeira (Resumo do Fórum n. VI, 2006) “Estamos vivendo atualmente um esgotamento do universo mítico que modelou a modernidade (...) Seus deuses se retiram pouco a pouco para as profundezas do inconsciente, dando lugar a uma nova atitude imaginativa”. Uma remitização, apresentando novas configurações míticas na sociedade e na cultura, vem-se esforçando por firmar a importância da revalorização da natureza e da natureza humana envelhecida, da velhice, e consideração do homem velho.

Nesse diálogo necessário, os mitos arraigados, os arquétipos universais, os símbolos emergidos na contextualização dos espaços e do tempo fazem brotar imagens, ou enxames de imagens representacionais que dizem da visão de mundo dos grupos de idosos com relação à natureza e de sua natureza envelhecida nela. No entendimento da

natureza, mitos seculares se interpõem na conversa entre eles e assim o velho homem, com seu imaginário pleno dos arquétipos e cristalizações, simboliza e representa em imagens e símbolos esta relação impregnada da cultura onde se situou a vida toda, dos seus medos e arrogâncias expressados em mitos solidificados no maior tempo vivido. Durandianamente, diz-se no “trajeto antropológico” prene de desejos, emoções e pressões. Desejo interior de imortalidade e intimação advinda do pólo externo nessa circularidade, da realidade do morrer.

A teoria do imaginário “(...) compreende as criações do imaginário segundo um ‘trajeto antropológico’, quer dizer, como produto da interação indivíduo-meio” (Y. DURAND in THOMAS, 1998, pp. 281-193).

Gilbert Durand coloca que, para se encontrar o imaginário necessário, torna-se necessário tocarmos este trajeto antropológico, a simbiose de interior ativo e de exterior – amálgama da natureza humana com o natural do meio ambiente, ou seja, “a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social” (DURAND, 1997, p 29-30). É sobre o “trajeto antropológico” que incide a busca das imagens e a identificação das suas estruturas, pois a permuta entre as exigências exteriores do social, sedimentado na cultura e os sonhos – ou ‘loucuras’ internas, íntimas e silenciosas, que diferenciam os indivíduos – se expressam nos símbolos (idem).

As imagens que o homem (grupo) tem da vida e da morte são os suportes para um tipo ou outro de arrumação das complexas estruturas sociais em constante enraizamento ritmado, pela trajetória (trajetoriedade) também constante entre os pólos patente e latente, numa consideração da natureza e da cultura (LOUREIRO, 2000, p. 49).

É nesta trajetividade constante e dinâmica, no trajeto antropológico, que se formam os enxames de imagens que constelam segundo reações, idéias e posturas do homem ante a vida e a morte. As imagens homogêneas se aglutinam em torno de um ou de outro foco psíquico energético, imantado por idéias de luta e de combate à morte, ao monstro yvesdurandiano, ou repleto da vontade de paz e sossego, no refúgio, eufemizando a finitude sabida certa ou, ainda, disseminado, transitando de um nó a

outro, sincrônica ou diacronicamente. Yves Durand cria o teste arquetípico AT-9 para encontrar o mito, para conhecerem-se os micro-universos míticos e neles decodificar a presença emergida da estrutura do imaginário:

(...) o pensamento mítico se move, de fato, segundo quadros míticos (...) em todas as épocas, em todas as sociedades existem subjacentes mitos que orientam, que modulam o curso do homem, da sociedade e da história (DURAND, 1982, p. 9). A vida no mundo move-se para adiante no tempo secular, geralmente ignorando os padrões míticos que ela está repetindo e dos quais não pode fugir (HILLMANN, 1999, p. 158), [pois] (...) é o mito que vivifica com sua corrente a imaginação histórica (historienne) e estrutura as próprias concepções da história (DURAND, 1997, p. 390; ou 1989, p. 267).

São paradoxais as representações da natureza no imaginário humano, expressando-se nos durandianos regimes diurno ou noturno das imagens, de forma positiva ou negativa. A beleza de um pôr e/ou de um nascer do sol encanta, deslumbra os mais insensíveis olhares. O tocar ilusório do astro rei incandescente, colorido na água do mar no final do dia, em uma praia, faz ouvir o chiado do toque, do encontro e acolhimento da água que parece se aquecer ao receber em si, no horizonte incandescente, o imaginário mergulho do sol. O alvorecer a clarear a noite, noite que até momentos antes encobria a luz, faz emergir da terra os lampejos da grandeza de quem se espreguiça denunciando o término do sono noturno, do luar, dando lugar ao dia que ainda fresco nasce. Mas, como não ver neste mesmo sol que deslumbra ao nascer e ao morrer, a potência que arrasa, queima, expulsando das verdes e frescas florestas a vida que a habita; ressecando e retorcendo a relva e as grandes árvores?

A lua cheia a pairar nas copas das frondosas árvores e a lambem de luz a relva e a água, lua que ao brilhar nos faz ouvir o uivo assustador do lobisomem, traz-nos presságios de monstros que habitavam a noite do imaginário humano; é a mesma lua que encanta o trovador; é a mesma lua que agita as águas mansas do mar que lambiam com doçura a branca areia, que agora revolve a água com vômitos frêmitos de força que destrói e assusta.

Eis a natureza na sua paradoxal existência.

Eis a natureza que sabe dar e tirar; a natureza que parece aceitar, sujeitar-se antifrasicamente ante a monstruosidade insana do ser humano que a explora, extorquindo dela suas riquezas sem se dar conta de que a maior riqueza é a vida que ela pode manter ou extinguir.

Ela não reclama, mas se vinga nas intermitências das épocas; ao acaso; sem previsão de datas nem escolha de lugar.

O tempo e o espaço se curvam a ela. O complexo ritmo da existência se perfaz e refaz nas dobras da natureza que se abrem de vez, sem anúncio decodificável pelo homem. A mesma vaga que apaixona o banhista na orla tranqüila avoluma-se num ímpeto saído das entranhas da terra sob o mar e a tsunami arrebenta tudo; indiscretamente invade o privado e eleito paraíso de descanso prazer de férias, turismo e alegria; engole tudo; devasta arrasando tudo numa gula sem propósito, que assusta!

A brisa fresca, o vento que refresca o caminhante, sem aviso prévio, de repente, agita as folhas, a terra, a água em tufões desproporcionais, derrubando e desarmando a prepotência humana. A natureza mostra sua força indômita, apavora e deixa estupefato o frágil ser que pensava, insanamente, dominá-la sem escrúpulos ou cuidados de reposição.

Natureza “refúgio” ou natureza “monstro”; dela faz parte o homem/sujeito que escolhe viver misticamente na paz ou heroicamente em luta como “ser natureza”.

Chegando a Bachelard (1988, p. 188 e 170), repito com ele que

(...) sonhando diante do fogo, sonhando diante da água, conhecemos uma espécie de devaneio estável (...) Seguindo-as, aderimos ao mundo, enraizamo-nos no mundo, pois um devaneio cósmico nos faz habitar um mundo.

O autor, como sempre, tece reflexões belíssimas sobre o devaneio humano diante dos elementos da natureza, lembrando que neste estado devaneante “o mundo é grande e o homem que sonha é uma Grandeza”(BACHELARD, 1988, p. 166), e com Henri Bosco, lembra Malicroix com as imagens ante o fogo, dizendo:

O sonhador que dá ao fogo uma raiz nodosa prepara para si um devaneio acentuado, um devaneio de dupla cosmicidade que une à cosmicidade do fogo a cosmicidade

da raiz. (...) diante desse fogo que ensina ao sonhador o arcaico e o intemporal, a alma já não está confinada num canto do mundo” (idem, p. 186). “(...) sobre a forte brasa da madeira dura se enraíza a curta chama: ‘uma língua viva sobe, balouçando no ar como a própria alma do fogo (...) com a tenacidade dos pequenos fogos que duram e lentamente cavam a cinza (...). Esses pequenos fogos que ‘cavam as cinzas’ com uma lentidão de raiz, parece que a cinza os ajuda a arder, que a cinza seja o húmus que alimenta a haste do fogo (BOSCO apud BACHELARD, 1988, p. 183).

Lembro, então, Norberto Bobbio (1997) que escreve que a memória deve ser cavada pelos velhos para que estes continuem vivendo e voltando. “Chega então o momento em que o fogo enfraquece. Não é mais que ‘um fragmento de calor visível ao olho. (...) as últimas claridades do fogo têm tanta ternura!’ (BACHELARD, 1988, p. 186-7).

Os velhos com seu calor diminuído, como “pequenos fogos” “cavam a cinza”, o húmus que pode alimentar “a haste do fogo” que ainda existe sob as cinzas. “Quanto mais nodosa a raiz que mantém o fogo lentamente a perdurar”, mais devaneios e sonhos surgirão a alimentar a “haste do fogo”, a vida.

O imaginário se solta! Como não devanear? Como não associar estas raízes nodosas e o elemento natural do fogo – do conto de Malicroix –, com a natureza desses humanos envelhecidos, enrugados e rijos na sua cepa, pela vida com duração maior? “Ao contemplar esses fogos associados ao homem por milênios de fogo, perdemos o sentimento da fugacidade das coisas; o tempo mergulha na ausência; e as horas nos deixam sem abalar-nos” (BOSCO apud BACHELARD, 1988, p. 184), pois estamos ante a natureza que resistiu ao tempo, natureza humana que exala o perfume da raiz do tamarindo, “o bem estar tem o odor do tamarindo” (idem, p. 185), como em Malicroix.

Mas é preciso sensibilidade à flor da pele, é necessário entender a natureza humana envelhecida já enodada, para o ver com o olho d’alma: para, como diz Bachelard, “se fazer ouvir por nossos olhos” (idem); esquecer ou desfazer preconceitos e considerar a natureza envelhecida do homem, ou o homem que por ser natureza nasce cresce e morre. É o movimento, o inacabamento, a incompletude presente na natureza que se transforma... mas continua. Como bem expressa Fernando Pessoa, em algum lugar, “tudo quanto vive, vive porque muda, muda porque passa, e porque passa... MORRE. O perene é um desejo e a eterna ilusão”. A insana ilusão. Mas, na realidade, só envelhece

quem não morreu. Eis a opção: ou envelhecemos ou morremos jovens, antes que a velhice chegue e se acomode em nós. Vamos, portanto, bendizer e desejar a bela, a natural e a saudável velhice.

Bibliografia

ARAÚJO, Paulo Ricardo da Rocha. Os desafios da longevidade: (des)construções de paradigmas sobre qualidade de vida. In: FALEIROS, Vicente de Paula; LOUREIRO, Altair Macedo Lahud (Orgs.). **Desafios do envelhecimento**: vez, sentido e voz. Brasília: UNIVERSA, 2006.

BACHELARD, Gaston. **A poética do devaneio**. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

BOBBIO, Norbert. **O tempo da memória**: de senectude e outros escritos autobiográficos. Trad. Daniela Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

BOCCHI, Gianluca; CERUTI, Mauro. **Os problemas do fim de século**. Trad. Cascais Franco. Lisboa: Editorial Notícias, 1994.

CAMARGO, Luis Henrique Ramos de. **A ruptura do meio ambiente**: conhecendo as mudanças ambientais do planeta através de uma nova percepção da ciência: a geografia da complexidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. Trad. Hélder Goudinho. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

-----, **Mito, símbolo e mitodologia**. Trad. Helder Godinho e Vitor Jábouille. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

DURAND, Yves. L'archétype-test à 9 éléments (AT-9). In: JOËL, Thomás (sous la direction). **Introduction aux méthodologies de l'imaginaire**. Paris: Ellipses, 1998.

FALEIROS, Vicente de Paula; LOUREIRO, Altair M. Lahud (Orgs.). **Desafios do envelhecimento**: vez, sentido e voz. Brasília: UNIVERSA, 2006.

HILLMANN, James. **A força do caráter e a poética de uma vida longa**. Trad. Eliana Sabino. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

LOUREIRO, Altair M. Lahud (Org.). **O velho e o aprendiz**: o imaginário em experiências com o AT-9. São Paulo: Zouk, 2004.

_____. **A velhice, o tempo e a morte:** subsídios para possíveis avanços do estudo. Brasília: Ed UNB, 1998.

SILVA, Luzia Batista de Oliveira. **O imaginário poético-pedagógico de Cecília Meireles.** Tese de doutoramento, São Paulo: FEUSP, 2004.

MORIN, Edgar. **O enigma do homem.** Trad. Fernando do Carmo Ferro. São Paulo: Círculo do livro, por cortesia da Zahar, [s.d.].

MEIRELES, Cecília. *Jornal de Notícias.* Rio de Janeiro, 1930.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **La structure du comportement.** Paris: Quadrige, 2013

PITTA, Danielle P. R. **As dimensões imaginárias da natureza.** Ofício de apresentação do XIV Ciclo de estudos sobre o imaginário. Recife, 2006 (mimeo.)

PRIGOGINE, Ilya. **O fim das certezas:** tempo, caos e as leis da natureza. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: UNESP; Editora ABDR, 1996.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez. **O imaginário cósmico e a religião natureza-cultura:** implicações para a educação. Resumo do Fórum n. VII, do XIV Ciclo de estudos sobre o Imaginário. Recife, Programação, 2006.

THOMAS, Joël (sous la direction). **Introduction aux méthodologies de l'imaginaire.** Paris: Ellipses, 1998.

VARIAÇÕES EM TORNO DO ESPAÇO CONSTRUÍDO E DO ESPAÇO NATURAL

Tania Pitta

Atelier Christian de Portzamparc, Paris
Arquiteta, doutora em Sociologia pela Universidade Paris V

A maior parte da vegetação em torno da cidade e do sanatório é preta, especialmente um tipo de samambaia negra que pode ser vista em toda parte, nas janelas das casas e nos lugares públicos, como se fosse o timbre da cidade, ou símbolo de luto.

Bruno Schulz, Sanatorium pod Klepsydra

A natureza é um elemento ao qual somos às vezes mais, às vezes menos ligados segundo o espaço-tempo em que vivemos. O adjetivo que lhe é atribuído qualifica-a mostrando que ela pode tanto ser admirada como rejeitada. Os homens precisaram se proteger da natureza virgem, construíram cavernas, cabanas para se abrigarem e ficarem juntos, e assim, começaram a delimitar o espaço. Arquitetaram então um lugar seguro para se protegerem da natureza insegura. Terminaram por construir cidades e por se separarem cada vez mais da natureza. Isto não ocorreu de forma linear e sim com momentos de maior e outros de menor ligação com a natureza. Hoje, muitos procuram

se religar a ela¹. Não é mais da natureza que procuramos nos proteger, mas muitas vezes das pessoas, dos “perigos” das grandes cidades. Uma das consequências deste “perigo” é a construção de condomínios que são lugares fechados dentro da cidade, são lugares anti-sociais, com ruas privadas, separadas do resto da cidade. Aquela vontade de se proteger da natureza não é mais a mesma nas grandes cidades, ela se transformou. A ela, ora nos ligamos ora nos separamos.

Um bom exemplo é a modernidade, época em que, sob uma visão progressista, havíamos tentado domesticar a natureza: havíamos oposto o homem ao animal, o racional ao emocional. Enquanto que hoje, quando nos referimos ao espaço, percebemos que à “ótica (à visão do distante) própria da visão progressista, se opõem o tátil (o tocar, o próximo), próprio ao localismo (MAFFESOLI, 2003, p. 63) Isto é uma das preocupações de alguns arquitetos contemporâneos que procuram criar espaços lúdicos, próximos da dimensão do corpo, singulares e ao mesmo tempo fragmentados e plurais. E este tipo de concepção espacial é um convite à natureza e ao emocional. Quando passeamos, nossa percepção do espaço é fruto da razão e da emoção. Através da razão, sabemos em que lugar nós nos encontramos: numa prefeitura, numa escola... em uma casa de estilo clássico, ou moderno... Mas, nossa sensibilidade nos permite sentir emoções que são específicas a cada espaço. Uma casa de estilo clássico, por exemplo, não transmitirá a mesma emoção que uma casa de estilo moderno e assim por diante. As técnicas utilizadas em cada época como também a visão do mundo que é própria a cada cultura faz com que a concepção espacial também se transforme no tempo.

Independente do estilo ou do material de construção, a cidade sempre foi importante do ponto de vista da sociabilidade, é nela que encontramos amigos, é nela que passeamos, que temos emoções, que sentimos a vida. O contraste da pluralidade das formas que constrói cada cidade à sua maneira, dá prazer, dá vontade de avançar para descobrir novas formas e novas pessoas. São estas diferenças de altura e de forma entre as construções, são os parques, as mudanças de luzes e de sombras, as subidas e descidas das ladeiras das ruas que fazem com que o caminhar seja rico e cheio de emoções.

1 Um bom exemplo é a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUCED), mais conhecida como ECO-92, realizada de 3 a 14 de junho de 1992. A ECO-92 foi a primeira grande reunião internacional realizada após o fim da Guerra Fria. Os principais temas eram: a *Mudança do Clima*, a *Biodiversidade* e uma *Declaração sobre Florestas*.

O sensível então reencontra sua importância, o que é próprio da idéia de localismo, ele se refere às emoções vividas no momento da visita do lugar e, a esta modificação epistemológica do progressismo, focalizado na história e na razão, encontramos o localismo, que privilegia o lugar, a emoção e o simbólico. E assim, a natureza na sua dimensão sagrada, como um mesocosmo, une o macro ao micro cosmo, e por consequência, tudo que temos tendência a separar, como: o alto e o baixo, a luz e a sombra, o preto e o branco... Todo espaço transmite seu próprio mundo aos que vão frequentá-lo, que vão dar-lhe sentido, que vão interpretá-lo, apropriá-lo. Fora sua matéria, toda arquitetura, todo jardim, todo lugar enfim, tem também sua parte imaterial, e os dois juntos formam o lugar da vida cotidiana.

Estes lugares tomam vida quando passeamos nas ruas, quando damos liberdade à nossa imaginação. No momento do passeio, tanto os lugares construídos como os fragmentos de natureza na cidade: os jardins, os parques ou as ruas arborizadas, são

mais que uma simples mudança de espaço, o trajeto linear introduz uma quebra de ritmo, é vivido não como a transição vazia de um lugar a um outro, de um modo de vida a um outro, mas antes como um momento de exceção. Durante este tempo suspenso, as imagens do passado e do destino próximo se superpõem: o apartamento que acabamos de sair, a casa que nos espera – ou ao contrário. Os dois lugares coexistem na imaginação, podem lutar um contra o outro para se imporem ao espírito. Além desta dominante, todas as imagens que se tornaram possíveis pela não-inserção em um espaço fechado podem aparecer. Mesmo habitual, o trajeto sonhava sempre com uma parte de imprevisto (SANSOT et alii, 1978, p. 54).

Quando passeamos, escolhemos nosso caminho, nossas pausas, nossos contornos. Podemos escolher de atravessar uma praça, de descansar sob uma árvore. Estas escolhas são feitas segundo nossa sensibilidade em relação à estética da forma, em relação aos diferentes contrastes que estas formas têm entre elas e o contraste de luz e sombra que criam ambientes distintos. Todas estas diferenças de forma e de luz, de vazio e de cheio criam uma granulometria urbana própria a cada cidade. A granulometria urbana é um termo utilizado por Christian de Portzamparc, para falar das diferentes alturas das construções que compõem uma cidade. Assim, cada cidade tem sua própria

granulometria. No percurso pela cidade não se tem começo nem fim, mas um caminhar aleatório por lugares.

Toda cidade tem uma praça principal, um jardim, que é um lugar público que atravessamos ou que passamos um momento só ou entre amigos. Assim, vemos os outros e somos vistos, a praça é um lugar de sociabilidade na cidade. Neste sentido, poderíamos compará-las aos cafés de Paris ou às praias do Brasil. Le Corbusier percebeu esta sociabilidade nos cafés parisienses, ele escreveu que

o aperitivo francês se toma sentado em torno de uma mesa. Podemos ser dois, três, quatro; nossos companheiros tinham sido escolhidos; o aperitivo se toma lentamente. A conversa é calma, e mesmo cortada por silêncios de bem estar: falamos, debatemos e podemos até discutir; mas a idéia tem uma seqüência. Assim nascem as idéias pessoais, os pontos de vista, as opiniões. É agora em torno de um sifão. O aperitivo é uma instituição social e o terraço dos cafés uma instituição urbana (PETIT, 1970, p. 173).

Como a praça, os cafés são lugares de sociabilidade abertos na cidade. Quando imaginamos uma cidadezinha de estilo barroco, por exemplo, presumimos que ela tem um jardim na entrada, onde as mães trazem seus filhos para brincar, onde os moradores se cruzam, se encontram, conversam. Esta pracinha teria uma atmosfera de natureza e de cultura ao mesmo tempo, esta união daria asas à imaginação dos moradores que em seus passeios cotidianos, se estenderia à contemplação da natureza nos jardins. É neste ambiente que a finalidade do barroco renasce a cada dia, a cada instante. Os jardins públicos desta cidadezinha seriam então ambíguos, ao mesmo tempo lugares de contemplação de natureza e de cultura, cultura representada pelos bustos da antiga nobreza. Este lugar traz à memória o passado barroco e glorioso desta pequena cidade construída com igrejas, palácios e praças públicas, imaginando-se em um teatro, em um *décor* onde se encenaria a vida. Aqui, a arquitetura queria, através da sua forma, tocar a alma daquele que passeia e surpreendê-lo com a malha do seu plano urbano.

Por outro lado, se nos referimos a um jardim em uma grande capital européia, poderíamos dizer que ele seria bastante freqüentado, e que ele teria também uma grande importância para os moradores, que viriam fazer piquenique, encontrar os amigos, conversar, enfim, passarem um bom momento juntos e próximos da natureza. Seria

o lugar mais animado do bairro, que lembraria seu passado através de elementos que fariam parte do seu passado.

E, se imaginarmos uma praça numa favela, seria ainda diferente. Em cima de sua colina, estaria a praça principal, onde encontraríamos uma igrejinha, um terreno de futebol e, bordariam esta praça, casas de moradia, associações comunitárias, bares e casas lotéricas. Seria o lugar de encontro de todos os moradores. Uns jogariam futebol, outros iriam à igreja, enquanto que um outro grupo estaria fazendo uma fezinha numa casa lotérica, alguns se encontrariam mais tarde num bar, outros numa associação de bairro que daria à noite aulas de matemática ou de capoeira. A arquitetura seria construída de acordo com a necessidade da população, segundo seus sonhos, suas necessidades e seus meios. Quando a família cresceria, por exemplo, a casa se dilataria e ocuparia o vazio disponível, que poderia ser ao lado, em frente, atrás ou em cima da casa.

Percebemos que cada praça tem sua característica, e que cada cultura se relaciona à sua maneira com ela. Então, quando nos questionamos sobre o efeito que a natureza tem sobre o ser humano, percebemos que ele é relativo, que ele é consequência direta da relação com o local. Cada espaço, natural ou construído, tem influência no nosso percurso; ele emana ora surpresas, ora um sentimento de proteção, ou de medo, ou de angústia... ou de intimidade.

Para melhor compreendermos nossa relação com o espaço em nossos dias, os textos de Goethe sobre sua viagem à Itália são esclarecedores, pois encontramos dois tipos de relacionamento com o espaço. Como ressalta Lacoste comentando Goethe,

o primeiro viajante, na exaltação rimbaldiana de sua individualidade, de sua subjetividade, de sua solidão, acreditava poder afrontar em toda liberdade uma natureza pouco acolhedora, praticamente hostil, em todo caso indiferente, e desprezava a nostalgia campestre do abrigo, mas cedia finalmente ao desânimo, tanto estava distante a “cabana” que ele procurava, o segundo viajante, no calor de um fim de tarde italiano, descobre, conversando com a jovem moça, que a natureza dá a cada um os meios necessários para construir esta “cabana”, oferece um amparo, sem dúvida precário e transitório, que permite, a cada ser, de desabrochar (LACOSTE, 2003, p. VIII).

No texto, temos duas maneiras de observar um mesmo lugar, pois o espaço é sempre ambivalente. O caminhante (*wanderer*) então pode contemplar os lugares

do seu bairro de diversas maneiras, ele pode tanto procurar uma perfeição utópica a qual dificilmente alcançará, ou simplesmente buscar estar junto, dividir suas emoções com os outros, e assim entrar em harmonia com o lugar. Em nossos dias, um terceiro caminhante aparece, ele é aberto à pluralidade e não mais preso nesta dicotomia. O *wanderer* de hoje se caracteriza pelo aspecto poético dos dois primeiros e vai, por consequência do tempo em que vivemos, incluir nesta poesia, o movimento.

Quanto ao *wanderer* de Goethe e a sua cabana campestre, Rudolf Steiner vai ver nesta relação com a natureza, um mundo espiritual, uma dimensão sagrada do universo. Steiner foi o autor do *Goetheanum* em Dornach, onde encontramos atualmente o centro da Sociedade Antroposófica Universal. O prédio tem um estilo orgânico, sem ângulo reto, procurando uma harmonia entre as formas. Procurava-se reunir a dinâmica, o movimento e a animação do espaço à concepção do homem que tem para eles fundamentos holísticos e espirituais. Para Steiner, a forma do espaço em que vivemos tem uma grande influência em nossa vida.

O espaço é um tema importante para muitos autores. Jung, para dar um outro exemplo na mesma cultura, construiu sua torre no lago de Zurique. Em sua biografia, ele diz: “às vezes, estou como que disperso na paisagem e nas coisas e vivo em cada árvore, na batida das ondas, nas nuvens, nos animais que vão e vêm e nos objetos” (JUNG, 1991, p. 6). Enquanto que Marie Louise Von Franz, que foi sua aluna e que em seguida foi sua companheira de trabalho, respondeu, quando lhe perguntaram que mensagem ela daria aos jovens, que ela daria à mensagem dos hippies:

Do you own thing”, mas em um novo sentido: que eles se consagrem à sua alma pessoal, que eles se deixem levar pelos seus sonhos em direção de uma criatividade nova que possa fazer reviver nossa cultura ocidental em uma nova forma, onde o homem individual livre é posto no centro, vivendo em harmonia com a natureza, em vez de explorá-la e de destruí-la. A atitude fundamental é uma atitude de amor, não de poder².

Vimos no decorrer do tempo que tanto a arquitetura moderna, com sua estética industrial como a clássica, com uma só regra de concepção espacial, ditaram, cada uma à sua maneira, uma estética homogênea. Hoje, com a mistura dos estilos arquitetônicos que

2 Entrevista realizada por Rolande Biès, 1978. http://www.cgjung.net/mlvf/int_mlvf.htm.

herdamos destas épocas, terminamos por conviver com uma tipologia plural, tentamos encontrar uma resposta a cada novo lugar que se constrói em relação ao que já se tem no entorno dele. E é nesta estética dinâmica, que se adapta ao local, que encontramos o movimento da vida no movimento da forma. Criamos espaços lúdicos, onde entra em jogo o contraste, a harmonia, os intervalos, e assim o passeio se torna agradável, cheio de surpresas. Esta maneira de conceber o espaço se relaciona com tudo que faz parte da imagem, do imaginário, da imaginação. Esta sensibilidade tem uma ligação com a natureza, com a música, com a ambivalência, isto faz pensar no que diz Gilles Deleuze sobre a metáfora das dobras do barroco, que nos remete ao tempo espiralesco, ao tempo que se enrola nele mesmo, que valoriza o jogo do claro-escuro, as nuances de luzes e de formas. Isto nos faz esquecer nosso destino mortal e nos mostra que todo lugar, mesmo banal, pode ter sua áurea, fazendo assim “de cada momento uma pequena festa, seja ela minúscula (MAFFESOLI, 1990, p. 159).

E é neste caminhar pela cidade, nesta penumbra dos tempos que se tornaram nebulosos, sem fundações certas, que a concepção espacial liga seu aspecto aéreo ao terrestre. Fazendo com que os imaginários distintos reencontrem a natureza em uma contemplação cósmica, próxima do destino, do pueril, como também da luz, da geometria do lugar. A natureza na cidade é, finalmente, uma pausa aconchegante no formigamento cultural e incessante da cidade.

Bibliografia

JUNG, Carl Gustav. **Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées recolhidos e publicados por Aniéla Jaffé**. Traduzido por Roland Cahen e Yves Le Lay. Paris: Gallimard, coleção Folio, 1991, 1ª edição 1961.

JUNG, Carl Gustav. Entrevista realizada por Rolande Biès, 1978. http://www.cgjung.net/mlvf/int_mlvf.htm

LACOSTE, Jean. Introdução: *Goethe, ou la nostalgie du voyageur*, p. VIII. In: **Goethe, Voyage en Italie**. Traduzido do alemão por Jacques Porchat, tradução revisada, completada e anotada por Jean Lacoste. Paris: Bartillat, 2003.

MAFFESOLI, Michel. **Au creux des apparences: pour une éthique de l'esthétique**. Paris: Plon, 1990.

MAFFESOLI, Michel. **Notes sur la postmodernité, le lieu fait lien**. Paris: Du Félin / Institut du Monde Arabe, 2003.

PETIT, Jean. *Le Corbusier lui-même*, Genebra, Rousseau editor, 1970. Citado in J. Petit, **Le Corbusier lui-même**. Genebra: Rousseau editor, 1970.

SANSOT, P., STROHL, H., TORGUE, H., VERDILLON, C. **L'espace et son double**. De la résidence secondaire de la vie sociale. Paris: Champ Urbain, 1978.

SCHULZ, Bruno. **Sanatorium pod Klepsydra**. Varsóvia: Warsaw, 1937.

L'IMAGINAIRE DE LA NATURE ET L'ANTI-UTOPIE FÉMINISTE

Ionel Buse

Université de Craïova, Roumanie

Des grandes déesses païennes jusqu'au symbole de la Révolution française ou aux stars actuelles, l'histoire abonde en représentations féminines positives ou négatives. La féminité serait-elle plutôt liée à la nature qu'à la culture, ainsi qu'il en ressort des grands discours de la Tradition métaphysique? Ou devrions-nous peut-être dépasser cette dichotomie totalisante? La femme ne deviendrait-elle femme, dans le sens culturel du terme, qu'après des siècles de domination de la part de la raison androcentrique, comme l'affirment certains mouvements féministes?

Richard Rorty pense à ce propos que « le mouvement féministe contemporain joue le même rôle dans le progrès intellectuel et moral qu'avaient joué, par exemple, l'Académie de Platon, les réunions des premiers chrétiens dans les catacombes, les collèges coperniciens invisibles du XVII^e-ème siècle, les groupes de travailleurs se réunissant afin de débattre sur les pamphlets de Tom Pain, et beaucoup d'autres clubs qui s'étaient constitués afin d'expérimenter de nouvelles manières de discourir, rassembler la force morale nécessaire pour aller vers le monde et le changer » (RORTY, 2003, p. 159).

Avant de voir à travers une lecture approximative de quelle façon le féminisme se rapporte de nos jours aux catégories de la féminité et de l'imaginaire féminin de la nature, je vous propose une brève histoire de « l'éternel féminin ».

L'imaginaire féminin de la régénération de la nature

Ainsi qu'on le sait, les plus anciennes traditions néolithiques situent *Magna Mater* et les divinités agraires à l'origine de la fertilité et de la création périodique de la nature. Le symbolisme archaïque lunaire est lié au culte de la fertilité. Bon nombre d'animaux sont des symboles lunaires. Le plus répandu en est le symbolisme du serpent lié à celui de la femme et de la fécondité. Dans de nombreuses cultures archaïques, en tant qu'épiphanie lunaire, le serpent remplit la fonction d'accouplement avec toutes les femmes. L'idée de la séduction opérée par le serpent sur les femmes est très répandue au Proche-Orient. D'ailleurs, elle transparaît aussi dans les mythes hébreux repris par le christianisme. Bon nombre de documents iconographiques présentent un symbolisme érotique où le serpent lunaire s'accouplant avec les femmes est à l'origine de la défloration ou du sang menstruel. Le serpent est aussi un symbole de la *Magna Mater* et de la fertilité universelle. Sa présence dans les cérémonies d'initiation indique le symbolisme de la régénération et de la renaissance de la nature. Le plus terrestre des animaux, selon les dires de Bachelard, le serpent, a produit un ensemble polymorphe d'images particulières, depuis celles du déplacement reptilien, lent et ondoyant, à celles de l'enlacement ou de la pénétration des trous labyrinthiques. Maître du temps, le serpent est à l'origine des rêveries terrestres et souterraines (BACHELARD, 1999, p. 235) et à celles des symboles de l'intimité.

Entre la femme et l'agriculture, entre la fécondité de la terre et la force créatrice de la femme, il y a toujours eu dans les traditions archaïques, encore vivantes dans certaines régions rurales, une solidarité mystique, considérée par Eliade comme une sorte d'intuition fondamentale de *la conscience agricole* (ELIADE, 1996, p. 282). La régénération cyclique du temps et de la nature est symbolisée par les rituels de la mort et de la renaissance. Dans ce sens, les orgies à caractère initiatique réactualisaient le chaos mythique d'avant la création. Toutes les fêtes archaïques ont un caractère initiatique et orgiastique, ce sont des spectacles de la régénération périodique de la nature. « La

régénération *s'obtient* par des gestes magiques, par la Grande Déesse, par la présence de la femme, par la force de l'Eros et par la collaboration du Cosmos entier (la pluie, la chaleur, etc., etc.)» (ELIADE, 1996, p. 303). On sait très bien qu'à l'époque hellénistique, le culte de Déméter et de Perséphone, connu aussi sous le nom de Mystères d'Éleusis, complétait le système religieux des cultes publics de la Grèce antique. Culte à caractère initiatique et sotériologique, les Mystères d'Éleusis supposaient l'existence de cérémonies secrètes destinées à assurer l'abondance de la récolte.

Bien que les mystères initiatiques recèlent pas mal de secrets, la mystique agricole de la sexualité sacrée, représentée par les deux déesses, a représenté une importante contribution à l'histoire de la culture européenne. Une fois le christianisme victorieux, comme le note Eliade, les sanctuaires des cultes des mystères furent brûlés. Officiellement, tant le paganisme que le polythéisme avaient pris fin. Pour deux millénaires, les anciennes déesses païennes seront remplacées par l'archétype chrétien de la Vierge. Malgré cela, elles ne disparaissent pas définitivement, mais elles sont simplement occultées. On les retrouvera au cours du Moyen Âge chrétien, dans les régions rurales de l'Europe Orientale, ainsi que dans d'autres espaces géographiques d'Asie, d'Afrique et d'Amérique.

Le mâle imbécile

Dans une histoire européenne de la misogynie, Ève serait probablement l'archétype subversif de l'autre moitié de l'humanité. La tradition judéo-chrétienne, où vient se mêler la tradition antique, gréco-romaine, abonde en représentations anti-féminines que Jean Delumeau attribue à la peur du second sexe. Il y a, je pense, plusieurs causes primitives qui ont déterminé l'apparition d'un imaginaire masculin agressif et de certaines philosophies identitaires antiféministes. L'une de ces causes doit être, sans aucun doute, la primitive sexuelle de la séduction, sur laquelle je reviendrai, ainsi que celle de la « nature » de la femme, autrement dit, celle de son infériorité physique et psychique. En effet, il est surprenant de constater comment, dans le christianisme, l'attitude novatrice de Jésus envers la femme, du moins dans les Évangiles canoniques, ne se retrouve que partiellement et de manière plutôt confuse dans la pratique de cette religion. Cela s'expliquerait par le fait que le milieu socio-culturel est différent

de l'utopie christique, remarque Jean Delumeau. Contre une dignité égale des deux moitiés « ont agi tant les structures patriarcales des Hébreux et des Gréco-Romains qu'une longue tradition intellectuelle qui, du pythagorisme au stoïcisme, en passant par Platon, préconisait l'éloignement des réalités terrestres tout en affichant le même mépris envers le travail physique et le corps : « *Tota mulier in utero* » (DELUMEAU, 1986, p. 201).

L'androcentrisme, né du sentiment de la peur du second sexe, la marginalisation de la femme dans la culture chrétienne, ont été accentués, ajoute Delumeau, par l'attente de la fin du monde, par l'exaltation, faite par les moines, de la virginité et de la chasteté et par l'interprétation masculinisée du péché originel (DELUMEAU, 1986, p. 202). La diabolisation de la femme s'accroît dans certaines périodes, s'étendant depuis les discours des théologiens jusqu'à la littérature, l'iconographie, la jurisprudence et même jusqu'aux sciences médicales. L'antiféminisme du clergé célibataire domine la culture du Moyen Âge tardif. Paradoxalement, il s'accroît avec la Renaissance et la Réforme. *Malleus maleficarum* (1486), un texte qui a circulé dans les XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles et visant surtout la sorcellerie, reprend les anciennes accusations misogynes du clergé célibataire et surtout celles contenues dans *De planctu ecclesiae*, ouvrage rédigé vers 1330, sur la demande du pape Jean XXII, par le moine franciscain Alvaro Pel ayo, où l'auteur dresse une longue liste contenant les deux cents vices de la femme. Quant aux médecins du temps, ils suivent eux aussi la voie de la théologie et de la science spéculative aristotélicienne parlant de la nature infirme de la femme en y apportant, entre autres, des arguments comme ceux qui soutiennent que la situation interne des organes sexuels féminins serait une preuve irréfutable de son imbécilité.

Dans *Les Erreurs populaires* de Laurent Joubert, conseiller et médecin privé du roi Henri III, chancelier et juge de l'Université de Médecine de Montpellier, la femelle, à la différence du mâle parfait, est comme une bavure se substituant à une chose bien faite. En reprenant la thèse d'Aristote, la femme serait un mâle mutilé et imparfait, résultat d'un processus incomplet et confus. L'audience dont bénéficia à l'époque ce médecin, l'un des plus brillants de la Renaissance, s'explique aussi par les douze éditions de cet ouvrage, publiées entre 1578 et 1608. La biologie actuelle, tout au contraire, montre le fait que l'embryon matriciel est toujours femelle et seul le chromosome y peut le transformer en mâle. Á la suite des théologiens et des médecins, des législateurs qui ont joué un rôle

important dans l'apparition du droit moderne, tels Jean Bodin ou Tiraqueau, « affirment l'infériorité catégorique et structurelle des femmes » (DELUMEAU, 1986, p. 235). Conséquence : une condition inférieure du point de vue juridique pour le second sexe. Nous n'insisterons pas sur la littérature misogyne et l'iconographie antiféministe de la Renaissance, largement présentées par Jean Delumeau. Pour ce qui est de la sorcellerie, nous ne connaissons que trop bien les tribunaux de l'Inquisition. Ce qui est encore plus surprenant, c'est qu'en Europe Occidentale les exécutions touchent au paroxysme entre 1560 et 1630. Or il faut mentionner que les fondements de la législation du temps étaient la bulle papale *Summis desiderantes affectibus* (1484) et le traité sur la sorcellerie *Malleus maleficarum*.

À côté des Juifs, les sorcières, accusées d'hérésie, y sont considérées comme le mal suprême de l'époque. Ainsi, au début de l'époque moderne, la femme, considérée un instrument de Satan, est chassée tant par l'autorité ecclésiastique que par l'autorité laïque.

L'analyse de Delumeau met en évidence quelques aspects importants nécessaires à notre démarche. Tout d'abord le fait que la sorcellerie est dominante dans les campagnes. La géographie de la sorcellerie touche les zones les plus pauvres et isolées, comprenant pays catholiques et pays protestants, sans différenciation. Le point culminant de la chasse aux sorcières est atteint dans une période de renaissance culturelle par une élite en formation en train de s'éloigner de plus en plus de l'éclectisme de la culture populaire où survivent encore des traditions païennes, d'anciens dieux de la fertilité et de la fécondité, que le clergé identifie en bloc à Satan. D'où la répression du sabbat des sorcières, de la magie et des maléfices. La chasse aux sorcières et aux hérétiques entreprise par l'Église va coïncider, sur le plan laïc, avec la chasse aux fantasmes et aux mythes.

Dans ce sens, le prométhéisme de la raison en train de naître ne va pas considérer que, par nature, la femme est le partenaire de l'homme, mais tout simplement un objet sur lequel on puisse exercer la domination. La culture de l'élite exerce sa dimension androcentrique, expression d'une raison moderne dont l'espace est non seulement fondamentalement misogyne, anti judaïque, mais aussi identitaire. La formation des nations et des mythologies nationales héroïques reflète elle aussi cette évolution

identitaire. Une seule mesure en tout, une seule idéologie, un seul ordre. La rupture entre la culture de l'élite et la culture populaire a rendu presque impossible la communication féconde entre les deux niveaux. Résultat : malgré sa grandeur illuministe, la première s'appauvrit par unilatéralisation. L'imagination « maîtresse de l'erreur et du faux », selon le propos de Gilbert Durand, est petit à petit mise hors jeu.

Si la vocation chrétienne renvoie à l'abstinence et à la mortification, note le calviniste J. Daneau, la volupté de la danse met en liberté la chair et les désirs physiques. Dans ce sens, la dépaganisation et la cléricisation des fêtes, par l'interdiction des danses dans l'église, au cimetière, à l'occasion de la Pentecôte, l'interdiction des festins, à quoi s'ajoutait la chasse aux sorcières, étaient entendues comme des réformes morales. Toute exception au canon, à l'époque des deux réformes religieuses, devenait ainsi dangereuse. Le fou et le pauvre ne sont plus les pèlerins de Dieu, ils deviennent des voyous agressifs attendant à l'ordre social. On comprend bien pourquoi, deux siècles plus tard, Nietzsche tentera de récupérer le dionysiaque à l'aide du paganisme dissimulé dans l'art folklorique, par l'image antique du satyre de la tragédie grecque, musicien, poète, danseur et visionnaire.

Les utopies et la femme

Les utopies de la Renaissance représentent, elles aussi, des formes idéalisantes d'un ordre où la raison dominante crée un nouveau paradis terrestre à partir de ses nouveaux mythes. Ainsi, à la lecture de *La cité du soleil* de Thomas Campanella, nous rencontrerons une obsession inhabituelle pour l'ordre masculin selon le modèle platonicien de la *République*. Au-dessus de tous les Solariens il y a le Métaphysique, le plus érudit et rationnel d'entre tous, élu par les magistrats maîtres des sciences. À côté de lui, se tiennent trois princes : le Pouvoir, la Sagesse et l'Amour. Ils se trouvent d'ailleurs au service du même fondement universel que la raison, celui de la masculinité. L'amour veille sur les progénitures, se préoccupant de ce que l'accouplement des femmes et des hommes ait pour résultat des rejetons parfaitement vigoureux et bien portants. Car chez les Solariens il n'y a pas de difformités. D'autre part, l'abstinence sexuelle est célébrée par des honneurs et des réunions publiques. En vue de la procréation, sont élus

les exemplaires les plus réussis, femmes et hommes : « les femmes, belles et vigoureuses, s'accouplant avec des hommes robustes et zélés, les femmes fortes avec les maigrichons et les femmes maigres avec les hommes costauds, de sorte qu'il y ait une combinaison rationnelle et profitable » (CAMPANELLA, 1959, p. 69). Quant à la beauté des femmes, elle sera due aux exercices physiques et non pas aux fards.

Paradis de la science et du travail, l'espace utopique s'accroît petit à petit d'une dimension activiste. Car il doit être transposé concrètement dans l'espace social. Ainsi, la pensée utopique se confond de plus en plus avec la pensée politique et révolutionnaire. La *Déclaration de l'Indépendance* rédigée par Jefferson et, plus tard, la *Déclaration des Droits de l'Homme* représentent le Nouveau Serment qui a la prétention d'émanciper, tant les peuples que la femme, de la tyrannie des injustices. Un pas est déjà fait : la République est représentée par « une jeune femme aux attributs de la maternité – la tête recouverte d'un viril bonnet phrygien, s'appuyant sur les faisceaux des licteurs et tout en tenant dans sa main droite les *Tables des Lois* analogues à celles reçues par Moïse sur le mont Sinaï : *La Déclaration des Droits de l'Homme* » (SERVIER, 2000, p.169). Liberté, Égalité, Fraternité, le nouveau triumvirat révolutionnaire, assume son droit messianique de recréer le monde bien que la République soit une femme virile, à l'aspect androcentrique.

Le socialisme utopique ne tarde pas, lui non plus, à déclencher ses expériences, depuis Saint-Simon et Charles Fourier à Auguste Comte et Étienne Cabet. L'Harmonie sociale basée sur la co-propriété de la cité dans l'utopie sociale du phalanstère est fondée sur l'attraction passionnelle où l'amour et la femme jouent un rôle important. Quoique le modèle utopique soit de nature illuministe, sa réalisation pratique tient à l'émotionnel. En quelque sorte, Charles Fourier annonce la venue de Freud. Au-delà du dualisme bien-mal, il subsiste dans l'homme une énergie passionnelle pouvant se manifester en fantaisies créatrices et non pas en manifestations agressives ou tyranniques par la répression des passions.

Dans un ouvrage posthume, publié en 1999, *Le nouveau monde amoureux*, il dévoile les passions érotiques secrètes de l'homme civilisé, tout en édifiant une utopie du nouveau monde amoureux et annonçant, tout à fait paradoxalement, la déconstruction du modèle métaphysique androcentrique et même un ouvrage qui peut être considéré comme sa paraphrase, *Le Nouveau désordre amoureux*, par Pascal Bruckner et Alain Finkielkraut. Charles Fourier y plaide pour l'harmonie créée suite à la libération des

désirs en tant qu'ouverture vers l'Autre, vers toutes les différences réelles ou possibles par les passions mixtes. En tant que révolutionnaire Fourier réunit liberté du désir et liberté politique. À la différence des utopies de la Renaissance, les utopies révolutionnaires préparent, entre autres, l'entrée en scène du féminisme vers la fin du XIX-ème siècle et le long chemin de la revendication des droits démocratiques de la femme au XX-ème siècle. Ainsi, les mouvements féministes de la fin des années '60 des pays occidentaux militent pour la liberté sexuelle, celle de l'avortement et pour l'intégration de la femme, à parité avec l'homme, dans la réalité sociale, politique, économique, etc.

Féminisme et utopie pragmatiste

La critique radicale de la pensée occidentale comprend, comme on le sait, toute une diversité de courants de pensée : poststructuralisme, déconstructivisme, multiculturalisme, néo-relativisme, post-féminisme, etc. Le postmodernisme, en tant que support théorique général du post-féminisme, critique du phallogocentrisme, selon le propos de Derrida pour nommer la culture du logos métaphysique, est aujourd'hui le principal allié de l'altérité et de la diversité culturelle.

Le dernier refuge de l'homme, après sa bruyante séparation des valeurs traditionnelles liées à la possession du phallus, est en dernière instance le sexe, « dernière figure du misogynie » notent les auteurs du célèbre *Nouveau désordre amoureux*. Ne vaudrait-il pas mieux d'y renoncer aussi ? De le libérer ? D'apprendre sur les mouvements des femmes et des homosexuels ? Peut-être qu'en apprenant le nouveau code polymorphe de la sexualité, nous apprendrions la différence. La révélation des faux dualismes ou des faux contraires métaphysiques ayant proliféré sous la domination du principe du tiers exclu, principe identitaire mis entre parenthèses par la postmodernité, annonce la nouvelle utopie.

Mais l'utopie féministe, affirme Richard Rorty, tient plutôt à la réinvention du langage, formant, en dernière instance, d'autres catégories de la pensée. Tout le monde sait, par exemple, ce que c'est que le viol. Dans l'une de ses analyses, Rorty cite un arrêt juridique commenté par la féministe Catharine MacKinnon. Au nom de la défense des femmes contre les abus des hommes, les juges interdisent l'embauche de celles-ci à des postes de gardiens dans les prisons pour le motif qu'elles seraient prédisposées au viol.

D'où l'idée que les magistrats avaient adopté le point de vue du violeur, car pratiquement la féminité avait été définie par le prisme de la possibilité du viol. Le viol est entendu comme viol de la perspective de certaines catégories du langage androcentrique, les femmes n'ayant pas été interrogées sur leur point de vue en tant que femmes. On pourrait certainement objecter que la plupart accepteraient les catégories consacrées d'interprétation, étant donné que ces catégories les protègent contre le viol.

La société, appartenant encore aux hommes, ne dispose pas de ressources suffisantes pour éliminer le viol de son équation. L'analyse rortyenne propose les termes d'une utopie féministe entendue depuis les positions du pragmatisme. Les philosophes universalistes, et là Rorty cite l'exemple de Kant, entendent partir des principes d'une rationalité morale universelle devant être étendue au niveau de toute l'espèce. Ainsi, la construction préexiste dans le principe. C'est une théorie où le rôle de l'imagination créatrice a diminué. Si le féminisme est un problème de droits reconnaissables et descriptibles, alors ceux-ci doivent être accordés sans droit d'appel aux femmes en vertu du principe universaliste des êtres rationnels. Or, les choses se présentent tout autrement : « les féministes doivent plutôt modifier les données de la théorie morale que de formuler des principes plus conformes avec les données préexistantes ». (RORTY, 2003, p. 135).

Il s'agit là de la création d'un nouveau code. Or, on ne peut créer quelque chose de nouveau à l'intérieur du langage de l'opprimeur. La plupart des oppresseurs se sont préoccupés de ce que leurs opprimés apprennent un langage où ils ne se perçoivent pas comme tels. Le plus souvent les femmes se soumettent à un langage exclusiviste de nature androcentrique qu'elles considèrent bon. « Tel que j'interprète MacKinnon, notera Rorty, son idée essentielle serait qu'une femme n'est pas encore le nom d'une identité morale, mais, tout au plus, celui d'une incapacité. » (RORTY, 2003, p. 137).

Une véritable construction n'est pas cumulative, mais dissidente. Construire de nouvelles catégories de langage suppose la déconstruction préalable de celles qui sont en place. D'autres jeux, d'autres farces. Dans ce sens, il s'agit plutôt d'une utopie subversive ou d'une anti-utopie. On ne peut construire son identité par ressemblance, mais par opposition. Rorty prend en discussion les expérimentes du courage et de l'imagination de certaines communautés sur la nature des réalités morales. Il emploie le terme d'utopie féministe dans le sens politique, en tant que projection de nouveaux standards communautaires. Dans ce sens, on peut parler non pas d'une récupération

des droits, mais de la création d'une nouvelle identité morale. Paradoxalement, ce n'est qu'à présent que les femmes entrent en scène, en acquérant une identité morale en tant que femmes. Nous les pragmatistes, dit Rorty, « devons identifier la plupart des actes d'injustice et d'oppression masculine du passé à la suppression de la potentialité passée et non pas à son injustice envers la réalité passée. » (RORTY, 2003, p. 155). Autrement dit, il s'agirait d'une potentialité culturelle en tant que femmes, qui vient à peine de commencer à se réaliser.

En revenant à la reconfiguration du langage et à l'apparition de nouvelles catégories, non-androcentriques, nous devons remarquer que beaucoup de théoriciennes féministes soulignent l'instabilité analytique des catégories féministes. Même les nouveaux systèmes théoriques ayant promu le féminisme (la théorie politique libérale et son épistémologie empiriste, le marxisme, la théorie critique, la psychanalyse, le fonctionnalisme, le structuralisme, le déconstructivisme, etc.), note Sandra Harding, s'appliquent et ne s'appliquent pas aux femmes ou aux relations de genre. La question qui s'impose : Quel type de rationalité peut donner naissance aux catégories nécessaires aux nouvelles théories féministes ?

Anti-utopie et imaginaire féminin

L'oubli du langage androcentrique traditionnel est un problème de temps, considère Rorty. L'utopie féministe dont parle l'auteur américain n'est pas une projection idéale, elle en est une pratique. Elle tient au changement de la culture à travers le changement des catégories du langage. Et cela se produit « parce que les pratiques linguistiques, et d'une autre nature, de la culture commune sont parvenues à incorporer certaines pratiques caractéristiques pour des parias imaginatifs et courageux » (*op. cit.* p.160). Comme la démocratie s'oppose à l'universalisme androcentrique de la philosophie, la culture commune s'oppose apparemment à la culture androcentrique.

En effet, peut-être que l'échange fécond entre la culture de l'élite et la culture populaire revitaliserait les valeurs. Mais quelle culture populaire ? La globalisation, envisagée comme domination du modèle de l'économie de marché (et peut-être aussi du modèle occidental américain) met hors jeu toute culture de l'élite, considérée paradoxalement comme subversive envers le modèle économique totalisant. Dans

ce sens, le concept de multiculturalité ne devient opérable que sous la domination prométhéenne de l'économie et dans le sens de la démocratisation ou de la consécration de la culture en tant que sous-culture. Autrement dit, la domination de l'économie va unilatéraliser encore davantage le modèle de la rationalité identitaire. Tout tient non pas à l'autorité culturelle, mais au pouvoir. Qui détient le pouvoir économique détient aussi le pouvoir politique. Ce serait une bonne raison pour les féministes de s'en emparer en vue du changement social. Mais cela ne ferait que remplacer un milieu totalitaire par un autre.

Comme tout dépend, en dernière instance, de la force économique qui n'est qu'un autre aspect important (sinon le plus important !) d'un androcentrisme assexué, leur lutte va consolider la démocratie, paradoxalement contre elle et sous l'œil de gardien de Prométhée. L'économie finance et promeut essentiellement seulement ce qui le soutient. Tout ce qui est commande sociale de consommation doit se produire. Plus encore, la commande sociale est facilement manipulée en tant qu'hédonisme social dans les formes de la sous-culture multiple et d'une éducation de même niveau. Dans ces conditions, il ne s'agit plus d'une diversité culturelle, mais d'une diversité par la sous-culture.

De nos jours, le féminisme est en effet une grande provocation, mais non pas dans le sens de la lutte que celui-ci doit mener sur le terrain politique contre les hommes, mais avec les catégories totalisantes et totalitaires de l'économie et du pouvoir, dans les conditions où l'art et la culture en général se réduisent à n'être que de simples et vaines délectations. Tout comme le voyage est devenu tourisme, la culture est devenue plaisir et, devenant plutôt un processus biologique, tout comme le travail et le sommeil, elle a préjudicié le monde de ses œuvres (MATTÉI, 2005, p. 202).

Un individu auquel on n'inculque et chez lequel on n'encourage que certains besoins tenant strictement au confort et à la consommation, ne peut avoir des réactions critiques contre le modèle le décomposant en tant qu'individu et le faisant fondre dans l'indifférencié des foules en tant que « totalité homogène sans l'ouvrir vers une autre dimension que celle de la dépendance sociale » (MATTÉI, 2005, p. 201). Devrions-nous devenir ignobles juste au nom de la démocratie et de l'individualisme ? Renoncer à une relation culturelle avec la nature au nom de la globalisation par la domination du marché ?

On a dit qu'il y aurait une différence entre femme et féminité. La première renvoie à un critère naturel-biologique, tandis que la seconde relève du culturel. Peut-être devra-t-on repenser aujourd'hui la relation des deux concepts, car il est difficile de penser une nature brute, complètement séparée de la culture. La redécouverte du corps et la révolution sexuelle ont conduit à l'exposition du corps féminin « éduqué », à une industrie pornographique au service de l'économie du marché du sexe, à une imagerie féminine de consommation. Paradoxalement, la femme-objet a été la plus cultivée à l'époque des féminismes. Serait-ce un idéal esthétique ? Exprimerait-elle l'image de la femme nue, exposée dans les magasins, à la télévision, dans les librairies et en toute occasion, l'imaginaire féminin ?

L'utopie féministe rortyenne n'a de sens que dans le contexte général du changement social où le milieu culturel joue un rôle important. La masculinité même a besoin de certaines autres catégories du langage afin d'exprimer sa nouvelle identité. D'autre part, il serait absurde de conserver la même dichotomie, mais avec d'autres catégories, rien que pour inverser les rôles.

Il est nécessaire aussi de repenser la dichotomie nature-culture de la perspective d'un nouveau type de rationalité, une rationalité, peut-être, imaginante. Les plaisirs de la vie sont nécessaires, pourtant elles ne produisent ni connaissances, ni œuvres d'art. La démocratie même est la création de la culture et elle doit devenir une œuvre culturelle, car elle ne peut être appliquée qu'aux individus humains ; car nous ne naissons pas instruits et nous apprenons à être démocrates. La démocratie elle-même suppose de l'instruction dans le sens culturel. La révolte du féminisme profitant de la démocratie a le sens qu'il faut dans le contexte de la critique générale. D'où la nécessité de repenser les types de rationalité et implicitement la critique dont parle Rorty en affirmant qu'elle remplacerait la philosophie.

Les nouvelles catégories du langage doivent descendre jusqu'à la mixité de l'intervalle et du tiers inclus. Dans ce sens, le problème ne tient pas expressément à une rationalité de type pragmatique, mais surtout à une rationalité « faible », selon le propos de G. Vattimo, permettant la production de la différence dans le sens de la dualité. Par rapport à la logique de la contradiction, la dualité contradictoire suppose la tension que peut exercer un terme moyen. L'imagination, qui ne se soumet pas aux lois de la raison, contrairement à ce que pouvait penser Kant, dans le cas du binôme

femme-homme peut être entendue comme terme moyen, déterminant en même temps les archétypes contrasexuels *animus* et *anima*.

Au lieu d'une raison pure, quelle qu'elle puisse être et des catégories de la rationalité classique, Gilbert Durand renvoie à une épistémologie de l'imaginaire dont les structures anthropologiques déterminent tous les types de création. D'ailleurs, dans l'histoire de la philosophie, de Platon jusqu'aux modernes, il y a toujours eu une rationalité imaginante occultée. Cette raison subversive a permis une évolution des concepts philosophiques dans le sens de l'autocréation. En même temps elle a déconstruit les concepts forts de la métaphysique à l'époque post- nietzschéenne.

Si la femme tend à devenir de nos jours un objet et un modèle du plaisir, ainsi que l'affirment les auteurs du *Nouveau désordre amoureux*, ce n'est pas parce que nous substituons un centrisme à un autre, mais parce que la nouvelle identité est incluse dans la différence. C'est ce modèle du plaisir qui exprime l'altérité des désirs et, sur le plan culturel, la diversité comme épiphanie de la métaphore. Le divers s'obtient chez l'homme par l'éducation, la nouveauté, la création. Un consommateur débile aura le droit à la reconnaissance et à la différence, mais il ne sera pas lui-même capable de créer des différences, mais des clones et de simples identités. Nous y rencontrons peut-être de nouveau Rorty et son concept d'autocréation en tant que différence, mais auquel on pourrait ajouter l'art qui donne accès à la condition d'homme. Car, quoi que les contestataires anti-universalistes puissent dire, y compris Rorty, il doit y avoir un ordre humain nous permettant la critique du rapport à soi, et cela s'apprend. Le féminisme peut être considéré comme un aspect de cette critique, mais cela dans le sens général du polythéisme des valeurs par la reconstruction de la diversité.

Dans ce contexte, l'imaginaire féminin, qui n'appartient pas exclusivement au sexe faible, tout comme l'imaginaire masculin n'appartient pas exclusivement au mâle- homme, est une pensée dans l'*anima*, dans l'acception bachelardienne, pouvant devenir une voie d'accès de la culture vers la nature et vers certains archétypes occultés par la Tradition. La dichotomie nature-culture pourrait être repensée dans le sens de la dualitude, ce qui suppose non pas la simple coexistence des deux termes, mais une relation d'implication réciproque avec la tension et l'harmonie inhérentes.

La pensée dans l'*anima*, dont parle Bachelard, n'en est pas une anti-masculine, elle en est une imaginative, de la création. L'imaginaire de la nature, depuis les mystères païens jusqu'au romantisme, à la redécouverte du corps, est lié à la rationalité dans

l'*anima*, celle de la poétisation et de la transfiguration, et non pas celle de la domination et de l'exclusion androcentrique. Dans ce sens, le féminisme a besoin de devenir un mouvement, en premier lieu, culturel, et non plus simplement « démocratique ». Ainsi, il devient anti-féminisme en tant qu'anti-utopie.

L'utopie se constitue essentiellement comme une crise de l'imagination mise au service d'une pensée identitaire, comme dans le cas de l'industrie pornographique. Si l'utopie pragmatique féministe renvoie implicitement au pouvoir et à la politique, l'anti-utopie de l'imaginaire féminin renvoie au retour du mythe, selon le propos de G. Durand, de la pensée symbolique, par la reconstruction des valeurs de l'imagination. La redécouverte des cultures extra-européennes ou primitives, selon le propos de M. Eliade, ainsi que les récentes études de psychologie, de psychanalyse, de critique littéraire, d'anthropologie, etc. mettent en valeur cette fonction de poétisation de la pensée. La reconstruction des nouvelles catégories du langage, et implicitement de la pensée, passe non pas par la police de la pensée, mais par l'autorité d'une rationalité imaginante. Rorty aussi parle de courage et d'imagination en vue du changement des catégories du langage. La communauté doit trouver une voie afin de les aider à s'exprimer. Pourtant il est très peu probable que l'individu puisse trouver instinctivement cette voie, vu son intérêt dominant pour le pragmatisme social qui met hors jeu la fonction poétique de la pensée. Tout comme dans le cas de la raison identitaire classique, la raison pragmatiste a tendance à occulter exactement ce qui pourrait la régénérer.

Maintenue au niveau de l'empirisme social, la pensée se retrouve implicitement liée au mécanisme de l'utopie du travail et de l'hédonisme de la barbarie intérieure. En lisant les expériences individuelles de certains poètes américains récents, on a l'impression que la métaphore est morte. Où se retranche la fonction poétique de la pensée en l'absence de l'imagination ? Ou plutôt, comment doit-on encore entendre l'imagination ? Comment deux expériences individuelles, dépourvues de fonction poétique, peuvent-elles encore communiquer ?

En revenant à la philosophie, la question est de savoir si la rationalité imaginante, dans le sens de Durand ou Wunenburger, peut constituer une instance critique en mesure de réordonner les valeurs, y compris les rapports de l'homme à la nature. Le mythe prométhéen du progrès, mythe androcentrique de la raison moderne, responsable de la civilisation technologique actuelle, mais aussi du décalage installé entre l'homme et la nature et des crises d'identité de l'homme contemporain, nous détermine à repenser

aujourd'hui la relation entre l'homme et son milieu d'origine. Il s'avère nécessaire, dans ce sens, de reconsidérer le modèle « oublié » des grands symboles de la féminité, en vue de la renaissance d'un nouveau type de rationalité.

Une pensée postmoderne, une pensée dans l'*anima*, selon le propos de Bachelard dans la *Poétique de la rêverie*, poétisant la nature et ne l'agressant pas par le monologue d'une raison monothéiste identitaire est une pensée polythéiste, figurative, où l'on retrouve l'imaginaire féminin de la nature, de la vie, de la maternité, de la fécondité, de l'amour, etc. La fonction poétique de la pensée est féminine. Elle nous détermine à repenser, dans des termes tout à fait différents, le concept de globalisation et l'implication toujours plus grande des sciences humaines dans la détermination de l'homme politique à renoncer à soutenir le délire prométhéen.

Rappelons-nous le mystère, ou plutôt les mystères, de la célèbre Joconde. L'une des hypothèses considère que son visage, voire son sourire, serait la transposition féminisée des traits de Léonard, qui était homosexuel. Une autre, plus récente, affirme que Mona Lisa venait justement d'accoucher quand elle avait servi de modèle. Maternité ? Féminité ? Art subversif ? Ou simplement un *logos* de la rêverie, de la création et de la diversité ?

Bibliographie

- BACHELARD, Gaston. **Pământul și reveriile odihnei**. Bucarest : Univers, 1999.
- BACHELARD, Gaston. **La poétique de la rêverie**. Paris : PUF, 2005.
- CAMPANELLA, Thomaso. **Cetatea Soarelui**. Bucarest : 1959.
- DELUMEAU, Jean Delumeau. **Frica în Occident**. Bucarest : Meridiane, 1986 (vol. II).
- DURAND, Gilbert. **Les structures anthropologiques de l'imaginaire**. Paris : Dunod, 2016.
- ELIADE, Mircea. **Traité d'histoire des religions**. Paris: Payot, 1996.
- MATTÉI, Jean-François. **Barbaria interioară, eseu despre imundul modern**. Arges : Paralela 45, 2005.
- RORTY, Richard. **Adevăr și progres**. Bucarest : Univers, 2003.
- SERVIER, Jean Servier. **Istoria Utopiei**. Bucarest : Ed. Meridiane, 2000.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. **La raison contradictoire**. Paris : Albin Michel, 1990.

PÂNICO, *COGITO CORPORAL* E CONDIÇÃO HUMANA

Elda Rizzo de Oliveira

Professora de Antropologia aposentada (UNESP) Araraquara

À Danielle, pelo espírito hermesiano com que nos acolheu nos Ciclos de Estudos Sobre o Imaginário

Uma antropologia entendida no seu mais amplo sentido, ou seja, um conhecimento do homem que associe diversos métodos e disciplinas, e que um dia nos revelará os mecanismos secretos que movem este hóspede que está presente sem nunca ter sido convidado para os nossos debates: o espírito humano (LÉVI-STRAUSS, *O Pensamento Selvagem*, p. 91).

A vocação ontológica para o humano me fez antropóloga. E a formação antropológica me tornou mais humanizada. Adquiri essa humanidade na cultura, sem dúvida, no árduo trabalho do *laborare* da consciência, por meio de uma exegese da alma quando atua nos meandros da existência, realizando as funções simbólicas de mediação entre o eu e o outro. Particularmente no fenômeno do pânico, objeto desta fala, há um forte confronto entre os valores da identidade com o cotejamento da pertinência e os valores da alteridade com o reconhecimento da diferença.

Estou falando sobre o ofício do antropólogo, ao construir a interação entre os imaginários e ao eleger os símbolos, e enxergar, através deles, os diversos níveis de sentido que estão presentes na multiplicidade que a tudo une: homens, seres e coisas. Neste complexo movimento de aproximações e de distanciamentos, os símbolos que atuam no pânico vão sendo modificados, ampliados, criam conjunções com outros temas, problemas e enredos, no âmago de uma relação que não é fixa, pois se abre à ação terrífera do tempo, Cronos, em nossas vidas. E só podemos perceber esses símbolos por meio das suas ressonâncias, das suas impressões, e por termos fortemente ativado a intuição que possibilita encontrar a saída do labirinto na dinâmica das forças centrífugas e centrípedas.

Assim, no âmago das forças que escancaram a vulnerabilidade humana, o portador do pânico vive um profundo sofrimento: ele perdeu o *esprit d'escalier*, e, portanto, está vivendo muito rente ao chão úmido das cavernas e grutas escuras. Não aceita, muitas vezes, submeter-se ao positivismo biomédico e psiquiátrico, impessoal e mecanicista, com suas soluções medicamentosas, antidepressivas; e não aceita também submeter-se ao historicismo psicanalítico com o seu Logos egocêntrico regido pelo dinamismo diurno das imagens e pela estrutura heróica. É preciso criar um novo solo por onde caminhar. Do ponto de vista da hermenêutica do imaginário, este solo alude à compreensão dos fundamentos neurobiológicos ativos na dimensão simbólica e mítica da experiência humana.

Com todo o fascínio e tormento que traz minha profissão, situo-me no âmago da problemática antropológica do tempo que implica e co-implica na compreensão do destino humano. Todo o tempo estou sendo instada a aprender a ser uma leitora de enigmas, a aprender que podemos ser tomados por forças que possuem raízes arquetipais, que escapam ao controle do Logos racional e que nos colocam no centro do mistério da vida, depois do corpo já ter se quebrado bastante, e dilacerado, pode estar preso apenas por um *fio*, como no pânico. Por meio do simbolismo soterrado no pânico, inegavelmente, a condição humana exige ser vivida. Ninguém dela se esquiva, já que ela desdobra o processo de hominização (DURAND, 1995).

O pânico consiste num dos meios através dos quais se constrói um destino individual e coletivo ao mesmo tempo, quando se caminha no turbilhão dessas

forças paralisantes trazidas por ele. No pânico, como em vários outros sofrimentos presentes na contemporaneidade, podemos compreender quanto é inesgotável a experiência humana, podendo ser ela mesma um *kairós*, um despertar, um “conhece-te a ti mesmo”, ou ainda, uma “anunciação” (cf. Hillman, 2001). Os arquétipos, essas forças universais (símbolos + correntes da libido ou energia), formas vazias que são culturalmente preenchidas, que participam de uma constelação dinâmica de temas e enredos, conectam transversalmente um espectro de formas imagéticas que imbricam-se nos impulsos que atuam sobre o espírito humano. Esses impulsos podem engendrar mecanismos aterradores, terríficos como os que atuam no *cogito corporal* do pânico. Eles participam da sensorialidade neurobiológica do símbolo, quase sempre por meio da obra ctônica de Cronos.

Em decorrência de uma sobrecarga de signos, uma redundante mobilização, estimulação, situações que envolvem o medo, agressões físicas ou simbólicas criam-se feridas psíquicas. O aparelho psíquico - muito pouco conhecido do modelo biomédico - não conseguindo mais dar conta dessa espécie de sobreexcitação da alma, pode iniciar um profundo e extenso processo de morte-renascimento para sobrepor as forças da vida às forças da morte. Uma das características mais importantes do pânico, a meu ver, é que ele revela, por um lado, um truncamento na ordem de simbolização entre o eu e o outro. E por outro lado, ao longo da história do seu portador, muda a forma como o arquétipo se apresenta em sua atuação metonímica. E assim, esse *pathos* recoloca com toda ênfase a alteridade, uma alteridade a ser construída pela via transversal. Na linguagem do pânico, o outro clama por ser reconhecido em sua demanda subjetiva. Essa excessiva carga de signos requer ser simbolizada. A teia simbólica da experiência humana deve ser retificada em novos outros registros simbólicos. O pânico opera num só tempo uma imensa carga simbólica entre o mundo noumênico (“o mundo dos contrários”, deus e diabo) e o mundo fenomênico (“a consciência de um estado” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 281). Esses dois mundos estão co-implicados no conceito de numinosidade, que conforme Otto, é o estado original anterior à separação existente entre o sagrado e o profano e abarca o *mysterium tremendum* (terror) e o *mysterium fascinans* (fascínio) (OTTO, 1992).

A corporeidade deve ser compreendida por meio do seu simbolismo, da sua singularidade, autenticidade, vontade e intenção, presença, e não apenas pela

falta, privação. A experiência desse *pathos* traz embutida a grande possibilidade de compreensão do fenômeno co-implicado, conhecido também como fenômeno de campo, de que todos participamos de uma relação de interconectividade com tudo o que nos cerca, homens, seres e coisas. E que sofremos o inegável domínio do mundo invisível sobre o mundo visível. É preciso, então, aprender a operar por meio da analogia, nesse fio da navalha que separa a saúde da “loucura” (essa ruptura no fluxo da existência).

Parece que temos no pânico uma entropia do sistema nervoso central e do aparelho psíquico produtor de símbolos, que potencializam, como sua não-entropia, uma condição para a ampliação dos sentidos da corporeidade. Visto desta perspectiva, o pânico nos permite compreender também que podemos expandir a alma, e reencontrá-la, agora re-ligada ao mundo, nessa viagem rumo ao *mundus imaginalis*, quando compreendemos que ela é mediada pelas funções simbólicas presentes na relação entre o eu e o outro, pelos arquétipos e pelas suas próprias verdades, o que a torna tão singular, ao mesmo tempo, abrangente e específica. Nesse sentido, o pânico é um meio para a *poiésis*, a fabricação do humano, da condição humana. Ele fabrica a corporeidade.

Tenho observado nessas narrativas do pânico uma relação comum existente entre quem sofreu esse *pathos*, uma vocação profissional e o dom de cura nas histórias de psicólogos, fisioterapeutas, homeopatas, pessoas que auxiliam na LBV, pesquisadores do campo das doenças e das curas. Essa identificação me dá pistas para supor que na origem de muitas profissões podemos encontrar sofrimentos como os vividos pelo pânico, e uma tentativa de preencher a lacuna da falta de pertencimento, o que os torna mais vulneráveis.

O caminho que realizo nesta discussão é tortuoso como o é a saída para as forças da vida quando se é tomado pelo pânico:

1. O pânico e os seus signos;
2. O pânico e o desenraizamento na contemporaneidade;
3. O pânico e o historicismo psicanalítico;
4. O pânico e três importantes dissidentes de Freud: Reich, Jung e Grof;
5. O deus Pã, arquétipo do diabo e a Antropologia do Imaginário;
6. O pânico, o *cogito corporal* e a condição humana.

1. O pânico e seus signos

Transtorno do pânico, pânico, síndrome do pânico, transtorno de ansiedade, mais recentemente, transtorno de estresse pós-traumático são classificações insuficientes, a meu ver, para abarcar a simbologia desse *pathos*. Quem tem o pânico vive uma situação-limite que o força a encontrar o seu lugar no plano da criação. E o lugar é a metáfora da pedra filosofal, como já ensinavam os alquimistas medievais. É um *locus* construído não pelo domínio do biológico sobre o mítico-cultural, mas na articulação entre a ordem natural, a ordem simbólica e a ordem mítica, engendrada pela sensorialidade neurobiológica e reflexológica, na medida em que o símbolo é de natureza biossocial (DURAND, 1997).

O terror tomou conta da casa. Há alguém com pânico. Ele tem medo de ficar e medo de sair. Tem medo de falar o que está sentindo e medo de ficar com o que está sofrendo. Há medo, muito medo, muito medo. Terror paralizante! Pode apresentar ao mesmo tempo, ou de maneira alternada ou combinada: medo de espaço aberto (agorafobia), medo de espaço fechado (claustrofobia), medo da claridade (fotofobia), medo do escuro, medo de alturas (aerofobia), medo da morte (tanatofobia), medo de câncer (cancerofobia), medo de infecção (bacilofobia), medo de dormir, medo de acordar, medo de lugares como rodoviárias, supermercados e bancos por onde circula muita gente, medo de enlouquecer, de viajar de trem, ônibus, avião. É um medo, que antes de mais nada, requer a acolhida. Vários signos compõem esse quadro, que com molduras diversas, mas processos similares, se apresenta, alternadamente: descargas intestinais, vômitos, uma permanente sensação de desespero. Uma elevadíssima ansiedade, como se a pessoa estivesse ligada o tempo todo em alta voltagem de eletricidade. Taquicardias, dores no peito, asfixia, correntes elétricas descarregando em várias partes do corpo, tonturas, sensações de queda, falta de ar, sufocamento, escurecimento da visão, às vezes depressões, alucinações, visões; às vezes, o amolecimento dos braços, das pernas; experiências de aniquilação, sensações profundas de cisões, fragmentações, estilhaçamentos, como ocorrem também entre os xamãs. Um belo estudo sobre as forças que atuam na alma humana e em suas estruturas, encontra-se em Grof (GROF, 1987, pp. 201-108), e em Durand (DURAND, 1987).

O pânico é um processo. Tem picos e vales, mas quando se é tomado pelo pânico, é escancarada a vulnerabilidade da condição humana. Seu portador não se sujeita ao aprisionamento das explicações contidas na conexão necessária supostamente existente como relação causal da vivência de uma situação agressiva, por exemplo, e a mobilização do ataque de pânico. Como fenômeno de campo que é, o pânico está pronto para mostrar a sua cara a todo momento. O corpo não encontra limites para esse sofrimento, portanto é um sofrimento liminal. Medo, medo de ter medo, medo de não estar com medo são referidos como uma síndrome, a síndrome do pânico pela classificação historicista (biomédica e psicológica).

Qual é a origem e a natureza dessa força paralisante, que torna o grupo perplexo e intolerante com esse sofrimento, no qual todos cotejam nele partes de si mesmos? Que mobiliza em todos algum desejo de ajudar, ao mesmo tempo que o de se afastar, de abominar? Que coloca o grupo sob o signo do desconhecido e o portador sob o signo do maior desamparo que poderia conhecer? Que limitações essa força oculta? Sistema nervoso central, infecção mal curada, lesão no sistema nervoso, cérebro, mente, psiquismo, alma, espírito, vidas passadas? Que potencialidade traz essa força para a compreensão da mãe como figura humana, da mãe como matriz, arquétipo, à mãe como Cronos? O sentido hermenêutico desse sofrimento deverá ser construído por meio de um conhecimento *a priori* ou de um conhecimento *a posteriori*?

Na contemporaneidade uma grande proliferação desse *pathos* está acontecendo e afetando até as crianças. Alguns sentidos estão abarcados na sua origem; *pathos*: *paien*, o ato de pastar, traduzido para uma linguagem humana como “deliciar-se”, “comprazer-se”, como nos mostra Miranda em sua experiência terapêutica de lidar com pacientes portadores de pânico (MIRANDA, 2004). No mito do Pã, esse *daimon*, a terceira dimensão da natureza humana, por assim dizer, trazia dos bosques a sua imagem. A metáfora do todo, do *holos*, é uma concepção sobre Pã que produz um sofrimento que abarca todo o ser. Nessa analogia Pã pode ser compreendido como um mediador, um médium que realizava o tortuoso caminho entre o céu e a terra, entre a imortalidade e a mortalidade. Ele conheceu a vida livre nos bosques, a rejeição do abandono pela mãe e desenvolveu uma sexualidade desbragada. Com sua feiúra animalesca infundia terror aos passantes.

Deus Pã já trazia em seu simbolismo uma metáfora da condição humana, hermesiana, a ambigüidade paradigmática referida por Durand, de ser e de não ser ao mesmo tempo. Por um lado, de ser um deus com natureza exuberante, e de outro, de estar aprisionado na própria imagem da feiúra, convertida em imagem narcísica. Daí, que ambos, o mito de Pã e o de Narciso, podem operar como duas faces de um mesmo simbolismo na cultura excludente da contemporaneidade (MIRANDA, 2004). Mas também suponho que o simbolismo do mito do Pã abarque aspectos do mito do Dionísio, esse deus que conheceu a agonia e a transformação; e assim, temos uma conexão isotópica com as imagens do mito da indestrutibilidade da vida, dos fenômenos ocultos, da morte-renascimento, da superação e da celebração. O deus Pã travou uma intensa luta com Eros. O deus Pã tinha os seus encantos: trazia em si mesmo o dom da cura e da profecia:

(...) taquicardia, sudorese, tremores, sensação de afogamento, náusea ou desconforto abdominal, instabilidade, sensação de desmaio, sensação de que a cabeça vai explodir, parestesias (formigamento), sensação de estar sendo engolido por uma ‘coisa’ terrível, sensação de acometimento, de assalto externo a si próprio, fadiga, fraqueza nas pernas, ondas de frio e calor, sensação de estar eternamente morrendo, medo de perder o autocontrole e de cometer ações desesperadas, aumento desordenado dos movimentos (MIRANDA, 2002, p.160).

Nos vastos campos através dos quais tecemos a comunicação simbólica, quando criamos linguagens particulares, que se religam umas às outras sob forma dinâmica, as narrativas do pânico feitas pelas pessoas que o viveram revelam-nos sinais e símbolos oriundos de uma experiência arquetípica de atuação do deus Pã. Pã arrasta os instintos através de uma servidão involuntária (o caos, a catástrofe), a realizar uma viagem ao inferno de Dante, ao subterrâneo de Hades, de Perséfone sem certeza alguma de retorno. Parece que no pânico ocorre um efeito dominó entre o arquétipo e o instinto, um mobilizando e dificultando outro, simultaneamente. Esse *pathos* insta seu portador a viver, repetidas vezes, com suas formas renovadas, os profundos dilemas não resolvidos pelo deus Pã, cujas imagens temos incrustadas no inconsciente coletivo.

A pessoa tomada pelo pânico fica aprisionada no interior das grutas e das cavernas escuras, debatendo-se com o terror da morte. As forças que dela emanam são

confundidas como sintomas. Na minha compreensão, esses sintomas são signos de um sofrimento ainda não simbolizado. Quando esses signos se tornarem simbolizáveis, eles podem ser compreendidos como abarcados em incrustadas e soterradas simbologias presentes nas raízes arquetipais da vida coletiva. Esses símbolos orientarão as axiologias, isto é, os “valores morais” das trocas sociais, assim como os vários sentidos da alteridade e a ausência de um domínio sobre a condição humana. “Decifra-me ou devoro-te”!, era o grande enigma já colocado por Sófocles.

Como pesquisadora de saúde-doença, de processos culturais e míticos e de processos iniciáticos sou muito atenta às histórias de doenças, e sobretudo, as do pânico. Pesquisei, por meio de uma metodologia analógica, transversal e constelacional vários sistemas de cura vibracionais que podem ser abarcados no conceito de *ratio hermetica* (radiestesia, acupuntura, colorpuntura, eneagrama, homeopatia, arquétipos, medicações florais de vários sistemas, fitoterapia, saberes holonômicos e muito mais). O conceito *ratio hermetica* consiste numa articulação do legado dos saberes construídos à margem do modelo ocidental do pensamento e se orienta por quatro princípios: a) o da não-mensurabilidade (revelando o pressuposto da existência de um mundo imaginal entre o sensível e o inteligível); b) a causalidade multidimensional, portanto, não biunívoca e linear; c) o conhecimento gnóstico (não eclesial) do símbolo como mediação; d) a unificação das polaridades por meio de uma mediação simbólica e pelo abarcamento do terceiro reino (a *lógica do terceiro incluído*)(DURAND, 1975, pp.162-226).

Na especificação dos sentidos contidos nas várias histórias do pânico recolhidas por mim, temos a atuação das forças míticas não redimidas oriundas do inconsciente coletivo, forças que tomam as pessoas engendrando a consciência de um estado de ser “para si” como nos lembra Merleau-Ponty, e pela relevância desse fenômeno, ele pode ser coletivamente compreendido. Suponho que o ataque de pânico apresente-se sob várias formas e que vá saindo do corpo aos poucos, muito lentamente, formas que podem ser pensadas também como a expressão muito autêntica de uma fúria, uma rebeldia ao princípio da unidade apregoadado pelo *telos* da cultura ocidental.

Num plano maior da existência, esse estado tece um destino que recoloca a relação entre o eu e o outro em termos culturais e míticos, uma destinação travada na forma como se tece uma memória em sua dimensão imaginal dentro dos corpos.

O que estaria sendo gestado no pânico como um fenômeno que ameaça a sobrevivência, que produz situações análogas às de um quase afogamento, que passam

perto de um sofrimento de morte, quando o desconhecido impõe-se sobre o conhecido? Sofrimento inexplicável em que todos os sentidos e os sentimentos se exacerbam, fornece a quem o vive um intenso contato com a condição humana: visceral, mortal, trágica. Sem dúvida, isso é um desafio para o modelo biomédico e suas extensões, o psiquiátrico; também para o modelo psicanalítico, quando esses modelos tentam tornar simbolizáveis o que era antes assimbólico. Acredito que do inconsciente coletivo aflore a presença do *mundus imaginalis*, a nós apresentada por Henry Corbin, como uma categoria derivada do platonismo persa. Os vários *imprintings* registrados pelo pânico são também conhecidos por alguns como “contaminações vibracionais e influências externas, invasões energéticas”. O inconsciente coletivo armazenando a memória primordial da humanidade torna ativo o mundo imaginal, situado entre a dimensão sensível e a dimensão inteligível da existência criando suas redundâncias. O inconsciente coletivo fornece modos de nos chamar a atenção para a atuação dos arquétipos em nossas vidas e nos trazer de volta ao *homo religious*. Temos aqui, me parece, as relações isotópicas existentes entre o universo e a consciência, a ordem implicada e a ordem explicada, o corpo, o espírito e alma.

2. Pânico e o Desenraizamento na Contemporaneidade

O desenvolvimento do individualismo, típico das sociedades complexas contemporâneas discutido por vários autores em seus belos textos - Carl Gustav Jung, Richard Tarnas, Marshall Berman, David Le Breton, Amnéris Maroni, James Hillman, Michel Maffesoli, André Guidens - produziu dentre outras condições de exclusão, um estilhaçamento da vida coletiva, um desenraizamento dos seres humanos e uma profunda dessolidarização das relações sociais. Esse fenômeno teve como prolongamento o estancamento ou a paralisação das forças psíquicas. Segundo Jung (1983), o Cristianismo teria colaborado sobremaneira para esse processo, na medida em que ele impedia a consciência realizar o mecanismo do *operare* (sic), isto é, o mecanismo da realização da função transcendente, superação dos contrários, para reconhecer a diferença entre a consciência do mundo e a consciência de si, bem como a possível colaboração entre elas. O aludido estancamento do desenvolvimento espiritual dos seres humanos ocorreu, então, nessa disjunção entre as forças coletivas que produziriam a energia cultural e as

forças individuais como respostas a essas forças culturais. Bloqueadas pelo Cristianismo, as forças espirituais não puderam consolidar os liames para a dinamização de novas outras forças coletivas por meio da função transcendente.

Do mundo imaginal brotam as emanções ouriundas das forças míticas, desconhecidas, não passíveis de ser apreendidas pelo modo direto, mas indireto. Hoje, talvez, com mais intensidade do que em outras épocas, essas forças insistem em se fazer presentes, elas escapam ao aprisionamento positivista, eclesial e historicista, e por diversos caminhos (dentre eles, no pânico), essas forças irrompem-se no trágico, essa dimensão da vida que deve ser compreendida como uma característica da pós-modernidade, como nos fala Maffesoli. O desenraizamento contemporâneo que atravessa o ser humano e que foi construído ao longo dos séculos é também resultado dos dois grandes dilemas discutidos por Richard Tarnas sobre a cultura do Logos, o *dilema pós-cartesiano* e o *dilema pós-kantiano* em *A Epopéia do Pensamento Ocidental: O dilema pós-cartesiano* traz embutido uma crítica ao mito do herói, Prometeu e Apolo, racional e consciente, dominador da natureza e o *dilema pós-kantiano* abarca uma visão do homem no mito do Hermes, do Eros, do Dionísio. Duas visões incompatíveis sobre o destino do homem e do mundo (TARNAS, 1999, op.cit. pp. 444-445).

Hostil, competitiva e dominante a cultura contemporânea é dinamizada pela antítese entre Ter e Ser, participar e recuar, inserir-se e excluir-se. Essa cultura recusa o acolhimento da diferença, portanto, o reconhecimento da alteridade. Pelo seu racionalismo exacerbado, essa cultura engendra o valor do individualismo que se traduz nas relações humanas por meio da dessolidarização e do distanciamento humanos. Essas características estão impressas como imagens e *imprintings*, holonômicos, vibracionais, e por isso eles se comunicam por meio de várias metáforas e metonímias na alma individual e coletiva. Solidão, medo e rejeição vividos nessa cultura acompanham de perto o pânico.

Os mitos continuam sua existência através de nós, os humanos, já nos dizia Lévi-Strauss. Uma outra maneira de aludir a essa analogia, no interior da psicologia arquetípica, é a que: “a alma vive miticamente: nós estamos enredados em seus mitos” (HILLMAN, 1989, p. 35). Nesse deserto amoroso que é a contemporaneidade, formam-se e alimentam-se feridas psíquicas nas discontinuidades das relações entre o eu e o outro, que seriam as fendas, segundo Hillman, por onde entrariam os deuses

(HILLMAN, 1992, p. 71), ou uma ruptura na sequência do tempo, fenda por onde entra Cronos para realizar sua obra ctônica. Essas feridas podem ser ainda mais sangrentas quando trazem para o coletivo a dimensão trágica da existência.

Vários sofrimentos marcam a contemporaneidade, sofrimentos que acometem as pessoas durante as mudanças drásticas atuantes nas formas de tessitura das relações sociais, da permanente construção e, simultaneamente, dilaceração dos seus universos simbólicos. Nesses sofrimentos há desenraizamentos que engendram as formas sob as quais construímos nossa subjetividade. O pânico, a síndrome do pânico, o transtorno do pânico, como um desses sofrimentos, tem sido uma maneira pouco compreendida para desvelar a contemporaneidade. Eles devem ser pensado no interior da discussão da condição humana, da valorização do Ser. O pânico lembra permanentemente o destino do homem e as fronteiras que construímos para não enxergá-lo: a morte. É o contato e o medo da morte. Refazendo a rota que torna autêntica a corporeidade, as múltiplas histórias individuais do pânico e suas estruturas individuais e coletivas religam-se umas às outras tecendo um destino coletivo. Nele, os abismos não nos são apresentados em linhas retas, mas de modo oblíquo e transversal, labiríntico. Assim, é preciso compreendê-los longe do antropocentrismo biomédico.

Fenômeno pouco conhecido no meio biomédico, mas ao mesmo tempo complexo, pautado por uma servidão, que em um só tempo domina o seu portador, engendra sentimentos de terror, rompe drasticamente as barreiras do tempo, do inconsciente individual e do inconsciente coletivo. Essa realidade polifórmica, mutante, constrói múltiplas formas de apresentação e pode ser mais bem compreendida através das abundantes imagens e processos com que se apresenta, enquanto mantém-se sendo ela própria, o pânico. E assim, ela não muda a sua natureza, permanece, por diversas vias, atenuadas, disfarçadas, sendo o pânico.

Mesmo podendo ser estudado caso a caso, a multiplicidade das histórias do pânico, ainda quando gestadas em estruturas coletivas de socialibilidade e cosmovisões produzem o social e também a alma coletiva. Elas se apresentam com contornos, estados, molduras, processos, produzem ecos e desdobramentos na vida pessoal e coletiva muito interessantes. São histórias polissêmicas. Mostram que a alma humana é politeísta e polissêmica.

Mesmo que a cultura produza os serviços biomédicos e psicológicos de

atendimento, emergencial, inclusive; que produza formas de escuta, como as organizações do tipo LBV e vários atendimentos psicológicos, são intensos a solidão e o desespero de quem vive com o pânico. Desse ponto de vista, o pânico pode ser pensado como uma *sickness*, uma doença abarcada numa realidade cultural, já que pressupõe itinerários terapêuticos, dos quais são parte também as ações oriundas do modelo biomédico e suas extensões (psiquiátrico) e um leque de outras opções que possibilitam ativar os mecanismos de reprodução social. Mas o pânico é também um fenômeno mítico.

Se nós, os mortais, enredamos os dilemas vividos pelos deuses, se temos a imagem desses dilemas no inconsciente coletivo, elas podem ser ativadas a qualquer momento. Um caminho fecundo para a saída da caverna é conhecer hemeneuticamente as raízes arquetipais de nossas vidas e como nossas biografias atraíram esses enredos. O pânico é uma das formas sobre como a corporeidade é instada a viver situações de limiaridade, nas quais as memórias objetivas e subjetivas do corpo são mobilizadas. Se o deus Pã traz aprisionada a imagem do sofrimento nesse *pathos*, traz também a potencialidade do dom de curar, o que nos abre à identificação dos dons em nossas vidas, quando a impotência, melhor dizendo, esse impoder como nos fala Ortiz (2003) pode se converter também em potência.

3. Pânico e o Historicismo Psicanalítico

Num estudo recente sobre o pânico, *Pânico: efeito do desamparo na contemporaneidade (um estudo psicanalítico)* (MENEZES, 2005), a autora contribui para o complexo debate sobre essa problemática como resultado do seu trabalho como psicanalista. Ela destaca, os vários níveis de interação da subjetividade do portador do pânico por meio de suas relações familiares: 1) uma angústia profunda; 2) uma relação entre o masoquismo/sadismo; 3) uma manifestação clínica do desamparo da Modernidade (“mal estar da civilização”); 4) uma ausência de proteção materna na difícil transição do mundo da criança, imaginativo, fantasioso para o mundo do adulto, linear, biunívoco; essa ausência de proteção não teria sido substituída por componentes acolhedores que operassem, gradualmente, essa difícil passagem entre dois mundos para ser suportável para a criança; 5) uma elevada exigência acompanhada por uma excessiva

culpa, operando a tirania do superego, que submeteria o adulto fora do princípio do prazer; e finalmente, 6) uma alternância desequilibrada entre “duas modalidades conflitantes de subjetividade: auto-centrada e descentrada” (MENEZES, 2005, p.219). Continua a autora: “na culpa, o ego se ‘submete’ ao superego; no masoquismo, o ego ‘deseja’ essa submissão. No masoquismo, a figura da servidão recusa o confronto com o imprevisível” (MENEZES, 2006, p. 223). É provável haver uma relação entre história de vida e pânico, mas nem sempre ela é uma conexão necessária nos termos propostos pela pensamento psicanalítico, na medida em que há forças míticas e complexos processos energéticos atuando nele. Os traços destacados pela autora podem integrar a história de vida de muitos portadores, contudo não operando com essa linearidade, já que aludem a fenômenos que fazem parte da complexidade hologramática entre cérebro, alma coletiva e cosmos. Creio que haja ainda um caminho muito maior a ser percorrido fora da cultura do Logos, de crítica à historicidade psicanalítica e de abertura à complexidade e ao imaginário antropológico. A autora focou as relações familiares no contexto da Modernidade atrelada à cultura do Logos; citou o mito do Pã, mas não ateu-se aos desdobramentos de suas ações abarcadas no pânico. Não aprofundou o como modo esse mito constela símbolos e arquétipos que atuam, no pânico, no interior das complexas dinâmicas do inconsciente coletivo

A Psicanálise trouxe para o século XX um grande limiar de discussão: a alma humana e seus símbolos; contudo, como resultado da cultura do Logos, dificilmente pode dar conta da inteireza do processo que abarca o pânico. Ela pode dar conta de metade da verdade, se assim podemos dizer. No pânico estão mobilizadas forças míticas atuantes nas relações Eros-Tanathos, Pã, Narcisus e Dionísio, às vezes, Afodite, Isis-Osiris, além de um simbolismo metafórico e catafórico atuando em inúmeros outros símbolos e mitos. Esses símbolos contidos nos arquétipos e nos mitos devem ser compreendidos por meio de uma constelação transversal e não num encadeamento linear como faz a Psicanálise. A constelação transversal dos símbolos abarca a conexão linear contida na noção moderna de progresso, que por vezes se liga, outras vezes se opõe, mas sempre a supera. Devemos considerar que os *schèmes* mobilizam, por meio do trajeto antropológico como uma trajetória de sentido (de direção), as estruturas antropológicas do imaginário, como possíveis direções de desenvolvimento humano, coletivo e mítico. E neste sentido, como veremos adiante : ”não é a história que dá conta

do mito, é o mito que dá conta da história e particularmente deste culto da história, característica da nossa modernidade” (SILVA & SIRONNEAU, 2003, p. 157).

A Psicanálise é considerada como uma hermenêutica redutora, segundo Durand (DURAND, 1995) porque é determinista e monológica. É preciso considerar as teorias dialógicas do conhecimento sobre a alma humana. Para a Psicanálise, a repressão sexual da infância reapareceria nas imagens simbólicas da sexualidade adulta, e ela constrói os nexos intelegíveis como a sintomatologia (signos) que se apresentam no pânico: de assimbólicos, eles se tornariam simbolizáveis. A pulsão sexual recalcada na infância reapareceria por vias tortuosas, no pânico, mas também na compulsão alimentar, drogadição, no alcoolismo, na anorexia, na bulimia. A Psicanálise recoloca no domínio da razão simbólica do Logos um fenômeno que parece ser um dos pontos de convergência de um grande número de fenômenos hologramáticos, míticos e imaginais, reduzindo-o ao determinismo sexual libidinal genital. Mas desconsidera ainda que a compulsão – com-pulsão – também possa estar atuando em mecanismos de ativação das cargas genéticas de energia assexual que percorrem o corpo todo, e assim, arquetipais, imaginais, quando a pessoa expande a consciência para superar a sua própria historicidade. Sem dúvida, olhando desse lado, supõe-se que quando as referidas compulsões estão presentes no pânico possam ser também um fenômeno que engendre, como um dos seus aspectos, a saúde: “a sexualidade não é função corporal, não é um automatismo periférico, segue o movimento geral da existência e que inflete com ela” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 217).

Ainda que consideremos que as explicações psicanalíticas no geral quisessem se constituir como um discurso anti-totalitário; e ainda que consideremos que as explicações para o pânico podem não ser homogêneas entre os vários psicanalistas, a Psicanálise pode ser considerada, antes de tudo, um discurso competente, o discurso que nomeia os meandros para se alcançar a verdade sobre a subjetividade. Mesmo que consideremos que a psicanálise freudiana teve o mérito de trazer o símbolo para a discussão do *pathos* humano, neste sentido radicalmente distinta da visão biomédica e psiquiátrica que se afirmou pelo domínio do biológico sobre o domínio do cultural e do mítico (BUCHILLET, 1991; PEREIRA, 1993; ZÉMLÈNI, 1994; MARC AUGÉ, 1996, OLIVEIRA, 1998, dentre outros) – a Psicanálise opera uma radicalização epistemológica do conhecimento como o modelo biomédico, contudo com sinal invertido. Para ela, a

dimensão emocional em sua causalidade libidinal engendraria o *pathos* emocional (o pânico, por exemplo - causalidade psíquica). Libido para a Psicanálise é sinônimo de sexualidade. É parte da sua tentativa heróica, egocentrada de construção teórica da subjetividade, conceituar o homem e o mundo. Em Jung, diferentemente de Freud, a libido é poliédrica, pluridimensional, metafórica e consiste numa corrente de energia mais ampla, que envolve o inconsciente coletivo.

Demasiado aprisionada à sintomatologia da imagem para construir uma das verdades da psique, a Psicanálise apresenta-a como a verdade e esqueceu-se de uma lição fundamental que a nós é muito cara: a corporeidade é polissêmica, politeísta, imaginal, isto é, ela não se submete aos princípios de unidade apriorística e externamente colocados a ela, nem como valores, nem como mediação simbólica, nem como horizonte. Em exemplos extraídos de *Os Símbolos do Inconsciente Coletivo* há diferentes modos de compreender a corrente da libido de um ponto de vista polissêmico e politeísta: 1) a repressão sexual em alguns pode bloquear a sexualidade também quando associada a um arquétipo, o complexo materno negativo de que nos fala Jung, e não conduzir ao pânico; 2) como pode conduzir; 3) pode ainda exacerbar as forças do Eros; 4) em outros, o bloqueio da sexualidade não significa o resultado de uma repressão sexual engendrada pela educação repressiva tão somente, mas pode ser o resultado da forma como se perdeu energia para se fazer frente ao desamparo (até mesmo familiar); 5) em outros, a sexualidade funciona como instinto que não está perturbado em sua relação com outros instintos e arquétipos; e mesmo quando esteja conturbada a relação entre o eu e o outro, meio através do qual se realiza a sexualidade; 6) em outra pessoa a repressão sexual acelera o instinto da maternidade (e as mães podem se tornar parideiras); 7) ou, contrariamente em outras, a repressão da sexualidade pode produzir a paralisação do instinto materno (JUNG, 2000, pp. 87-116). São observações que tenho realizado na vida cotidiana, e encontrei em Jung essa multiplicidade de possibilidades para o entendimento dessas questões. Enfim, me parece que a corrente da libido é ampla, abarca um leque de possibilidades que pode estar ou não contida no simbolismo do pânico, envolvendo direta ou lateralmente a sexualidade. E se o pânico, por exemplo, contiver um maior comprometimento com a ontogênese, e assim, tiver uma origem embrionária, anterior à repressão sexual na infância, por exemplo? E se nele contiver *imprintings* oriundos de campos morfogenéticos do Holocausto? E se for o resultado de

uma queda, uma pancada, de aplicações de procedimentos estéticos injetáveis? Estudos mais recentes apoiados na epigenética revelam que registros vibracionais (arquétipos?) oriundos de um pai com epilepsia, até nove meses antes da fecundação, por exemplo, podem afetar o projeto sentido gestacional do portador do pânico. Ou ainda, se o este portador for um gêmeo sobrevivente; se ele tem alguma vinculação com um antepassado morto de modo injustificável ou injustificado antes do seu nascimento, ou se tem história de sofrimentos ginecológicos oriundos de sua mãe ou da sua avó materna. Todas essas situações que produzem cisões, afetam de modo diferente o seu pertencimento ao clã familiar. A repressão da sexualidade como fonte da causalidade das doenças não pode engendrar o mesmo em diferentes pessoas que se movem por diferentes possibilidades. Mas em todas essas pessoas atacadas pelo pânico há um registro corporal similar. A repressão do instinto sexual como tabu, e também como fonte da causalidade das doenças, dentre elas, o pânico, não deve ser aceitável em si mesma. Ela participa de difíceis encadeamentos apresentados pelas verdades da alma que não são as verdades do Logos.

A denominação do conjunto de humores a que as classes populares aludem o nervoso abarca um *continuum* de formas de comportamento constitutivas das noções de pessoa, questões que foram truncadas pela radicalização psicologizante do modelo psicanalítico, na origem do qual está a cisão “soma”/ “psyche”. Para uma nova construção teórica é importante recuperar esse processo, no interior do qual encontram-se as conexões e fluxos entre o somático e o psíquico, e abarcam a teoria dos humores e os mecanismos de sua degenerescência, que também integram a construção do nervoso (DUARTE, 1993, pp. 60-61).

Nós antropólogos que também lidamos com o inconsciente nas teias de relações sociais e na construção dos universos simbólicos avaliamos como fantasiosas as hipóteses freudianas centradas no mito universal de Édipo. Os estudos antropológicos do parentesco desmentem o caráter universal do mito do Édipo (DURAND, 1995). As formas de organização social das famílias em sociedades pré-capitalistas, em suas modalidades matriarcais e patriarcais operam as regras culturais de descendência de modo muito diferente do que aquelas das sociedades ocidentais. Nessas regras de parentesco quase nunca o pai biológico de uma criança é também seu pai social. O pai social pode ser um tio materno (se a sociedade for matrilinear, por exemplo), quando as regras culturais de descendência se constroem a partir da mãe.

Sem dúvida, a nomeação da descendência e portanto, do que é considerado incesto, que é universal, grande questão discutida por Freud e também por Lévi-Strauss, colocam em causa a universalidade do mito do Édipo, e junto com ele, a noção de sexualidade com as suas implicações. Novamente está sendo recolocada a discussão natureza-cultura, eixo em torno das disputas entre as escolas antropológicas.

James Hillman, um dos mais importantes pensadores dos Círculos dos Eranos, criador da psicologia arquetípica, nos chama a atenção para que a repressão sexual discutida por Freud contém uma dimensão mitológica com origem no Cristianismo:

Mas na medida em que se vive dentro do mito da unidade somos forçados a obrigar a psique a obedecer ao princípio da unidade e ao unificador, o ego, criando este monstruoso ego ocidental, o qual deve, então ser subjugado por todos os tipos de virtudes cristãs: tolerância, autocontrole, paciência, humildade, caridade, obediência, pobreza... toda essa enorme estrutura ascética para lidar com o Monstro que foi criado pelo seu próprio dogma. Os gregos também tinham o problema do ego monstruoso: sua cultura tinha o problema da *hubris*, que pertence à natureza humana. Eles não precisavam desse tipo de ascetismo sistemático que se encontra na cultura cristã. Então, a repressão que Freud colocou na base de nossa relação como inconsciente nada mais é do que o mito cristão funcionando em cada um de nós, separando-nos da nossa imaginação politeísta inata e renomeando-a: o inconsciente (HILLMAN, 1984, pp. 89-90).

Uma citação de outra fonte, da Antropologia do Imaginário, nos revela ainda que a imagem como fonte de conhecimento não foi devidamente considerada pela Psicanálise, porque foi aprisionada numa teoria sintomática das doenças:

A imagem está, pois, maculada de anomalia, entalada que está entre dois traumatismos: o traumatismo do adulto que provoca a regressão neurótica e o traumatismo da infância que fixa a imagem a um nível biográfico de perversidade (DURAND, 1995, p. 40).

Uma antropologia profunda abarca a complexidade epistemológica, com seus conceitos de auto-organização e entropia (auto-desorganização), recursividade (tempo cíclico); abarca o imaginário antropológico, com o conceito de trajeto antropológico articulador das polaridades, os *schèmes* (“trajetos encarnados”), as estruturas

antropológicas do imaginário, e aponta diferentes direções de desenvolvimento daquelas dadas pela Psicanálise. Permite-nos transformar o caos em cosmos, compreender o fenômeno co-implicado entre as forças da morte atuando nas forças da vida, quando o estrangeiro que comparece nesse processo mobiliza a polissemia dos corpos, com suas várias vozes, sinais, signos que se tornam símbolos e conferem à corporeidade a inescotabilidade da experiência fenomênica:

(...) você perde a noção de que é um feixe com vários níveis, pessoas, ruídos, impulsos, tendências, personalidades, possibilidades e que nenhum dia é igual a outro, nenhuma voz é igual à outra, e que somos uma estrutura solta composta de vários seres – Jung os chamou de complexos (HILLMAN, 1984, p. 89).

Na experiência do pânico estamos diante de um terror visceralmente vivido, de tão profundas que são suas raízes arquetipais. Os símbolos atuantes nesse *pathos* que mantém o portador do pânico encrustrado nessa caverna escura revelam que no inconsciente coletivo de todas as sociedades humanas há uma estrutura oximorônica, que alude à raiz e à uma memória mítica formadora do inconsciente coletivo como patrimônio universal.

Vejamos o que nos diz Eliade sobre a historicidade:

(...) Conclui-se depressa demais que a autenticidade de uma existência depende unicamente da consciência de sua própria historicidade. Essa consciência histórica tem um papel bem modesto na consciência humana, sem falar das zonas do inconsciente que pertencem também ao ser humano integral. Quanto mais uma consciência estiver desperta, mais ela ultrapassará sua própria historicidade. Basta nos lembrarmos dos místicos e dos sábios de todos os tempos, e em primeiro lugar os do Oriente! (ELIADE, 1996, p. 29).

4. Pânico e Três Importantes Dissidentes de Freud : Reich, Jung e Grof

Na transitividade de sinais com que esse *pathos* se apresenta, não mudando contudo sua natureza, isto é, permanecendo ainda sendo um pânico, podemos aludir a como a sua compreensão consiste na busca de sentidos pressentidos como a “dilatação progressiva da verdade” (ORTIZ-OSÉS, 1993, p.48). Entre a dissipação das couraças

simultaneamente à “memória emocional plasmática” reicheana e o apaziguamento com o inconsciente coletivo e a “memória emocional plasmática kármica” atuando no inconsciente coletivo, temos três pensadores oriundos da Psicanálise, dissidentes, e que dialogam com ela.

Três grandes pensadores contemporâneos também com formação biomédica trazem o símbolo por meio de algumas vias, imagens, processos, contornos, ecos para compreendê-lo como parte das psicopatologias mentais: Wilhelm Reich, Carl Gustav Jung e Stanislav Grof. Esses três pensadores criaram escolas e seguidores quando divergiram abertamente dos pressupostos da psicologia freudiana, na base da qual ancorava a noção de libido presa à uma fantasia de unidade e como sinônimo de sexualidade condicionada aos mecanismos de sua repressão. Esses três pensadores problematizaram o Logos Ocidental presente na tradição judaico-cristã. Coincidentemente, eles eram três vizinhos geográficos de Freud e os três de origem judaica, como Freud: Reich, austríaco assimilado à cultura alemã e militante junto aos operários; Jung oriundo de uma família protestante suíça, e o último, Grof com experiência junto aos doentes mentais considerados irrecuperáveis que viviam no Leste Europeu durante o regime comunista, sobretudo na atual República Checa, onde também ele nasceu. Os três estavam sob influência de uma geografia imaginal. Eram também atingidos, assim, por uma realidade imaginal, isto é, o lugar como arquétipo, no qual tudo estava em ressonância num curto período do tempo, e que teve como ponto alto os horrores do Holocausto, fenômeno que Freud não estudou.

Essas três dissidências buscavam construir a alteridade, o reconhecimento da diferença, uma diferença não-subjugada quando tratavam seus pacientes. Queriam dissipar os estigmas promovendo um respeito à condição humana e uma compreensão alargada da relação natureza-cultura e dos mitologemas arcaicos operando nas enfermidades mentais, sobretudo os dois últimos. Mais ainda, os três queriam compreender a dimensão subjetiva atuando no conhecimento: a relação cognoscente-cognoscível, quem conceptualiza a enfermidade e quem a vive, enfim, a natureza da realidade e a natureza do conhecimento. Com algumas diferenças significativas entre esses autores, há uma profunda confluência entre eles, com exceção ao que tange à suposição de existência kármica atuando nas patologias mentais (como defende Grof). Cada pensador desenvolveu sua epistemologia impulsionado por um mito individual

próprio (GUNGER, 1993). Esses autores confluem com a complexidade epistemológica e a Antropologia do Imaginário, sob vários aspectos.

Em Wilhelm Reich temos que os processos emocionais mais profundos se cristalizam em couraças muscularesque aprisionam a libido, essa energia sexual acessada via corpo: ela está presente no corpo todo, além dos genitais; o corpo todo contém energia sexual. Tendo sido mobilizada a *corrente vegetativa*, por meio da qual é conduzido o *orgone*, ela revelaria informações ontogenéticas, filogenéticas, existenciais e ônticas da história de vida do paciente para a cura da alma. Portanto, por meio do corpo, se compreenderia a realidade psíquica das doenças, como um *a priori* e um *a posteriori*, já que as doenças psíquicas têm uma ancoragem no corpo. Corpo e alma são pensados simultaneamente e a via de acesso à alma é o corpo. Nos registros mais profundos e recônditos do corpo, no cerne, na essência, na memória emocional plasmática, mais do que naqueles acessados pela psicanálise freudiana, segundo os reicheanos, a camada mais profunda, seria a terceira camada do sistema nervoso correspondente ao “anel genital” que abrange o corpo todo, inclusive o segmento pélvico.

Em *Análise do Caráter* (REICH, 2004), o autor acreditava ser possível restaurar a potência sexual perdida na luta da natureza contra a cultura. As razões do corpo estariam codificadas numa tipologia de base caracteriológica, estruturada sob os condicionamentos dos movimentos de contração e de expansão na pessoa, na sociedade e no cosmos, que atuariam, inclusive, nas matrizes geradoras da vida. Assim, as mães com seus úteros tensos reproduziriam nos embriões esses mesmos movimentos perturbados como resultado dessa relação deficitária atuante nessa relação microcosmo-macrocosmo. Essa condição engendraria em seus filhos as possibilidades de adoecimento, inclusive, o pânico, esse *pathos* das cavernas escuras. Somam-se à sociedade repressiva e aos movimentos *orgonóticos* perturbados, profundos desamparos presentes nas histórias familiares e culturais. A situação pré-Segunda Guerra Mundial e a subserviência do povo alemão a Hitler inspiraram Reich ao desenvolvimento de uma abordagem sobre o homem que confrontasse com esse sofrimento, daí sua intensa militância no campo da saúde mental. Interessante notar que para ele o pânico é também uma expressão de um “caráter não genital” (“histérico”), estando seu portador, contudo, mais próximo à saúde mental do que os vários outros grupos humanos que pertenceriam a outros tipos dessa caracteriologia.

Para Reich, a bioeletrecidade presente nos seres humanos é um fenômeno que ocorre similarmente em todos os seres vivos e em tudo o que move o mundo. A bioeletricidade do organismo seria recuperada quando removidas as couraças (bloqueios) e quando tem-se acesso ao núcleo do fluxo vital puro. Isso demandaria compreender qual é o tipo do caráter (vegetativo), como se estruturou, como se enraizou em todo o corpo, análogo ao enraizamento vegetal na terra. Somente o trabalho sobre as couraças poderia, em sua visão, dissipar as antigas barreiras energéticas e trazer a saúde.

A caracteriologia neuro-vegetativa reicheana tem um fundamento na Escola Russa de Reflexologia (Escola de Leningrado) - fonte na qual beberam os teóricos do Imaginário Antropológico. Pesquisadores, dentre eles, Bechterev opunham-se aos estudos dos reflexos condicionados de Pavlov. A equipe de Bechterev defendia a atuação dos reflexos dominantes, conforme veremos adiante. A dissipação da caracteriologia vegetativa reicheana promoveria o refazimento de numa nova condição saudável, ao qual ele dá o nome de caráter genital. Tal caracteriologia promoveria, por meio de um labirinto de forças centrípedas e forças centrífugas, a criação da sofrida transição do dinamismo patológico para o dinamismo da saúde. Evidentemente, o caminho de volta à saúde seria possível pelo refazimento dos níveis de sentido, abarcando uma transitividade de sinais e de signos, em novas outras dimensões simbólicas da experiência humana e da história individual.

Ele está aludindo ao conceito de corporeidade, o corpo como eixo em torno do qual o mundo pode ser pensado. E assim, por meio do corpo, propunha refazer o lugar de cada um no mundo. Para ele, o *orgone* é o fio condutor capaz de reconectar novamente o ser humano à natureza, sem perder as dimensões humanas que se realizam na cultura. O *orgone* dissiparia a condição de torná-lo “verticalizado para baixo”, materialista, como no cartesianismo, ou “verticalizado para o alto”, como no misticismo, mas o tornaria “horizontalmente expandido” para poder atuar, inclusive, politicamente, na cultura, como destaca Frederico Navarro, criador da SEOR, Sociedade Européia de Orgonoterapia.

Para Reich o corpo é liminal, isto é, é um limite flexível. Um limite que se quebra, se expande, se recupera e se potencializa. Para ele, toda a enfermidade mental que estoura no corpo deixou de aprofundar-se no psiquismo. Assim, o portador do

pânico deve se sentir confortado quando comparado com portadores de outras psicopatologias, presentes em outras caracteriologias reicheanas. Ainda que o processo do pânico seja muito sofrido para o seu portador, se comparado com a *biopatia do câncer*, esta estruturaria uma paralisia da corporalidade que ocultaria, segundo Reich, uma estrutura de personalidade que se adoecia lentamente e se enganava simultaneamente (REICH, apud CALEGARI, 2001).

A explicação reicheana fundamentada no conceito de *orgone* encontra também, como na Psicanálise, uma forte conexão na relação mãe-filho, na mãe como a matriz, primeiro contato para a entrada do bebê no mundo. À cura do pânico, como de outras psicopatologias exige-se uma nova reorientação da corporalidade a refazer, energeticamente, uma nova relação espaço-tempo, originalmente perturbada, agora com manipulações corporais, alongamentos e exercícios respiratórios para a recuperação do sistema nervoso. As lacunas deixadas pela insuficiência materna na relação com o filho impediriam, por exemplo, que ele realizasse uma “aprendizagem neurovegetativa” da delimitação e do direcionamento do seu campo energético, numa relação espaço-tempo, podendo gerar, futuramente o pânico. Essa profunda angústia gerada tanto na ontogênese embriológica quanto na infância, poderia também ser interpretada como uma aceleração das forças internas do portador do pânico querendo se libertar, mas aprisionadas pelas “estruturas do caráter”, numa profunda contração do ser. Vejamos nas palavras de um médico e vegetoterapeuta estudioso de Reich:

os movimentos de contração recuam a energia e, consequentemente, os fluidos plasmáticos da periferia para o cerne orgânico. Ocorrem então contração periférica (anorgonia, sem orgone, sem energia) e a expansão central. A vida recua, protege-se, retira sua energia. Constitui o que Reich denominou de remoção, ou seja, emoção para dentro. (...) [Numa das formas de remoção, que é a do pânico] a superfície e os vasos sanguíneos se contraem, o sangue foge da pele e esta se torna fria, pálida e úmida (CALEGARI, 2001, p. 43).

Ou ainda:

As vivências viscerais correspondem aos movimentos internos e constituem as sensações mais profundas e temidas por estarem mais distantes do controle egóico. A irrupção dessas vivências na consciência, sem um desenvolvimento

prévio, pode levar ao pânico ou à desorganização psicótica (CALEGARI, 2001, p. 56).

Dessa forma, as marcas dessa cultura imprimiram em todos nós, mães e filhos, todas as condições para sermos doentes. Afora isso, como nos fala Hillman, é da condição humana patologizar, para conhecer cada vez mais de perto o nosso destino: a morte.

O paradigma reicheano faz uma interessante relação entre os limitados resultados das pesquisas realizadas pelos cientistas cartesianos com o seu encorajamento muscular. Calegari em seus estudos sobre Reich nos mostra que um "cérebro encolhido" é também um "ego encolhido" e produz um "pensamento encolhido": "este encorajamento se dá no plano cerebral, estruturando conceitos, idéias, preconceitos e interpretações específicas sobre a percepção do mundo e de nós mesmos" (CALEGARI, 2001). A relação sujeito cognoscente e objeto cognoscível, é também segundo ele, uma relação visceral de quem conhece e do que é conhecido e reflete quanto o pensador superou a historicidade do seu próprio pensamento para romper a forma cartesiana de pensar o mundo.

Na passagem dos tipos caracteriológicos para os arque-tipos temos uma orientação epistemológica mais abarcante na direção da antropologia do imaginário no interior da sensorialidade neurobiológica do símbolo e a obra ctônica de Cronos transfigurada nas várias faces da mãe, pois a rede neural revestindo os órgãos (da audição, dos olhos, da boca, etc..) é mais ativa, e anterior, na formação das imagens do que os efeitos da repressão sexual no córtex pré-frontal, segundo Durand (1997).

Stanislau Grof em sua vigorosa pesquisa denominada *Além do Cérebro* (1987) realiza um profundo diálogo com Freud e os psicanalistas do seu tempo, incluindo Reich e Jung. Seu ponto de partida é que não apenas sofrimentos emocionais na infância produzem sofrimentos emocionais na vida adulta, mas sofrimentos físicos produzem sofrimentos emocionais. Numa inversão do determinismo psicológico de Freud, por meio de numa forma oblíqua e transversal de indagar a psicopatologia, temos em Grof que impactos físicos como doenças, sobretudo respiratórias, complicações do parto, podem estruturar complexos processos emocionais que podem estar constelados, principalmente em duas formas (tipos ideais), ou em combinações simultâneas entre elas: a) nas *matrizes perinatais básicas* (MPBs I.II.III.IV), modelo criado para pensar

o sofrimento do parto em suas várias fases e as psicopatologias dele decorrentes, dentre elas, o pânico; e b) nos “sistemas de experiências condensadas” (*coex systems*). Essas são formas pelas quais se constelaram, agruparam, separaram, hierarquizaram, classificaram-se os fenômenos, as intuições, os sentimentos, as percepções, as idéias, as sensações envolvendo em ambos os casos, os conceitos de acaso e de entropia. Grof conflui com Reich sob vários aspectos, mas desenvolveu uma metodologia de abordagem às profundezas viscerais por meio de respirações holotrópicas, uma hiperventilação cerebral (diferentemente da proposta por Reich, que também abarca respirações contínuas, contudo por meio de *actings*). Grof propõe uma ampliação da base conceitual freudiana para uma compreensão de uma psicopatologia estruturada em forças que estão além do cérebro enquanto unidade biológica individual: forças míticas e forças kármicas. Para ele, processos físicos podem constelar processos emocionais, com raízes arquetipais e kármicas, e o pânico pode também compor com todo o seu simbolismo aspectos de traumas físicos, na base dos quais há uma mitologia que requer ser reconstruída, simbolizada e integrada à história pessoal.

Vejamos como a cosmovisão deste pensador se identifica com o paradigma do imaginário antropológico, na medida em que busca compreender as raízes arquetipais das psicopatologias:

(...) culturalmente disfarçados como deuses e demônios concretos, deuses, heróis e temas mitológicos, os arquétipos poderiam ser interpretados como fenômenos da ordem implícita que têm uma conexão mais específica com certos aspectos da ordem explícita. De qualquer modo, os fenômenos arquetípicos devem ser encarados como princípios ordenadores, supra-ordinários que precedem a realidade material e não seus derivados (GROF, 1987, p.61).

Essa mitologia se traduz em relações simbólicas, culturais, e assim, atua nas relações entre o eu e o outro. Vejamos, agora, como Plotino formulava o princípio de unidade que abarca toda a cadeia do ser, desde a sua entrada neste mundo e antes dela:

(...) entrar neste corpo específico, e nascer destes pais específicos, e num lugar como esse, é em geral o que chamamos de circunstâncias externas. Que todos os acontecimentos formam uma unidade e estão entretidos é simbolizado pelas parcas [*Moirai*] (PLOTINO, II.3.15, apud HILLMAN, 2001, p. 9).

Temos nesta última citação uma figura muito importante para a compreensão do destino, essa destinação, as *moirai*, as parcas. O *Dicionário de Mitologia Grega*, compilado por Ruth Guimarães apresenta uma definição de moiras:

são a personificação do destino de cada um. Encarnam uma lei que nem mesmo os deuses podem transgredir. É a Moiré que impede um deus de prestar socorro a um herói, num campo de batalha, por exemplo, desde que sua hora de morrer tenha chegado. São três as Moiras: Átropos, Cloto e Láquesis, que regulam a duração da vida de cada um, por meio de um fio, que uma fia, outra enrola e a última corta. Essas três fiandeiras do destino são filhas de Zeus e de Têmis e irmãs das Horas. Também se diz que são filhas da Noite, como as Queres, pertencendo, portanto à primeira geração divina, a das forças elementares do mundo (GUIMARÃES, 1991, p. 225).

Jung pode ser considerado um dos maiores cientistas do nosso século XX pela abertura sistêmica e ôntica do seu pensamento para a formação de um novo espírito científico. Fala-se, inclusive que o século XXI será junguiano, do mesmo modo que o século passado foi freudiano. Já que o processo de interiorização é a grande possibilidade de transcender a historicidade, como esses dois pensadores, Freud e Jung se diferenciam tão radicalmente? Temos que Freud parte de uma pressuposição da noção de tábula rasa para a experiência herdada, e Jung do *a priori*, já que os arquétipos como formas vazias se atualizam nas culturas:

insisto que não é no *aspecto histórico* do inconsciente que devemos situar a contenda entre Jung e Freud (...) Essa disputa, e é fundamental que se diga, não se dá apenas entre Jung e Freud, mas atravessa toda a história da filosofia. Jung, ao postular um *a priori* capaz de apreender o mundo da experiência, filia-se a Platão, a Descartes, a Kant, etc. Quando ele sugere que Freud pertence ao mundo da tábula rasa, filia-o também a uma corrente filosófica: o empirismo de todos os tempos (MARONI, 2001, p. 46).

O eixo dessa disputa está na resposta de Jung a Freud, quando ele afirma que a corrente da libido não é exclusivamente sexual, embora possa ser predominantemente sexual, num dado momento. Em sentido mais amplo, a corrente da libido abarcaria o

inconsciente coletivo, uma matriz formadora de imagens e símbolos (luz, fogo, sol, labirinto, diabo, trança, eterno retorno, morte-renascimento, sacerdotiza, mago, cripta, encruzilhada, vaso, *coincidentia oppositorum*, *mysterium fascinans* e *mysterium tremendus*) que estão presentes na alma do mundo e na alma individual e podem também estar atuando no pânico.

Jung dirá no livro denominado *Símbolos da Transformação* que no pânico, diante da incapacidade de assimilar os fenômenos emocionais - ainda que parcialmente para evitar a dissociação psicótica - o inconsciente produziria uma distorção da realidade, um alheamento da realidade num grau diferente do que é a psicose, a esquizofrenia e o autismo (JUNG, 1999a, p. 127). E dirá ainda, de modo geral, que os arquétipos atuando nas psicopatologias não se curam, eles vão esgotando a sua potencialmente no decorrer das relações vividas, na teia da vida com seus temas, cenários, estados, contornos, ecos, molduras. Por meio da atuação dos arquétipos pluraliza-se a libido para além da genitalidade individual. Afirma também que a lei da complementariedade pode ser compreendida como a enantiodromia, tudo o que se constela numa direção, constela o seu oposto em outra direção. Depois de afirmar algumas vezes que quando os arquétipos alcançam o ponto máximo da sua potência estão prestes a se despotencializar, ele fala no livro *Psicogênese das Doenças Mentais* (JUNG, 1999b) que ainda não teria condições de localizar a atuação do arquétipo em alguma parte do corpo. Sugere que pesquisas futuras possam fazê-lo. E levanta a hipótese de que futuramente, talvez, os arquétipos possam ser eliminados por meio de alguma toxina. Além disso, ele propõe que os saberes biomédicos e da psicologia profunda se abracem na busca de solução para o sofrimento humano:

(...) se a idéia de localização do arquétipo for comprovada por outras experiências, a hipótese de autodestruição do complexo patogênico através de uma toxina específica, ganhará maior probabilidade que levaria à possibilidade de se entender o processo destrutivo como uma espécie de defesa biológica distorcida (JUNG, 1999, p.258).

As imagens arquetípicas encrustam-se nas pessoas como formas, *engramas*, como predisposições em agir da mesma maneira. Por exemplo, essas imagens podem ser ativadas pelo dogma da salvação do Protestantismo, quando elas se apresentam por

meio de uma mesma relação de tensão contida também na memória do Holocausto. Assim, de modo redundante, quando uma mãe protestante chama seu filho de dez anos para ver o horizonte num final de tarde em que as nuvens estão muito avermelhadas, e lhe pergunta: “meu filho, você tem certeza da salvação? Isso é um teste, se hesitar em responder, é porque não têm. Assim, o inferno é para aqueles que não crêm”. Essas imagens de terror, contidas também em sua própria alma, vão configurando os contornos da corrente da libido que atravessa a corporeidade dessa criança:

(...) configurações da libido (...) ou imagens primordiais (míticas) do inconsciente (...) coletivo ou, ainda, engramas que são *imprintings* nas formas dos atos instintivos ou pulsões. São o núcleo das invariâncias e são universais. O ‘arquétipo em si’ é inacessível; só as imagens arquetípicas nos permitem supô-lo por causalidade metonímica’(Lacan).(PAULA CARVALHO, 2003, p.225).

Dessa forma, o inconsciente coletivo produz com seus vários *imprintings* (dentre eles, as contaminações vibracionais ou influências externas) as sinalizações da presença e da atuação do *mundus imaginalis*, o mundo dos arquétipos e das imagens arquetípicas com as ressonâncias holonômicas. Os *imprinting* são modos de nos chamar a atenção para como estão atuando os arquétipos em nossas vidas; nessas holonomias universo e consciência, ordem implicada e ordem explicada produzem relações homólogas, complementares, concorrentes e antagonistas, como veremos à frente. Uma complexa discussão denominada “*Eficácia simbólica como ‘eficácia imaginal’ dos fenômenos ‘numinosos’: do paradigma holográfico ao imaginário mágico-religioso*” mapeia os fundamentos dessa abordagem dos *imprints*:

a) a ordem explicada, como uma das possibilidades de realização da ordem implicada; b) a holonomia existente entre matéria e consciência para dizer que não é possível percebê-las em si mesmas, mas como projeções por meio do cérebro, que é um holograma, que por sua vez também interpreta sob formamhologramática o universo, que produz a matéria e a consciência; c) a existência de “mapas da consciência” e formas de apreensão dessa ordem implicada no âmago da qual operam forças numinosas, quer se expressem como “função consencial” da dimensão mítica que confere à alma sua força numinosa (PAULA CARVALHO, 1986, p. 136).

Este texto consiste numa valiosíssima reflexão para entendermos as conexões de forças co-implicadas num *pathos* como é o pânico, ontogenéticas e filogenéticas. Nesse contexto, a filosofia platônica pode nos ajudar na anunciação do destino, do inconsciente coletivo e das imagens que estão presas na alma coletiva (HILLMAN, 2001).

5. Deus Pã, o arquétipo do diabo e a Antropologia do Imaginário

Habitante das grutas e cavernas escuras, o deus Pã, figura que constela um panteão de símbolos mitológicos mobilizadores desse *pathos* tem várias conotações na mitologia grega. Deus dos pastores e rebanhos, feio e animalesco, de sexualidade irrefreável amendrontava as pessoas com sua flauta nas florestas ou com seus gritos assustadores. Para quem está sendo tomado pelo pânico, uma descida ao subterrâneo de Hades, de Hécate, das trevas, que pode ser também uma metáfora do inferno de Dante, nos ajudará a compreender a dimensão da existência que está se abrindo para essa pessoa. A imagem de Pã que o pensamento cristão adotou é análoga à figura do diabo aprisionado no inconsciente coletivo e individual, e no pânico essa imagem está ativa, infundindo medo e terror. Ancorado nas profundezas da alma coletiva, esse conjunto de mitologemas arcaicos contem em si o *mysterium tremendus*, o temor, e o *mysterium fascinans*, o fascínio.

Na maior parte das narrativas sobre o pânico temos o registro de profundos e solitários sofrimentos intra-uterinos: mães que tentaram aborto, mães que viviam luto de filho durante uma gestação, mães que já tinham perdido filhos antes dessa gestação, mães que viveram doença e desamparo familiar, enfim, uma condição humana de derrelição: “derrelição - proveniente da analítica existencial de Heidegger é a situação de abandono metafísico e a perda da identificação engendrando a angústia” (PAULA CARVALHO, 2003, p. 230). Na biografia de um portador do pânico parece que esse sofrimento, que se engrama já na ontogênese embriológica (afetiva e arquetipal) repete os três milhões de anos da experiência filogenética (da espécie e do cosmos), com os quinze a vinte milhões de anos de cosmogênese, conforme nos fala Pierre Soulié (1980, p. 237).

O universo mítico engendra talvez a mais importante lei da energética psíquica, a complementaridade ou a lei da compensação (MARONI, 2001; PAULA CARVALHO, 2003). Olhando por meio dessa perspectiva constitutiva do Ser há no fenômeno da complementaridade um complexo condicionamento entre o inconsciente individual e o inconsciente coletivo:

complementaridade – primeira lei da energética psíquica (...) estabelecendo, desde a primeira tópica freudiana, a complementariedade entre os sistemas consciente e inconsciente, que atuam de modo complementar, 'concorrente e antagonista', de modo que a ação sobre um 'constela' o oposto no outro em homeostase (CARVALHO, 1993, p. 227).

Por meio da lei da complementariedade, é possível pensar que atraíamos o que necessitamos para nos desenvolver, como uma condição “constitutiva do ser humano” (MARONI, 2001, p. 130). Mesmo variando a intensidade com que o pânico se apresente, suponho que haja dimensões simbólicas religiosas e míticas que atuam através dessa “tensão dinâmica” que move a vida, a partir da qual ela se desdobra (idem, ibidem). Nesse sentido, podemos pensar numa hermenêutica para o estudo das doenças, pela qual elas podem ser vistas como *daimons*, duplos, médiuns que estabelecem pontes, que levem os homens a participar dos conflitos dos deuses e entre os deuses.

No plano cultural, os efeitos da lei da complementariedade fornecem os suportes simbólicos para a produção e extensão dos serviços de saúde num dado contexto. É nessa rede aberta de escolhas e de itinerários terapêuticos que se tece o destino humano. No pânico, mais do que nunca, essa rede está fortemente ativada: salta-se de um serviço médico para outro, sem que se compreenda a natureza desse *pathos*.

Para a hermenêutica do imaginário, é possível pensar que as doenças, dentre elas, o pânico, abram um fecundo caminho para se construir níveis de sentido que se contraponham ao etnocêntrico positivismo biomédico e ao historicismo psicanalítico, na medida em que esses níveis de sentido refazem o hiato entre natureza, cultura, inconsciente coletivo e psiquismo. Por isso, o pânico não é, a meu ver, um fenômeno só de excesso de biológico, nem apenas redundante de emoções, mas redundante de simbolismo arquetipal, desde que consideremos o arquétipo como sendo formado pela sensorialidade e pela motricidade neurobiológica. O mundo desconhecido que se impõe

sobre o mundo conhecido não foi propriamente desviado do seu traçado original. É possível pensar que o traçado original desse mundo desconhecido já pressupusesse, de algum modo, o pânico, como na lenda de Plotino quanto à forma como entramos no mundo.

O encaminhamento da solução ao pânico será muito diferente para cada portador, pois os arquétipos se realizam culturalmente. Depende da forma como cada qual decifrará "o conhece-te a ti mesmo". Complexo e multiforme, como veremos à frente, o pânico é um sofrimento visceral que abarca várias metáforas, metomínias, analogias e sinédoques. Através do simbolismo que está contido no pânico, esse meio indireto de compreender o humano, podemos supor que mais do que metafórico, o pânico é catafórico, isto é, opera a mutualidade entre os contrários, o bem e o mal, a saúde, e a doença, deus e o diabo (ORTIZ-OSÉS, 1993).

Talvez a atuação desses arquétipos possa indicar as marcas dessa contemporaneidade que não consegue mais aprisionar o desejo e a intencionalidade nas estruturas da realidade cultural e mítica, já que parece ter se esgotado a orientação pelas filosofias da história. Neste contexto, faltou para todos nós, imagens de esperança na vida e os portadores de pânico percebem visceralmente essa lacuna. Em suas *dobras* e estruturas ruídas escancara-se a vulnerabilidade da condição humana, pois produz rupturas na ordem de comunicação com o mundo: "(...) os arquétipos ligam-se a imagens muito diferenciadas pelas culturas e nas quais vários esquemas se vêm imbricar" (DURAND, 1997, p.63).

Outra definição de arquétipo como princípio ordenador que subjaz à realidade visível nos ajuda a compreender essas forças que pertencem ao reino imaginal:

um conjunto coerente e patente de imagens, aquilo que é manifesto, existe porque potencializa outro conjunto, que é o implícito e o latente. Portanto, um conjunto de imagens sempre é regido por uma tensão dialética ou por uma conflitorialidade, cabendo-lhe como melhor definição a figura do *oxímoron*, como diz Durand, por meio da qual uma entidade semântica torna-se diferente do seu estado lexical presente (BADIA, 1999, p. 28).

Os arquétipos se constelam e se modulam, segundo Durand. Hilman se perguntava: como é que as feridas psíquicas criam as fendas para a entrada de um

arquétipo que estava adormecido e investe-se com uma força impossível de ser domada? Jung dizia que o arquétipo tinha que se esgotar por si mesmo, no curso das relações sociais. E Durand fornece uma resposta:

(...) a homologia [entre o símbolo e o arquétipo – colchetes meus] é equivalência morfológica, ou melhor, estrutural, mais do que equivalência funcional (...). Veremos que os símbolos constelam porque são desenvolvidos de um mesmo tema arquetipal [morte, desamparo, medo de doenças, abandono –idem], porque são variações sobre um arquétipo, (...) definidos pelo mesmo grau de tensão (....) definindo verdadeiros conjuntos simbólicos [culturais, com temas religiosos, culpa, pecado, por exemplo- idem, ibidem]- em que as imagens vêm convergirem em torno de núcleos organizadores [matrizes perinatais básicas e sistemas de experiências condensadas, em Grof - idem, ibidem] que a arquetipologia antropológica deve esforçar-se por distinguir através de todas as manifestações humanas da imaginação (DURAND, 1997, pp. 41-42).

Do ponto de vista metonímico, um arquétipo pode constelar uma imensa quantidade de símbolos e deve ser pensado de modo indireto, pois seu sentido é mítico. Assim suponho que os ataques de pânico são as forças arquetipais emanadas do deus Pã querendo sair das cavernas. Suponho que quanto mais profundamente esse arquétipo estiver encrustado na corporeidade, mais intensas serão suas investidas na direção da luz. E mais profundas as contrações da corporeidade para impedir sua saída, quer seja pelos órgãos – que são revestidos por uma vasta rede nervosa – quer pela pele, considerada o maior órgão do corpo, porque tem funções de órgão. A pele que é formada pelo mesmo tecido que o sistema nervoso no processo embriogênico, desenvolve também um campo eletromagnético que atrai e capta fortemente impressões, sensações, sinais diversos ao seu redor, à distância, inclusive.

Se considerarmos que o arquétipo do Pã foi mobilizado no interior determinadabiografia, poderemos então pensar que o pânico não necessariamente exprime uma metáfora obsessiva pela *busca da mãe*, enquanto pessoa. Mas da mãe, enquanto lacuna deixada na constituição do Ser, lacuna impregnada pelo padrão do arquétipo mãe, podendo resultar numa ação terrífera do tempo, tensionada e projetada na imagem que o filho tem da mãe real. É nesta tensão que emerge e sobrevive a mãe terrível, como uma das faces de Cronos. Os arquétipos revelam, assim, a

conflitorialidade na forma como se constelam, e apresentam-se na correlação entre a vida e a morte. E então, nessa metonímia que pode estar operando neste arquétipo da relação mãe real-mãe arquetípica podemos ainda compreender o desejo consciente que o filho tem da “fuga da mãe”. A tensão inconsciente do arquétipo de Cronos, poderia levar a se pensar que o filho quereria se desvencilhar da mãe real, quando na verdade, ele poderia estar querendo se livrar das investidas da mãe arquetípica, devoradora. Lembremo-nos que não é raro notícias de filhos que matam os pais. Há uma citação de Durand muito importante que nos permite, no contexto, relacionar a mordicância que atua no pânico, ora como a cancerofobia, ora com a aceleração da dominante postural da deglutição. Em ambos casos parece que estamos diante de uma força instintual:

Há uma convergência muito nítida entre a mordedura dos canídeos e o temor do tempo destruidor. Cronos aparece aqui com a face de Anúbis, do monstro que devora o tempo humano ou que ataca mesmo os astros mensuráveis do tempo (DURAND, 1997, p. 87).

Por meio dessa trajetividade de sentido operando no pânico, penso que rompam-se as fronteiras entre o individual, o coletivo e o filogenético. Ao mesmo tempo em que se tece um destino individual, tece-se ainda um destino para o grupo no centro de uma problemática antropológica do tempo e do inconsciente coletivo, que é muito mais filosófico e mítico do que a consciência, como nos fala Eliade. Nesse afloramento do inconsciente coletivo fica mais compreensível estudar esses fenômenos por meio das estruturas antropológicas do imaginário. Pensar esse *pathos* como parte do inconsciente coletivo que dialoga com o inconsciente individual não constitui uma solução, mas uma questão: a questão dos arquétipos atuando nas relações sociais e exigindo que, a partir delas, se construa a alteridade; a questão dos trajetos antropológicos e sua encarnação nos *schèmes* dos regimes diurnos e noturnos da imagem e das estruturas antropológicas do imaginário.

Todos esses conceitos são construídos como respostas ao dilema da morte e à compreensão de como se desperta e é ativada a bioeletricidade do corpo. Esses conceitos foram criados para explicar racionalmente os dinamismos neurobiológicos operando na construção do símbolo, nesta vasta rede neural, por exemplo, no córtex auditivo (o que se escuta e o modo como se escuta pode gerar imagens, dentre elas, as de terror)

talvez mais do que no cortex pré-frontal (onde atuam os efeitos daquilo que é conhecido como a repressão sexual, pelo modelo psicanalítico). Nessa interação entre quem educa e quem é educado, podemos compreender como o sofrimento de um se estende, por contigüidade, ao outro, porque o Outro habita nas profundezas do Mesmo, já nos lembrava Paul Ricoeur. Essa mesma perspectiva em Jung é acrescentada à noção de mãe como matriz:

(...) Onde os caminhos ‘se cruzam’, se entrecortam, e assim exprimem a imagem da união dos opostos, aí também, está a ‘mãe’, que é objeto e essência da união. Onde os caminhos se ‘separam’, onde há despedida, separação, partida, rompimento, aí existe vagina e fenda, o sinal da mãe e ao mesmo tempo a essência daquilo que vivenciamos na mãe: separação e adeus (JUNG, 1999, p. 360).

As imagens primordiais, arquetipais e míticas constelam o que a antropologia do imaginário denomina de núcleo das invariâncias, essas formas universais que se ancoram no interior de um inconsciente coletivo saturado de sentido, e assim, possibilitam ser analisados por meio de uma abordagem hermenêutica, estrutural e figurativa, com seus níveis de sentido e sua complexidade.

Cabe ao espírito exercer essa função mediadora entre o homem, a espacialidade e a temporalidade, e compreender: quem é o homem e qual é a sua destinação. Estar co-implicado nos mesmos movimentos que o cosmos, por meio desse corpo, que é um sistema que opera um padrão singular no interior das forças que desembocam na identidade e na alteridade, pela via da transversalidade de interações, inicialmente, entre dois imaginários que vão se transformando no interior de um sistema de recíprocas privações, como nos mostra Jung & Kerényi, em *Essays on a Science of Mythology*:

Deméter e Cora, mãe e filha, ampliam a consciência feminina para cima e para baixo. Acrescentam-lhe uma dimensão ‘mais velha e mais jovem’, ‘mais forte e mais fraca’ e estendem as fronteiras da mente consciente limitada no espaço e no tempo, insinuando-lhe uma personalidade maior e mais abrangente, que partilha do curso das coisas. [...] Portanto, poderíamos afirmar que toda mãe contém em si a filha, e toda filha contém em si a mãe, e que toda mulher se estende para trás, em sua mãe, e para a frente, em sua filha. Essa participação e entre mesclagem

geram uma incerteza peculiar em relação ao *tempo*: a mulher vive, antes, como mãe, e depois como filha. A conscientização desses laços gera nela o sentimento de que sua vida se estende ao longo de gerações – que é o primeiro passo rumo à experiência imediata e à convicção de estar fora do tempo, que por sua vez provoca uma sensação de *imortalidade*. A vida individual é elevada a um tipo, tornando-se na realidade o arquétipo do destino da mulher em geral. Isso leva à uma restauração ou *apocatástase* [restabelecimento da saúde – colchete meus] da vida de suas predecessoras – que agora, através da ponte do indivíduo momentâneo, penetram as gerações do futuro. Uma experiência deste tipo confere à pessoa um lugar e um significado na vida das gerações, de modo que todos os obstáculos desnecessários são retirados do caminho do fluxo vital que devem correr através dela. Ao mesmo tempo, ela é salva do seu isolamento e restaurada na sua inteireza. Toda preocupação ritualística com arquétipos possui derradeiramente esta meta e este resultado (JUNG & KERÉNY, 1969, p. 241).

Ou ainda:

provavelmente não há, na natureza humana, nada mais ressonante do que o fluxo de energia entre dois corpos biologicamente semelhantes, um dos quais já esteve mergulhado dentro do outro em êxtase amniótico e um dos quais teve as dores do parto para dar à luz ao outro. Os materiais aqui são da mais profunda mutualidade e o mais doloroso estranhamento (RICH, 1976, p. 226).

6. Pânico, Corporeidade e *Cogito Corporal*

A corporeidade é um centro, um labirinto de forças centrífugas e centrípedas que vão sendo plasmadas ao longo da existência. E o pânico opera sua realidade no âmago da ação terrífera do tempo e do medo da morte. Assim, a corporeidade se ancora no imaginário:

‘imaginário’ – por um lado é o capital (inconsciente) de gestos do sapiens, portanto, o ‘pólo arquetipal’ das invariâncias tendo como componentes o campo morfogênético, os *chreodoi* (‘o empuxo que, do campo morfogênético’ formando ‘corredores’ doadores de formas futuras, vai em direção aos arquétipos e aos

schèmes), os arquétipos (...) os *schèmes* (...) os gestos e os ritos, sendo a ancoragem corporal do imaginário; por outro lado, é o complexo das polissemias simbólicas como conjuntos psico-culturais, ou seja, é o repertório dos sistemas e práticas simbólicos vistos como ideário (conjunto das ideias) e como imaginária (conjunto das imagens simbólicas), o 'pólo figural' das variações sócio-culturais tendo como componentes: os paradigmas e sistemas conceituais, as mitologias e utopias, as axiologias e o domínio do mítico-imaginal. O 'símbolo' realiza a sutura entre o pólo arquetipal ou das invariâncias, como *Bild*, Forma que é e, como *Sinn*, Sentido que é, refere-se ao pólo ideográfico-figural, sendo portanto uma união de opostos e uma máquina de transformação de energia: tem uma estrutura vincular e re-ligiosa, de unificar polaridades (PAULA CARVALHO, 1999, pp. 227 e 239).

Campo aberto no qual são criados e perpetuados as tragédias e os murmúrios da alma humana, o imaginário engrama-se nas dinâmicas arquetípicas, ou seja, na força vital que move os princípios organizadores universais que se encontram na memória primordial da humanidade. O pânico, que toma uma forma direta de comunicação do eu com o outro, porta essa qualidade relacional nesse conjunto polissêmico acima citado, operando por meio de um processo em se fazendo, com os seus níveis de sentido, no interior de cenários, contornos, processos e molduras. E inicia-se, como vimos, na relação de identidade com a própria mãe, já que ela é matriz, a ponte entre os dois mundos.

No pânico parece que estamos vivendo muito rente ao chão caverna escura, uma espécie de rebaixamento humano no qual não se vislumbra facilmente o voo de Fenix, nem o de Ícaro, porque eles pertencem ao regime diurno das imagens. O pânico é engendrado, sobretudo, pela intensidade isotópica (relações entre imagens) do regime noturno das imagens, como veremos adiante.

A compreensão hermenêutica sobre o pânico exige que se articule o biológico (com suas reflexologias), o sócio-cultural (com suas representações) e o mítico (com a história dos deuses nas narrativas humanas). Mais do que as razões do adoecer, precisamos compreender o sentido do adoecer, como formas que expressam os gestos inconscientes, por meio da atuação da sensorialidade e da motricidade do corpo, operando nos reflexos dominantes intensificados, inclusive, nas representações sociais, dentre elas, as representações sobre doenças.

Segundo Durand (1995) a corporeidade é uma construção da imaginação simbólica. Essa imaginação simbólica restabelece no plano das representações sociais e relações sociais sob forma hermenêutica três níveis de sentido, porque atendem: a) a uma dimensão vital (a inteligência da morte); b) a uma dimensão psico-social (o reequilíbrio com a vida simbólica e social, por meio do retorno à ancestralidade); c) a uma dimensão antropológica (resolve o etnocentrismo por meio de um revigorado humanismo no qual toda alma humana é sujeita às investidas de Cronos) (DURAND, 1995, pp. 97-98).

Inúmeras forças habitam a corporeidade, forças que não puderam se desenvolver e que contêm uma potencialidade dificilmente compreendida pela medicina acadêmica. Corporeidade que abarca o registro do mistério da explosão do cosmos, que transcende uma temporalidade linear, e nela perpetuam-se os mecanismos de produção de vitalidade ou de desvitalização, um microcosmo de macrocosmo.

A corporeidade é a imaginação simbólica que responde às indagações do dilema da morte e da ação terrífera do tempo; expressa o conjunto das vozes do corpo, sua polissemia, a forma como ela anima o mundo para que ele não se torne frio; suas vozes exprimem não somente a sua vitalidade (ou desvitalização), mas também a complexidade das soluções buscadas para reintegrá-la (os vários rituais de cura, as várias mensagens e veículos de comunicação e mediação) que retecem, na noosfera, a comunicação com o mundo. A corporeidade é a morada de vários impactos oriundos do *regime diurno e do regime noturno* das imagens; subjetiva e mítica, a corporeidade é um cenário a ser alcançado pelo labirinto das redes analógicas e mitológicas contidas nas dimensões culturais. Incidi sobre a corporeidade o modo como se tece a continuidade histórica e o processo simbólico, podendo resultar em adoecimento ou em saúde. É na corporeidade que devemos entender a condição humana que se reinscreve no sagrado, porque ela é axial, o eixo em torno do qual o mundo pode ser pensado.

Os registros da corporeidade, a bioeletricidade do corpo sobre a qual Reich falava no interior da visão caracteriológica analógica, ganha, na epistemologia do imaginário, uma nova compreensão. Sendo a imagem uma fonte de cognição, da bioeletricidade emanam holonomias, vibrações regidas por dinamismos próprios, e elas que são passíveis de ser aprendidas como imagens numinosas pelas lógicas antagônicas,

analógicas, de similitude e de contiguidade. Essa bioeletricidade que no pânico está fortemente ativada, incrustou-se na corporeidade como um *engrama*, isto é, um simbolismo profundamente soterrado, do qual emanam informações.

Para a hermenêutica do imaginário essas imagens incrustadas e ressonantes se relacionam entre si (isotopismo das imagens). Essas imagens são engendradas como resultado de reflexos reativos que podem pertencer tanto ao *regime diurno das imagens* (estrutura heróica: reconheço o inimigo e o ataque – lógica da oposição), como ao *regime noturno das imagens* (estrutura mística –faço de tudo para não ser tomada pelo inimigo, lógica da confluência ou da conciliação); e estrutura dissiminatoria – alterno entre o ataque ao inimigo e o ato de mantê-lo à distância, lógica da alternância) (DURAND, 1997). Essas imagens e seus regimes e seus *schèmes* (animação das imagens) e as estruturas que se formam na corporeidade são regidas por um dinamismo voltado ao enfrentamento da angústia da morte e da face terrífera do tempo. Assim, o engendramento das holonomias simbólicas pode criar realidades, dentre elas, o pânico, e revela-nos o quão está ativa a bioeletricidade do corpo, desmontando e recriando a inteligência do corpo. A bioeletricidade do corpo liga a sensorialidade à motricidade, portanto é um fenômeno biopsíquico que vai reger as representações sociais. Dessa forma, por meio das narrativas sobre o pânico (representações) o pânico pode ser compreendido *a posteriori*, como uma substantificação dos arquétipos quanto ao modo como eles aparecem em dramas e enredo.

A reflexologia neurobiológica construída pela hermenêutica do imaginário antropológico nos revela, então, que o símbolo se inscreve numa natureza que é biossocial. Falo aqui sobre as imagens que regem esse fenômeno como uma espécie de transcendência psicogênica (a equivalência da mãe a Cronos, a mãe arquetípica) que age sobre o indivíduo, na medida em que são dinamizados, nessa rede polissêmica, os reflexos reativos (heróicos, místicos ou disseminatórios), posturais dominantes (verticalização, deglutição e copulação). Esse concomitante neurobiológico e biossocial antecede o que virá depois com o processo de socialização, potencializados pela ação dos arquétipos na construção das representações simbólicas, nas formas de sociabilidade, no reconhecimento da identidade, da alteridade e nas formas de reciprocidade.

Essa condição neurobiológica e biossocial do símbolo rege o dinamismo que organiza as imagens de terror, de privação, de solidão e de desamparo narradas, que

estão intensamente ativas na psique e em seus desdobramentos, numa dada ordem da comunicação religiosa, cultural e mítica.

Nessa excessiva ativação da bioeletricidade do corpo (também por stress, meditação, agressão, anestesia, queda, pancada, moderadores de apetite, drogas), a alma pode revelar como começou a se constelar e a modelar. É o início do caminho que leva à compreensão de como a inteligência do corpo foi confrontada e despotencializada. Daí, o corpo – impactado pela ação de Cronos - começa, de modo polissêmico, a atrair tudo o que precisa para iniciar esse processo de simbolização e dizer a que veio: cumprir um destino, uma destinação, ou uma missão na terra. É onde vão se mostrando as várias faces do tempo, como veremos à frente.

(...) o gesto, retoma a fala, eles se comunicam através de meu corpo, assim como os aspectos sensoriais de meu corpo, eles são imediatamente simbólicos um do outro, porque meu corpo é justamente um sistema atado de equivalências e de transposições intersensoriais. Os sentidos traduzem-se uns nos outros (...) (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 240).

Para nossa discussão é necessário compreender que no pânico não estamos diante de previsível realidade ontogênica de uma doença (da fecundação à sua maturação), mas no âmago das trocas abertas que permitem o permanente refazimento das relações entre o eu e o outro. E que mesmo apresentando um quadro das imagens, dos símbolos e dos regimes e estruturas antropológicas do imaginário, esse quadro não é fixo. Os *schémes* são mobilizados pelo trajeto antropológico que, por sua vez, movem as estruturas antropológicas do imaginário: no regime diurno (atacar, dividir, separar); nos regimes noturnos (fundir, conciliar; e transformar). A natureza, o simbólico e o mítico instituem também, culturalmente, os itinerários terapêuticos percorridos pelo sofredor desse *pathos*. Portanto, por um lado, estamos diante de uma *sickness* com suas “polivalências etiológicas”, com seus fenômenos de sincronicidade e nessas “multiplicidades de eventos, princípios, sentidos contextuais, sintomas imanentes, relações metonímicas-metafóricas, recorrência, reversibilidade e historicidade”, condições muito importantes para a Antropologia da Doença, conforme nos alerta Zémplèni (1994). E, por outro lado, já que o pânico porta uma natureza metafórica, catafórica, liminal e imaginal,

isso nos leva ao questionamento do fenômeno da causalidade, o nó górdio de todas as epistemologias, e à compreensão do pânico como um fenômeno iniciático, um fecundo caminho para a aquisição dos dons.

É aqui que a abertura sistêmica da antropologia do imaginário com os conceitos de trajeto antropológico, *schèmes*, *ratio hermetica*, estruturas antropológicas do imaginário e outros, possibilita-nos realizar a unificação dos sentidos. Portanto, essa abertura sistêmica se dá fora da disciplinarização do conhecimento, e no âmago da compreensão dos *dilemas pós-cartesianos* e *pós-kantianos* atuando na cognição. Por isso, necessitei percorrer diversas epistemologias, ainda que rapidamente, para poder chegar neste ponto da discussão.

Na multiplicidade das histórias sobre pânico temos um invariante que pode ser percebido no interior de uma estrutura que está presente em muitos processos iniciáticos, desde xamãs, benzedeiras; e também em sonhos que apresentam *enredos e soluções*. (Cf. estrutura apresentada em Badia, 1999, pp.94-96): a) o elemento detonador da angústia profunda (o sofrimento); b) o lugar de resolução mítica da angústia da morte e os seus símbolos (modelo biomédico, psicológico, religioso); c) a eufemização do tempo e a desdramatização (mudança de escala para menor, como nos lembra Perin) (cf. PITTA, 2005); d) os sinais da inversão (símbolos do regime noturno das imagens e volta para vida com a dádiva recebida). (Ver também VIERNE, 2000, p. 71, *Le parcours initiatique*.)

Uma retomada da classificação isotópica das imagens instaurativas nas dinâmicas que operam na Antropologia do Imaginário nos permite visualizar, em linhas muito gerais, os *schèmes* e as animações dessas imagens matriciais (BADIA, 1999, pp. 83-94; DURAND, 1995, pp. 80-81; PITTA, 2005, pp. 20-36). Desse largo espectro das imagens escolhi algumas para exemplificar que elas podem estar atuando no pânico, extraídas do beneditino estudo de Denis Domenegueti Badia denominado *Imaginário e Ação Cultural*. Neste ponto da exposição mantive a tradução de *schèmes* por *esquema*, por estar apoiada neste autor, mesmo não sendo uma boa tradução. Adiante retomo a expressão *schèmes*. Os esquemas que atuam nessas imagens pertencem ao: esquema do animado, esquema da queda, esquema ascensional, esquema espetacular, esquema dierético, esquema do descenso, esquema rítmico ou ritmístico e esquema da progressão.

No regime diurno das imagens, temos as mesmas imagens que atuam também no regime noturno das imagens. Neste, contudo, elas são apreendidas via corpo, como realismo sensorial. Temos, então “o esquema do animado representado pelos símbolos teriomórficos (animais), destaco o bestiário e ansiedade, agitação, pululância e caos; o cavalo tectônico-infernal (cavalo e raio); o arquétipo do ogro e suas variantes, como o mordicante, a manducação e a goela devorante; o lobo, a fobia de Anúbis, os chacais e os cães; o leão; Kronos, Oreus e Ogro; satanismo canibal; pelos símbolos nictomorfos (imagens das trevas e da noite), arquétipo e situação das trevas; o duplo de trevas e o espelho; a mulher fatal (a mãe terrível, a feiticeira e a “vamp”), a feminilidade e a animalidade; a aranha e suas teias (os laços da morte). No esquema da queda, temos os símbolos catamórficos (imagens que aludem à queda ou ao pecado), epifanias do medo, vertigem, queda como punição, sexualização da queda, arquétipo da carne, eufemismo da carne – ventre digestivo e ventre sexual; o intestino, o esgoto, o labirinto, o inferno intestinal; isomorfismo dos símbolos do tempo devasador e da morte). No esquema do descenso, temos os símbolos da inversão: eufemismo e antífrase (queda/descida, abismo/continente, noite escura, noite iluminada; símbolos do eufemismo: figuras femininas, profundezas aquáticas e telúrica, alimentos, pluralidade, riqueza, fecundidade; inversão e dupla negação (eufemização do ventre sexual e do ventre digestivo), antífrase e repetição; encaixe e desdobramento (o complexo de Jonas e o ogro contra Jonas); redobramento da mandicação, a gulliverização; hino à noite (o véu de Isis e de Maya, eufemização do tempo); mater e matéria (o vaso, o vaso e o estômago, do continente ao conteúdo); alimentos e substâncias (o substancialismo alimentar, a substância como intimidade, o leite). Nos símbolos da intimidade: temos o túmulo e o repouso (eufemização da morte; túmulos e berços, a mãe e a morte, antrífrase da morte); a morada e a taça (isomorfismo dos continentes, a caverna, a cripta e a abóbada, a morada antropomorfa, a pequena casa na grande: o cantinho; o lugar da intimidade, o bosque sagrado, a mandala, o recinto sagrado (quadrado e circular), a ubiquidade do centro, a virtude do simples, Hermes Trimegisto, o produto das bodas alquímicas, mercúrio e o diabo, o mito alquímico, o “duas vezes nascido”, a iniciação e seus tipos, os mistérios de Isis, a mutilação iniciática, dilaceramento, castração e flagelação; o sacrifício; o bestiário da lua (eufemização do bestiário), o dragão e o mostro como símbolos de totalização, o caracol, a espiral, a crisálida; quintessências químicas, um inferno invertido e a indulgência noturna.

No esquema rítmico ou “ritmalístico”: temos os símbolos cíclicos (o controle do tempo, controle pela repetição, controle pela progressão); o ciclo lunar (divindades plurais, coincidentia oppositorum, a integração do negativo, visão cíclica do mundo, mudança e metamorfose ; o drama agrolunar: o símbolo ofídico, trocar de pelo e o uruboros, a serpente fálica, kundalini. No esquema da progressão: símbolos progressivos (a cruz e o fogo, o fogo e a fertilidade, o fogo e sexualidade)” (BADIA, 1999 pp. 83-94).

No regime noturno das imagens esses mesmos símbolos do regime diurno das imagens podem se tensionar por meio do trajeto antropológico com outros conjuntos simbólicos, abrindo os *schèmes* a iniciar um caminho de mobilização da rede neural, separando, distinguindo (estrutura heróica), ligando e dramatizando (estrutura disseminatória) e incluindo e fundindo (estrutura mística). As ressonâncias arquetipais que atuam no processo do descenso de quem tem pânico (o caminho rumo à descida ao poço), começam a ganhar compreensões nos mitos, arquétipos e símbolos da inversão, da intimidade, e dos símbolos progressivos. Fecundada esta terra, aquilo que estava inerte passa a ganhar força e vida, a que se segue também o início do retorno com a dádiva recebida (a compreensão de que a natureza é solidária). Como no drama agrolunar, acima citado, repetindo a cosmogonia, temos o processo de morte e ressurreição, e assim, um processo iniciático.

Além disso, nos movimentos cíclicos do trajeto antropológico há uma constelação de signos e símbolos que se re-ligam às trágicas passagens da complexa história familiar que constelam nos corpos do portador do pânico as marcas mais profundas do registro primordial encontrado nas pulsões da vida e da morte. Imagens e explicações do passado, atuando nos mitos, nos símbolos, nos arquétipos marcaram a nossa alma com uma profundidade tão intensa, que equivaleria a dizer que eles formariam quase um registro.

Nos movimentos cíclicos do trajeto antropológico há uma constelação de signos e símbolos que se re-ligam às trágicas passagens da complexa história familiar que constelam nos corpos do portador do pânico as marcas mais profundas do registro primordial encontrado nas pulsões da vida e da morte. Imagens e explicações do passado, atuando nos mitos, nos símbolos, nos arquétipos marcaram a nossa alma com uma profundidade tão intensa, que equivaleria a dizer que eles formariam quase um registro genético, como um órgão, em nosso ser. Registro que tanto se abre à possibilidade da doença, quanto da cura.

Como vaso, taça (receptáculo) e medium (meio), a consciência do mundo se ancora no corpo, que como um todo participa da construção e da transformação dos símbolos, porque o corpo é origem, resultado, meio e processo da mediação simbólica. A corporeidade é, assim, uma construção neurobiológica do símbolo.

O caminho para lidar com o pânico pode ocorrer no interior do *regime diurno e estrutura heróica* (com medicações antidepressivas) que aterra o problema, empurrando-o para mais baixo e não permitindo que aflorem as questões que o consolidaram; ou no *regime noturno das imagens*, em uma das duas estruturas antropológicas do imaginário (*estrutura mística ou dramática*) ou numa composição delas, como um polo, e na sua extremidade, o outro polo, o registro diurno das imagens. Por meio de um trajeto circular operando com seus correspondentes simbolismos, vai-se compreendendo que a imagem cria o nexos vital, a consciência mítica. É quando temos a confirmação de que maior dádiva recebida é a elucidação da própria vida, a justificação da existência com o sentimento da co-implicação, que resolve o etnocentrismo no plano das relações simbólicas e no interior da condição humana. E também a compreensão de que as imagens criam as dimensões antropológicas da existência.

No *cogito corporal* temos, assim, uma estrutura da implicação e da co-implicação das estruturas antropológicas do imaginário, essa fisiologia do imaginário, como diz Durand. Pela sua natureza primordial, porque original, embrionária e evolucionária, ao mesmo tempo, um fenômeno como é o pânico pode nos conduzir o retorno à nossa origem, uma quebra de fronteiras entre mundos, através de soluções culturais diferenciadas que nos permitem construir um humanismo re-ligador com o cosmos.

O trajeto antropológico, essa trajetividade de sentido, possibilita, por meio dos *schèmes* o acesso às estruturas antropológicas formadoras dessas imagens e mitos que disparam processos corporais, do trágico, por exemplo, e se encontram no inconsciente coletivo de cada cultura e nas memórias primordiais da humanidade. O trajeto antropológico é definido como a “incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social” (DURAND, 1997, p.41). O encadeamento hermenêutico dessas imagens é teomonista e docetista, figurativo e metafórico, portando um sentido imaginal (corpo e alma juntos, transcendência biosensorial).

A oposição razão-emoção tal como pensa a psicologia cartesiana não se aplica aqui. Na hermenêutica do imaginário a razão é também sensorial, isto é, se constrói

neurobiologicamente e por meio do embate ou na confluência com o regime diurno das imagens e o regime noturno das imagens, com suas respectivas estruturas. No regime noturno das imagens, na estrutura mística temos as imagens de medo, terror. Elas não são duais, não contem opostos, aparecem como uma energia do pânico. Temos a descida, o entremeio do caminho, com os símbolos da inversão e a subida. No entremeio o labirinto aprisiona; a trança opera o eterno retorno, a taça preenche o todo na parte, as imagens maternas acolhem, a aceitação de que esse foi um dos caminhos para se acessar o mais profundo da existência lhe dá o sentido de proteção que, por contiguidade neste caminho que está sendo construído, se estende aos outros. A metáfora do fogo, esse fogo que queima, arde, o fogo abrasador que acelera a dinâmica corporal, essa compulsão, o fogo que sobe em espiral, anelado, desorganizando, mas também auto-organizando; esse fogo com sua força destruidora, fogo da serpente que acelera a transubstanciação da experiência vital na morte-renascimento, às vezes, ciclos extensos de morte-renascimento. Este fogo, com sua qualidade metafórica e conflitual pode conduzir tanto à vida quanto à morte.

Esse reservatório antropológico contém símbolos, imagens e energia, que se constelam nesse *pathos*: morte-renascimento, fecundação e ciclo, a espiral, o esconderijo, o labirinto, o caminho, a queda, o fogo, a trança (símbolo hermético, apertado, cerrado, originário da matemática pitagórica e neoplatônica), a trança abarcaria duas outras metáforas caracterizadas pela sua circularidade: a metáfora do infinito, o Grande Tempo e a do eterno retorno, o tempo que volta, ambas metáforas presentes também no labirinto (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2000, p. 895). Além também do simbolismo da Grande Mãe.

Se essas provações não forem compreendidas como o desafio a ser transcendido e incorporado à experiência, elas intensificarão seu próprio veneno, sua própria doença. Temos então, os símbolos da inversão, os símbolos da intimidade, os símbolos cíclicos. Cessam-se alguns ciclos e abrem-se novos ciclos. Renasce-se simbolicamente, com as marcas do ciclo da reciprocidade. Os opostos se resolvem nessa conflitualidade imaginal. E os símbolos, então, fazem a mediação, a eufemização, o caminho de volta à saúde, preparando o campo para a saída do inferno de Hades. Abre-se o caminho da ascensão, trazendo de volta, a dádiva, esse fundamento da vida: o dar, o receber e o retribuir.

Existem importantes argumentos em Grof sobre realidades kármicas e realidades morfogenéticas, a quem Jung diria que não são as pessoas que reencarnam mas os arquétipos e, contrariamente em Durand, para quem os arquétipos viriam depois. Durand compreende que há uma gênese recíproca que opera funções também recíprocas no corpo e na alma, não havendo anterioridade desta sobre aquele. Há funções homólogas tecidas entre a alma do homem e a alma do mundo de determinada época, como gênese que constrói uma dinâmica arquetípica, através das marcas que formam o espírito de um tempo. Não posso afirmar com certeza se a alma seria gerada num outro mundo, ou em outros mundos, em outras vidas e o corpo nesta, como no Kardecismo. O que defendo é que o registro heróico das dualidades não é capaz de decifrar os enigmas do pânico. Suponho que haja mecanismos de captação de ressonâncias holonômicas, impressões, sensibilidades que atuam em todas as pessoas, embora em quem tem pânico ou passou por essa experiência, eles sejam mais perceptíveis.

Por serem polissêmicos os corpos vão criando uma transitividade de sinais, com várias homeostases, na dialogia que estabelecem entre a saúde-doença, numa causalidade circular ascendente, nos diversos níveis de realidade e de sentido que vão formando fenômenos conexos e encadeados, a partir da compreensão das memórias que se engramaram, num oxímoro para revelar-nos a multiplicidade do Real: a compreensão não como ocorrem as doenças (processos biológicos), mas porque ocorrem (processos hermenêuticos simbólicos) através de uma luta titânica, entre o equilíbrio e o desequilíbrio, as forças da vida e as forças da morte, as forças de coesão e as forças de dispersão, tecendo diferentes graus entre saúde e doença. Todos os recursos de saúde mobilizados para curar o pânico levam à reconstrução do destino individual e do grupo, pois as doenças se constituem como um meio privilegiado de acesso aos bens da cultura, criando mecanismos de reprodução, como nos ensinam dois teóricos da Antropologia da Doença (BUCHILLET, 1991; ZÉEMPLÈNI, 1994). Dessa forma, o destino do indivíduo portador do pânico e do grupo se tecem no centro de uma problemática antropológica do tempo.

Vejamos agora em Merleau-Ponty a mobilidade do corpo:

a análise de certos distúrbios de origem central, que tornam impossível a localização, revela a operação profunda da consciência. (...) A condição primeira do distúrbio é uma desagregação do campo sensorial, que não mais permanece

fixo enquanto o sujeito percebe, move-se seguindo os movimentos de exploração e encolhe-se enquanto o interrogamos. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 57).

Merleau-Ponty alude tanto à noção de esquema corporal, quanto à desagregação do campo sensorial, quando está nos mostrando não apenas a natureza de uma nova realidade, mas a natureza de um novo conhecimento sobre o humano. No pânico desce-se, cada vez mais fundo na dimensão abissal da existência e se mantém aprisionado, só, nas cavernas úmidas e escuras. Esse processo configura uma morte simbólica, tal qual ocorre nos processos iniciáticos, no qual há uma transubstanciação da experiência vital, o que permite um re-nascimento. Nesse processo, a compreensão sobre como atua uma biologia do corpo precisa ser subordinada à compreensão de como opera uma mitologia do corpo, nesse corpo que é a morada de vários impactos, que opera a hominização (criação de símbolos o que difere os humanos dos animais (cf. Durand, 1995) para a expansão da humanização (ecumenismo antropológico, o que nos torna mais iguais (cf. Durand, idem).

Nesse universalismo aberto e crítico presente imaginário, que re-liga o sentido da vida ao sentido da morte, o trajeto antropológico reconhece a existência de uma natureza humana, da condição biológica atuando nas doenças e tragédias, desde que referidas à cultura, mas também de uma condição humana que precisa ser compreendida. As forças primevas atuantes desde o nascimento até a morte, ao engendrarem a vida, engendram também os tempestuosos caminhos na direção dos dilemas envolvidos no terror da morte. Acredito que no *cogito corporal* mais do que a *lógica do terceiro incluído*, abarca também o arquétipo do si mesmo, representado pelo número quatro (a compreensão dos quatro lados da realidade, norte-sul-leste-oeste); o quatérnio, símbolo oriundo da matemática pitagórica talvez no ponto mais profundo da alma humana, que religa todos os outros arquétipos, unificando a lógica ontogênica com a lógica filogênica. Assim, acredito que para a saída da caverna escura há que se livrar, simultaneamente, da verticalização para baixo (cartesianismo), e no seu pólo oposto, da verticalização para o alto (misticismo), já aludido páginas atrás.

A decifração dos símbolos e arquétipos que operam no pânico leva anos, às vezes décadas. Muitas vezes o corpo se equilibra, mas o registro do inconsciente coletivo pode irromper novamente, sobretudo quando se abole medicações bloqueadoras, que afetam sobremaneira as formas de troca energética de dentro para fora, por meio desse campo

energético – essa camada de meio metro que acompanha o corpo todo, que no pânico fica muito vulnerável. Mas, também, porque e não se utilizm de medicações preparadas pela lógica analógica e pela lógica de similitude. No pânico temos uma mediação de sensibilidade diferente da mediação feita pelo historicismo racionalista psicanalítico. Os ataques de Pã vão diminuindo a intensidade e a periodicidade, conforme se vá entrando e também saindo, em profundidade da própria historicidade, com todos os recursos de cura existentes; na medida em que se permite aprofundar os abismos internos no contínuo cotejamento com a alteridade, a começar com a mãe, como vimos, essa matriz e força expansora em todas as direções.

Nessa complexa relação entre o eu e o outro, o que se busca é construir e alargar, cada vez mais, uma medida de humanidade, seja interpretando as diferenças, seja mediando as relações, já que “o outro salva-nos da nossa própria clausura, ato tirar-nos de nós mesmos” (ORTIZ-OSÉS, 2003, p.95).

Obviamente, esse processo se dá no interior de uma mediação de sensibilidades na cultura e num difícil embate entre os arquétipos e a alteridade num horizonte em que o conhecimento de nós mesmos seja construído por meio dos outros. A cura é diferente para cada portador, já que a demanda de elucidação do símbolo não é igual para todos. Para os teóricos da antropologia do imaginário a cura envolve a compreensão da função hermenêutica do símbolo, no interior de uma causalidade recursiva, que possibilita a compreensão do mistério da conjunção, que encontra na corporeidade a sua sustentação:

Ce monde imaginal, surabondance de la *réalité psychique objective* dans la *réalité physique objective* exprime l'aventure de la conscience humaine à la découverte d'elle-même dans les structures physiques, biologiques et psychiques qu'elle se donne au cours de notre *cosmo-anthropogénese* afin de s'y *matérialiser* (cosmogénese), de s'y *incarner* (biogénese), de s'y *révéler* (anthropogénese) et de nous transcender (eschatogèse) (SOULIÉ, 1980, p. 248).

A alma que atua nesse corpo o induz a situações que não são previsíveis, pois ela mobiliza forças dionísicas, apolíneas e prometeicas. Essas forças se equilibram, mas também se desequilibram, produzindo engendramentos, enfrentamentos, correlações, assimilações, aglutinações donde não são inteiramente visíveis, nem previsíveis, podendo supô-las por metonímia, pois produzem diferentes efeitos em cada um. Por

exemplo, quando a figura da mãe deixa sua dimensão humana e entrando em sua dimensão mítica pode se transformar em mãe terrível, e em suas investidas ctônicas, em Cronos; como matriz arquetípica, como vimos, a mãe amplia o ser em todas as direções: alto, baixo, frente, trás, verso, reverso; e o corpo, por exemplo, pode colocar em ação, sobretudo, mas não só, o esquema da deglutição. Aqui a mãe, ou a sua falta, aparece como o vácuo, a lacuna, “buraco”, o oco, o que “pede” (cf. Hillman); o que engendra imagens de queda, descida interior, profundidade, analogicamente falando, como o alimento que desce; na deglutição, inclusão, assimilação, acolhida, intimidade, na incessante busca por interiorização, busca de conhecimento profundo, transversal, como indicam os símbolos do regime noturno das imagens.

O corpo todo participa da formação desses símbolos. Quer dizer, há fundamentos neurobiológicos na construção dos símbolos, quer eles se apresentem como imagens, arquétipos, cenários, enredos, dramas ou tragédias operando numa polissemia de reflexos transversais. A mordicância, como por exemplo, pode se conectar ao dogma da salvação do Protestantismo, apresentando-se como uma cancerofobia: ambos colocam em questão a angústia da morte diante das faces terríferas do tempo. É necessário refazer o sentido do tempo e reconciliar-se com a morte, criando um novo nexo vital, instaurativo da vida.

Mais do que a cura, o que devemos destacar é o árduo e persistente cultivo da alma, exige perseverança, na qual podemos encontrar os sentidos daquilo que nos fragmenta e criar os movimentos cíclicos da busca daquilo que nos torna mais inteiros. E assim conseguirmos o acesso à ubiquidade do centro, no interior do qual opera o arquétipo do si mesmo; o encontro com o centro, esse *locus* misterioso onde reside a ordem secreta das coisas, o que nos dá um novo limiar de alma, como nos diz Soulié. Um campo de ordem acausal, de tempo intemporal, metafórico, catafórico, imaginal, neoplatônico no qual atua o *daimon*, esse guia interior. O *daimon* revela a singularidade de ter sido portador de experiência diferenciada na construção de uma consciência relativizada de si, como na alteridade. É fundamentalmente uma consciência construída *a posteriori*, um caminho pela “fisiologia do Imaginário”, onde se esboçam os grandes órgãos funcionais, estruturais e arquetípicos da imaginação” (BADIA, 1999, p. 9, Apud DURAND, 1969)¹.

¹ Ver a esse respeito, de Gilbert Durand: *Exploration de l'Imaginaire*. IN: CIRCE 1, *Méthodologie de l'Imaginaire*. Cahiers du Centre de Recherche sur Imaginaire. Paris: Letres Modernes, 1969, p. 41.

Neste contexto os mitos sinalizam os enredos ativos nos dramas humanos, as armadilhas e as passagens cruzadas, indicam os pontos de ruptura e de religação possibilitando-nos construir a hermenêutica da nossa fragmentação, pois começamos a compreender as orientações semânticas contidas nas estrutura antropológicas organizadoras dessas imagens:

“(...) gênese e funcionamento internos dos regimes, das constelações e das estruturas da imagem: fisiologia do imaginário. Também, em última instância, toda verdade antropológica refere-se à hermenêutica dos meios de tomada de consciência” (BADIA, 1999, p. 12 apud DURAND, 1980)².

Talvez seja possível pensar que o pânico, como outros *pathos* de natureza similar, acelerem o processo de culminância da evolução da espécie, porque eles aludem às formas de funcionamento do cérebro, na relação do indivíduo com a cultura e com os arquétipos. Essa máquina de produção de símbolos, o aparelho psíquico e o cérebro, pode acelerar o processo de hominização. Pensando o pânico sob forma religada com o mundo, somos confrontados com o mistério de compreender como o totem e o tabu engendram uma destinação, como nos fala Andrés Ortiz (OSÉS, 1993, p. 106). Universalmente falando, segundo Durand, o totemismo é eivado de símbolos teriomórficos (DURAND, 1997, p. 70).

Considerações Finais

(...) los Espíritus toman cuerpo y los cuerpos se espiritualizan a través de ese mundo y e ese mundo de las Formas imaginales. (CORBIN, 1996, p.202).

Não acredito que a solução do pânico seja pela via religiosa institucional, mas pelo retorno à dimensão sagrada da existência. Já que sua natureza é liminal, a cura pressupõe, sim, um re-ligare, uma dissipação da conflitorialidade das forças nele atuantes. No trajeto antropológico temos um operador que unifica os opostos e por meios dos *schèmes* (as direções por onde segue a corrente da libido, revelados nos *schèmes*: distinguir, fundir, confundir), acessamos as estruturas profundas do imaginário. Os *schèmes* permitem

2 Conforme Gilbert Durand. *L'âme tigrée, les pluriels de Psyché*. Paris: Denoel/Gonthier, 1987, p. 47.

construir a realidade de forma dinâmica, oblíqua e transversal, apresentando direções de desenvolvimento não lineares, já que o imaginário tem um profundo ancoramento na corporeidade. Só para termos uma idéia do que estou falando, há uma rede neural que se passa entre o eixo garganta-pélvis. Na acupuntura, por exemplo, nesse eixo passam vários meridianos: sexo-circulação, coração, triplo aquecedor, intestino delgado, e todos eles podem apresentar alterações em todas as pessoas, inclusive nos portadores de pânico.

A saída do inferno visceral vivido no pânico pressupõe a domificação do tempo, a eufemização - o difícil caminho da desdramatização, depois de compreender o próprio enredamento no conflito dos deuses - e a ascensão simbólica, com a dívida recebida, predominantemente, uma batalha dentro do regime noturno das imagens. Portanto, o pânico é um fenômeno iniciático, já que possibilita por meio da indagação do espírito humano o acesso às estruturas matriciais formadoras do imaginário, como um retorno à ancestralidade.

No âmago deste turbilhão de forças de terror, do maior abismo sem fundo, de difícil decifração - forças vulcânicas - o portador do pânico é instado a refletir sobre a própria vida: quem ele é, para que está aqui, para onde irá, simultaneamente, é instado a se ter, a se sobrepôr, e a derrotar as forças mortíferas, inicialmente como Teseu que enfrentou o Minotauro. Colocado neste abismo sem fundo ao qual a Antropologia do Imaginário denomina reservatório antropológico - metáfora do imaginário antropológico, das raízes arquetipais da vida coletiva - é possível o contato com as forças intensas que atuam no subterrâneo da existência (DURAND, 1997).

Esse *pathos* coloca as faces do tempo contra a morte, a nomeação do tempo e do espaço e se abre à compreensão do *Cronos*, esse tempo ampliado, o *kairós*. Na história de cada um temos o lugar mítico da diferença que o liga ao outro, à alteridade. Como se realiza a viagem de um mundo tangível a um mundo mítico, de um mundo sensível a um mundo inteligível, de um mundo analógico a um mundo imaginal? Essa viagem só pode ser compreendida por meio de uma ordenação transversal do tempo. Aqui, o universo mítico povoado por elementos oriundos de diferentes sistemas simbólicos que formam uma memória revelará os símbolos que estão estruturando essa força patológica e saudável ao mesmo tempo, e que cria uma espécie de *redundância aperfeiçoante* (DURAND, 1997), onde cada melhora, significa também o seu contrário, uma *queda*.

No pânico temos um dos potenciais energético-poéticos que suportam e alimentam a razão imaginante, porque dele, pânico, jorram símbolos, arquétipos individuais e coletivos, que possibilitam serem captados como estruturantes de mitos e de narrativas. Que seja reconhecido o esforço hercúleo para transcender essas forças mortíferas, quando se indaga se o ser humano foi feito para sofrer tanto! Portanto, o fenômeno me parece ser de natureza muito diferente do masoquismo psicanalítico aludido páginas atrás.

Entendo o pânico como uma força descontrolada que abole as unidimensionalidades do ser, evidenciando-se como um sofrimento que emerge do mais profundo da existência. É uma passagem iniciática. Dificilmente se pode suportar. Um sofrimento que opera por meio de uma espécie de elevadíssima carga biolétrica e arquetipal presente nessas forças em tensão que parece em um só tempo abrir toda a percepção para o vasto, e em seguida, traduzir-se no maior turvamento da consciência, num obscurecimento jamais conhecido, arrastando a pessoa a viver em permanente polaridade. A clássica discussão antropológica natureza-cultura, biológico-simbólico quando se depara com um fenômeno como é o pânico, deve se revestir de uma nova qualidade cognitiva para pensar a condição humana: a natureza da realidade que se estuda (mutante e imaginal) e a natureza do conhecimento para abarcá-lo (sistêmica, analógica, polissêmica, imaginal).

Na corporeidade nada é fixo. Desde que mobilizados os símbolos, como em várias orientações culturais, eles começam a se tornar hermenêuticos, isto é, começam a se constelar e a se modelar. A multiplicidade das histórias do pânico nos permitem pensar isso, pois os símbolos se movem de um regime de imagens a outro regime. Nessa transitividade de sinais, então, a forma invariante que mantém a mesma natureza do *pathos*, no pânico, gera um sentido variável, os vários momentos do processo, com várias possibilidades de alteridade, fazendo através desse *pathos*, a mediação da função simbólica e da função transcendente na compreensão das diversas faces do tempo.

O pânico não sai de uma só vez do corpo. Ele vai se deslocando de níveis mais profundos para níveis menos profundos, até esgotar-se enquanto força arquetípica que é; seu portador vai vencendo os dilemas colocados pelos arquétipos e operando a potencialidade, que é diferente para cada um, quando cada qual, nessa situação-limite encontra seu lugar no plano da criação: tornar-se um curador em suas várias modalidades, um estudioso de doença, um auxiliar em serviços de escuta, etc.

A multiplicidade das histórias sobre o pânico se religam umas as outras sob forma dinâmica, pois os fundamentos míticos dessa memória se movem no campo histórico-cultural. Coletivamente pensando, esse *pathos* provoca rupturas na vida de quem o tem, comparáveis filosoficamente a uma *mutação ontológica do regime existencial*, como nos fala Eliade em *Naissances Mystiques* (p. 10). Na inversão soteriológica do tempo, temos no pânico um espaço construído como um campo dramático, no qual o desafio da morte engendra o fundamento da vida numa viagem da alma rumo ao *mundus imaginalis*. Nessa relação cognitiva unificante, que é o sagrado, há uma confluência entre as ordens biológica, social e cosmológica.

O estudo do pânico é também uma antropogonia, um conhecimento germinal sobre o humano acessado nas fímbrias da existência, como nos lembra Soulié, pois é um conhecimento mítico, um encontro entre homens e deuses. Um conhecimento encarnado por meio de uma vocação ontológica voltada para a valorização das pulsões da vida e pelo reconhecimento das pulsões da morte. É possível, então, descortinar por esse caminho do imaginário, não a fragilidade etnocêntrica projetada sobre o homem com as suas doenças, mas a sua força, a sua potência, quando ele vai ao encontro de seus dramas, cujas estruturas estão presentes em todos nós os humanos, porque elas são antropológicas e matriciais.

Já que o pânico apresenta sintomas também localizados, embora sua origem não esteja necessariamente num órgão deficiente, é possível, por meios indiretos (AT9, radiestesia) mapear quais são os arquétipos atuantes nesse *pathos*, localizar o trajeto que percorre a corrente da libido no corpo, em que partes do corpo esses arquétipos estão instalados e com que intensidade eles atuam. A cura do pânico é o refazimento da re-ligação ontológica entre natureza e cultura, homem e cosmos. É a compreensão de como operam os campos de comunicação que conferem à corporeidade um sentido mítico, com seus ciclos, fecundação, morte-renascimento. A corporeidade é, assim, uma mediação simbólica e oferece-nos uma forma privilegiada para compreender as doenças e o aniquilamento da subjetividade, cenário a ser alcançado pelo labirinto das redes analógicas e mitológicas.

Por isso, para além de servidão masoquista, do narcisismo estruturado sobre a sexualidade que pode nem ter sido alcançada com a abordagem psicanalítica, o portador do pânico pode ter sofrido uma subordinação às forças do inconsciente coletivo antes do desenvolvimento da sua sexualidade. Em alguns casos é possível presenciar uma

certa obnubilação da consciência (os reflexos dominantes como o da deglutição, por exemplo, agem, mais tarde, sem controle sobre a pessoa, como uma com-pulsão); e essa lacuna, por contiguidade, pode ser espelhada para fora (agorafobia) como lacunas internas, lacunas de formação. Esse *increatum*, como nos fala Hillman e Durand, o que ainda precisa ser criado, são o reconhecimento de que essas questões se inserem em estruturas que organizarão a história pessoal de cada um: a genealogia do *pathos* e o terreno onde ele se formou. Às vezes, Cronos come seus filhos por baixo, nesse trabalho ctônico, quando mulheres podem apresentar difíceis problemas ginecológicos, explicações que vão além da hermenêutica psicanalista da sexualidade reprimida.

Por isso é necessário compreender o pânico para além da epistemologia organicista, psicanalítica, e entrar nessa epistemologia aberta, na qual os aspectos predadores da existência operam nas vastas redes de comunicação, das quais as redes neurais são um canal privilegiado. O reino de Hades, a atuação dos campos morfogenéticos, como discutidos na Introdução deste livro, engramam na corporeidade as marcas do espírito de um tempo, podendo ser captável pelo trajeto antropológico e pelos *schèmes* (sua encarnação). Há momentos em que essas forças conduzem às enfermidades, há outros que conduzem à saúde, porque saúde e doença são faces de um mesmo processo, processo em que um efeito pode se tornar uma causa, uma causa pode se tornar novamente um efeito, como nos ensina Morin por meio do conceito de recursividade.

Na corporeidade alcançamos uma epifania, quando conseguimos compreender que foi necessário:

refazer o sentido do tempo, num enredo em que não foi ouvida sua própria voz, seu próprio eco, o seu próprio sentido de existência, sentido de ressonância ou profundidade; por isso, o corpo começou a se quebrar, a perder a unidade (HILLMAN, 2001, p. 51).

O corpo é, assim, um enigma. Mistério vivo que se comunica conosco, as vozes do corpo expressam não somente a sua vitalidade (ou desvitalização), mas também a complexidade das soluções buscadas para reintegrá-lo. Um *pathos* complexo como é o pânico coloca-nos no centro da temporalidade antropológica, que:

por suas próprias razões [pela sua complexidade – colchetes meus] (...) [a alma necessita –idem] estar tomando mais tempo do mundo para assim encorajar a florescência de seu próprio tempo imaginal (CASEY, 1979, p. 157, Apud HILLMAN, 1992, p.76).

Os registros diurnos e noturnos das imagens com suas estruturas antropológicas e seus *schèmes* encarnam e animam um verdadeiro embate simbólico e mítico nos corpos, nos ensina Durand. Se temos a imagem do Cristo cruxificado, paralisado, sofrendo na cruz, como nos lembra James Hillman, esta imagem real pode mobilizar uma imagem potencial do deus Pã, libidinoso, vaidoso e amedrontador ao mesmo tempo. Que os modelos médicos e psicológicos pautados no historicismo pouco possam compreender, sabemos. Esta é uma das razões pelas quais nos debruçamos sobre esta problemática. Contudo, se pensarmos as doenças e os sofrimentos como um caminho, uma condição da tragicidade da existência, desenvolveremos uma forma de acessar a nossa humanidade para além do aprisionamento ao mundo conhecido como racional.

Se libertarmos a alma soterrada do profundo poço, da caverna escura, fria e solitária compreenderemos a que viemos para este mundo, a desenvolver os nossos dons e a construir a reciprocidade, um dos fundamentos da vida. Nessa intensa e turbulenta busca do Ser somos reconduzidos à fonte. Por ter aberto uma estreita passagem à atuação da existência, Saturno, o mesmo Cronos que se instalou, e determinante sua obra ctônica - por meio das suas várias faces – foi nos trazendo a revelação de que Criador e criatura se imbricam na condição humana, que é frágil, trágica e mortal. Nesse equilíbrio resolve-se o caráter irreconciliável da existência. A existência torna-se justificada! A força da vida insistindo em vir à luz aguardou com perseverança e pacientemente o trajeto que a alma turbulenta realizou para ser novamente incorporada ao corpo. O corpo se tornou habitável.³

3 Depois que escrevi este texto, tomei contato com vários outros estudos sobre o pânico, mas nenhum deles desenvolve a abordagem da antropologia do imaginário: Allen Schawn, *Bem Que Eu Queria Ir: notas de uma vida fóbica*. São Paulo, Cia das Letras, 2009; Célia Resende, *Síndrome do Pânico tem Cura* (Rio de Janeiro: Nova Era, 2011); James Hillman, *Pan y la Pesadilla*, Girona (Espanha): Ed. Atalanta, 2007; Lourdes Possatto, *Medos, Fobias e Pânico: aprenda a lidar com estas emoções*. (São Paulo: Lúmem Editorial, 2010); Marina P.R. Bocalandro, *Sob o domínio de Pã(nico)*, um estudo do transtorno do pânico através da psicossíntese (São Paulo: Vetor Ed, 2003); Mauro Kwitko, *Tratando o Pânico com Terapia de Regressão a Vidas Passadas*, Porto Alegre: Besouro Box, 2009, 2ª ed.; Mário Eduardo Costa Pereira, *Pânico e desamparo* (São Paulo, Escuta, 1999); Silvana Prado, *Síndrome do Pânico*:

Bibliografia

AUGÉ, Marc. *Ordre biologique, ordre social: la maladie forme élémentaire de l'événement*. In: Augé, M.; Herzlich, C. **Le Sens du Mal**: anthropologie, histoire, sociologie de la maladie. Paris, Ed. Archives Contemporaines, 1984, p. 9-31.

BADIA, Denis Domeneghetti. **Imaginário e Ação Cultural**. Londrina: UEL, 1999.

BERMAN, Marshall. **Tudo o que é sólido desmancha no ar**. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

BOHM, David. **A Totalidade e a Ordem Implicada**: uma nova percepção da realidade. São Paulo: Cultrix, 1998.

BUCHILLET, Dominique. Antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde. In: BUCHILLET, D. (Org). **Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia**. Belém: CEJUP, 1991, p.21-44.

CALEGARI, Dimas. **Da Teoria do Corpo ao Coração**: uma visão do homem a partir da energia cósmica. São Paulo: Summus Editorial, 2001.

CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. São Paulo: José Olympio, 2000.

CORBIN, Henry. **Cuerpo Espiritual y Tierra Celeste**. Madri: Siruela, 1996.

DUARTE, Luiz Ferndnado Dias. **A Vida Nervosa das Classes Trabalhadora**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

_____. *Corpos, Nervos e Sangue: instituições e saúde*. PHYSYS. Revista de Saúde Coletiva, vol. 3, nº 2, IMS UERJ. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 1993, pp. 43-73.

DURAND, Gilbert. **A Imaginação Simbólica**. Lisboa: Edições 70, 1995.

prisioneiro do medo(Rio de Janeiro: Alfa-Life Books); Tito Paes de Barros Neto, *Sem Medo de Ter Medo* (São Paulo: Casa do Psicólogo,2000); Walter Trinca, *A Personalidade Fóbica: uma aproximação psicanalítica*(Campinas: Papirus, 1992); Walter Trinca, *Fobia e Pânico em Psicanálise* (São Paulo: Vetor Ed., 1997). Transtornos de Pânico, de Luciana Oliveira dos Santos; *Mídia e Pânico*, de Malena Segura Contrera, São Paulo: AnnaBlume-Fapesp, 2003. Este último livro parece apresentar com mais proximidade questões que discutimos nesta exposição. Os recentes estudos apoiados na Nova Medicina Germânica e os de Psicogenealogia Evolutiva nos fornecem pistas valiosas para fazermos as mediações tanto com a filogênese quanto com a ontogênese. Destacam-se na ontogênese as simetrias existentes entre os membros de uma mesma família compreendidas pela epigenética, a ciência que estuda as transmissões psíquicas dos conflitos familiares. Esses conflitos podem expressar doenças diferentes para cada um, mesmo quando estruturados pelas mesmas imagens reais ou latentes.

- _____. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. **O Imaginário**: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. São Paulo: Difel, 2001.
- _____. **Science de l'Homme et Tradition**: le nouvel esprit anthropologique. Paris: Sirac, 1975.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- GROF, Stanislau. **Além do Cérebro**: nascimento, morte e transcendência em psicoterapia. São Paulo: Maktron, 1987.
- GUIDENS, A. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: EDUNESP, 1990.
- GUNGER, John P. **Jung e Reich**: o corpo como sombra. São Paulo: Sumus Editorial, 1993.
- GUIMARÃES, Ruth. **Dicionário da Mitologia Grega**. São Paulo: Cultrix, 1991.
- HILLMAN, James. **Psicologia Arquetípica**. São Paulo: Cultrix, 1992.
- _____. **O Código do Ser**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- _____. **Entre Vistas**. São Paulo: Sumus Editorial, 1989.
- _____. **O Mito da Análise**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- JUNG, Carl Gustav. **Aspectos do drama contemporâneo**. Petrópolis: Vozes, 1990.
- _____. **Psicologia da Religião Ocidental e Oriental**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- _____. **Símbolos da Transformação**. Petrópolis: Vozes, 1999a, 4ª edição.
- _____. **Os Símbolos do Inconsciente Coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. **O Eu e o Inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1987, 18ª edição.
- _____. **Psicogênese das Doenças Mentais**. Petrópolis: Vozes, 1999b.
- JUNG, C. G. & KERÉNYI, Carl. **Essays on a Science of Mytology**. Princeton: Bolingen, 1969.
- LE BRETON, David. **Anthropologie du Corps et Modernité**. Paris: PUF, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Ed. Nacional, 1970.
- _____. **Antropologia Estrutural 1**. Rio de Janeiro Tempo Brasileiro, 1975.
- MAFFESOLI, Michel. **A Parte do Diabo**. Rio de Janeiro: Record, Zouk, 2004.
- _____. **Notas Sobre a Pós-Modernidade**: o lugar faz o elo. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

- MARONI, Amnérís Ângela. **Jung, o Poeta da Alma**. São Paulo: Summus Editorial, 1998.
- _____. **Figuras da Imaginação**. São Paulo: Summus Editorial, 2001.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fonte, 1999.
- MIRANDA, R. Pânico e a possibilidade de ser saudável no cotidiano. Recife: UFPE, Centro de Ciências Humanas, Pós-Graduação em Antropologia: Anais do XII Ciclo de Estudos Sobre o Imaginário: Imaginário do Terror (CDROOM), 2002.
- OLIVEIRA, Elda Rizzo. Representações Sociais de Doenças e Estratégias de Cura: os magos da ciência e os cientistas da magia. In: BOTAZZO, C. & FREITAS, S. F. **Ciências Sociais e Saúde Bucal**. São Paulo: EDUNESP, 1998.
- ORTIZ-OSÉS, Amdrés. **Las Claves Simbólicas de Nuestra Cultura**. Madri: Anthropos, 1993.
- _____. Hermenêutica, Sentido e Simbolismo. In: ARAÚJO & BAPTISTA (coord). **Variações sobre o Imaginário: domínios, teorizações e práticas hermenêuticas**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Lisboa: Ed.70, 1992.
- PAULA CARVALHO, José Carlos. A eficácia simbólica como eficácia 'imaginal' dos fenômenos 'numinosos': do paradigma holográfico ao imaginário mágico-religioso. Revista Reflexão, Campinas, nº 36, p. 126-154, 1986.
- _____. **Mitocrítica e Arte**: Trajetos a uma Poética do Imaginário. Londrina: UEL, 2003.
- PITTA, Danielle Perin Rocha. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand**. Rio de Janeiro: Atlântica, 2005.
- REICH, Wilhelm. **Análise do Caráter**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- RICH, A. **Of Woman Born**. Motherhood as Experience & Institution. WWW. Norton & Company, 1976.
- SILVA, Armando Malheiro & SIRONNEAU, Jean-Pierre. Imaginário e História. In: **Variações sobre o Imaginário: domínios, teorizações e práticas hermenêuticas**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- SILVEIRA, Maria Lúcia. **O Nervo Cala, O Nervo Fala**: a linguagem da doença. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2000.

SOULIE, Pierre. **Du Biologique à l'Imaginal**. Colloque de Cordoue. Science et Conscience. Paris: Culture/Stock, 1980.

TARNAS, Richard. **A Epopéia do Pensamento Ocidental**. São Paulo: Bertrand Brasil, 1999.

VIERNE, Simone. **Rite, Roman, Initiation**. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 2000.

ZÉEMPLÈNI, Andrea. **La Maladie et ses Causes**. Ethnographie. Paris, Thome LXXXI, (96-97), p.13-44, 1985-2.

PODEMOS CAMINHAR PELO MUNDO SEM FERI-LO?

Áurea M. Guimarães

Professora da Faculdade de Educação e Coordenadora do VIOLAR: Laboratório de Estudos sobre Violência, Imaginário e Formação de Educadores – UNICAMP

A restauração do primitivo começa com uma atitude renovada com relação àquilo que há, seja o que for, esteja onde estiver. (Sei de cursos nas escolas que começam a descoberta da natureza primeiro explorando a cidade, com olhos e ouvidos atentos, e só depois é que vão para o campo). O despertar para a natureza depende da atitude que um observador leva para um lugar e não somente do lugar para onde vai o observador. (James Hillman, *Cidade & Alma*, p. 126).

Quando pensamos nas dimensões imaginárias da natureza, de que natureza estamos falando? Essa questão acabou norteando a organização do trabalho que o grupo VIOLAR se propôs a realizar no fórum temático “Natureza e Cultura: relações entre imaginário, violência e corpo”, como parte das atividades a serem desenvolvidas no XIV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário: as dimensões imaginárias da natureza, promovido pela Universidade Federal de Pernambuco.

Assim como Hillman preferimos libertar a noção de natureza dos estreitos limites das coisas naturais e, desse modo, não separar o natural do urbano. Queremos debater as formas pelas quais podemos “caminhar pelo mundo sem feri-lo” (HILLMAN, 1993, p. 124).

Na tradição ocidental, a concepção cartesiana de natureza, nascida no séc. XVII, estendeu-se aos organismos vivos que passaram a ser considerados máquinas constituídas de peças separadas. A mente separa-se do corpo. Nasce uma visão de mundo mecanicista (CAPRA, 1997) que persistirá ainda hoje seja na maioria das nossas ciências, seja em muitos aspectos das nossas vidas pessoais e sociais.

Ao pensarmos sobre as relações entre imaginário, violência e corpo, concluímos que o fórum terá por objetivo nortear nossas reflexões a respeito: - das violências que esse paradigma tem causado ao enfatizar um pensamento racional linear que discrimina, mede, classifica, fragmenta o conhecimento e reduz a compreensão que podemos ter da realidade; - das transgressões possíveis de serem praticadas quando seguimos algumas “rotas”, entre a rotina e a ruptura (PAIS, 1993), procurando contínuos nos descontínuos que a vida percorre.

As pesquisas realizadas pelo grupo VIOLAR têm conduzido o nosso olhar aos múltiplos meandros da vida social. Como nos mostra José Machado Pais, a “alma da sociologia do cotidiano” não está nos fatos, mas nos modos como se acerca desses fatos, no modo como os interroga e os revela. Dirigimos o nosso olhar para os aspectos da vida social que deslizam à margem das leis, das normas, dos modelos rígidos que prevalecem na ciência e nos grandes quadros teóricos explicativos. Nessa perspectiva, o grupo desenvolve vários trabalhos que tentam subverter os sentidos já dados como fixos, estáveis e eternos.

Meu intuito, nesta apresentação, é esboçar os traços que têm constituído as marcas de nossas produções e experiências nos espaços educativos onde atuamos, possibilitando uma (re) construção da história pessoal e coletiva dos que estudam e (ou) trabalham nas instituições educativas, de modo a tentar dissolver o que está rigidamente solidificado.

Partindo de estudos prévios de Michel Maffesoli, Cornelius Castoriadis e Walter Benjamin, Andréa Martelli, uma de nossas pesquisadoras, tem por objetivo investigar o imaginário da sexualidade dos professores das séries iniciais do Ensino Fundamental

de uma escola no interior da cidade do Paraná. Através de narrativas produzidas pelos professores, a partir de contos literários, deseja apreender como este imaginário interfere nas práticas escolares, as quais podem estar pautadas apenas na lógica de uma identidade sexual fixa, definida somente pelo aspecto biológico, desconsiderando os corpos que escapam ao domínio e controle instituído socialmente.

Seguindo a mesma temática de investigação, pesquisamos a relação entre a memória da violência no processo de socialização de crianças e adolescentes e o exercício da prostituição como modo de vida. O ingresso precoce na prostituição é marcado por várias modalidades de violência (física, simbólica, sexual, etc.) que contradizem nossa noção de civilização. Ancorada, entre outros autores, em Walter Benjamin, Veralúcia Pinheiro (2006) reflete sobre o baixo impacto que o desenvolvimento científico e tecnológico, que as mudanças de valores e de conduta, ocorridas nas sociedades modernas, tiveram sobre a prostituição. Os recursos tecnológicos aliados à indústria cultural têm contribuído para a incitação ao consumo como forma de satisfação pessoal, banalizando, dessa forma, a violência e também o ingresso precoce no mercado do sexo.

Num outro estudo, somos levados a perguntar como as crianças podem ser afetadas pela imposição de papéis sociais que definem o que é ser menino ou menina. A partir do filme “Minha vida em cor de rosa”, Tânia Rechia (2005) busca compreender os sentidos da violência que ali aparecem. Ludovic, personagem do filme, é ambíguo, acredita ser um menino-menina. Imaginando, ele exorciza os poderes instituídos no próprio corpo e se lança na criação de outras possibilidades para sua existência, vestindo-se de princesa, maquiando-se e dançando igual a sua heroína da novela. Seus gostos e atitudes fazem com que seja visto por sua família, vizinhança e escola, como aquele que está “fora do lugar” e que, portanto, precisa mudar de comportamento. O filme instiga o espectador a pensar que é mediante o imaginário que nos identificamos e assumimos diferentes papéis sociais e que, apesar de nossa vida ser alicerçada em artifícios que produzem padrões comportamentais exemplares veiculados pelo cinema e pela televisão, há também a possibilidade de recriar esses sentidos e escapar do domínio e do controle, uma vez que os modos de socialidade existentes não são os únicos e nem tampouco definitivos. Para Maffesoli (1984: p. 12), a socialidade não significa unanimidade porque ela se organiza na tensão entre aceitação e a resistência, a subjetividade e o coletivo. Enquanto o termo *social* indica a forma analítica de ver

o mundo, pensando-o por meio das determinações econômica e política, a *socialidade* decreta uma outra ética pública, buscando uma via que, ao tentar escapar de todos os caminhos balizados pelo racionalismo da modernidade, mantém a “exigência básica de toda a sociedade, aprender a viver, saindo de si, com o outro” (MAFFESOLI, 1997, p. 90)

A idéia de que a natureza assemelha-se a uma mulher cujos segredos devem ser arrancados mediante tortura, utilizando-se de instrumentos mecânicos, sugere, conforme Capra (1997, p. 52) a tortura, no começo do séc. XVII, de muitas mulheres consideradas bruxas. Mas, em outras épocas, como na Grécia Antiga, o sexo enraizava o que Maffesoli denomina o “querer-viver-coletivo” (1985) como forma de socialidade. A “prostituição” sagrada masculina e feminina era uma espécie de serviço divino ligado às belas artes e que permitia o êxtase, o ultrapassamento do indivíduo num conjunto mais vasto. Doar o corpo era uma obrigação religiosa.

As narrativas da Dança do Oriente, apresentadas por uma das nossas pesquisadoras, mostram imagens ambivalentes de mulheres em relação à sexualidade, ao corpo, às sensações, à mídia, às danças apresentadas à sociedade ocidental. Memórias e histórias são expostas e ao lado da desqualificação da Dança do Oriente frente a outras danças oficiais, caracterizando a mulher-vampira, o profano, a dominação, a racionalidade, Beatris C. Possato Gianei (2006) traz à tona indícios do sagrado, da resistência, da sensibilidade, da construção de outras imagens que enlaçam os fios orientais plurais aos fios contemporâneos, envolvendo o corpo, as emoções, os sentimentos da mulher e do homem ocidentais.

Está em andamento uma pesquisa sobre os cultos ao deus Dionísio, desenvolvida por Odilon José Roble. O pesquisador percebe que, não obstante o esforço para a domesticação das paixões e eliminações das ambigüidades, é possível notar a germinação de uma energia dionisiaca presente no imaginário das sociedades contemporâneas, como também nos sugere Michel Maffesoli, sobretudo em *A Sombra de Dionísio* (1985) e *A Parte do Diabo* (2004). A formação de tribos entre jovens, por exemplo, traduz, segundo Maffesoli, uma recusa a tudo aquilo que impede o prazer do “querer-viver-coletivo”.

Segundo Maffesoli assistimos hoje à emergência de um período onde predominam as atitudes grupais. Cada grupo participa de uma série de tribos,

constituindo o que o autor chama de “neotribalismo”, caracterizado pela dispersão, pela fluidez, pelos ajuntamentos. No “neotribalismo”, as pessoas circulam, participam de uma rede, mas sem um projeto específico. Os grupos dão forma a seus territórios e a suas ideologias, e depois são constrangidos a se ajustarem, suscitando uma multiplicação indeterminada de tribos que seguem as mesmas regras de segregação e de tolerância, de atração e de repulsão” (MAFFESOLI, 1987, p.35-36).

A lógica do “dever-ser” determina os caminhos de um indivíduo, ou de uma sociedade, e explica sua existência através de um conjunto de leis. Já a lógica do “querer-viver” organiza as minúsculas atitudes cotidianas de pequenos grupos e remete à relativização dos diferentes valores que integram um grupo, uma comunidade, uma nação, um povo. (cf. Maffesoli, 1985, p. 21-26).

Se o paradigma cartesiano, como mostra Capra (1997, p. 116) considera o corpo humano uma máquina que pode ser analisada em termos de suas peças, a doença é vista como um mau funcionamento dos mecanismos biológicos. Certamente, o papel da medicina é consertar a parte do mecanismo que impede o funcionamento correto da máquina, mas, como a medicina tradicional (alopática) por vezes reduz a saúde a um funcionamento mecânico, isso a impossibilita de ocupar-se com o fenômeno da cura. Para reincorporar a noção de cura à teoria e prática da medicina, a ciência médica deve ampliar sua concepção do organismo vivo, incluindo também as dimensões individuais, sociais e ecológicas às suas bases conceituais.

Na tentativa de articular os corpos físico, psíquico e espiritual, a pesquisadora Luzia Batista de Oliveira Silva procura apontar princípios básicos da medicina homeopática em Samuel Hahnemann (1984 e 2002), no sentido de mostrar a pertinência desta e do imaginário criador em Gaston Bachelard (1990) enquanto fatores educativos, de saúde e cura, mediante remédios, terapias homeopáticas e trabalhos associados a uma atitude imaginativa, posto que, podem favorecer a reeducação da sensibilidade, visando interligar corpo-natureza e cultura.

Continuando a deslizar o nosso olhar pelo social, temos acompanhado os jovens que vivem nas periferias urbanas de nossas cidades. Jovens classificados como “infratores”. Pobres, rejeitados pelo sistema de ensino formal, reconhecidos como violentos, como os fora da lei, formam um grupo à parte, diferenciado na sua maneira de ser, de se vestir, de se expressar que afronta e ameaça os espaços instituídos. Atraída por uma frase de

Guimarães Rosa, em *Grande Sertão: Veredas*, “viver é muito perigoso (...)”, Sônia A. Bortolotto Torezan (2005) (con) funde-se com o seu “objeto” de pesquisa e percebe uma base arquetípica¹ comum na maneira de viver e de se relacionar com o mundo próprio aos jagunços do romance e aos jovens infratores. Os contextos históricos e sociais são diferentes, porém, na rota dos símbolos e dos mitos desses jovens da cidade, descobre-se que eles recriam o modo de viver dos “heróis” dos sertões brasileiros de outrora. Valentia, coragem, rebeldia, sentimento de vingança e justiça feita com as próprias mãos, são alguns dos atributos que se pode observar nos dois grupos, reconhecidos como violentos, os fora da lei. Através de oficinas de arte, a pesquisadora trabalha com um grupo que se encontra na condição de liberdade assistida e é nesse espaço que ela conhece os “processos de subjetivação” (GUATTARI E ROLNIK, 2000) vividos pelos jovens contemporâneos e deixa emergir, pela narrativa rosiana, o imaginário dos jagunços.

Segundo Guattari os processos de subjetivação se referem a experiências de grupos que “constroem seus próprios tipos de referências práticas e teóricas, sem ficar nessa posição constante de dependência em relação ao poder global, a nível econômico, a nível do saber, a nível técnico, a nível das segregações, dos tipos de prestígio que são difundidos. A partir do momento em que os grupos adquirem essa liberdade de viver seus processos, eles passam a ter uma capacidade de ler sua própria situação e aquilo que se passa em torno deles. Essa capacidade é que vai lhes dar um mínimo de possibilidade de criação e permitir preservar exatamente esse caráter de autonomia tão

1 O termo “arquetípico” é empregado aqui no sentido que James Hillman (1995, p. 80) dá a ele. Os vínculos de Hillman são com a cultura e a imaginação que encontra nos arquétipos a sua estrutura básica. Porém, se para Jung os arquétipos transcendem o mundo empírico do tempo e do espaço, para Hillman, é preciso voltar-se para a cultura em todas as suas manifestações (mitológicas, ritualísticas, religiosas, artísticas) a fim de re-imaginarmos o mundo, o que significa reconhecê-lo como imagético, como um lugar imaginal, onde edifícios, sistemas burocráticos, linguagem convencional, transportes, meio ambiente urbano, alimentação, educação estão situados em termos de matrizes imaginárias, ou seja, das imagens que se têm deles e que eles desencadeiam. “Talvez por isso a responsabilidade seja, hoje, uma das grandes questões das ciências humanas. Elas lidam com o homem em sua práxis, melhor dizendo, na reciprocidade que nos faz constantemente trocar as posições de sujeito e objeto, de quem pratica e de quem sofre uma ação. Parece ser muito mais fácil nos colocarmos no papel de quem é simples objeto. A medicação é um dos procedimentos mais eficazes para tratarmos a nós e de nós mesmos como coisa” (RIBEIRO, 2003: p. 25).

importante” (GUATTARI, 2000, p. 46).

Num outro trabalho, realizado por Tânia M. Ximenes Ferreira (2005), estudamos a participação dos jovens campineiros no movimento Hip-Hop e sua relação com as instituições educativas e os espaços públicos em geral. A música, a dança, os modos de se vestir definem um conjunto de referências culturais e demarcam identidades que assumem uma importância muito grande para os jovens. Explicita-se uma tensão entre a criação estilística desses jovens e a forma como a indústria e o mercado se apropriam dos comportamentos, das músicas, roupas e acessórios do Hip-Hop.

A perspectiva metodológica que nos (des) orienta trabalha com os rastros, as pegadas, os sinais provisórios que se insinuam na realidade. Gestos, palavras, pequenos atos dão o contorno das situações que, de modo aleatório, exprimem os desvios, a precariedade, a “ala dos fundos”² de nossas cidades. Referimo-nos aqui ao “formismo” sociológico de Michel Maffesoli para quem a “forma” enquadra as ações, deixando espaço à expressão e pondo em relevo as características da vida social, sem deformá-las. Não é um conceito, mas um sinal provisório que “aprecia cada coisa a partir de sua própria lógica (...) e não a partir de um julgamento exterior que dita o que ela deve ser” (1996, p. 144). Enquanto instrumento metodológico, a forma faz com que a vida social esboçada em seus contornos coloque-se à mostra.

Consideramos, juntamente com Maffesoli (1999, p. 259), que toda construção da realidade é simbólica e a temática do imaginário é a evidência de toda essa carga simbólica presente nas sociedades. O simbólico, o imaginário, o fantástico evocam a impossibilidade de se conduzir a vida, a nossa cultura, à uma unidimensionalidade abstrata, racionalista. O que chamamos realidade tem um componente irreal, porém, isso não significa irracionalismo, mas uma forma de pensar a sociedade complexa. Há uma forma de racionalidade no imaginário. É preciso reconhecer uma lógica interna

2 A “ala dos fundos”, expressão cara a James Hillman (1993:29-36), mostra as “formas de desordem crônica em nós mesmos e em nossas cidades”. Aparece nos asilos, nas clínicas psiquiátricas, nas instituições que abrigam jovens e crianças, onde há sempre uma ala reservada aos retardados, drogados, indolentes. Quando lidamos com a “ala dos fundos” propiciamos o crescimento da cultura, “deixamos de pensar no futuro para pensarmos naquilo que é essencial sobre nossa natureza e caráter, sobre o sentido da vida e o sentido da morte, sobre o amor e seus fracassos, sobre aquilo que é verdadeiramente importante, e sobre as pequenas coisas nas palavras, nos gestos, nas atitudes que as limitações de que nossa inescapável desordem necessita. Começamos a escutar diferentemente, observar diferentemente, absorver mais sensivelmente” (p. 35).

aos acontecimentos e, através dela, entender o que está aquém, as regras internas que dinamizam o presente, e não somente as leis gerais e abstratas que dizem sobre o que está além do “aqui e agora”.

Se o modelo mecanicista conserta, exclui ou mata tudo o que emperra o funcionamento da máquina social, entendemos que as desordens crônicas, existentes em nós mesmos e em nossas cidades, podem constituir os fundamentos para cultura, pois como afirma Hillman (1993, p. 35) é somente ao lidarmos com a “‘ala dos fundos’ que cresce a cultura”³.

Assim, segundo Hillman (1993, p. 34) experimentar a vida miticamente é abrir as questões da vida à reflexão transpessoal e culturalmente imaginativa. Nem reformar, nem conformar, nem controlar, nem excluir, pois, conforme nos ensina Bachelard (1990, p. 1), “a imaginação é a faculdade de deformar as imagens fornecidas pela percepção”. A imaginação, portanto, trabalha com tudo aquilo que não se modela aos padrões institucionais, e sim com as sombras da desordem, não para remediá-las, mas para aprendermos com elas.

Mas afinal, podemos caminhar pelo mundo sem feri-lo?

As nossas pesquisas procuram entender a natureza não como um objeto a ser decifrado, controlado, separado das mentes e das ações dos homens. O natural não se separa do urbano e como diz Hillman (1993, p.124) “as cidades pertencem à natureza humana; a natureza não começa no lado de fora dos muros da cidade”. Como seres humanos, coexistimos em estreita correspondência com a multiplicidade de objetos, de outros elementos, sendo o sujeito apenas um dentre eles. Os objetos nos ligam à natureza, às suas diversas modulações sociais e a ponte com o(s) outro(s) é a condição para o convívio social .

3 “a cultura (...) olha para trás e tenta alcançar o passado como uma nostalgia das invisibilidades, para fazê-las presentes e fundar a vida humana sobre elas. O empreendimento cultural tenta descascar, malhar e (...) estar em contato com essas invisibilidades e orientar a vida de acordo com seu compasso. (...). A civilização olha para a frente (...). A civilização é relato histórico; a cultura é um empreendimento mítico. (...) O que condiz com civilização são sistemas de irrigação, monumentos, vitórias, perseverança histórica, riqueza e poder como uma força coesiva que tem um objetivo comum. A civilização funciona; a cultura floresce”. (HILLMAN,1993,p. 44-45).

Como nos mostra Ribeiro (2003, p. 25) há uma tendência do ser humano a considerar-se coisa e de buscar conforto nessa condição, pois sendo natureza/coisa passa a desejar algo que resolva seus males, independente de sua vontade e da relação com os outros. As pesquisas sobre o DNA, segundo o mesmo autor, são significativas a esse respeito, pois ao se decifrar o código genético das pessoas, a ciência acredita poder atender à necessidade que temos de solucionar problemas sem que precisemos nos responsabilizar por eles. Somos levados a acreditar que as cirurgias, os remédios nos garantirão a paz, a felicidade, o bem estar total, a jovialidade eterna, o desempenho sexual perfeito. Talvez por isso a responsabilidade seja, hoje, uma das grandes questões das ciências humanas. Elas lidam com o homem em sua práxis, melhor dizendo, na reciprocidade que nos faz constantemente trocar as posições de sujeito e objeto, de quem pratica e de quem sofre uma ação. Parece ser muito mais fácil nos colocarmos no papel de quem é simples objeto. A medicação é um dos procedimentos mais eficazes para tratarmos a nós e de nós mesmos como coisa” (RIBEIRO, 2003: p. 25).

Esquecemo-nos de que somos uma criação de nós mesmos mediante um trabalho que envolve a reversibilidade constante entre natureza e cultura, entre sujeito e objeto, entre corpo e psique. É a complexa interação entre todos esses elementos que nos possibilita compreender o mundo como um conjunto de referências que divido com os outros. Nesse sentido, a construção social da realidade é simbólica porque ela é essencialmente relacional e não só animamos o mundo com o nosso imaginário como também somos animados por ele (HILLMAN, 1993, p. 14-17). Participo, com outros, da totalidade dos ambientes, “torno-me uma coisa entre as coisas, um objeto subjetivo” (MAFFESOLI, 1999, p. 279).

Somente a fantasia cartesiana e a dos seus fiéis seguidores do mundo contemporâneo acreditam na supremacia das invenções técnicas, independente das mentes e ações humanas. Se nos isentarmos de nossa parcela de responsabilidade, se abrirmos mão de nossa capacidade de cuidar do mundo, teremos à nossa disposição um arsenal de alternativas capazes de nos “apaziguar”. Nossas experiências de vida no mundo poderão ser substituídas por “mecanismos implantados em nós” (NOVAES, 2003, p. 8), e os desdobramentos políticos disso nós já podemos prever, pois ao se negar a participação coletiva dos homens no mundo dos objetos, nega-se também o caráter recíproco entre o natural e o social, constitutivos do dado mundano.

(...) o sentido de beleza que procuramos na selva idealizada pode ser fomentado pela atitude de caminhar pelo mundo sem feri-lo, deixando nenhum rastro, nenhum resto para outros cuidarem, dando prioridade para a coisa física (o que quer que seja, onde quer que esteja), em vez de para a vontade subjetiva(...). Quando nos movimentamos com os sentidos acurados, escutando, observando, respirando sintonizados com o mundo ao nosso redor, reconhecendo sua anterioridade e a nós mesmos como hóspedes, (...), então teremos feito um momento ou uma área selvagem (HILLMAN, 1993, pp.126-127).

Bibliografia

- BACHELARD, Gaston. **O Ar e os Sonhos**: ensaio sobre a imaginação do movimento. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas**. Vol.1: Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CAPRA, Fritjof. **O Ponto de Mutação**. São Paulo: Cultrix, 1997.
- CASTORIADIS, Cornélius. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- FERREIRA, Tânia Maria Ximenes. **Hip-Hop e Educação**: mesma linguagem, múltiplas falas. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Educação da Unicamp. Campinas, 2005.
- GIANEI, Beatris Cristina Possato e POSSATO, Beatris Cristina. **Arabesco**: imaginários e violências nas narrativas da Dança do Oriente. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Educação da Unicamp, 2006.
- GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GUIMARÃES, Áurea M. **O Imaginário da Violência**: pistas, indícios e marcas no espaço escolar. I Congresso Ibero-Americano sobre Violências nas Escolas. *Anais*. Brasília: UnB, CDROOM, 2004, vol.1, p. 2102-2132.

- HAHNEMANN, Samuel. **Exposição da Doutrina Homeopática ou Organon da Arte de Curar**. São Paulo: GEHSP, 2002, 3ª. ed.
- _____. **Doenças crônicas, sua natureza peculiar e sua cura homeopática**. São Paulo: Servidéias Comunicações Ltda., 1984.
- HILLMAN, James. **Cidade & Alma**. São Paulo: Studio Nobel, 1993.
- _____. **Psicologia Arquetípica**. São Paulo: Cultrix, 1995.
- MAFFESOLI, Michel. **A Parte do Diabo**. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- _____. **A Transfiguração do Político: a tribalização do mundo**. Porto Alegre: Sulina, 1997.
- _____. **No Fundo das Aparências**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. **O Conhecimento Comum: compêndio de sociologia compreensiva**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- MAFFESOLI, Michel. **O Tempo das Tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massas**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- _____. **A Sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. **A Conquista do Presente**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- MARTELLI, Andréa. Há possibilidades de Orientação Sexual nas escolas? In: **Aprendizagem e Ação Docente**. Livro financiado pela Fundação Araucária, Paraná (no prelo).
- MARTINS, Gerson Rodrigues. **Homeopatia: o que é e o que não é**. São Paulo: Lilivros, 1996.
- NOVAES, Adauto. A ciência no corpo. In: NOVAES, Adauto (org.). **O Homem-Máquina: a ciência manipula o corpo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- PAIS, José Machado. **Nas rotas do cotidiano**. Revista Crítica de Ciências Sociais, nº 37, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e ISCTE, junho/1993, pp.105-115.
- PINHEIRO, Veralúcia. **Socialização, Violência e Prostituição**. Tese de Doutorado. Faculdade de Educação da Unicamp. Campinas, 2006.
- RECHIA, Tânia Maria. **O Imaginário da Violência em Minha Vida em Cor-de-Rosa**. Tese de Doutorado. Faculdade de Educação da UNICAMP. Campinas, 2005.

RIBEIRO, Renato Janine. Novas fronteiras entre natureza e cultura. In: NOVAES, Adauto (org.). **O Homem-Máquina**: a ciência manipula o corpo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ROBLE, Odilon José e DAOLIO, Jocimar. Do corpo identitário ao corpo virtual. Pro-Posições - Revista Quadrimestral da Faculdade de Educação da Unicamp. Campinas, SP, Vol.17, nº1 [49], jan.abril/2006, pp. 217-226.

SILVA, Luzia Batista de Oliveira. **Psicanálise, Poética e Epistemologia**: uma contribuição de Gaston Bachelard. Londrina: UEL, 1999.

_____. A Pedagogia do Imaginário em Gaston Bachelard. Revista Reflexão (71), Campinas, PUCCAMP, 1998.

TOREZAN, Sonia A. Bortolotto. **Ser Jovem em Meio à Violência**: identidade x singularidade no confronto com a lei. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Educação da UNICAMP, Campinas, 2005.

A NATUREZA RECUPERADA

Edgard de Assis Carvalho

Professor Titular de Antropologia,
Coordenador do COMPLEXUS – Núcleo de Estudos da Complexidade – PUC-SP

A recuperação da natureza só se efetivará se conseguirmos exercitar um efetivo diálogo de solidariedades que tenha como base a colaboração intercultural. O que se espera dessa atitude cognitiva é a comunicação e a simbiose de todos os integrantes da sociedade-mundo planetária: ricos e pobres, excluídos e incluídos, alfabetizados e analfabetos, homens e mulheres, heteros e homossexuais, cientistas e poetas. O objetivo mais amplo dessa rede implica a transformação das estruturas de dominação, exploração, desigualdade e exclusão hoje dominantes no comando da Terra. Apesar da visibilidade de injustiças, intolerâncias e ódios, o caráter da indignação e da revolta permanecem homeopáticos e bem-comportados demais.

A solidariedade deve mobilizar a responsabilidade ético-política diante da violência do capitalismo global e do caráter abjeto de seus efeitos sobre milhões de pessoas a quem subjuga sem distinção de latitude ou longitude, norte ou sul. Slavoj Žizek defende a idéia de que a política deve ser sempre politicamente incorreta, ou seja, concentrar-se na crítica aos princípios organizatórios do capitalismo liberal global. A violência político-discursiva do capital é de tal monta que os estarecidos e indignados do planeta devem investir na busca de um universalismo político capaz de dialogizar igualdade e liberdade.

Como ponto de partida, três princípios, ou bases para o diálogo precisam ser construídos e assumidos por todos: Sustentabilidade, Responsabilidade e Esperança. Essa tríade compõem-se de idéias-guia cuja função é impregnar o cenário planetário, superar o sentimento de impotência, deflagrar uma ecologia da ação voltada para a regeneração biocultural.

Afirma-se que uma sociedade é sustentável quando ela se empenha em garantir para as gerações futuras e presentes a satisfação de necessidades básicas e níveis de vida íntegros e dignos. Seria estranho, portanto, que um mundo sustentável elegesse como prioritários o crescimento econômico e a dominação da natureza. A sustentabilidade volta-se para a construção de um modelo biocultural que garanta a continuidade e a preservação das espécies vivas.

O primeiro passo a ser dado para enfrentar esse desafio reside na alfabetização ecológica em todos os níveis da educação. Tal iniciativa requer uma mutação na compreensão da cultura. Conceito-armadilha, a cultura é o centro nervoso da vida, práxis cognitiva planetária cuja origem remonta à filogênese e à ontogênese da evolução das espécies. Essa pedagogia complexa articula modalidades lógico-rationais a expressões mítico-imaginárias. Em outras palavras, razão e desrazão, repetição e criatividade implicam uma mutação nas sensibilidades e subjetividades.

Nas práticas cotidianas exercitamos modalidades arlequinadas de subjetivação articuladas a topologias multicoloridas de objetivação imersas em relações de oposição, concorrência, complementaridade. Humanos que somos, inexoravelmente *sapiens-demens*, estamos aptos a construir vias alternativas para o futuro e a metamorfose da Terra-pátria.

O mundo precisa ser mais feminino, *slogan* muito repetido pelos ecologistas, não constitui uma palavra de ordem inútil, panfletária, mas algo apropriado para fundamentar a idéia de um mundo menos androcêntrico, antropocêntrico, arrogante. Ser alfabetizado ecologicamente implica preservar nosso lar-terra de qualquer tipo de agressão, venha de onde vier. Todos os componentes desse lar, como se fossem aqueles de nossa própria casa, encontram-se interrelacionados, um interfere no outro. Constituem um sistema complexo instável, caótico, bifurcado, indeterminado.

Para assumir que coisas semelhantes podem ocorrer em ecossistemas naturais e culturais diferentes, é necessário entendê-los como elementos de uma rede solidária.

Nesse sistema aberto o todo jamais se confunde com a soma das partes. No mundo vivo, nada se perde. O que se desorganiza de um lado, reorganiza-se do outro, uma vez que parte e todo são, ao mesmo tempo, antagônicas e complementares. A vida é um sistema aberto, sempre pronto a novas reorganizações.

Vida e morte, portanto, nunca se negam, sempre se complementam, onde quer que nos encontremos, no plano material ou espiritual. Se podemos acreditar, com certo grau de certeza, que o início da vida ocorreu há bilhões de anos, a continuidade que hoje presenciamos foi, certamente, produto de uma cooperação muito ampla ocorrida entre espécies naturais e humanas. Por isso, não seria nada estranho que a imagem de uma competição sangrenta pela sobrevivência venha a ser substituída por uma parceria pacífica pela continuidade. Aqui reside o ponto central que rege e orienta a mudança do paradigma. Paradigmas são móveis e flutuantes. Não constituem um conjunto fechado de preceitos e fundamentos consensuais. Paradigmas fechados viram dogmas, enrijecem a capacidade de pensar e reordenar a mente na direção da autossustentabilidade.

A idéia da sustentabilidade planetária requer a eleição de prioridades. É quase certo que o desenvolvimento e a velocidade da tecnologia terão de ser repensados, sem que isso envolva qualquer tipo de retorno à idade da pedra. O caráter prometéico da ciência precisa ser superado para que a sustentabilidade passe a governar sentimentos e ações de todos. Algumas perguntas dirigidas a todas as sociedades poderiam representar um bom ponto de partida para nos conscientizássemos mais sobre essa necessidade histórica. Todos os humanos poderiam questionar se o excesso da tecnociência, a velocidade da comunicação, a estimulação do consumo propiciam estilos de vida mais integrativos, cooperativos e felizes para as atuais e futuras gerações.

Formulado originalmente por Hans Jonas, o princípio-responsabilidade é inadiável. A responsabilidade deve impregnar não apenas indivíduos e nações, mas organismos internacionais, instituições públicas e privadas, empenhados na construção de uma harmonia planetária que respeite simultaneamente a diversidade e a unidade dos processos civilizatórios sem esquecer, porém, que humanidade e animalidade, natureza e cultura, constituem patrimônios histórico-culturais a serem preservados a qualquer custo.

Tornar-se responsável envolve necessariamente a visão de um futuro pacífico, a combinação de fatos com idéias, de palavras com coisas, de estratégias com ações, a proposição de uma cidadania planetária comum a todos. Mais que isso, exige educação ecológica permanente, para que as novas gerações sejam alertadas dos perigos que as esperam e tomem consciência disso, mudando seus pontos de vista perante a vida pessoal e coletiva. Quaisquer sistemas vivos contêm uma pluralidade de planos, vínculos, perspectivas, utopias.

Pode-se afirmar que a responsabilidade começou desde que o primeiro humano apareceu no planeta. Por vezes, exige revolta e indignação. Por outras, admite conciliações e, mesmo recuos, desde que não se perca de vista que a preservação da Terra-Pátria é algo inegociável. A responsabilidade implica a liberdade de fazer escolhas e tomar decisões que propiciem o bem-comum, a salvaguarda do equilíbrio dos sistemas naturais e a fraternidade de todos os povos e culturas.

Em um de seus ensaios, Montaigne (1533-1592) soube definir com precisão esse objetivo quando afirmou ser preferível ter uma cabeça bem-feita capaz de religar e contextualizar, do que uma cabeça cheia que apenas justapõe conteúdos dispersos que nunca se comunicam. (MONTAIGNE, 1987). Por isso, a escola deve empenhar-se na religação dos saberes e na educação dos educadores.

O modelo da escola fragmentada está com dias contados. Seu marcador epigenético insiste nas estruturas da repetição. Por isso, as potências da criatividade, o exercício da autonomia incondicional do sujeito, a aceitação de que nossa qualidade de humanos, demasiado humanos talvez, nos torna responsáveis diante de nossos atos. Por onde, porém, começa a criatividade? Como acioná-la e não se conformar com as estruturas da repetição e da ordem?

Ao coordenar o projeto da reforma do ensino médio francês no final do século XX, que acabou por não se efetivar pela pressão corporativa, assim como as iniciativas deflagradoras da Universidade do Mundo Real em Hermosillo, México, no início do XXI, Edgar Morin deixou claro que a religação dos saberes e a reconstrução de meta pontos de vista sobre a vida, a terra, o cosmo, a humanidade, as culturas adolescentes e o próprio conhecimento constituem pontos de partida irrevogáveis para políticas acadêmicas da dita sociedade do conhecimento que nos aguarda (MORIN, 1999).

Naquela ocasião, mais precisamente em 1997, perguntaram ao poeta Yves Bonnefoy porque ele considerava fundamental o ensino da poesia nas escolas numa eventual reforma das condições do ensino fundamental. Sua resposta foi direta e incisiva. A poesia, ele afirmou, propicia a prática da liberdade para com as palavras e a vivência da responsabilidade com um mundo melhor, com o sentido da vida.

Para o pensamento bom, encarnado, transparente, transversal, nômade, poesia e literatura constroem imagens amplificadoras, criam uma fantástica reserva de emoções, abrem janelas para o mundo, acionam níveis de realidade não percebidos pela linguagem monocórdica dos conceitos. O conceito de pássaro envolve a modulação do canto, a riqueza das plumagens, os mistérios do acasalamento, e não apenas o enquadramento numa ordem classificatória formal.

De modo semelhante, quando se aprende um poema de cor, ou se lê um romance pela décima vez, essas narrativas permanecem para sempre em nossa mente como uma reserva de memória, fiéis companheiros que convidam a encarar a miséria do mundo de modo menos pessimista e a seguir em frente diante da irreversibilidade do tempo. Memória e esquecimento são componentes universais, plenos de aromas, adormecimentos, renascimentos. Por isso, a ciência não pode, e nem deve, abster-se das liberdades e encantações do imaginário.

Ciência e imaginação, ciência e arte jamais se excluem, mas se complementam, empenhadas na decifração do sentido e do significado da vida. Não é mais possível que o século XXI mantenha a separação entre a cultura científica e a cultura das humanidades. Devemos navegar livremente por todos os saberes que a cultura é capaz de colocar a nosso dispor, para que seja possível acessar a grande narrativa de todos os sistemas vivos. Pelas injunções da historicidade, nos tornamos seres esquecidos – *homo sapiens obliviosus* –, ou seja, nos esquecemos de tudo e de todos, embora palavras, acontecimentos, mutações constituam marcas indeléveis da narrativa da vida (SERRES, 2005).

A recuperação dos mitos é crucial para retroalimentar o real, algo que só se efetivará pela transgressão das normatividades institucionais e pela potência da descoberta presente no imaginário radical. E por quê? Porque os mitos são metanarrativas que recuperam sentidos ocultos recalcados, relembram tempos pretéritos em que natureza e cultura viviam em simbiose, adiantam tempos futuros nos quais a felicidade talvez

volte a reinar sobre a face da Terra. Resolvem contradições que a ordem vivida não sabe enfrentar e, muito menos, solucionar. Mitos são operadores simbólicos que ampliam a criatividade, magmas complexos que rejeitam o caráter linear do tempo e do espaço. Abrem comportas do desejo e fazem com que não nos resignemos diante da fábrica da ordem da cultura que aposta na regulação das relações humanas.

A compulsão à repetição é o sintoma mais recorrente disso. Distraídos pela informação e pelo mercado, esses dois paradigmas que regem o mundo das palavras e das coisas, vivemos de modo prosaico como adultos replicantes que dão as costas para as narrativas míticas, passando a entendê-las como elocubrações descerebradas de um mundo sem história, primitivo, outro. Megulhados no sistema-mundo, cretinizados pela mídia dominante, esquecemos o caráter transcendente de nossas temporalidades, mergulhados na mediocridade de um cotidiano cada vez mais pobre em significações cosmopolitas.

Para reverter esse quadro adverso e apostar em uma possibilidade hominescente, é necessário impor limites à racionalidade e à racionalização, à objetividade da verdade plena, assumir que o acesso ao conhecimento pode-se dar por múltiplas vias. Essa biopedagogia é essencial para a construção da responsabilidade intercultural e para a consolidação da esperança, terceira e última idéia-guia a ser explicitada. Se, como vimos, responsabilidade e liberdade encontram-se intimamente ligadas, esperança e solidariedade constituem um par inseparável. Para se ter esperança é preciso colocar a mão na massa, cair na real sem se despregar do real-imaginário, ter vontade de mudar o *status quo*, não se deixar contaminar pelo sentimento de resignação, apatia e, muito menos, de passividade.

Em primeiro lugar, é preciso acionar as comportas da revolta, canalizando-a para os objetivos éticos da solidariedade. Para isso partamos, inicialmente, da constatação de quantos somos no planeta: com certeza muito mais de seis bilhões de humanos, cifra que aumentará nas próximas décadas. No planeta, por volta de 1,2 bilhões de pessoas sobrevivem com menos de um dólar por dia e outro 1,5 bilhões com menos de dois dólares por dia; 80% do PIB mundial provém de 1 bilhão de pessoas que vivem nos países ricos. Os 20% restantes são divididos entre 5 bilhões de indivíduos que vivem nos países em desenvolvimento; em 2015 a população mundial contará com mais do que 7 bilhões de pessoas. Sensibilizar-nos com essas cifras é um bom começo. Diante delas a única a

esperança que nos resta e nos anima consiste na tentativa de reverter esse quadro com os argumentos comunicativos que possuímos, o que exige um enfrentamento com os detentores do poder.

É conveniente não esquecer que, etimologicamente, a palavra revolta significa interrogação, renovação, renascimento. Se meditássemos profundamente sobre esses três significados, poderíamos começar a gritar nas ruas, praças, casas, escolas: Eu me revolto, logo nós somos. Criado por Albert Camus (1913-1960), esse dístico indica que a revolta é, simultaneamente, um sentimento individual e um anseio coletivo, algo que liberta nossa mente para ter esperanças de que nem tudo está perdido, de que somos capazes de pôr em movimento ações e atitudes cotidianas, por menores que sejam, armas de uma Guerra civil pacífica, sem armas, contra desigualdades e exclusões. A vida simples e o pensamento autônomo não são horizontes intransponíveis, vazios, inalcançáveis. Basta olhar nosso entorno para nele identificar uma imagem, ou melhor dizendo, um lado obscuro, inconsciente, e, diante dessa constatação, partir para o confronto. Reconhecer a humildade da condição humana é um caminho para a derrocada do antropocentrismo.

O princípio responsabilidade é otimista e pessimista ao mesmo tempo. Otimista porque tem como horizonte um planeta em que as culturas venham a conviver e colaborar numa espécie de troca e colaboração generalizadas de seus modos de fazer, interagir e imaginar; pessimista, porque se sente impotente diante das condições simultaneamente includentes e excludentes da globalização, como se não soubesse por onde começar, ou mesmo contra quem se revoltar. É esse caráter ambíguo da esperança que anima todos os que situam na contracorrente dos dominadores, ao lado dos quatro bilhões de humanos que não conseguem usufruir benefícios mínimos da dita mundialização que se movimenta pelo quadrimotor ciência-técnica-indústria-estado.

O Brasil, que sempre ocupa baixas classificações no que se refere ao desenvolvimento humano, não se sai tão mal no tocante a preservação de suas áreas verdes, anunciada no recente Fórum Econômico Mundial, considerado por muitos como algo diabólico, oposto ao Fórum Social Mundial, esse sim, fraterno e angelical. Aliás, essa oposição entre economia e sociedade pertence ao velho paradigma e constitui base de políticas populistas em voga na América Latina. Ambas compõem o mosaico da cultura, devem, portanto, dialogar entre si, imaginar resistências criativas que permitam expandir os significados da solidariedade.

Não se trata de tarefa fácil, mas não é de todo impensável pô-la em prática num futuro próximo. Por dados de 2005, o Brasil passou a ocupar o 11º lugar no índice de sustentabilidade ambiental – ISA -, medido pela combinação de 21 indicadores, dentre eles biodiversidade, qualidade do ar e da água, iniciativas para a redução de poluição, saúde e governança ambiental e participação em esforços internacionais colaborativos. Uma análise mais detida do ISA constata que são exatamente os países desenvolvidos que não contribuem adequadamente para a preservação e sustentabilidade da biodiversidade planetária. Abaixo de nós brasileiros figuram a França, os EUA, o Japão, os Emirados Árabes Unidos.

No sobe-e-desce dos índices, permanecemos num medíocre 72º lugar no tocante à escolaridade, de acordo com dados da UNESCO em 2006, mas melhoramos ligeiramente na preservação da natureza. Não nos animemos demais com cifras positivas, pois o Brasil conseguiu, nos últimos anos, destruir 70 mil km² da floresta amazônica, sem falar da biopirataria, contrabandos de espécies animais e vegetais, concessões de zonas florestais pelo prazo de 30 anos a empresas privadas para exploração de terras e águas, tudo isso sob o olhar complacente e conivente de governos, partidos, intelectuais.

Ao nos depararmos com o mapa do mundo, verificamos, com grande desapontamento, que as apregoadas metas do milênio previstas pela ONU estão longe de ser cumpridas. O acesso à água potável, à educação primária, a superação das mortalidades infantil e maternal, a extinção de pandemias como a AIDS, a elevação do nível de vida (só na África subsaariana 44 % de pessoas vivem com menos de um dólar-dia) não se efetivaram. Os objetivos do desenvolvimento do milênio – é sempre bom lembrar a sigla ODM – foram subscritos por 189 chefes de estado do mundo inteiro; prescreviam o tempo-limite – 2015 - para a superação desses dados assustadores e vergonhosos. Estamos diante de mutação antropológica que requer a religação dos saberes e a reinvenção da cidadania.

É verdade que pensadores independentes e transdisciplinares ousam dizer a verdade aos poderes instituídos, tentam mostrar-lhes que a utopia de um mundo novo não constitui elocubração de poetas, romancistas e cineastas. Se dispomos apenas de palavras para prescrever nossas opiniões, nunca é tarde para reiterar que sustentabilidade, responsabilidade e esperança constituem, um sistema aberto, pleno de brechas, bifurcações, desvios e dissipações. Um não existe nem se efetiva sem o

outro. São princípios ancorados na trindade indivíduo-sociedade-espécie, inserida na tetralogia ordem-desordem-interação-organização. Mas são, também, formas de ação coletiva voltadas para a reciprocidade e a solidariedade planetárias, a conscientização da humanidade comum, a preservação planetária.

A criação da UNESCO, em 4 de novembro de 1946, considerava prioritária a eleição de prioridades acautelatórias capazes de minorar o sentimento de mal-estar e a arquitetura da destruição decorrentes da Segunda Guerra. Naquele momento, o espectro do mal, a comoção mundial, a dor de Hiroshima e Nagasaki, em 6 e 9 de agosto de 1945, punham de sobreaviso todos os humanos. Hiroshima sinalizou pela primeira vez a iminência da morte global produzida por um artefato técnico-científico. Por um estranho paradoxo, sentimentos que favoreciam a compreensão dos povos, a colaboração e o diálogo interculturais passaram a germinar por toda parte. Sim, é possível concordar com a formulação de Eric Hobsbawn de que a queda do muro de Berlim foi o ato terminal do século XX. O extermínio de nós mesmos torna-se algo visível, palpável, empiricamente identificável, fonte constante de mal-estares psíquicos e éticos.

A cultura do ódio bate cotidianamente à nossa porta. Medéia converte-se em símbolo máximo do contemporâneo. Ela, a banida – assim como nós - expulsa dos muros da cidade – assim como nós que, a toda hora, imploramos por uma cidadania digna - preferiu refugiar-se no infinito com sua carruagem alada e lá, talvez, voltar a ser alegre de novo. Seres da falta e do excesso, nosso mundo é aqui mesmo. Somos objetos pequenos que sempre anseiam por vias reformadoras para o futuro, sujeitos éticos com uma impressionante capacidade de suportar não apenas o sofrimento e a violência mimética, mas também potencializar a resiliência, dar a volta por cima, redirecionar o sentido da vida, apesar dos pesares.

Por isso mesmo, nossa memória pode tomar de assalto a máquina do tempo e sintonizar as palavras ditas por Julian Huxley (1887-1945). Embora suas posições fossem controvertidas e severamente criticadas como conservadoras, e até mesmo reacionárias, esse especialista em genética e evolução, contrário a qualquer forma de racismo, defensor do controle populacional e do planejamento familiar rígidos, soube definir o que seriam os objetivos da UNESCO. A ela caberia contribuir pela paz e zelar pela regeneração do homem. Esses são valores universais inquestionáveis. Precisam apenas impregnar e reeducar a mente de todos os habitantes do sistema-Terra.

Fundado em representações coletivas, nosso mundo precisa misturá-las com a percepção real da experiência, estabelecer uma forte conexão entre representação de imagens e apresentação do mundo vivido. Como indivíduos são agentes criadores da vida, nossos circuitos cognitivos de autocrítica e autopercepção precisam ser reativados, para que corpo e mente dialoguem de forma mais coerente e intensa. Estar-junto, compartilhar, participar, solidarizar são pressupostos que fornecem sentido à recuperação da natureza e à utopia realizável de uma antropoética que religa pensamentos, intelectos e afetividades a dimensões individuais, coletivas, democráticas, cósmicas. Talvez seja esse o sentido da democracia planetária almejada por todos os descontentes e indignados.

Como viver? Como ser feliz? Perguntas constantes que a todo o momento atravessam nossas mentes, obsessões que assolam nosso dia-a-dia pauperizado em significações cosmopolitas. Por isso, fundada na ética da justiça perene, a revolta contra a inumanidade da história e dos males totalitários constitui ponto de partida para deter o avanço crescente do individualismo, o declínio da moral, a sacralidade do estado, o ressentimento dos relativismos. Diante disso, resta saber como definir nosso ser-no-mundo, como articular identidades individuais e identidades coletivas.

A identidade em si não é garantia de nada. Cria apenas espaços topológicos endogâmicos que só reconhecem a si próprios, diferenças de diferenças e nada mais. A produção da identidade é algo que exige a complementaridade crítica e não o antagonismo excludente. Se permanecem fechadas em si mesmas, brotam a intolerância, o racismo, o ódio, o ressentimento. Conceito-armadilha como a cultura, a identidade explicita-se para além das fronteiras da tribo, da cidade, da nação, como considerou Claude Lévi-Strauss.

A reconciliação entre natureza e cultura requer auto-ética e auto-reflexão para que a vida se reencante e o agir e o diálogo comunicativos se efetivem, sócio-ética para que os outros não sejam meros artefatos da diferença, antropoética para que o *anthropos* contamine a todos. A tríade indivíduo-sociedade-cosmo é base cognitiva a partir da qual a refundação das identidades deve ser visualizada. Reconhecer nossa animalidade interior é um começo para a consumação desse objetivo.

Até quando o conhecimento continuará a não reconhecer que a distinção entre animalidade e humanidade precisa ser superada? Os animais pensam? Possuem razão?

Desenvolvem cultura? Explicitam sensibilidades? Como enfatiza Elisabeth de Fontenay (1998), o amor e o respeito pelos animais não conduzem à misantropia, ao racismo, à barbárie. Se a industrialização da sociedade fez com que a domesticação dos animais fosse considerada necessária para garantir a sobrevivência dos humanos, hoje esses *campos de concentração* viram as costas para qualquer tipo de precaução que possa ser tomada para superar o sofrimento alheio.

O princípio precautivo não rejeita os progressos da tecnociência; contém um conjunto de preceitos normativos bioéticos que, a cada dia, ganham visibilidade diante da inumanidade do conhecimento operacional. A utilização de primatas em experimentos, cujos resultados nem sempre são pautados pelo *respeito a todas as espécies vivas* é exemplo disso. A sociedade do espetáculo sempre aplaude esses prometeus pós-modernos locupletados com polpudas verbas de pesquisa que apregoam, a quatro ventos, soluções para a pobreza do mundo. Adeus qualquer resquício de humanismo! O que importa agora é a metafísica predadora que acomete animais e homens.

Mesmo quando fala da animalidade, a Filosofia não nos ensina nada sobre ela. E isso pelo fato de que há um déficit de conceitos e uma predisposição subjetiva para reconhecê-la. Para a filosofia, criaturas animais são não-homens, não-humanidade, não-vida, máquinas operacionais teleguiadas pelo universalidade dos instintos. Para superar esse estado de coisas, há pontos de partida inegociáveis. Um deles diz respeito ao antropocentrismo, e isso porque, sabemos, desde Freud, que o homem não é o centro do universo, nem o centro do mundo vivo e muito menos o centro dele mesmo. Feridos narcisicamente, não conseguimos fechar nossas chagas e permanecemos tributários de uma arrogância impune.

Reassumir a universalidade da natureza e da cultura implica a redefinição do global-local, glocal para alguns, que nada mais é do que uma marchetaria construída por nossa pequena família mundial em meio a guerras, violências, dominações. Muitos devaneios e meditações serão necessários para derrocar o antropocentrismo que grassa por toda parte. Meditar solitariamente sobre a nossa condição é um caminho agreste e instaurador capaz de restaurar a insignifância do contemporâneo.

Os animais e a natureza de modo geral nos são úteis para corroborar esse ponto de vista, ainda não assimilado em todas as suas conseqüências nos frios corredores da fragmentação dos saberes. A identificação e preservação da natureza nos tornará possível à condição humana pensar e refletir eticamente sobre ela mesma?

A pergunta exige explicitações. Se os animais servem para alimentar nossas projeções psíquicas, ao afirmarmos por exemplo, fulano é um asno, beltrano é astuto como uma raposa, escorregadio como uma cobra ou dissimulado como um sapo, como será que eles – os animais – nos vêem? Se é impossível que respondam a essa pergunta por serem destituídos das excelências da linguagem articulada, é forçoso reconhecer que os animais sempre compartilharam da vida dos humanos, mesmo depois que a domesticação e as experimentações laboratoriais impuseram-lhes sofrimentos descabidos. Como acredita Cyrulnik (1998) uma Antropologia naturalista seria indicadora de uma nova atitude do homem ante a linguagem e os demais seres vivos. Talvez uma fabulação viva, uma reordenação da convivência entre seres vivos.

Desafio de nosso tempo, a nova desordem mundial produzida pelo capitalismo liberal global salta a nossos olhos nesses anos inaugurais do terceiro milênio. Exige a superação da guerra perpétua de todos contra todos, incita a extinção dos desmandos e intolerâncias da idade de ferro planetária, requer a luta indômita em prol de uma identidade futura baseada na sinergia entre plantas, animais e homens.

Teremos que nos posicionar para além da natureza e da cultura (Descola, 2005), interrogar sobre o valor cardeal de suas especificidades para, sem voluntarismos proféticos, trilhar o caminho de coletividades complementares e multidimensionais e, desse modo, transmitir o patrimônio biocultural às gerações do futuro. Se seremos perdoados por todos os horrores cometidos contra nós mesmos ainda é cedo para avaliar. Não resta dúvida que a recuperação da natureza representa um bom começo para a efetivação desse propósito incandescente, para que a recuperação do tempo de nossas vidas não se perca para sempre nas brumas do passado e nas fugacidades do futuro. Valor irrevogável, o tempo pode sempre ser recomeçado e a dignidade da vida ser assumida como plataforma comum da universalidade de povos e culturas da Terra.

Bibliografia

BLOCH, Ernst. **Le principe espérance**. Très volumes. [1959] Tradução Françoise Wuilmart. Paris: Gallimard, 1976. [Edição brasileira: O princípio esperança. Tradução Nélío Schneider. Rio de Janeiro, Contraponto, 2005].

CYRULNIK, Boris. **Si les lions pouvaient parler**. Essai sur la condition animale. Paris: Gallimard/Quarto, 1998.

DESCOLA, Philippe. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2005.

FONTENAY, Elisabeth de. **Le silence des bêtes**. La philosophie à l'épreuve de l'animalité. Paris: Fayard, 1998.

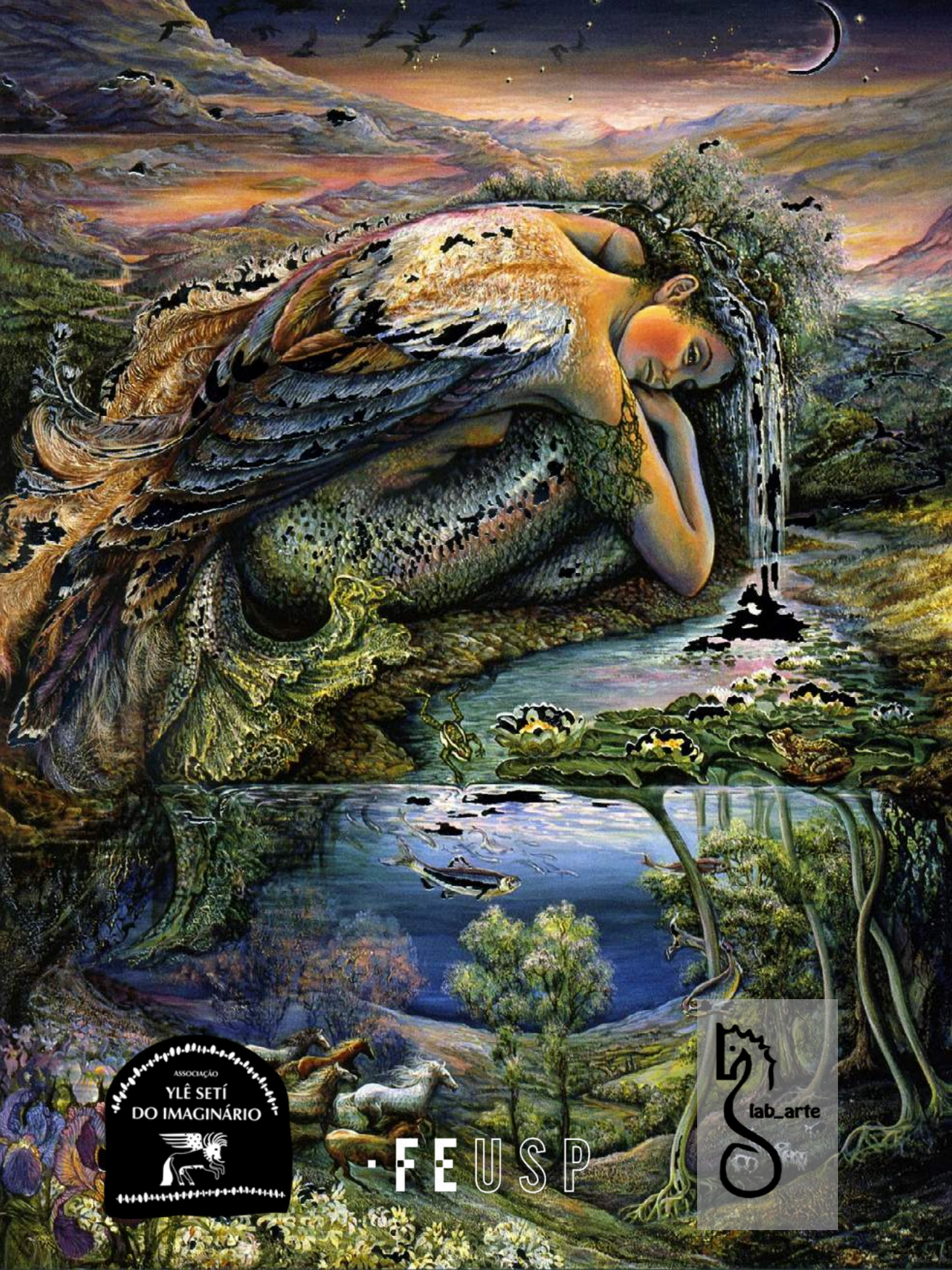
GAY-CROSIER, Raymond. **L'homme révolté, 50 ans après**. Paris: Minard, 2002.

JONAS, Hans. **Le principe responsabilité**. Une éthique pour la civilisation technologique [1979]. Tradução: Jean Greisch. Paris: Flammarion, 1995.

MONTAIGNE, Michel Eyquem de. **Ensaio**. Três volumes. Tradução Sergio Milliet, precedido de Montaigne – o homem e a obra, de Pierre Moreau. Brasília: Editora da UNB, 1987.

MORIN, Edgar. **Relier les connaissances**. Le défi du XXe. siècle. Journées thématiques conçues e animées para Edgar Morin. Paris: Seuil, 1999. [Edição brasileira: Jornadas temáticas. A religação dos saberes: o desafio do século XXI/ idealizadas e dirigidas por Edgar Morin. [Tradução e notas Flávia Nascimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001].

Este livro utilizou as fontes tipográficas
Crimson Text e DIN Next LT Pro,
e foi terminado em setembro de 2021,
em São Paulo.



FEUSP

