

**“Mari, Pachamama e Ñandecy: matrialismo basco, quechua e guarani e seus desdobramentos sócio-ambientais e eco-pedagógicos”**

Prof. Dr. Marcos Ferreira Santos<sup>1</sup>

**Resumo:** Trata-se alguns resultados de pesquisa em nível pós-doutoral na *Universidad de Deusto*, Bilbao, Euskal Herria (País Basco, norte da Espanha), sob a supervisão de Andrés Ortiz-Osés, utilizando o estilo *mitohermenêutico*, herdeiro do Círculo de Eranos, para efetuar um estudo de mitologia comparada entre o universo basco e ameríndio, sobretudo, quechua (andino) e guarani (sul missioneiro); extraindo desta mitologia comparada excertos para a reflexão em Filosofia e Antropologia da Educação, especialmente, nos aspectos relacionados à educação tradicional, ancestralidade e ética sócio-ambiental, numa perspectiva de contato inter-cultural propiciado pelo *matrialismo* comum aos três universos míticos estudados. Estes universos estão estruturados a partir das Grandes Mães, respectivamente, *Mari, Pachamama e Ñandecy* e que, transitando num universo de sensibilidade mítica *crepuscular* (estrutura de sensibilidade dramática em Gilbert Durtand), apontam alternativas importantes para a afirmação, independência e autonomia de seus povos, autenticamente, cultivados através da Educação Ancestral (de caráter iniciático): o quechua explícita, logo de início, a sua ontologia como *ser aprendente*; o guarani, explícita, logo de início, a *sacralidade* da palavra; e o euskalduna, logo de início, o *fratriarcalismo* e o prazer de *ensaiar* (*sayoka*)... O desejo é de contribuir com alguns elementos para a reflexão da educação formal, pública (estatal ou não) e laica no limiar de seu quadro próprio de aculturação, dependência burocrático-estatal e subordinação ideológica, mas também de *locus* possível de *trans-formação*. Desta forma, as características básicas que apontam um *filosofia ameríndia* seriam: 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) a configuração crepuscular dos regimes de imagens.

## Apresentação

**“Untziak noiz nu berriz horrat eremanen?  
Etxerako bidexka noiz dut nik iganen?  
Eta zutarik, ama, musu bat ukanen?  
Oi! Ba, laster dautazu agian emanen!”<sup>2</sup>**

AMA [MADRE], canção basca 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 Basco, 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.

<sup>1</sup> Livre-docente em *Cultura & Educação* – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP); Professor de *Mitologia Comparada* e Professor visitante de *Mitohermenêutica* nas *Universidad Complutense de Madrid* e *Universitat Ramón Llull* (Barcelona). Coordenador do *CICE – Centro de Estudos do Imaginário, Cultura & Educação* e do *Lab\_Arte – Laboratório Experimental de Arte-Educação & Cultura*, ambos da FE-USP. Contato: [marculus@uol.com.br](mailto:marculus@uol.com.br)

<sup>2</sup> “Quando me levará para lá a nave? Quando acharei o caminho de minha casa? E te beijarei, mãe? Deus queira que seja logo!”

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 destas *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*”<sup>3</sup>.

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*”<sup>4</sup>. 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*”<sup>5</sup> 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 Butantan<sup>6</sup>, de maneira subterrânea em sua cotidianeidade. 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.

<sup>3</sup> 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).

<sup>4</sup> Bachelard, 1994, p.136.

<sup>5</sup> Gusdorf, 1953, p.37.

<sup>6</sup> 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.

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<sup>7</sup>.

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"*<sup>8</sup>

A partir de Victor Salcedo Garcia<sup>9</sup>, 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<sup>10</sup>. 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.*"<sup>11</sup>

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, *Sugoi*, a serpente esposo de *Mari*, a Mãe-Terra basca como veremos a seguir em sua estruturação mítica.

<sup>7</sup> Durand, 1979b. e 1994.

<sup>8</sup> Fonseca, 1954, p.289.

<sup>9</sup> *Victor Salcedo Garcia* (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 (Instituto Butantan, 1983, p.35).

<sup>10</sup> "*Alguns tipos tradicionais do Butantan*" In: Fonseca, 1954, pp 289-295.

<sup>11</sup> Fonseca, 1954, p.290.

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 “*Vizcaya reconocida*”, retrato em homenagem ao patriarca da família; bem como a cidade em Bizcaya, chamada *Salcedo*, ao que tudo indica, também em homenagem ao ilustre patriarca basco.

A mesma *Gernika* em que Pablo Neruda, ao publicar *España en el corazón*, teve manchas de sangue nas primeiras edições impressas sob bombardeios<sup>12</sup> 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. 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, *Dña. 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* basca, 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 Basco, *Euskal Herria* histórica ou *Euskadi* administrativa, tentando verificar as características simbólico-culturais e míticas desta Espanha hespéride que impregnaram a constituição do Instituto Butantan em São

<sup>12</sup> “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 assombrom 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. Cairam 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).

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 basca e as práticas crepusculares na gênese da medicina experimental no Brasil, a partir do Instituto Butantan;
3. Investigação das correlações da mitologia basca com o universo mítico ameríndio (sobretudo, quechua e guaraní);
4. Identificação das contribuições da mitologia basca, quechua e guarani para a educação numa perspectiva *crepuscular* (antropológica, hermenêutica, recursiva, co-implicativa, de re-ligação e fratriarcal); e
5. Intensificação do intercambio 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 latinoamericanas, teriam começado, em realidade, para além das objetivações, com um sonho<sup>13</sup>... 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 *therapeia tes psychés* (em grego), o socrático e epicúreo “*cuidado da alma*” numa *téchne alypiás*, 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<sup>14</sup>.

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 *ensaíar* (*saioka*)...

<sup>13</sup> Meliá, 1988; Jecupé, 2000; Lara, 1976.

<sup>14</sup> “*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).

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 (basca), quechua (andina) e guarani (no sul missioneiro de Latinoamérica); são três pilares da cultura híbrida que eu, como típico *mazombo*<sup>15</sup>, cometi a *hybris* (ousadia) de mestiçar 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 basca), na formação musical e antropológica de minha adolescência (tradição quechua), e na formação ancestral de minhas origens no litoral como caíçara (guarani).

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 linguajeiro 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: “*quien dijo que todo está perdido, yo vengo ofrecer mi corazón...*”

### **Palavra e narrativa: a circulação matril do mito**

---

<sup>15</sup> *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.

***“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”***  
Maurício Tragtenberg<sup>16</sup>

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: se reapropriar de seu próprio *pro-jectum* de vida aumentando sua estima de si. Desta forma, e em conseqüência 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, lembrando 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.”<sup>17</sup>*

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*”<sup>18</sup>. Assim, a potência sempre oculta na capa do cotidiano e o ato como criação coletiva derivada do diálogo e do 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*”<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Tragtenberg, 1976, p. 15-30.

<sup>17</sup> Gusdorf, 1970, p. 86.

<sup>18</sup> Ricoeur, 1997, p. 135.

<sup>19</sup> Ricoeur, 1987, p.99.

Aos nossos cétricos de plantão eu lembraria a observação que fiz ao analisar o modelo educacional cubano em “*Imagens de Cuba*”<sup>20</sup>: a utopia como lugar irrealizável não se confunde com a *ucronia*. No propalado fim das utopias pelo discurso “*bobalizante*” do fenômeno da “*pseudo-globalização*”<sup>21</sup>, a ucronia 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 ucronia, vai tecendo na alma libertária um certo envelhecimento indispensável tal qual o tonel de carvalho para o bom vinho. Tal qual a resina da noqueira 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*”<sup>22</sup>.

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”*<sup>23</sup>.

*“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”*<sup>24</sup>

## O crepúsculo do mito: existência e liberdade no matrialismo

<sup>20</sup> Ferreira Santos, 2002a, p.17.

<sup>21</sup> 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*”.

<sup>22</sup> 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*.

<sup>23</sup> Ortiz-Osés, 2003, p.211.

<sup>24</sup> 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, 1974.



*“O fim de uma filosofia é a narrativa de seu começo”  
(Merleau-Ponty)<sup>25</sup>*

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<sup>26</sup>, 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<sup>27</sup> 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<sup>28</sup> 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*

<sup>25</sup> Merleau-Ponty, 1992, p.172.

<sup>26</sup> Gusdorf, 1953.

<sup>27</sup> Morin, 1992, p.3.

<sup>28</sup> Ricoeur, 2001, p.376.

*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)<sup>29</sup>, 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<sup>30</sup> 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<sup>31</sup>. 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<sup>32</sup> 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 (*hephaïsto*, 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<sup>33</sup> que, repentinamente, saca de seu museu imaginário, a seguinte imagem?

<sup>29</sup> Ferreira Santos, 1999, pp. 65-86.

<sup>30</sup> Berdyaev, 1936.

<sup>31</sup> Durand, 1981.

<sup>32</sup> Morin, 1977.

<sup>33</sup> Gusdorf, 1987, p.37.

*“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”*<sup>34</sup>

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 rítmica – 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”*<sup>35</sup>.

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.”*<sup>36</sup>. 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 luscos-fuscus 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, neo-liberal ou fundamentalista), sempre prestes a eliminá-lo no desejo mesmo de salvá-lo.

<sup>34</sup> Bernard, 1949, p.640. Também Gusdorf, 1987, p.45.

<sup>35</sup> Merleau-Ponty, 1992, p.171.

<sup>36</sup> Idem, p.164. Vide também aprofundamentos em Ferreira Santos, 2005.

Mas, *lumina profundis*, olhar o mundo desde o subterrâneo num conhecimento crepuscular<sup>37</sup>. Silenciar ante os trovões. Caminhar lento na tempestade. Cevar 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<sup>38</sup> 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 contigente, 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<sup>39</sup>, que é, por sua vez, a construção da pessoa como *prosopon*<sup>40</sup>. A abertura é princípio arquetônico da rede constituinte cujas tramas, nós e temas vão possibilitar o processo infindável de construção da pessoa.

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<sup>41</sup> em que podemos habitar o coração da substância e da matéria para, ali habitando o tempo e amplificando<sup>42</sup> 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*)<sup>43</sup>. 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;*

<sup>37</sup> Durand, 1995 e Ferreira Santos, 1998.

<sup>38</sup> Morin, 1979.

<sup>39</sup> Berdyaev, 1957.

<sup>40</sup> Mounier, 1961 e 1964. *Prósopon* (προζοπον), 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 *persona*, máscara teatral que se confunde com a personalidade e com a encenação goffmaniana. Nem tampouco a pessoa como pura individualidade psicologizada à maneira rogeriana.

<sup>41</sup> Bachelard, 1989.

<sup>42</sup> Jung, 1986.

<sup>43</sup> Durand, 1995.

*mas é muito pretender  
de um pobre negro de estância:  
conhecer a ignorância  
é o princípio do saber*<sup>44</sup>

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 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).”*<sup>45</sup>

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

<sup>44</sup> Hernandez, 1972, verso 1084, p.163.

<sup>45</sup> Fétizon, 2002. Vide em especial um dos prefácios do mesmo livro: Ferreira Santos, 2002b, pp. 51-69.

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 constelar 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 (*Betzäuberung*)<sup>46</sup> 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 (*arché*) – 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<sup>47</sup>. O programa é o pretexto para o encontro. Silencioso encontro de diálogos abissais. Diálogos abissais que tentei evidenciar entre os universos euskalduna<sup>48</sup>, 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<sup>49</sup>.

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<sup>50</sup> na “*pequena ética*” mencionada por Ricoeur. 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: *mediocre*.

<sup>46</sup> Em sentido oposto ao clássico processo diagnosticado por Max Weber: o desencantamento do mundo pela racionalização burocrática (*Entzäuberung*).

<sup>47</sup> Gusdorf, 1987.

<sup>48</sup> 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).

<sup>49</sup> Idem.

<sup>50</sup> Ricoeur, 1992, pp. 11-24.

É uma alternativa para o embate espiralado antropológico personalista<sup>51</sup> entre a facticidade do mundo e a possibilidade de afirmação do humano (transcendência<sup>52</sup>), fazendo da ambiência (*Umwelt*)<sup>53</sup>, 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 equilibração antropológica: *esperança*<sup>54</sup>. 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 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

<sup>51</sup> Mounier, 1964 e Berdyaev, 1936 e 1957.

<sup>52</sup> 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).

<sup>53</sup> 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 (*umwelt*).

<sup>54</sup> Durand, 1981.

sair de sua rotunda para aprender com eles a intervenção necessária da criação: "*Hermes, entre a águia e a serpente*"<sup>65</sup>.

Finalmente, os elementos aqui investigados dos três grupos sócio-simbólico-culturais e míticos me possibilitaram reafirmar o diálogo intercultural possível entre os três grupos simbólicos estudados 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, matrial 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 conflituos: *Euskadi* em relação ao Estado espanhol, a cultura quechua em relação aos Estados nacionais burocratizados e subordinados à economia norte-americana, 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 matriais, 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 *vestígios* 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...

---

<sup>65</sup> Durand, 1983, p.57.



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 matrial (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 *saioka* basco, 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 violação e do defloramento em *Sugaar* (ou *Sugoi*) no caso basco, *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 *Apu* no 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'é porã* (as belas palavras).

O canto passa a ser o veículo por excelência do poder da palavra e de sua natureza procriadora, a energia primordial: *adur* euskalduna, *con* quechua e o *ayvu rupyta* ou *marane* guarani; expressos no falsete euskalduna das vozes femininas e nas *dulzainas* e *txistularis*; no *pinkullo* e *tarkas* quechuas; 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 Basco 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: *Pahr*<sup>56</sup>, 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	QUECHUA	GUARANI
Deusa Mãe-Terra	<i>Mari</i>	<i>Pachamama</i>	<i>Ñandecy</i>
Serpente fecundadora (masculina)	<i>Sugaar ou Sugoí</i>	<i>Amaru</i>	<i>M'Boi</i>
Sol como filha parida diariamente	<i>Eguzki</i>	<i>Inti</i>	<i>Coaracy</i>
Lua como filha parida diariamente	<i>Ilargi</i>	<i>Killa</i>	<i>Jacy</i>
Energia primordial	<i>Adur</i>	<i>Con</i>	<i>Ayvu Rpyta ou Marane</i>
Crepúsculo	<i>Oskorri</i>	<i>Illary</i>	<i>Koê</i>
Seres crepusculares intérpretes da Mãe-Terra	<i>Sorgiña ou Lamias</i>	<i>Apu</i> (Kuntur ou Urpi)	<i>Iara ou Koê</i> ( <i>Jasuká</i> )
Canto como transmissão ancestral	<i>Bertsolari</i>	<i>Inka taki</i>	<i>N'e Porã</i>
Princípio pedagógico	<i>Saioka</i> (ensaia)	<i>Ser aprendiz</i>	<i>Rekó</i> (modo de ser) em <i>poty</i> (florir)
Dança circular lunar (da direita para a esquerda)	<i>Dantzak</i> ( <i>Soka</i> , <i>Espata</i> , etc)	<i>Huayno, takirari</i> , <i>sanjuanito</i>	<i>Guahu ai, guahu ete e</i> <i>jopara</i> (cantos solenes)
Instrumentos de percussão telúricos	<i>Txalaparta</i>	<i>Wankar</i>	<i>Mbaraká</i> (maracá)
ASPECTO	EUSKALDUNA	QUECHUA	GUARANI
Instrumentos de sopro anímico	<i>Txistu</i>	<i>Quena</i>	<i>Jakuí</i>
Bebida característica	<i>Txacoli</i>	<i>Chicha</i>	<i>Caguijy</i> ( <i>Cauim</i> )
Festa comunal	<i>San Juan</i> ( <i>Solstícios</i> )	<i>Inti Raymi</i> ( <i>Solstícios</i> )	<i>Solstícios, Kuarup</i> (celebração dos ancestrais), <i>Moitará</i> (troca intertribal), <i>Nhemongarai</i> (batismo)
Microcosmos	<i>Etxe</i> ( <i>Caserio</i> )	<i>Tambo</i>	<i>Oca</i>
Unidade organizativa	<i>Conpartsak</i>	<i>Ayllu</i>	<i>Tekoá</i>
Realização espaço-temporal	<i>Euskal Herria</i>	<i>Tahuantinsuyo</i>	<i>Ybymarãey</i>
Ímpeto emancipatório	<i>Nacionalismo basco</i>	<i>Guerrilhas de Manco</i> <i>Inca, Santos Atahualpa</i> <i>e Tupac Amaru</i>	<i>República Guarani e</i> <i>Revolução Farroupilha</i>

<sup>56</sup> Cortazzo, 2001, p.55. Também Jecupé, 2000.

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-encantamento* do 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, bascos, quechuas e guarani, se mobilizam para isso e é assaz significativo o resultados 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...<sup>57</sup>*

*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.*

---

<sup>57</sup> Paez, 1997.

## Bibliografia:

- ARGUEDAS, José María (1987b). *Indios, Mestizos y Señores*. Lima: Editorial Horizonte, 2ª. Ed.
- BACHELARD, Gaston (1989). *A Água e os Sonhos: Ensaio sobre a Imaginação da Matéria*. São Paulo: Martins Fontes
- BACHELARD, Gaston (1990). *A Terra e os Devaneios do Repouso: Ensaio sobre as imagens da intimidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- BACHELARD, Gaston (1994). *O Direito de Sonhar*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 4ª ed.
- BARANDIARÁN, José Miguel (1972). *Diccionario Ilustrado de Mitología Vasca y algunas de sus fuentes*. Bilbao: Editorial La Gran Enciclopedia Vasca, Tomo I.
- BERDYAEV, Nikolay (1936). *Cinq Meditations sur L'Existence*. Paris: Fernand Aubier, Éditions Montaigne.
- BERDYAEV, Nikolay (1957). *Autobiografía Espiritual*. Barcelona: Luis Miracle Ed.
- BERNARD, Solange (1949). *Littérature Religieuse*. Paris: Colin.
- BILBOKO KONPARTSAK (2003). *Aste Nagusia, historia apur bat*. Bilbao: Bilboko Konpartsak, 2003.
- BIZKAIKO DANTZARIEN BILTZARRA (2003). *Bizkaiko Dantza Tradizionalak – bilduma interaktiboa*. Bilbao: Bizkaiko Foru Aldundia, CD-ROM.
- CANTER, H. M.; PUERTO, G. & FERREIRA SANTOS, Marcos (1996). *O Butantan e as Serpentes do Brasil*. São Paulo: Instituto Butantan/Itautec Informática, CD-ROM.
- CLASTRES, Pierre (1976). *A fala sagrada – Mitos e cantos sagrados dos índios Guaraní*. São Paulo: Papirus.
- CORTAZZO, Uruguay (2001). *Índios y Latinos: utopías, ideologías y literatura*. Montevideo: Vintén Editor.
- DURAND, Gilbert (1979). *Science de l'homme et tradition: le nouvel esprit anthropologique*. Paris: L'Île Verte Berg International.
- DURAND, Gilbert (1981). *Las Estructuras Antropológicas del Imaginario: Introducción a la Arquetipología General*. Madrid: Taurus Ediciones. Há tradução brasileira editada por Ed. Martins Fontes, 1997.
- DURAND, Gilbert (1983). *Mito e Sociedade: A Mitanálise e a Sociologia das Profundezas*. Lisboa: A Regra do Jogo Edições, Ensaios n.o 7.
- DURAND, Gilbert (1988). *A Imaginação Simbólica*. São Paulo: Cultrix/EDUSP.
- DURAND, Gilbert (1995). *A Fé do Sapateiro*. Brasília: Editora da UnB.
- ELIADE, Mircea (1987). *A Provação do Labirinto. Diálogos com Claude-Henri Rocquet*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- EPICURO (1974). *Carta a Meneceo*. In: Gual, C.G. & Mendes, E. A. *Ética de Epicuro: la gènesis de una moral utilitária*. Barcelona: Barral editores.
- EPICURO (1974). *Exhortaciones de Epicuro*. In: Gual, C.G. & Mendes, E. A. *Ética de Epicuro: la gènesis de una moral utilitária*. Barcelona: Barral editores.
- EUSKALDUNAK (1979). *Etnografía del Pueblo Vasco: modos de vida tradicionales*. Lasarte-Oria: Etor Ostoa.
- FERREIRA SANTOS, Marcos (1985). *Ameríndio*. In: "Direito de Chão". São Paulo: Verbo Filmes.
- FERREIRA SANTOS, Marcos (1986). *Restos*. In: "Sangue Novo". São Paulo: Sangue Novo Grav.
- FERREIRA SANTOS, Marcos (1998). *Práticas Crepusculares: Mytho, Ciência e Educação no Instituto Butantan – um estudo de caso em Antropología Filosófica*. São Paulo: Faculdade de Educação da USP, tese de doutoramento, 2 vols., ilustr.

- FERREIRA SANTOS, Marcos (2006). *Mari, Pachamama e Ñandecy: materialismo basco, quéchua e guarani e seus desdobramentos sócio-ambientais e eco-pedagógicos*. Anais do XIV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário – Congresso Internacional: As dimensões imaginárias da natureza. Recife: UFPE/Associação Ylê Setí, pp.94-113.
- FERREIRA SANTOS, Marcos (1999). *Arte, Imaginário e Pessoa: Perspectivas Antropológicas em Pesquisa*. In: Teixeira & Porto (Coord.). *Imagens da Cultura: Um Outro Olhar*. São Paulo: Plêiade, 65-86.
- FERREIRA SANTOS, Marcos (2002a). *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.
- FERREIRA SANTOS, Marcos (2002b). *Mistagoga Alexandrina e Moura: Beatriz Fétizon*. Prefácio In: Fétizon, Beatriz. *Sombra e Luz: O Tempo Habitado*. São Paulo: Editora Zouk.
- FERREIRA SANTOS, Marcos (2005). *Crepusculario: Conferências sobre Mitohermenêutica & Educação em Euskadi*. São Paulo: Editora Zouk. 2ª. ed.
- FÉTIZON, Beatriz (2002). *Sombra e Luz: O Tempo Habitado*. São Paulo: Editora Zouk.
- FONSECA, Flávio (1954). *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.
- GUAL, C.G. & MENDES, E. A. (1974). *Ética de Epicuro: la gênese de una moral utilitária*. Barcelona: Barral editores.
- GUSDORF, Georges (1953). *Mythe et Métaphysique*. Paris: Flammarion Éditeur, 1953.
- GUSDORF, Georges (1970). *A Fala*. Porto: Edições Despertar, Coleção Humanitas
- GUSDORF, Georges (1987). *Professores para quê?*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- HERNANDEZ, José (1972). *Martin Fierro (1872)*. Trad. de J. O. Nogueira Leiria. São Paulo: Aquarius, 4a. ed.
- IBARRA GRASSO, Dick Edgar (1980). *Cosmogonia y mitologia indígena americana*. Buenos Aires: Editorial Kier.
- INSTITUTO BUTANTAN (1983). *Revista do Instituto Butantan*.
- JECUPÉ, Kaká Werá (2000). *A Terra dos Mil Povos: história indígena brasileira contada por um índio*. São Paulo: Editora Fundação Peirópolis, Série Educação para a Paz, 3ª.ed.
- JUNG, C.G. (1986). *Símbolos da Transformação: Análise dos Prelúdios de Uma Esquizofrenia*. Petrópolis: Editora Vozes.
- LARA, Jesús (1976). *La Cultura de los Inkas*. Cochabamba: Editorial Amigos del Libro.
- LARAIA, Roque de Barros & DAMATTA, Roberto (1979). *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2ª. Ed.
- LOPES NETO, João Simões (1988). *Contos Gauchescos, Lendas do Sul e Casos do Romualdo*. Rio de Janeiro: Presença, Brasília: INL.
- MARTIN BOSCH, Pablo "Aritz" (1990a). *La Dantzari Dantza: ¿Bailes Rituales en Bizkaia?*. *Letras de Deusto*, vol. 20, n. 46:81-96, enero-abril.
- MARTIN BOSCH, Pablo "Aritz" (1990b). *San Miguel y la Mitología Vasco-Galaica*. Bilbao.
- MARTIN BOSCH, Pablo "Aritz" (1998). *Danzas Vascas*. *Annals of Foreign Studies – Cultura Popular Vasca y Deporte*. Kobe City University of Foreign Studies, vol. XLIII.
- MELIÁ, Bartolomeu (1988). *A Linguagem de Sonhos e Visões na Redução do Índio Guarani*. In: *As Missões Jesuítico-Guaranis: Cultura e Sociedade*. Santa Rosa: Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missionários, 9-21.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1971). *Fenomenologia da Percepção*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1992). *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Perspectiva, 3ª.ed.
- MORIN, Edgar (1977). *La Méthode I: La Nature de La Nature*. Paris: Editions du Seuil.
- MORIN, Edgar (1979). *O Enigma do Homem: Para Uma Nova Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2a. ed.

- FERREIRA SANTOS, Marcos (2006). *Mari, Pachamama e Ñandecy: matrialismo basco, quéchua e guarani e seus desdobramentos sócio-ambientais e eco-pedagógicos*. Anais do XIV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário – Congresso Internacional: As dimensões imaginárias da natureza. Recife: UFPE/Associação Ylê Setí, pp.94-113.
- MORIN, Edgar (1992). *A Ciência Está Perdendo a Razão?* São Paulo: *Jornal da Tarde*, p.3, 05 de dezembro.
- MOUNIER, Emmanuel (1961). *Oeuvres de Mounier: 1931-1939*. Paris: Éditions du Seuil.
- MOUNIER, Emmanuel (1964). *O Personalismo*. Lisboa: Livraria Duas Cidades, 2a. ed.
- NERUDA, Pablo (1980). *Confesso que vivi*. São Paulo: Círculo do Livro.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1979). *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril.
- OLIVEIRA, Cacique Getúlio (2000). *Canto Kaiowá: História e cultura indígena*. Dourados: Estúdio Pro Mix/Secr. Cultura do Governo Estadual de MS.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés & MAYR, F. Karl (1988). *El Matriarcalismo Vasco: reinterpretación de la cultura vasca*. Bilbao: Universidad de Deusto, 3ª.ed.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés (2003). *Amor y Sentido: una hermenéutica simbólica*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- PAEZ, Fito (1997). *Yo vengo a ofrecer mi corazón*. In: *Tarancón: Vuelvo para vivir – 25 anos*. São Paulo: Devil discos.
- RAMIL, Vítor (1993). *A Estética do Frio*. In: Gonzaga, Sérgio & Fisher, Luis Augusto. *Nós, Os Gaúchos*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, pp.262-270.
- RICOEUR, Paul (1987). *Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70.
- RICOEUR, Paul (1991). *O Si Mesmo com um Outro*. Campinas: Papyrus.
- RICOEUR, Paul (1997). *Da Metafísica à Moral*. Lisboa: Instituto Piaget.
- RICOEUR, Paul (2001). *O Passado tinha um futuro*. In: Morin, E. (org.) *Religação dos Saberes: o desafio do século XXI*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- TRAGTENBERG, M. (1976). *A Escola Como Organização Complexa*. In: Garcia, Walter. (org.) *Educação Brasileira Contemporânea: organização e funcionamento*. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, pp. 15-30.
- VALLE, Teresa del (org.) (1985). *Mujer Vasca: Imagen y Realidad*. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre.