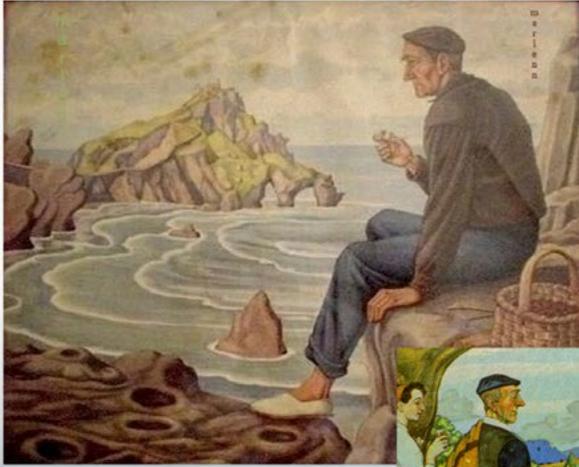


marcos ferreira-santos



crepusculario

conferências sobre mitohermenêutica
& educação em euskadi

3a edição revista & ampliada



prefácio de andrés ortiz-osés



selo galatea



2021

crepusculario

conferências sobre mitohermenêutica
& educação em euskaki

Conselho Editorial:

Alberto Filipe Araújo, Universidade do Minho, Portugal
Alessandra Carbonero Lima, UFBA, Brasil
Ana Guedes Ferreira, Universidade do Porto, Portugal
Ana Mae Barbosa, USP, Brasil
Anderson Zalewski Vargas, UFRGS, Brasil
Aquiles Yañez, Universidad Mayor, Santiago, Chile
Belmiro Pereira, Universidade do Porto, Portugal
Bianca Solares, Universidad Nacional Autónoma de México
Breno Battistin Sebastiani, USP, Brasil
Carlos Bernardo Skliar, FLASCO Buenos Aires, Argentina
Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, UFABC, Brasil
Daniele Loro, Università degli Studi di Verona, Itália
Elaine Sartorelli, USP, Brasil
Danielle Perin Rocha Pitta, Associação Ylê Seti do Imaginário, Brasil
Gabriele Cornelli, Universidade de Brasília, Brasil
Gerardo Ramírez Vidal, Universidad Nacional Autónoma, México
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
Jorge Larossa Bondía, Universidade de Barcelona, Espanha
Linda Napolitano, Università degli Studi di Verona, Itália
Malka González Bayo, International Association for Analytical Psychology (IAAP), Zurich
Marcos Antonio Lorieri, UNINOVE, Brasil
Marcos Ferreira-Santos, USP, Brasil
Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio, USP, Brasil
Maria Teresa Nogueira i Turbau, Universtät Ramon Llull (Barcelona) e Institut de Psicologia Analítica Carl Gustav Jung, Espanha
Marian Cao, Universidad Complutense de Madrid, Espanha
Mario Miranda, USP, Brasil
Paolo Montana, Università di Milano Bicocca, Itália
Patrícia P. Morales, Universidad Nacional de Educación, Equador
Pilar Perez 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
Tiganá Santana, UFBA, Brasil
Walter Kohan, UERJ, Brasil

marcos ferreira-santos

crepusculário

conferências sobre mitohermenêutica
& educação em euskaki

ISBN: 978-65-87047-25-6

DOI: 10.11606/9786587047256

· FEUSP

SÃO PAULO, SP
2021

© 2021 by Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

Coordenação editorial: Rogério de Almeida e Marcos Ferreira-Santos

Projeto Gráfico e Editoração: Marcos Beccari e Rogério de Almeida

Concepção da capa e aberturas de capítulos: marcos ferreira-santos

Capa: postais de José Arrúe Valle [1885-1977] (euskal herria), paisagem em San Juan de Gaztelugatxe (1956); e “ciego bertsolari” (escenas vascas, 1923)

Fotos das contracapa e aberturas de capítulos: Grazielle Miyashiro

Imagens internas e diagramas: Marcos Ferreira-Santos (acervo particular)



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

F383c Ferreira-Santos, Marcos
 Crepusculario: conferências sobre mitohermenêutica & educação
 em euskadi / Marcos Ferreira-Santos; Prefácio de Andrés Ortiz-Osés.
 – 3. ed. -- São Paulo: FEUSP, 2021.
 8.101 Kb; PDF

ISBN 978-65-87047-25-6 (E-book)

DOI: 10.11606/9786587047256

1. Imaginário 2. Mitologia 3. Mitohermenêutica 4. Arte-educação I.
Ortiz-Osés, Andrés II. Título

CDD 22. ed. 37.045

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

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

*ao poeta que se aventura na sua própria saga,
desenhando sua sina, destinando-se no próprio nome,
meu primogênito, gibrán.
que renasceu das curvas do caminho*

*à minha filha, pequena mãe d'água,
mãe natureza (em guarani),
dádiva de deus (em hebraico e aramaico),
maíra*

*àqueles sem os quais eu não seria, mestres sem saberem,
carmela & osias, meus pais*

*ao ferreiro das palavras na busca ameríndia de ybymarãey, catalão araguaiano,
bispo da prelazia de são felix do araguaia,
martelando pela justiça e com quem tive o prazer de dividir em 1982,
a missa da terra sem males,
dom pedro casaldáliga [1928-2020], in memoriam*

*à franciscana encarnação de sophia,
beatriz alexandrina de moura fétizon [1929-2019], in memoriam
atriz em busca da verdade aristotelicamente rigorosa,
quase alexandrina moura, peregrina de arabescos
e causos sem abrir mão da fé.
na esperança nerudiana de outra beatriz,
com as bênçãos de francesco de assis e fátima.*

*ao bhakta amigo, purushatraya swami
na busca sempre serena,
devidamente calçado e vestido, peregrinando.
hari bol*

*à memória de maria silvina kamakan mongoyó
e joão baptista pereira dos santos mestiço pastor,
me ensinaram o caminho da busca do sagrado,
meus avós de são jorge dos ilhéus*

*à memória luminosa de
mariazinha felisminda rezende e fusari [1940-1999]
e henrique moisés canter [1938-2021]
e às promessas que ficaram por cumprir*

*à memória do ser selvagem
de maurice merleau-ponty [1908-1961]*

*a la memoria de pablo neruda [1904-1973],
desde nuestro chile de parras y vinos, panes y sudor,
silencios y cantares, resistencia y araucanía...
a los sueños rojos de un crepúsculo libertario
que se han quedado en una negra isla*

*a la memoria de atahualpa yupanqui [1908-1992],
criollo de stirpe incaica, folklorista argentino que nos enseñaba:
“solo puedo ser universal si yo cantar mi aldea”*

ÍNDICE

cognitio matutina e razão afetiva , prefácio por andrés ortiz-osés	10
apresentação	21
capítulo 1 – entardecer pedagógico	47
calçando o caminhar: novos paradigmas e educação	48
a cultura das culturas: mito e antropologia da educação	62
razão sensível e educação de sensibilidade	80
mitohermenêutica, antropologia da pessoa e educomunicação	93
educação & ética: uma ação reflexiva e uma reflexão ativa	120
por um pharmakón na didaskalia artesã: fundamentos	137
antropológicos	
pedagogias do envolvimento: mito & educação	192
capítulo 2 – amanhecer mítico	244
mitohermenêuticas de mari, pachamama & ñandecy:	245
o matrialismo das grandes mães	
mitohermenêuticas da forja e a temperança do ferreiro	274
ursprungsklärung & lumina profundis: um olhar profundo na	296
região selvagem	
mitohermenêutica fotográfica da forja do olhar: o trecho 2.8	315
capítulo 3 – crepuscularidade ancestral	326
mitohermenêuticas de sangoma: três lições da ancestralidade	327
para afrodescendentes	
mitohermenêuticas de sapateiros, tecelões e peregrinos	354
mitohermenêutica theanthrópica em berdyaev: um deus humano	376
e a humanitas divina	
posfácio : crepúsculo de quatro mestres:	415
durand, ravi shakar, canter & ortiz-osés	
bibliografia	436

nota importante:

O uso de letras minúsculas nos nomes próprios é intencional e não se trata de um “erro” editorial. Uma questão de estilo estético e concepção ontológica, desde os tempos em que eu trabalhava numa velha gráfica no centro de são paulo, preferia o design com minúsculas. É uma questão de reforma do pensamento e fidelidade à ancestralidade a grafia em minúsculas. Os nomes próprios não diferem dos nomes comuns e, precisamente, por isso, o exercício mitohermenêutico de uma etimologia poética, como mitologia das palavras, se torna mais significativa ao escavar os vestígios arqueômicos (ancestrais) na constelação de imagens das palavras. A intelectual, feminista, ativista social, artista e autora, *bell hooks* (1952 -), pseudônimo em homenagem à sua bisavó materna: *gloria jean watkins*; insiste na mesma direção.

Embora nunca tenhamos nos falado sobre isso, ela por outros motivos ainda mais étnico-raciais e eu de maneira mais biocêntrica: não temos a importância pressuposta no humanismo antropocêntrico, somos tão iguais às plantas, flores, árvores, os seres vivos todos (humanismo biocêntrico das comunidades tradicionais e povos originários). A importância gramatical do substantivo próprio só figura na língua humana escrita e, em especial, apenas nas escritas *alfabéticas*; o que não ocorre com a maioria das línguas do planeta que são *sinográficas* ou *ideográficas* (64%).

Eu prefiro a horizontalidade das relações e sem soberbas humanas, desafiando as convenções acadêmicas e linguísticas, causando estranheza a quem está formatado com estas mesmas convenções. Afirma *bell hooks* que, desta maneira, quer que a atenção seja dada ao conteúdo de sua obra e não à sua própria pessoa.

A escrita é também uma forma de luta contra o racismo e o sexismo. As letras minúsculas são então símbolo da pertença à comunidade, ao contrário dos nomes próprios de tradição branco-ocidental que privilegiam o indivíduo e sua assinatura, resquício de matriz iluminista e capitalista.

Aqui dialogamos com sua atitude inspiradora e sincrônica.





prefácio

cognitio matutina e razão afetiva

prefácio por **andrés ortiz-osés** (1943-2021)

Conheci, pessoalmente, o professor *marcos ferreira-santos* quando chegou em nossa universidade de deusto (bilbao, euskadi) para a sua investigação de pós-doutorado comparando as mitologias basca e ameríndia (sobretudo, quéchua e guarani) após alguns anos tentando vencer as costumeiras barreiras burocráticas para remediar nosso diálogo. Dividimos aulas, conferências e, como professor visitante de hermenêutica simbólica em deusto, trocamos experiências e pontos de vista. Suas inquietações e dúvidas sobre minhas interpretações da grande deusa *mari* (*ama lur*, terra-mãe) na mitologia basca, seu matriarcalismo e as significações do pente e do espelho, lembravam-me o mesmo questionamento do saudoso mestre romeno, mircea eliade, em nossas tertúlias em *ascona* pelo *árculo de eranos*. Coincidentemente, trazia à mão também um cachimbo.

Em *bidebarrieta kulturgunea*, em bilbao, pela universidade do país basco, dividimos uma mesa sobre “*fiesta y sociedad*”. Seu estilo, muito característico, de conciliar razão e sensibilidade, com sua fala sedutora e bem fundamentada, muito complementar às minhas exposições anteriores, revelou-se ainda mais “*mística*” – no bom sentido da palavra – quando, para responder uma questão do público ali presente sobre ancestralidade, empunhou uma flauta andina [quena] e tocou um tema folklórico para exemplificar sua argumentação. Os ouvintes foram arrebatados pelo inusitado

e pela profundidade. Talvez nossa tradição mais racionalizada e rigorosa tenha sido surpreendida pela *participação mística* e o vigor do jovem professor no silêncio que se seguiu e pelo entusiasmo dos aplausos.

Sua preocupação com a “*crepuscularidade*” e a possibilidade de um terceiro regime de imagens, o *crepuscular*, desdobrando a arquetipologia de gilbert durand (imagens diurnas e noturnas), desde a investigação de seu doutoramento, “*práticas crepusculares: mytho, ciência & educação*”, muito próxima de minha filosofia do *coimplicacionismo simbólico*, foi a chave mestra de nossas conversações e para a ampliação futura de nossas investigações tanto no velho continente como, por sua parte, em ameríndia, com o mesmo estilo mitohermenêutico.

Entendo, por *mitohermenêutica*, a interpretação antropológica dos mitos, considerados como lugares relevantes e reveladores de uma cultura ou linguagem como forma de articulação da realidade vivida e conhecida. O mito, de fato, poderia considerar-se como âmbito de consenso, consentimento e condensação intersubjetiva da experiência interhumana, coagulada e projetada em uma tal tessitura simbólico-arquetípica. É óbvio que uma tal condensação de nossa energética psíquica nos mitos pode ser valorada positivamente, quando o mito em questão é benéfico, ou negativamente, quando a mitopoiética em questão seja maléfica. Se trata do poder, positivo ou negativo, do mundo mitológico e simbólico, o qual, precisamente por seu caráter de intermediário axiológico ou valorativo, oferece uma excelente objetivação ou entrecruzamento de nossas subjetividades e sentimentos. Enquanto os conceitos abstratos reprimem nossa afetividade, a especificidade dos mitos e símbolos está em ser coagulante de nossas ambíguas vivências¹.

Em minha própria mitohermenêutica tenho distinguido três grandes cosmovisões: a *matriarcal-naturalista* (exemplificada nas velhas culturas como a basca), a *patriarcal-racionalista* (exemplificada na cultura indo-europeia e semita), e a *fratriarcal-personalista* (exemplificada no cristianismo) – que se aproxima da sensibilidade *crepuscular* de nosso autor. De maneira complementar, tenho proposto a categoria (pós)moderna do *cúmplice* para destacar a coimplicação ou cumplicidade de todos os homens embarcados num

1 veja-se ortiz-osés, andrés & mayr, f.k. *El inconsciente colectivo vasco: mitología cultural y arquetipos psico-sociales*. txertoa: san sebastián, 1982 (n.t.).

mundo comum, para o bem ou para o mal: esta cosmovisão do cúmplice seria a mitologia propriamente pós-moderna, a qual se define como uma mitologia *coimplicacionista* do outro².

Aqui me parece pertinente, a guisa de prefácio, situar nosso diálogo no âmbito daquilo que convencionei chamar de *filosofia latinomediterrânea*, oportuna para autoafirmar nosso *ethos* – caráter, atitude, talante, modo de ser ou viver – tipicamente *latinomediterrâneo*: não para recair em uma narcisismo ou folklore identitário, senão para expurgar nossa memória recuperando e relançando certos motivos relevantes de nossa própria tradição.

Assim sendo, a cultura latina seria como um estamento medial ou mediador em que se amalgamam outros fatores e heranças, tais como o celta ou bretão, o ibero ou o, o judeu ou árabe, o indo-europeu e o ameríndio, etc. A medialidade cultural latina aparece não somente em sua tradução da civilização clássica grega, como também em sua mediação crucial entre o paganismo e o cristianismo.

Finalmente, medial é a posição geográfica latina, situada entre o norte (desenvolvido) e o sul (empobrecido): nesta encruzilhada somos o sul do norte e o norte do sul, assim pois uma cultura aclimatada às margens de um mar que está no meio da terra (*mediterrâneo*).

Mas, para pôr em relevo alguns traços relevantes de nossa história coletiva, convém começar autocriticamente pela visão lúcida de nossos defeitos mais comuns e admitidos: pois só podemos nos reassumir a nós mesmos saindo de nós mesmos – esta é hoje, em definitivo, a nova ideia de uma europa comum. Todos aqueles que tivemos a sorte de estudar na europa – e, mais concretamente, na europa central – conhecemos bem a fecundidade que sempre procede do intercâmbio, a mescla e a mestiçagem cultural. Em nossa geração, isto significou sair da escolástica oficial para a liberdade no protestantismo do pensamento: o germânico representou para nossa latinidade decadente uma abertura e uma sobredeterminação intelectual, o acesso a métodos de trabalho investigativo, a reestruturação ilustrada de nossa mentalidade restrita ou restringida. Com isso estou fazendo uma loa do *intelectualismo germânico*, ao que se deveria juntar outra paralela do *positivismo angloamericano*, assim como se deveria juntar uma autocrítica de nossas

2 veja-se a este respeito: ortiz-osés, andrés. *amor y sentido: una hermenéutica simbólica*. barcelona: editorial anthropos, 2003 (n.t.).

obscuras tradições latinas: a escolástica jurídica, o dogmatismo inquisitorial, o realismo cóscico, 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.³

mas, aqui queremos recuperar a vertente mais luminosa e soleada de nossa tradição humanista – aquela sob cuja luminosidade, o racionalismo nórdico, fica como que uma *desleitura* e sombrio, abstrato e puritano, um amor descafeinado⁴. com isto recolocamos a questão de uma filosofia latinomediterrânea: a qual se situaria num estar ou estância intermediária entre a filosofia nórdica do ser racioempirista e a mitologia tropical do ser sedente/sedante (proporíamos canárias, nossa província africana, como topologia do ser como sedação – de sede: assentar-se e relaxar-se). mas, vamos por partes e vejamos a circunscrição do estado ou estatuto de uma tal filosofia latinomediterrânea, começando pelo princípio e fundamento.

Os antropólogos nos ensinam que os latinos originários do *lacio* italiano, de origem indo-europeia e cremadores de cadáveres, se encontram com uma cultura indígena mediterrânea de tipo agrícola que enterra seus mortos na terra-mãe. Esta dualidade entre o elemento propriamente latino (indo-europeu) e o fundo autóctone mediterrâneo (pré-indo-europeu), reaparece na mitologia de latino, o rei de *lacio*, filho de *ulisses*, *hércules* ou *fauno* e de *circe*, a ninfa *marica* ou *marcia*, assim pois filho de um herói clássico ou faunesco (animal) e de uma maga ou ninfa subterrânea. A dualidade continua na lenda antiga, já que o rei latino acolhe a *éneas* procedente da guerra de *troia* (atual turquia), dando-lhe a mão de sua filha, *lavínia*: de novo o elemento latino indo-europeu e o substrato pré-indo-europeu representado por *éneas*, o herói troiano que enfrenta os gregos indo-europeus, levando consigo, depois da batalha perdida, seu velho pai e os deuses domésticos com o que passará à história simbólica dos latinos como o portador das *pietas* (a piedade e a compaixão).⁵

Os povos agrícolas da idade de bronze são invadidos por belicosos pastores: os indo-ários na índia, os hebreus na palestina, os indogermanos na grécia e os indo-europeus

3 veja-se a este respeito, minhas *memorias antropológicas*, in: *mitología cultural*, barcelona: editorial anthropos, 1988.

4 veja-se: ortiz-osés (2003).

5 koning, f. *cristo y las religiones de la tierra*. também: *histoire des religions*, ed. bloud et gay.

no lacio. E, sem dúvida, esta sobreposição do nível indo-europeu (indo-ário ou indogermano) sobre o pré-indo-europeu não consegue submeter a arcaica mentalidade campesina e sua visão cosmogônica, como bem mostrou *m. eliade* ou *u. pestalozza*. Enquanto que o substrato protomediterrâneo configura uma mitologia agrária de signo matrial-naturalista e comunalista, o posterior estrato indo-europeu de tipo pastoril-pecuário conforma uma mitologia patriarcal-racionalista e individualista: assim surge a arquetípica dualidade entre uma concepção sulista de tipologia ctônica (telúrica e lunar) e outra visão procedente dos invasores nórdicos de tipo meta-ctônico (celeste e solar). A mistura de ambos elementos – o proto-mediterrâneo e o neolatino – forma um amalgama ou sincretismo paralelo ao realizado na grécia entre a sedentária cultura aborígene mediterrânea (*egea*) e a posterior cultura nômade indoeuropéia (aqueos e dórios)⁶. se trata do encontro de um elemento nórdico – o indo-europeu – e um elemento sulista – o mediterrâneo aborígene.

A partir deste esquematismo geral antropológico, poderíamos dizer que há uma razão oficial de tipo indo-europeia, personificada pelo deus-dia *dyeus* (zeus/júpiter): mas, que atrás desta razão diurna e clara subjaz uma experiência profunda da vida noturna, cíclica e lunar, representada pela categoria fundamental do *sensus* – por sua vez, significação e sentimento, senso e sentido. Esta luta entre a *ratio* como mensura jurídica e mesura estoica por uma parte, e o *sensus* como sentido pós-platônico e sentimento epicúreo, por outra parte; divide a alma latina e se expressará, respectivamente, na alta escolástica neoaristotélica e no renascimento neoplatônico. Mas, o ponto alto está na sua conjugação, assim pois, no entrecruzamento de *ratio* e *sensus*, na razão afetiva do genial agostinho de hipona e seguidores (renascentistas), ou bem numa filosofia da vida baseada no *sensus communis*: o qual não significa mero sentido comum, senão sentido comunal; isto é, *con-sensus*; um consenso que, diferentemente do consenso habermasiano, não é racional-abstrato, senão sentimental-concreto e, portanto, *con-sentimento*. Se trata de um conceito vivencial que expressa uma grande intuição filosófica: a necessidade de consentir para que algo seja, uma espécie de critério de validade baseado na validação de nossa vontade. por isso, na tradição latino católica, o consentimento decide da graça e do pecado, os quais dependem de nossa afirmação ou querência: donde a crença se faz querência, como em *unamuno*⁷.

6 veja-se por exemplo: bachofen, dumezil e piganiol.

7 veja-se miguel de unamuno (1990). *el sentimiento trágico de la vida*. madrid: austral.

Com a introdução do conceito fundamental de *con-sentimento* frente e junto ao de consenso, entramos numa revisão da filosofia latinomediterrânea que resgata o afeto e a afecção, o sentimento e a emoção, a vivência e a convivência, típicas do humanismo latino, mas sobrepujadas pelas filosofias hegemônicas do norte frio e desapaixonado, ainda que a paixão irrompa reduplicada em momentos críticos. O caso de *heidegger* deixando em suspenso a *humanitas* latina é representativo do que dizemos, quando esta *humanitas* poderia ter sido benéfica no contexto político-cultural de seu tempo em crise. Mas, as belas e frígidas filosofias nórdicas se esqueceram que atrás de toda referência de verdade subjaz uma aferência de sentido, atrás da coerência formal subjaz a coesão material, sob o talento cerebral há o talento cordial (relativo ao coração), junto ao significado abstrato comparece a significação e, finalmente, a significância como valor.

O oficial pensamento cognitivo anglo-germânico preconiza o conhecer coisas, afetos ou estruturas: mas, sempre se esquece do pensamento simbólico cujo fazer-se não é conhecer, mas, conhecer-se; isto é, reconhecer urdiduras, sujeitos ou relações. Não se trata de renunciar à razão substantiva de tipo explicativo, mas de adjuntar uma razão adjetivada de signo implicativo: poderíamos denominá-la de razão axiológica.

Eu proporia como prototípico de nossa tradição latina uma filosofia do sentido procedente do culto, especificamente, humanista à sensibilidade (outra vez a presença subterrânea do *sensus* e sua gama cromática). ou a razão latina como *razão sensível e sensual* (inteligência sentiente, como disse *x. zubiri*). Foi, sem dúvida, o humanismo latino (fundamentalmente renascentista) o fator de uma teoria da sensibilidade baseada no conhecer como sentir.

A chave do *sensus* latinomediterrâneo está em ser uma encruzilhada de conceito e vivência, consignificando por sua vez experiência, sentido e inteligência (de *sentio-sensis-sensum* = sentir, saber e entender), todo o qual se reassume no sentido caracterizado, classicamente, como “bom gosto” (*gustus*). Em sua obra capital de hermenêutica, verdade e método, *h. g. gadamer* recuperou este sentido latino do gosto como uma categoria pregnante que perde sua vivacidade humanista com a chegada da ilustração e seu racionalismo. Pois, o sentido é a alma como o animus à ânima, podendo-se traduzir como significação feminina: onde a alma reaparece como matriz (urdidura e aferência) do sentido como referência significativa. Aqui o sentido não se identifica com o ser, realisticamente, senão que indica o seu endereço.

O caminho que segue uma tal filosofia latina do sentido está sinalizado por algumas figuras relevantes: o já concitado *santo agostinho*, o cardeal germano latinizado *nicolau de cusa* e companheiros renascentistas como *giordano bruno* e *t. campanella*, o italiano *giambaptista vico*, os franceses *pascal*, *rousseau* e *bergson*, o espanhol *miguel de unamuno*. Os caracteriza, assim como no caso de nosso professor marcos ferreira, uma mesma busca do *logos espermático* e suas “razões seminais”, uma concepção intuitiva do real, o mesmo elán vital e um correspondente sentimento holístico da existência (ou *holonômico*, como prefere marcos ferreira para assinalar determinadas diferenças em relação aos orientalismos e alternativismos *new age*), de tipo panenteísta (segundo o qual não tudo é deus, mas tudo está em deus).

Aqui se entronca a genial visão do sentido global em *nicolau de cusa* como *coincidentia oppositorum*, como coincidência de opostos – uma visão, inicialmente, intelectualista que entre os latinos se amortigua como complexão de opostos, assim pois não como identidade lógica senão como identidade diferenciada, não como razão pura senão como relação impura, não como abstração ou razão suficiente senão como afecção: onde o coração fica implicado como co-razão (*corazón*, em espanhol)⁸. Aqui se inscreve a percepção simpatética e quase mágica do universo em seus liames e relações: uma acepção bem atual do cosmos global dotado de alma, em que cada parte ou partícula reflete o todo.

De fato, a chave do renascimento estaria em sua síntese viva entre paganismo e cristianismo, classicismo greco-romano e subjetividade semítico-cristã, a qual carrega a simultânea afirmação da natureza e da graça, da imanência e da transcendência, do homem e de deus. O renascimento seria assim a grande reforma católica, re-entendendo por catolicismo o cristianismo latino, ou seja, a mediação do elemento hebraico antigo-testamentário de tipo patriarcal e do elemento pagão mediterrâneo de signo matriarcal, mediação possibilitada pelo deslocamento radical que leva a cabo, jesus de narazé, na palestina e prossegue paulo de tarso pelo *mare nostrum* até chegar a roma.

No renascimento, culmina, ao nosso entender, a arquetipal visão do mundo latinomediterrânea. por uma parte, o paganismo ritual mediterrâneo – o que *m. eliade*

⁸ veja-se a este respeito o livro de aforismos de andrés ortiz-osés (2003). *co-razón*. hiria: san sebastián (n.t.)

denominou de “religiosidade cósmica” – encontra no catolicismo sacramental sua encarnação, mediação e assunção, de acordo com o lema teológico clássico: *gratia non destruit naturam, sed perficit eam* – a graça não destrói a natureza, mas a aperfeiçoa; vejamos bem agora, a perfeição da natureza pela graça é uma complecção ou complexão desta, que perde a típica desligação protestante frente e contra o mundo da vida.

Por outra parte, o homem emerge nesta cosmovisão humana como microcosmos ou persona que *re-media* os contrários em sua substância, por sua vez, comunicável e incomunicável; daqui surge um personalismo latino que se diferencia do individualismo anglo germânico: a diferença estribaria em que o indivíduo anglo germânico parece inscrito numa espécie de estrutura internalizada, enquanto que o conceito de *pessoa* (*persona* latina) define ao indivíduo de maneira não estrutural, mas comunalmente, inscrevendo-se numa espécie de urdidura de sentido.

A este respeito, a tipologia nórdica parece oferecer uma maior liberdade individual (o indivíduo como mônada), enquanto que nossa tipologia sulista dotaria de maior religação. Esta distinção recobriria uma possível diferença na universal proibição do incesto, mais drástica entre os nórdicos protestantes (apolíneos) e mais suave entre os latinomediterrâneos (dionisiacos), tal como estudou o antropólogo, *b. malinowski*⁹.

Se profundizamos em nosso próprio modelo latinomediterrâneo, podemos observar uma (con)vivência de modelos aos quais fizemos já referência transversal: se trata da simultânea co-presença do aspecto matriarcal da vida (representado em *e. fromm* pela biofilia e o naturalismo) e o aspecto patriarcal da existência (representado pelo machismo e a misoginia). Mas, um não exclui o outro, senão que o inclui, paradoxalmente: pois, o machismo não seria senão uma reação patriarcal-masculina do varão frente a onipresença da mãe na infância e adolescência. Boa prova disto são os estudos sobre a *mamma* sul-italiana, assim como os estudos sobre o donjuanismo espanhol como busca compulsiva através das mulheres da própria urdidura matriarcal, isto é, da mãe (como observou *g. marañon*).

9 malinowski, b. *sexo y represión*. Sobre a antropologia da pessoa, o arco latino vai desde *boécio* e sua definição de pessoa como substância individuada incomunicável (*liber de persona*) até *e. mounier* e sua definição de pessoa como, essencialmente, comunicável (a *antropologia da pessoa*). Veja-se neste livro, o capítulo de *marcos ferreira-santos* sobre *mitohermenêutica, antropologia da pessoa & educomunicação*.

Ninguém soube plasmar melhor esta *barroquería* latina dos contrários contratos que o cineasta *f. fellini*, em cujos filmes assistimos o encontro cerimonial da carne do espírito, a sensualidade e sua repressão, a religião ritual e a política secular: o folclore que aninha os contrários na alma barroca do latino, e que encontra no carnaval, seja veneziano seja latinoamericano (sobretudo, o brasileiro), sua máxima explosão ritualmente controlada.

Não é estranho que a contracultura se inspirara em nossas latitudes e experiência comunitária (maio de 1968), nem tampouco que a chamada pós-modernidade seja um movimento cultural, especificamente, latinomediterrâneo, cuja mensagem insiste em atemperar o pensamento linear e cru procedente do norte temperando-o e cozinhando-o no sul.

O culto latinomediterrâneo da sensibilidade não é algo superado nem a superar. Pois a sensibilidade é indivisível, assim pois, sintética e copulativa e não analítica. A cognição como *cocção* e o conhecimento como coito, entre o sujeito e o objeto: a atualidade de uma tal gnoseologia copulativa nos remete ao simbolismo do *círculo de eranos*, cuja tábua-redonda está localizada na suíça italiana, e cujo máximo representante latino é o bretão *gilbert durand*. mas, também nos remete à hermenêutica contemporânea, cujo representante latino, *paul ricoeur*, elaborou uma filosofia metafórico-simbólica. A hermenêutica vê na cultura uma rede de significações que o homem vai tecendo e para acessar no tecido ou trama profunda do real, não nos serve uma razão analítica ou discursiva. talvez, uma razão grávida de sentido prenante.

Um arquétipo medial capaz de estabelecer uma ponte entre a paixão e a razão poderia simbolizar-se na amizade como amor intelectual (*amor intellectualis*): amor sem amor (sexual), eros sem eros (libidinal), relação sem relações (genitais), mediação sem remédio.

A amizade (*amicitia, filia*) como amor intelectual se converte em intelecção amorosa (*intellectus amoris*), a qual se baseia em uma compreensão quase hermenêutica que se traduz em um consentimento livre. A amizade é a sublimação da comunhão em comunicação, da vivência em convivência e da existência em co-existência: em cujo âmbito aberto surge a mutualidade como síntese de religação e liberdade. Enquanto o amor incompatibiliza outros amores, a amizade funda amizades: singularidade plural.

A *philia* ou amizade (amor epicúreo-estóico: amor que não espera ser amado) pode erigir-se em paradigma da remediação da existência, porque *amoriza* a razão e racionaliza o amor¹⁰.

Mas, aqui já estamos na *cognitio matutina* de que fala nosso mestre *agostinho*, num conhecimento crepuscular dos gnósticos, numa ética epicurista que é a paisagem própria deste amigo que nos vem desde a longínqua terra tropical abaixo do equador, mas que muito se irmana em nossos consentimentos nos caminhos os desta filosofia latinomediterrânea.

Os patronos de uma tal filosofia bem poderiam ser *francisco de assis* e *juan de la cruz* – dois extraordinários auditores e ouvintes da palavra encarnada na natureza e suas profundas cavernas do sentido. Não é à toa que nosso jovem professor, marcos ferreira, em suas noites escuras traz sempre uma imagem de francisco de assis.

A eles poderia se juntar também *ignácio de loyola* (outro irmão basco) quando, já velho em roma, saía ao jardim para dizer às flores: *por favor, baixai a voz, não me faleis tão alto de vosso creador; pois sei o que quereis dizer...*

andrés ortiz-osés¹¹

universidade de deusto, bilbao, euskadi agosto de 2003

10 veja-se: ortiz-osés, andrés (1999). *hermenéutica posexistencial*. in: maillard & guervós (eds.). *Estética y hermenéutica. contrastes revista interdisciplinar de filosofía*, supl. 4, 285-293 (n.t.).

11 [1943-2021], professor catedrático de *hermenéutica simbólica* na universidad de deusto, bilbao – euskadi (país basco), norte da espanha; doutor em filosofia pela universidade de innsbruck (austria), participou do famoso círculo de eranos, com vasta produção bibliográfica, dirigiu com patxi lanceros o *dicionário de hermenéutica* (bilbao: universidad de deusto), membro de honra da sepa – *sociedad española de psicología analítica*. sobre a sua obra pode-se consultar o livro de solares, blanca. *El dios andrógino: la hermenéutica simbólica de a. ortiz-osés*, méxico, 2002.

apresentação

*a idade crepuscular... assim finaliza um dia da eternidade.
mas, neste dia, como em todos os demais, o sol desaparece ao longe no ocidente.
começou o sonho, um sonho coletivo que se apoderou de nossa civilização que
se deixou levar pela aparência ilusória de seu mundo material.
e está cada vez mais adormecida, vivendo suas fantasias oníricas como a única realidade.
poderá despertar a tempo?*

rené guénon ou abdel wahed yahia (o servidor do único)¹,
orient et occident, 1924

O *crepusculario* pode ser entendido como aquele momento específico, ao final da tarde, no trânsito entre o dia e a noite, quando os insetos todos se agitam em busca de alimento. Como prelúdio da noite, sobrevoam o espaço claro do dia trazendo em suas asas a barra da noite. Incomodam, picam, zunem... animais de hábitos crepusculares como a serpente, por exemplo, começam a circular pelos caminhos a procura de alimento. Deixam a inércia do descanso sob o sol, poupando energias, e saem anunciando a chegada da noite. Período propício para naturalistas e biólogos para acompanhar a etologia de várias espécies. Momento propício para ser picado... baixam as serpentes arborícolas das árvores e adentram o chão. Outras saem do solo, potência ctônica, e buscam os galhos das árvores, os paíóis, os celeiros...

¹ *apud* biolcati, 1988

Momento difuso por excelência, limítrofe, liminal, tem como motivação básica de seus seres a busca de alimento... seres liminais como as *lâmias*, as *sorgiñas*, as *brujas de mari* (númens bascas), as *mouras* (númens galaico-portuguesas) buscam o encontro, o alimento, quem sabe, interlocutores... em sua face terrífica, sem interlocução, é que se revelam vampirescas...

O momento deste *crepusculário* que chega às mãos dos leitores é, exatamente, a busca de alimento, de interlocução e de vagar limítrofe...

Os textos aqui reunidos e sistematizados foram, originariamente, a base das conferências que ministrei em 2003 na universidad de deusto, universidad del país basco, bidebarrietako liburutegia (biblioteca de bidebarrieta) em cujo salão de atos já estiveram *miguel de unamuno* e *ortega y gasset* – o que me foi extremamente significativo; e no instituto *zenbat gara*² de divulgação da língua euskara e da cultura euskalduna, na capital de vizcaya, bilbao, em euskadi (país basco, no norte da espanha), forma carinhosa de tratar *euskal herria*, nome do país que significa literalmente: *o povo que fala euskara*. A língua é o elemento fundante do país.

Zenbat gara: *¿cuántos somos?* é a tradução em espanhol da expressão em euskara. Ainda não há consenso na literatura científica sobre as origens da língua euskara que não possui raízes greco-latinas. Algumas hipóteses detectam elementos caucasionos, outras apontam elementos celtas. Como um dos povos mais antigos da europa, os *euskalduna* - falantes de euskara - buscam a independência do estado espanhol e seu modelo madrilenho, desde a dominação pelo reino de castilla (os reis católicos isabel & fernando) no sec. XVI. O instituto, de maneira sincrônica e significativa possui um restaurante e espaço para shows, o *café antzokia* – de onde obtém recursos financeiros – no andar térreo do prédio, e nos andares acima: oficina de artes, oficinas de alfabetização em euskara, e uma estação de rádio em euskara: *“bilbo hiria 90,0 fm”*. Ali também fui entrevistado na época e se pode acessar seu conteúdo em: <https://www.youtube.com/watch?v=6tvXd7KYSzs>

² *¿cuántos somos?* é a tradução em espanhol da expressão em euskara. ainda não há consenso na literatura científica sobre as origens da língua euskara que não possui raízes greco-latinas. algumas hipóteses detectam elementos caucasionos, outras apontam elementos celtas. como um dos povos mais antigos da europa, os *euskalduna* - falantes de euskara - no país basco (*euskal herria* ou *euskadi*), buscam a independência do estado espanhol, desde a dominação pelo reino de castilla ainda no final da idade média.

Todas as atividades do instituto estão embasadas em nosso mestre zen nordestinado, *paulo freire*, cujo retrato se encontra em todos os andares do instituto.

Vamos longe reencontrar o que é nosso.

Estas conferências se deram durante minha estadia acadêmica naquele país para a investigação em nível pós-doutoral intitulada “*crepusculo del mito: hermenéutica y antropología de la educación en euskal herria y ameríndia*”, financiada pela fapesp e sob supervisão de andrés ortiz-osés, e cujos resultados estão nos 5 volumes de meu livro “*cantiga leiga para um rio seco & outras mitologias*”, acompanhados dos cucos, ovelhas, montanhas, regatos, sinetes, rochas, árvores, ventos e númens.

Como professor visitante na universidad de deusto, junto a andrés ortiz-osés, catedrático de hermenêutica simbólica daquela universidade, dividimos algumas aulas nos cursos de graduação e ministrei um ciclo de conferências voltadas ao exercício da mitohermenêutica conforme minhas inquietações na interface com a cultura e a educação, mediados pela arte.

A partir de várias sincronicidades (para usar um conceito tipicamente junguiano), as falas nas conferências demonstraram a proximidade e amizade profícua entre nossos estilos que, apesar de distantes, geograficamente, sinalizam uma convergência deveras significativa, tanto de forma como de conteúdo.

Desde minha primeira chegada em bilbao em 2003 e a imersão no mundo basco pelos caminhos da vizkaya mágica, por *zaldú, dima, lamindao, sorgiñetxe, san juan de gaztelugatxe* (quase meu roteiro de peregrinação nos anos seguintes), *san miguel de aralar, leze, areatza* (entre outros lugares) e, sobretudo, em seu ápice em *asterria* no caserío de *altzorripe* (à sombra da árvore); as reflexões que aqui já possuíam uma base material corpórea e vivencial foram aguçadas ainda mais com a cosmovisão *matrial* que dialogava em mim com o nosso matrialismo quéchua e guarani. Fui longe, no atlântico norte, dialogar com o mais dentro de mim.

O plano de *crepusculário* se estende, então, desde as noções básicas com que trabalhamos no universo de investigação mitohermenêutica no primeiro capítulo com este *entardecer pedagógico*, ou seja, relativizando o componente heroico e diurno presente na discussão educacional para preparar o terreno de uma velha educação de sensibilidade que retorna à discussão.

Portanto, não se trata de nenhum modismo ou nova metodologia salvadora, mas tão somente, de um diálogo com experiências mais ancestrais que o âmbito ocidental e iluminista de nossa educação escolarizante.

O *amanhecer mítico* exemplifica a utilização deste arcabouço ou entramado mitohermenêutico em situações e fenômenos mais particulares e seu diálogo intenso com a arte, em especial.

A *crepuscularidade ancestral* finaliza com a retomada das noções de ancestralidade como alternativa de re-ligação e re-leitura (*relegere* e *relegere*) da contemporaneidade com as contribuições de um estilo hermenêutico que situa, antes de qualquer outra empresa, a compreensão de si mesmo como ponto de partida, meio e fim de toda *jornada interpretativa*. A pessoa como ponto de tensão na construção cotidiana de sua *humanitas* entre as pulsões de sua subjetividade e desejo de transcendência e as intimações e resistências do mundo concreto.

É neste sentido que o exercício de uma *razão sensível* se inscreve num *re-encantamento do mundo* como *renascimento temporão*.

E finaliza com um posfácio necessário em memória daqueles companheiros de viagem que se foram, mas permanecem, através de suas obras e de sua terna lembrança em minha alma.

O clássico (aquilo que persiste apesar do tempo e, principalmente, por tradição oral) é o alimento que buscamos neste fim de tarde contemporâneo, visualizando um amanhecer talvez nem tão radiante, talvez nem tão angustiante, mas que, sem dúvida, nos exige uma ação e um centramento interiores.

Se possível, no panorama matutino de uma *gnose* (conhecimento do meu mundo interior no interior do mundo), numa *intelecção amorosa*, num amor inteligente, numa inteléquia jactante; ou numa palavra epicúrea: permeado do pão e vinho possíveis junto aos amigos, pois a amizade é o bem supremo.

Decorridos 16 anos de sua segunda edição pela *editora zouk* (porto alegre, 2005), retomamos uma revisão, atualização e ampliação do texto original para que ficasse mais coerente com as publicações e livros posteriores que foram, naturalmente, aprofundando alguns aspectos e refinando nomenclaturas para adequar-se também

aos vários cursos de mitologia, cultura & educação, educação afroameríndia, políticas públicas em educação, em que ele foi adotado no brasil, espanha e latinoamérica.

Tem sido um pouco cansativo tentar “limpar” o terreno para aclarar aquilo que investigamos seja nas aulas ou nos textos. Mas, também necessário.

Em nossas investigações conjuntas³ 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 heterodoxa, à herança da psicologia analítica junguiana ou pós-junguiana⁴: 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 do suíço *carl gustav jung* [1875-1961] 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).

A imagem guaraníca e, ao mesmo tempo, taoista 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 espirais⁵.

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: 136).

É, precisamente, na profundidade das coisas que a palavra fecundante ultrapassa os ouvidos para penetrar n'alma. Desliza da superfície das ideias fáceis e clichês para amalgamar a

3 ferreira-santos & almeida, 2020

4 ferreira-santos, 2019

5 ferreira-santos, 1998

matéria dos sentimentos de um espírito liberto em sua criação⁶.

Adoto a expressão “*arquema*” (em substituição ao “arquétipo”) para me referir às manifestações figurativas das formas arcaicas que mantêm 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 ideologias⁷.

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 (*arché*), 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).

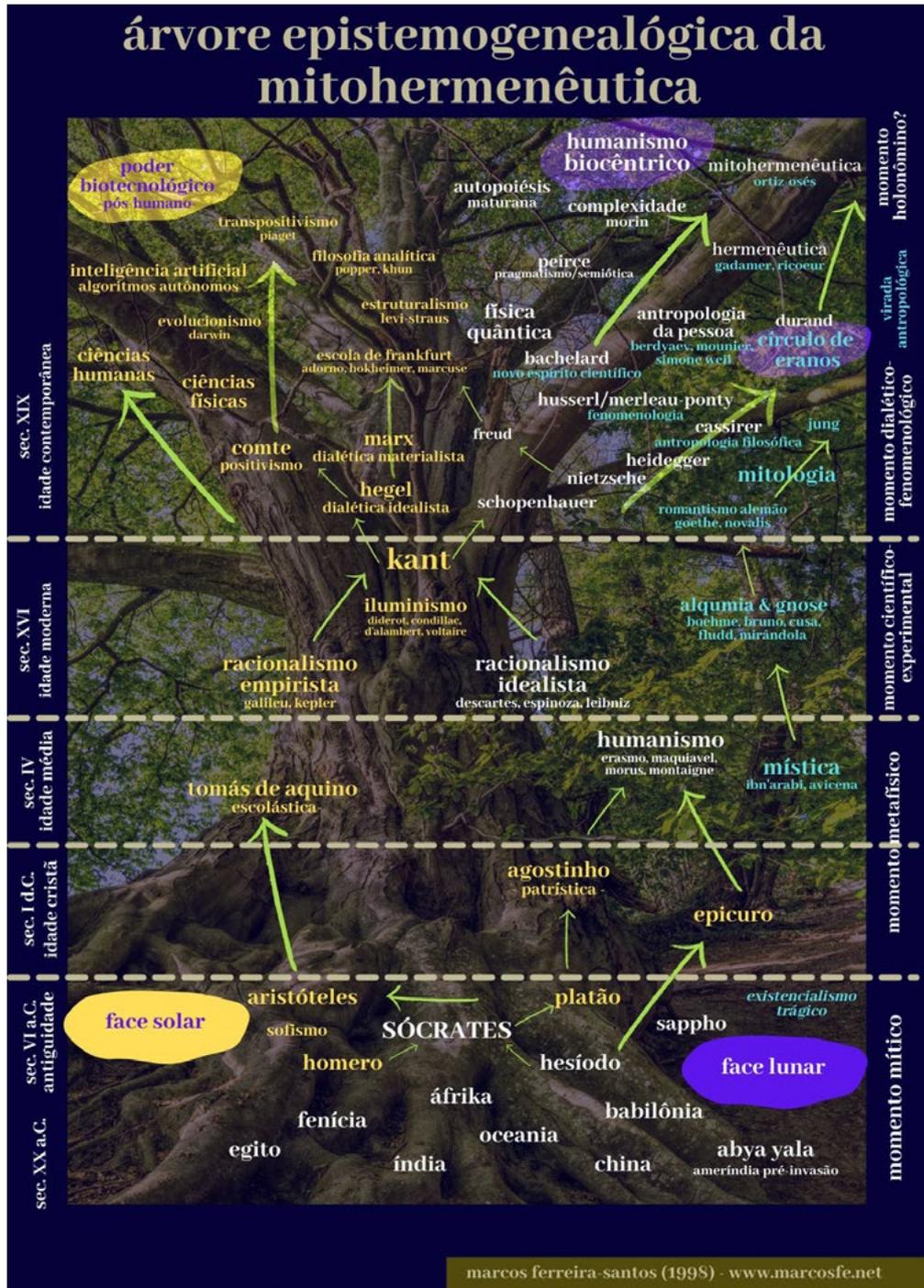
Este é o mito como o entendemos em seu ecossistema arquêmico: o universo das relações dialéticas e recursivas entre a ambiência (*umwelt*) e a corporeidade humana que resulta em atitudes e significações subjetivas matriciais, isto é, que vão modelar respostas existenciais comuns que podem ser expressas 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.

Deixo o seguinte diagrama sintético para se ter uma visão mais panorâmica de sua gênese no âmbito das filosofias entre a sua face mais *solar* (apolíneo, heroico e diurno) e a face mais *lunar* (dionisíaco, místico e noturno), lembrando que o especificamente *crepuscular* está, precisamente, no trânsito entre os dois modos.

6 ferreira-santos, 2004a: 72-73

7 ferreira-santos, 2019



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 cultural⁸: nossa *arqueomemória*.

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 böehme* [1575-1624].

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

A concepção de arqueomemória tal como foi utilizada para a memória da guerra civil espanhola⁹ ou ainda nas investigações sobre a violência e comunicação¹⁰, ou ainda mais próximo ao nosso referencial ao investigar a pedagogia imaginal e os processos formativos¹¹ 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 (*verfugung*), segundo heidegger em 1939¹², devem ser pensadas em conjunto¹³, 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.

8 ferreira-santos, 2005b

9 cinca yago et all, 2008 e 2010

10 rocha, 1998 e 2002

11 rosito & saggese, 2010

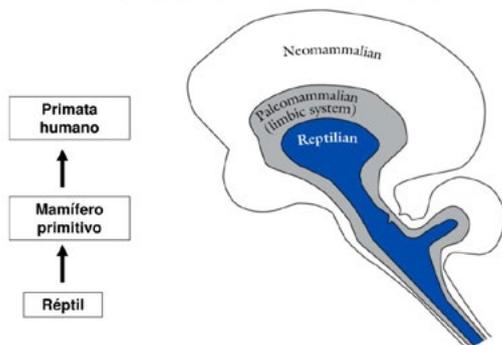
12 heidegger, 1998

13 eland, 2018

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 cieba (*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 mulher¹⁴.

¹⁴ prigogini & stengers, 1991

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 existentes¹⁵.

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 reduz a ela.

A predominância da via racionalizante ou da via mitopoética a partir das imagens arquêmicas da arqueomemória, na estória & história pessoal¹⁶ ou na vida comunitária ou social, evidencia o dinamismo imaginário das configurações históricas e geográficas.

15 sullerot, 1976: 20-21

16 Essas **h**istórias, filhas das **h**oras que nos devoram, mais atrapalham do que nos servem quando queremos acessar o que há de essencial em nós. Apenas quando devidamente entrelaçadas ao que há de **e**terno em nós, o que há de **e**stórias em nós, é que essas narrativas mestiças, filhas do sonho com a razão, abertas para o imemorial, podem carregar o gérmen da felicidade, a semente da cultura que, assim realizada, é um outro nome para a esperança (rubira, 2015, p. 286.)



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 ao modo fenomenotécnico de *gaston bachelard* [1884-1962]. Num *concerto grosso* canoro de sopro (em ânima) 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 básica¹⁷.

¹⁷ 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 Y “psi”, ainda que num nível simbólico, para privilegiar a “*arché*”, a ancestralidade¹⁸ nesta urdidura fisiobiocultural dos símbolos que engendram nossas imagens cosmogônicas na corporeidade e sua relação com o tempo e a finitude.

Assim, atualizando a reflexão, utilizaremos os términos 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*) em movimento 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.

É difícil expor ou arborescer constelações de imagens da *arqueomemória* com seus *arquemas* e *mitemas*, se o público ouvinte ou o leitor, diante dos termos “arquético”, “arquétipo” ou “inconsciente coletivo”, imediatamente nos aprisiona numa recepção psicológica, psicanalítica ou junguiana, muito distante da perspectiva antropológica, mítica e simbólica que aqui 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 educação¹⁹.

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

18 ferreira-santos, 2017

19 ferreira-santos & almeida, 2019b

Então, deveras importante é também assinalar como me utilizo das noções de *ânima* & *animus*. Para além da herança junguiana, temos a clara concepção no filósofo *nikolay berdyaev* [1874-1948] 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 e elementar*”²⁰. Portanto, percebemos aqui não uma polarização dicotômica entra a *ânima* (alma) e o *animus* (espírito): “*toda avaliação operando uma divisão entre dois reinos já é um começo de enfermidade*”²¹.

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

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 e as múltiplas possibilidades para além do binário, 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 tingem mais numa coloração ou outra, na busca sempre difícil (senão irrealizável) de uma equilibração 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 como *peçoas*.

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

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*:

20 berdyaev, 1935: 90

21 berdyaev, 1935: 345

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, 1996:20).

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 coletivo²² e, neste sentido, se constitui numa leitura e investigação muito mais ampliada e interdisciplinar do que aquela subscrita unicamente 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 & yang* na mônada do *chi* (energia) taoista: ☯

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*.

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 eletrônicas, robots e demais penduricalhos do modo de vida ocidental urbano e “contemporâneo” e ainda discute com elas.

22 berdyaev, 1935:87

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 *equilíbrio* ou *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. Diz nossa poeta-mor, *orides fontela* [1940-1998]:

Nunca amar o que não vibra nunca crer no que não canta.

(*narciso*, fragmento in: “teia,1996”, fontela, 2006: 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, 2003:24).

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 ou equilíbrio (nunca equilíbrio estático) entre ânima & 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.

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*²³ nesta *arquitectitura*.

Aqui é preciso também confessar motivações ainda mais primevas e adolescentes. O título é devedor e homenageia, singelamente, um outro *crepusculario* antecessor. Publicado em 1923, é o título do primeiro livro de poesias do poeta chileno, *pablo neruda* [1904-1973]. Prêmio nobel de literatura em 1971, candidato à presidência do chile pelo governo da *unidad popular*, desiste da candidatura apoiando *salvador allende* que será o primeiro presidente socialista que chega ao poder pelo voto no processo democrático. Sonho vivido por pouco tempo numa latinoamérica de muito patriarcado, autoritarismo, botas e latifúndios.

Ricardo neftali reyes basoalto, nascido em 1904 em parral, falece em santiago de chile em 1973, de desgosto e negligência, sob as botas negras de um setembro golpista *a que nadie perdona*.

23 ferreira-santos, 2006b

*desde el fondo de ti, y arrodillado, un niño triste, como yo, nos mira (...) por sus
ojos abiertos en la tierra veré en los tuyos lágrimas un día.
(amo el amor de los marineros
que besan y se van.
dejan una promesa.
no vuelven nunca más.
en cada puerto una mujer espera:
los marineros besan y se van.
una noche se acuestan con la muerte
en el lecho del mar.)
fúí tuyo, fuiste mía. tu serás del que te ame,
del que corte en tu huerto lo que he sembrado yo.
... desde tu corazón me dice adiós un niño.
y yo le digo adiós.”*

(pablo neruda,
crepusculario, 1923)

Na leitura de neruda aprendi a musicalidade do castellano latino, misto de quéchua e mapuche, misto de arauco e silêncio, aprendi o sotaque chileno, o gosto pelo vinho e o engajamento social, a percepção da potência feminina²⁴, a resistência indígena e a fraternidade obreira. Aprendi a aprender com a paisagem que nos consitui e a entender os seres que a habitam e a cantam. Os que lutam por ela, *pachamama*, mãe-terra concreta e lívida, terra-mãe distante das abstrações nacionais e dos contratos sociais estatais de um modelo burguês e liberal. De maneira brilhante e autêntica, *uruguay cortazzo* nos relata o impacto desta percepção para rever o seu próprio etnocentrismo ideológico: “lembro o impacto que me causou escutar um quéchua ao dizer que eles não precisavam do socialismo branco, porque o socialismo deles já existia desde há muito tempo e, além disso, não tinham que lutar, interiormente, contra o individualismo.”²⁵

24 ferreira-santos, marcos (2004). *A mulher na visão de um filósofo... jornal apase*, ano xiv, n.o 127:9, junho.

25 cortazzo, uruguay (2001). *índios y latinos: utopías, ideologías y literatura*. montevideo: vintén editor, p.7. vide também: ferreira-santos, marcos (2004). *crepúsculo do mito: hermenêutica e antropologia da educação em euskal herría e ameríndia*. são paulo: feusp, tese de livre-docência.

Diz neruda em seu “confesso que vivi”: *“acossados pelos conquistadores espanhóis, depois de trezentos anos de luta, os araucanos se retiraram até daquelas regiões frias. Mas os chilenos continuaram o que se chamou ‘pacificação da araucanía’, isto é, a continuação de uma guerra a sangue e fogo para desapossar nossos compatriotas de suas terras. Contra os índios todas as armas foram usadas com generosidade: disparos de carabina, incêndio de suas choças, e depois, de forma mais paternal, empregou-se a lei e o álcool”*²⁶.

Pois é desta araucanía que extraio meu pseudônimo para as apresentações em palestras musicais sobre cultura latinoamericana e as manifestações contra o golpe chinelo, no final dos anos 70, ainda num clima permeado pela perseguição dos órgãos de repressão da ditadura militar: *marcos arauco*, el brujo, diziam alguns amigos, pois vestia sempre um poncho negro equatoriano, alternando os instrumentos de corda (violão, charango e cuatro venezolano), bombo leguero e sopro (quenas, antaras e tarkas) nas apresentações. Levava às últimas consequências a concepção mais política e social da criação poética aprendida com o mestre de temuco: *“sempre sustentei que a tarefa do escritor não é misteriosa nem mágica, mas que, pelo menos a do poeta, é uma tarefa pessoal, de benefício público. O que mais se parece com a poesia é um pão ou um prato de cerâmica ou uma madeira delicadamente lavrada, ainda que por mãos rudes.”*²⁷ Se exercitava um foquismo guerrilheiro nas intervenções de ação cultural. Espírito libertário que permanece em minhas práticas cotidianas e educativas.

Entre as caracolas marinas, garrafas vazias e esculturas de proa de velhos barcos, neruda compunha em sua casa de *isla negra* um universo de pequenas lembranças, imagens de amigos e utopias, a dimensão diminuta de grandes sensações que formaram o alimento das odes, dos poemas e da materialidade dos versos. Entre a concretude líquida do mar aberto e a pulsação das rochas, o tempo viaja do dia para o coração da noite na barca rubra do poente ao ritmo triste do cais. Lentos crepúsculos...

*aquí te amo y en vano te oculta el horizonte.
te estoy amando aún entre estas frías cosas.
a veces van mis besos en esos barcos graves,
que corren por el mar hacia donde no llegan.*

26 neruda,1980:11

27 neruda, 1980:53

*ya me veo olvidado como estas viejas anclas.
son más tristes los muelles cuando atraca la tarde.
se fatiga mi vida inútilmente hambrienta.
amo lo que no tengo. estás tú tan distante.
mi hasño forcejea con los lentos crepúsculos.
pero la noche llega y comienza a cantarme.
la luna hace girar su rodaje de sueño.*

*me miran con tus ojos las estrellas más grandes.
y como yo te amo, los pinos en el viento, quieren cantar
tu nombre con sus hojas de alambre.*

(pablo neruda, poema 18,
veinte poemas de amor y una canción desesperada, 1924)

A atuação de neruda durante a guerra civil espanhola, expressa e impressa no livro *españa em el corazón*, nutrido-se do anarquismo fraterno daquelas primeiras experiências e que o fez encher um navio (o *winnipeg*) de refugiados da perseguição franquista para o chile em 1939, já demonstrava as imagens do ético jardim epicurista (*képos*) e da cultura das culturas, valores com os quais hoje eu dialogo na perspectiva de retomar a educação e a formação de educadores sob o viés da sensibilidade: “os espanhóis de minha geração eram mais fraternais, mais solidários e mais alegres que meus companheiros da américa latina. Comprovei, ao mesmo tempo, que nós éramos mais universais, mais familiarizados com outras línguas e outras culturas”²⁸.

As manchas de sangue das primeiras edições impressas sob bombardeios maculavam os versos com a dor da cidade de *gernika* bombardeada em sua autogestão e autonomia representada no carvalho, *gernikako arbola*, a árvore de *gernika* – desde a antiguidade. A grande dor que motivou a maior obra pacifista do século nas mãos de picasso.

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

28 neruda, 1980:120

túnica ensanguentada 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.²⁹

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, onde os velhos e velhas contavam narrativas míticas em *euskara* às crianças e assim as alfabetizava em *euskara*, para depois povoar as cidades, mesmo sob a forte repressão e proibição do período do general Franco. Hoje, as *ikastolas* possuem índices de qualidade que a escola pública do estado espanhol inutilmente tenta alcançar.

Neste sentido é que busco consolidar uma mitohermenêutica como hermenêutica simbólica de cunho antropológico que se apresenta tanto como estilo filosófico – no sentido de manter uma atitude de inquietação e questionamento; como estilo de investigação – no sentido de estabelecer procedimentos sistemáticos de pesquisa acadêmica. Esta mitohermenêutica, na reflexão sobre a educação, se debruça sobre a interpretação das obras da arte e das culturas, mas, principalmente, situa a compreensão de si mesmo como ponto de partida, meio e fim de toda jornada interpretativa. Portanto, não se trata de uma simples técnica de interpretação, mas uma jornada interpretativa em que o hermenauta se instala na paisagem cultural das obras com que trabalha, viaja ao seu interior e reconstrói os sentidos de tal imersão.

*ése fue mi destino y en él viajó mi anhelo,
y en él cayó mi anhelo, todo en ti fue naufragio!*

29 Neruda, 1980:129-130

*de tumbo en tumbo aún llameaste y cantaste.
de pie como un marino en la proa de un barco.*

*aún floreciste en cantos, aún rompiste en corrientes.
oh sentina de escombros, pozo abierto y amargo.
pálido buzo ciego, desventurado hondero,
descubridor perdido, todo en ti fue naufragio!
es la hora de partir, la dura y fría hora
que la noche sujeta a todo horario.
el cinturón ruidoso del mar ciñe la costa.
surgen frías estrellas, emigran negros pájaros.
abandonado como los muelles en el alba.
sólo la sombra trémula se retuerce en mis manos.
ah más allá de todo. ah más allá de todo.*

es la hora de partir. oh abandonado!

*(pablo neruda, la canción desesperada,
veinte poemas de amor y una canción desesperada, 1924)*

Abandonado como os moinhos ao crepúsculo, movendo os tempos, retorcendo as sombras nas mãos, na hora de partir; a mescla de geógrafo, viajante e romancista, faz do hermeneuta alguém que parte, constantemente, para reencontrar-se.

No panorama matutino de uma gnose, isto é, o conhecimento do meu mundo interior no interior do mundo, a jornada interpretativa pressupõe deixar o lugar seguro das certezas primeiras para mergulhar no acaso, no ocaso de um crepúsculo que nos ensina o panorama maior, o ciclo que nos ultrapassa e que nos envolve. Diz o poeta: “é preciso caminhar na escuridão e se encontrar com o coração do homem, com os olhos da mulher, com os desconhecidos das ruas, dos que a certa hora crepuscular ou em plena noite estrelada precisam nem que seja de um único verso... esse encontro com o imprevisto vale pelo tanto que a gente andou, por tudo que a gente leu e aprendeu... é preciso perder-se entre os que não conhecemos

*para que subitamente recolham o que é nosso da rua, da areia, das folhas caídas mil anos no mesmo bosque*³⁰

Assim sendo, a jornada interpretativa, que se pode entender como *gnose*, se dá numa inteligência amorosa, isto é, num amor inteligente que ama a própria compreensão. Esta atitude epistemológica de uma inteligência amorosa: abrir-se ao contingente, ao inesperado, ao imprevisível no interior do mais cotidiano banal.

*se va la poesía de las cosas
o no la puede condensar en mi vida?
ayer – mirando el último crepúsculo –
yo era un manchón de musgo entre unas ruinas (...)*

*sangre de un arrebol sobre los cerros,
sangre sobre las calles y las plazas,
dolor de corazones rotos,
padre de hastíos y de lágrimas
un río abraza el arrabal como una
mano helada que tienta en las tinieblas:
sobre sus aguas
se avergüenzan de verse las estrellas (...)*

*y aquí estoy yo, gritando entre las ruinas,
mordiéndolo solo todas las tristezas,
como si el llanto fuera una semilla
y yo el único surco de la tierra.*

*(pablo neruda, barrio sin luz,
crepusculario, 1923)*

O pranto que se transforma em semente e eu como o único sulco da terra a recebê-la, demonstra o carácter fecundante do último crepúsculo: sangue poente sobre a serra, as

30 neruda, 1980:274

ruas e as praças, dor de corações puídos; mas ao mesmo tempo, macha de musgos sobre as ruínas, sinal úmido de vida sobre os destroços. Lágrima úmida que se espalha sobre o ar fecundando o frio com a semente translúcida e líquida da alma que escorre sobre a face.

Esta presença de *eros*, pulsão de vida na libido que permeia a criação, a arte e a própria educação é a marca mais nerudiana de minhas reflexões no contraponto ao *destrudo* (pulsão de morte, *thanatos*) das instituições, burocracias e técnicas. É este universo erotizado que, como a fórmula de *mahatma gandhi*, a mística é a erótica da alma, nos permite transitar entre os universos míticos profundos nas obras da arte e da cultura, no andejar peregrino a busca de galpões: brasileiro, cuia e canto em busca de si.

Com neruda recebi a herança dos crepúsculos: *“de tarde, ao por-do-sol, defronte à sacada, desenrolava-se um espetáculo diário que eu não perdia por nada deste mundo. Era o poente com grandiosos esbanjamentos de cores, distribuição de luz, leques imensos de alaranjado e escarlate. O capítulo central de meu livro chama-se ‘os crepúsculos de maruri’. ninguém nunca me perguntou o que era maruri, talvez muito poucos saibam que se trata apenas de uma rua humilde, visitada pelos crepúsculos mais extraordinários”*³¹ e é desta herança sensível que os apontamentos de uma velha educação de sensibilidade reafirma a importância das estruturas de ser possibilitadas pelos vários sentidos (visual, tátil, auditivo, olfativo, gustativo, cinestésico e sinestésico, intuitivo, vibratório, sincrônico, etc...) como forma de diálogo com instâncias mais primevas de nossa psique.

Destas instâncias mais primevas, primordiais, ancestrais é que emerge uma das noções mais importantes desta jornada interpretativa na mitohermenêutica que é a própria concepção de mito. Aqui, o entendemos a partir do grego *mythós* (μῦθος): “aquilo que se relata”, para sinalizar a diferença da concepção aqui adotada, como narrativa dinâmica (g. durand) de imagens e símbolos que orientam a ação na articulação do passado (*arché*) e do presente em direção ao futuro (*télos*), isto é, num *pro-jectum* existencial a ser vivido (m. eliade e g. gusdorf). A arqueomemória da humanidade se atualiza no cotidiano da pessoa e lhe abre outras possibilidades e modos de ser, ao mesmo tempo que lhe permite um contato com a dimensão do sagrado, realizando-se e realizando-o.

31 neruda , 1980: 52-53

O sentido mais difundido de “mito” como algo ilusório, fantasioso, falacioso, resultado de uma “má” consciência das coisas e das “leis” científicas, aqui é descartado. Daí também a importância das metáforas, como *meta-phoros*, a figura de linguagem que vai além (*meta*) do sentido usual (*phoro*) das palavras, um além-sentido que impregna a imagem e explode a sua semântica, justamente pela “*elisão do verbo ser*”, transportando os significados em sentidos diferentes. Para além de uma crítica de tipo literário, a mitohermenêutica, então, torna-se prática epistemológica e ontológica, de busca de sentido para a existência no diálogo profundo entre os percursos formativos, as histórias de vida, pessoais e coletivas, e as narrativas míticas³².

Tal como a temperança (*sophrozyne*) do lento trabalho dos ferreiros, ao forjar entre os quatro elementos: da brasa do forno, do ar dos foles, da água que resfria e da terra no metal ou ferro a ser trabalhado; a aprendizagem da finitude e do tempo na bigorna dos crepúsculos.

Curioso percurso que vai se delineando em ressonâncias profundas: “*os primeiros amores, os puríssimos, se desenvolveram em cartas enviadas a blanca wilson. Esta menina era filha do ferreiro.*”³³, diz neruda sobre seus primeiros versos.

E, no seu *crepusculario*, nos grandes ensinamentos da noite, neruda reafirma o lugar importante desta temperança no ferro negro que dorme, no bronze, nas ferramentas dependuradas nas paredes como grandes interrogações, nas bigornas e no soluço das almas dos obreiros mortos:

*fierro negro que duerme, fierro negro que gime
por cada poro un grito de desconsolación.
las cenizas ardidadas sobre la tierra triste,
los caldos en que el bronce derritió su dolor.
aves de qué lejano país desventurado
graznaron en la noche dolorosa y sin fin?*

*y el grito se me crispa como un nervio enroscado
o como la cuerda rota de un violín.*

32 ferreira-santos, 1998

33 neruda, 1980:15

*cada máquina tiene una pupila abierta
para mirarme a mí.*

*en las paredes cuelgan las interrogaciones,
florece en las bigornias el alma de los bronces
y hay un temblor de pasos en los cuartos desiertos.
y entre la noche negra – desesperadas – corren
y sollozan las almas de los obreros muertos.*

(pablo neruda, *maestranzas de la noche, crepusculario, 1923*)

Assim, a ancestralidade aparece como alternativa de *releitura* da contemporaneidade e sua complexidade, como o traço, de que sou herdeiro, que é constitutivo do meu processo identitário e que permanece (longa duração) para além da minha própria existência (pequena duração)... elementos constitutivos do processo identitário presentes no mito de origem e que são atualizados nas situações-limites (die *grenzsituation*, diria o existencialista *karl jaspers* [1883-1969]), propiciando a religação (*religare*) e releitura (*relegere*) de nossa pessoa em relação a nossa querência.

A velha educação de sensibilidade, expressão pedagógica do mito hefaísta dos ciclos e da forja, da equilíbrio dinâmico, da criação e da poiésis, das sandálias e do crepitar rubro-alaranjado da grande forja do poente e do nascente, do concerto entre os elementares e da religação da pessoa com a natureza de sua paisagem, pode ser subsumido como uma *apologia do canto*, nas duas acepções possíveis na língua portuguesa: como apologia de nossa forma de cantar, portanto, da expressão mais autêntica de nosso ser; e como apologia de nosso canto: nosso rincão, nosso lugar, pago e querência.

Lembrando o saudoso mestre folklorista argentino, *atahualpa yupanqui* [1908-1992], “*só posso ser universal se eu cantar a minha aldeia*”³⁴. Assim, podemos perceber, na primeira epígrafe de neruda, a lição educadora do encontro furtivo de nossos cantos brotando de nossos cantos: que fui teu e foste minha. Tu serás daquele que te ame, daquele que colha em teus campos o que semeiei eu... e desde teu coração me diz adeus uma criança. E eu lhe digo adeus.

34 ferreira-santos, 2002:135-152

Assim exposta a razão destes termos atualizados e o contexto do presente livro, como quem convida para a mesa, com o vinho e pão possíveis, convidamos o leitor...

marcos ferreira-santos

serra da cuesta quarentena de 2021

**a originalidade (produção não imitada) da imaginação,
quando concorda com os conceitos, se chama gênio;
se não concorda com eles, delírio.
emmanuel kant³⁵**

35 kant, 1935:61



entardecer pedagógico

calçando o caminhar: novos paradigmas e educação

*é preciso entender aquilo que
antecede e excede a própria razão.*
maurice merleau-ponty¹

Creio ser emblemático na discussão das mudanças paradigmáticas em curso, o impacto e ressonância das últimas palavras de *albert einstein* [1879-1955], quando próximo de sua morte, para a pesquisa da francesa *valérie dupont*² nos anos 70. A frase conhecida como o “*enigma de einstein*” era a seguinte: “*einstein quer ser einstein assim como uma pedra quer ser uma pedra*”. A frase gravada pela enfermeira no hospital mobilizou a pesquisadora que, durante anos, empenhou-se na decifração do enigma em pesquisas e entrevistas com várias lideranças científicas pelo mundo e, inclusive, com literatos como o escritor alemão *michel ende*³, crítico severo das ideias de einstein e do poderio bélico gerado pelo uso de tal conhecimento.

1 merleau-ponty, 1992

2 dupont, valérie (1980). *récit sur les experiences en chine*. paris. veja-se também documentário ficcionado *o enigma de einstein*. tokyo: nhk, 1989

3 autor de *best sellers* infanto-juvenis de cunho pacifista e de defesa da imaginação, como “*momo, o senhor do tempo*” (traduzido no brasil como “*manu, a menina que sabia ouvir*”) e a trilogia de “*história sem fim*” (ambos adaptados para o cinema).

Durante dois anos viajou pelo interior da china onde, pelas pistas obtidas, einstein teria viajado antes de morrer. Com o calor do deserto, as possibilidades de elucidação do enigma e dos motivos da viagem de einstein se evaporavam em meio a areia escaldante. Num vale, encontrou um velho pastor que reconheceu a foto de einstein, mas não se lembrava da conversa tida há quase 50 anos. Valérie falou-lhe do enigma e o velho pastor pediu que falasse com seu neto, pois todos tinham a mesma resposta. Ao conversar com o menino, este lhe dissera que a pedra só poderia *querer ser* uma pedra e arremessou ao longe uma pedra que tinha à mão. Valérie questiona o menino sobre o que faria a pedra cair num determinado momento e o menino lhe responde que isto aconteceria porque a vontade da pedra era pequena e, portanto, logo caía. O menino chamava “*vontade*” àquilo que os físicos chamam de “*força*”. Valérie ainda insatisfeita pergunta ao menino se um objeto sem vida como a pedra poderia ter vontade. O menino responde que não lhe fazia sentido algum separar coisas vivas de coisas “*não-vivas*”.

Aos poucos valérie, numa fórmula bachelardiana⁴, diz penetrar na substância da pedra para experienciar sua “*vontade*” e, de súbito, o enigma se transforma em “*paradigma*”: a pedra quer ser uma pedra e não outra coisa qualquer. Isto é o que diferencia o *ser* da pedra de *outros modos de ser* e, desta forma, é a própria experiência de *ser*. Portanto, einstein quer ser einstein. Decompondo seu nome, etimologicamente, no alemão: “*ein*” (uma) “*stein*” (pedra). O próprio nome contém o ser da coisa. A rigor, as possíveis respostas estão no ser e não nas coisas.

Metalinguisticamente, a *teoria da relatividade de einstein* teria encontrado na china a expressão que ele tanto buscava para tentar dar conta do que a clássica fórmula algébrica não conseguia⁵. No núcleo de “*bom senso*” do senso comum se encontraria o complemento para as insuficiências da prática científica⁶

4 gaston bachelard, ao longo de sua obra “*noturna*”, penetra na *imaginação material* possibilitada ao humano (poeta, cientista, artista, etc...) em decorrência de seu contato com a intimidade das matérias elementares (água, ar, terra e fogo), investigando os complexos de cultura que se constelam por estes princípios dinâmicos (“*dinamogenia ambivalente*”), num ensaio de “*racionalismo poético*”. Vide em especial a introdução de bachelard (1989) *A água e os sonhos: ensaios sobre a imaginação material*. são paulo: martins fontes.

5 a fórmula algébrica da relatividade é: $e=m \cdot c^2$, onde: a energia é igual à massa multiplicada pela velocidade da luz ao quadrado.

6 souza santos, 1988: 44-71

Me parece emblemático da mudança paradigmática em curso. O ser do observador é que determina as respostas da experiência. Os avanços tecnológicos possibilitam instrumentos que evidenciam ainda mais o paradoxo. A menor fração da matéria ou da energia se comporta ora como partícula e ora como onda a depender do observador. As duas fases do fenômeno são complementares e não excludentes, nos conclui *heisenberg* e *niels bohr*⁷. É, justamente, no interior das chamadas ciências “duras” que os limites do paradigma clássico são questionados. A física quântica, a geometria não-euclidiana, os princípios newtonianos reformulados em outras bases, os fractais nos modelos matemáticos, são alguns exemplos que nos exigem a recondução dos pilares do paradigma clássico aos seus próprios limites, quais sejam:

- **a lógica aristotélica** fundada nos princípios da identidade, exclusão e não-contradição; e
- **o pensamento cartesiano** de cunho anti-tético excludente (*res extensa* ou *res cogitans*, sujeito ou objeto, corpo ou mente).

Impossível para este quadro reduzido de lógicas (aristotélico-cartesiano) dar conta de contradições, paradoxos e “coincidências”, estas recorrências simbólicas que são *sincronicidades*, como diria, *carl gustav jung*, termo que ele utilizou em 1929 para tratar de dois ou mais eventos que se relacionam e se conectam por relação de significado e sem relação causal, pois além do caráter aleatório das coincidências, os eventos proporcionam uma sincronia ou padrão dinâmico e perceptível, também chamada de “coincidência significativa”.

Em parceria com o físico suíço, *wolfgang pauli* [1900-1958], membro também do *círculo de eranos*, que foi um dos fundadores da mecânica quântica, *jung* e *pauli* apresentaram o princípio da sincronicidade em investigações entre 1933-1958. Ele presume que a energia indestrutível tem uma relação dual com o contínuo *espaçotempo*: por outro lado, existe a conexão constante por meio do efeito, isto é, causalidade; e por outro, há uma conexão inconstante por contingência, equivalência ou significado que é a própria sincronicidade.

Para um físico, as equações não são reflexos objetivamente precisos, mas vão se constituindo de sucessivos “*insights*” nunca causais. Numa carta de *pauli* de 1959

⁷ capra, 1989:72

para *emma jung* ele descreveu fenômenos sincronísticos como *radioatividade*, processo pelo qual um núcleo atômico instável perde energia ao emitir radiação, e em certos estados nucleares de vida curta altamente excitados podem decair por meio da emissão de nêutrons ou, mais raramente, da emissão de prótons. A decadência radioativa é um processo aleatório e de acordo com a teoria quântica, é impossível prever quando um átomo em particular se desintegrará. No entanto, para um agregado de átomos, a taxa esperada de decaimento do agregado é caracterizada pela sua constante de decaimento ou meia-vida medida. Esta é a base para a datação radiométrica. Um núcleo radioativo com *spin* zero pode não ter uma orientação definida e, portanto, emite a todo o momento seus produtos de decaimento em todas as direções e sem polarização. Desta forma, teoricamente, a própria sincronicidade teria uma compreensão quântica. Novamente, o voo livre dos pássaros e o voo livre das borboletas.

Para as ciências humanas, o quadro é ainda mais dramático, pois eles surgem em busca de um *status* de prática científica, já sob a égide do positivismo comteano, tendo a “*sombra*” do modelo da física do final do séc. XIX como orientador metodológico e epistemológico. As ciências humanas já nascem a reboque. Aquilo que lhes serve de modelo, no interior da própria física, logo se tornara obsoleto. É no ano de 1905 que surgem dois impactantes artigos de *einstein*, o primeiro sobre a teoria da relatividade e o segundo sobre uma nova forma de se considerar a radiação eletromagnética (que se tornaria base da física quântica)⁸.

No esteio das ciências humanas, a educação e as ciências da educação se encontram no mesmo percurso. Neste sentido, tanto a investigação como a própria prática educativa se mantém fiéis ao dogmatismo habitual que batiza o nascimento da universidade no séc. XII do ventre da igreja católica para a manutenção de sua hegemonia. Ainda que a *universitas*⁹ tenha sua origem primeira nas corporações de ofício, tanto na *universitas scholarium* (mantida pelos estudantes, como o caso da universidade de bologna que pouco sobreviveu), como na *universitas magistrorum* (mantida pelos professores e igreja,

8 capra, 1989:70

9 mondolfo, 1967:143. A significação originária da *universitas* era a de grêmio ou corporação (instituição medieval baseada nos antecedentes do direito grego e romano), na qual se distinguiam *mestres*, *companheiros* e *aprendizes* numa determinada *schola*.

como o caso da universidade de paris). Das primeiras experiências de excelência nos estudos jurídicos em bologna com mestre *irnério* (circa 1115), às quais se sucede em repercussão a escola da catedral de *notre-dame* sob a *disputatio* (estilo didático baseada na contraposição dialética de argumentações) de mestre *pierre abelard* [1079-1142], na universidade de paris; paradoxalmente, a transmissão (no seu sentido mais mecânico e linear) é de certezas e verdades incontestes e evidentes na institucionalização da *universitas*. É, tardiamente, a transmissão de um conhecimento acabado que, embora ocorra na contemporaneidade, se trate de uma ciência ainda do séc. XIX e de uma prática universitária que ainda remonta o séc. XII. O que são os termos “*congregação*” e “*magnifico reitor*” senão resquícios cotidianos que atestam esta herança católico-medieval tão presente?

Hoje, como fazer com que a ciência do séc. XX seja a discussão de nossos alunos no umbral do terceiro milênio ¹⁰?

Devemos acrescentar a essa constatação genérica, que a forma de organização da própria educação se torna refratária a quaisquer mudanças, na medida em que se trata de uma organização altamente burocratizada. Se entendermos, no sentido weberiano, que a burocracia é a forma de atividade-meio e controle tecnocrático que se institui e se legitima como poder, à revelia de quaisquer fins; resulta compreensível que seja a primeira instância a obstar e impedir a emergência do novo e das mudanças que são produtos da cultura. Daí, o “*betsauberung*” (desencantamento) que *max weber* [1864-1920] diagnosticou no mundo capitalista.

Aqui não se trata apenas de perceber na educação os reflexos de uma superestrutura, desconhecendo suas próprias particularidades, mas de perceber, como sugere *gilbert durand* várias vezes ao longo de sua obra, que o *mito* diretor de um determinado tempo histórico exerce uma “*pressão pedagógica*”, no sentido em que difunde as imagens catalizadoras, os esquemas verbais e perceptuais, as variantes ideológicas, filosóficas e morais deste mesmo mito em suas várias instâncias sociais. Trata-se de uma pressão

10 mesmo levando em conta o paradoxo de que “*ensinar a ciência do passado pode significar ensinar a ciência do futuro. vê-se por que desconfio de toda insistência unilateral demais sobre a necessidade de um ensino ‘moderno’ (...)* assim, em vez de querer modernizar a todo custo os conteúdos específicos do ensino científico, parece-me muito mais urgente levar os alunos à compreensão do que é realmente ciência, de seus processos de trabalho, seus desafios epistemológicos, suas implicações sociais.” (lévy-leblond, 2001:69-72).

pedagógica no tecido social e na própria organização da educação. Desta forma, percebemos sem maiores malabarismos mentais que o *modus* prometeico do *homo faber* impregna ainda a educação.

Acompanhando a hermenêutica simbólica de durand, sua noção de “*bacia semântica*”¹¹ nos auxilia na detecção deste mito diretor em seus processos de ascensão e decadência. Próxima da noção de “*paradigma*”, no sentido dado pelo físico norteamericano *thomas kuhn* [1922-1996]¹², mas com uma maior profundidade antropológica, poderíamos afirmar que a bacia semântica prometeica apresenta no início do séc. XX os primeiros sinais de desgaste nos “*deltas e meandros*” das ciências duras. Ao mesmo tempo, estas “*escorrências*” vão formando o leito de um novo rio que dará numa nova bacia semântica. Este é o momento da transição paradigmática.

As evidências destas *escorrências* nos levam a apontar algumas características deste novo paradigma. Arriscaríamos a nomear a emergência deste como “*gradiente holonômico*”, tendo em vista o caráter de rede e de espectro destas novas bases, assim como o princípio geral de observância do *todo* (“*holon*”, o todo integrado) em suas relações constituídas e constituintes das partes, para marcar a diferença com o termo mais difundido de “*holismo*” que, como todos os “*ismos*” pecam pela redução simplista. Neste caso, pela redução ao todo, como por exemplo os modismos orientalistas, alternativistas, de um “*esoterismo*” superficial, rasteiro e vazio que tende ao irracional numa atitude consumista própria ao *kapitalismus geist*.

Aqui utilizo o termo “*gradiente*” em substituição ao termo mais conhecido “*paradigma*” ao me referir à transmutação da racionalização clássica em uma racionalidade/sensibilidade hermesiana (holonômica, ou em termos mais simples: numa *razão sensível*), conservando ainda a denominação de *paradigma* quando me referir à racionalidade clássica. Tal distinção é devida ao caráter banalizado de que o termo *paradigma* se revestiu nos últimos anos, estando esvaziado de sua possível heurística significação. Além do termo comportar uma racionalização que, de instrumento, assume prontamente um caráter de finalidade. Assim, quando nos referirmos ao *gradiente holonômico*, seu caráter neg-

11 durand, 1994

12 entenda-se a noção de paradigma a partir de thomas kuhn como “*estrutura absoluta de pressupostos (constelação de crenças, valores, técnicas) que alicerça uma comunidade científica e que são partilhados pelos seus membros.*” apud sanchez teixeira, 1990.

entrópico e mitopoiético deverá ser sempre lembrado e exercido. Neste sentido, me utilizo de merleau-ponty¹³:

o gradiente é uma rede que se lança ao mar sem saber o que ela recolherá. Ou ainda, é o débil ramo sobre o qual se farão cristalizações imprevisíveis. Esta liberdade de operação certamente está em situação de superar muitos dilemas, vãos, contanto que, de quando em vez, se faça o ajustamento, pergunte-se por que o instrumento funciona aqui e fracassa alhures; em suma, contando que essa ciência fluente se compreenda a si mesma, se veja como construção sobre a base de um mundo bruto ou existente, e não reivindique para operações cegas o valor constituinte que os ‘conceitos da natureza’ podiam ter numa filosofia idealista.

Entre as características do “gradiente holonômico” poderíamos elencar:

princípio da recondução aos limites

não se trata de anular ou desconsiderar o domínio da lógica aristotélica e do pensamento cartesiano, sob pena de não se entender as outras bases lógicas e racionais. A partir dos problemas que ambos não conseguem resolver, ampliar o gradiente de alternativas¹⁴;

princípio da complexidade

o pensamento complexo (edgar morin¹⁵) ou ainda a “multireferencialidade” (j. ardoino), como forma de utilização de outras bases lógicas (similitude, o “*tertium datum*” — terceiro incluído, lógica da energia em *stephan lupasco*, a probabilidade em *renè thom*, etc...), para a compreensão do processo “*ordem-desordem-organização*”;

princípio da recursividade (ou *boucle recursive*) (edgar morin¹⁶) como forma lógica de ultrapassamento da dialética e suas limitações na síntese que apaga os polos anti-téticos, dissolvendo o conflito. O anel de recursividade mantém a tensão, de forma espiral, em outros níveis de correlação sempre antagonista, concorrente e, ao mesmo tempo, complementar; permitindo-se analisar as reciprocidades no jogo de correlação de forças num determinado campo;

13 merleau-ponty, 1975b:275-276

14 ferreira-santos, 1998

15 morin, 1997

16 morin, 2001:329-391

princípio da autopoiesis (humberto maturana¹⁷) como princípio de auto-organização dos organismos sejam eles bióticos, sociais, culturais ou institucionais, permitindo-se analisar sua dinâmica própria sem sacrificá-la aos determinantes externos;

princípio da razão sensível (m. maffesoli¹⁸ e g. bachelard¹⁹) como alternativa de captar a racionalidade dos processos simbólicos, a partir da corporeidade, para além da dicotomia sujeito/objeto. privilegia a criação (*poiésis*) como forma de explicação, interpretação e compreensão dos fenômenos. Portanto, em outra rede referencial muito distante do binômio custo/benefício das racionalizações entendidas como economia de dispêndios, numa perspectiva de razão técnica ou instrumental, como bem criticaram os teóricos da escola de frankfurt;

princípio da multidisciplinaridade

como forma de trabalho privilegiado para que o diálogo entre as várias áreas do conhecimento enriqueça, amplie e complexifique as suas próprias contribuições, sem perder as suas próprias especificidades, em direção a uma interdisciplinaridade desejável (nem sempre realizável) e a uma transdisciplinaridade utópica. Neste sentido, é a busca da “*unitas multiplex*”, contemplar, ao mesmo tempo, a diversidade e a unicidade do humano²⁰; e

princípio da neotonia humana

é o horizonte de trabalho, pois o inacabamento primordial do ser humano é que explica o alcance das contribuições provisórias da prática científica, da reflexão filosófica e da práxis educativa, sob pena de re-editarmos práticas etnocêntricas de marginalização, exclusão ou, de sua forma mais explícita, de extermínio.

Estas características que permitem um diálogo intenso entre as ciências de ponta, como por exemplo, nos *colóquios de córdoba*, de *cerissy*, de *kyoto*, ou mais recentemente na França, como estratégias de “*religação de saberes*”, possuem como precursor nas

17 maturana & varela, 1997

18 maffesoli, 1997

19 bachelard, 1989b

20 o termo foi cunhado por *jacob böehme*, o filósofo sapateiro (séc. XVII), e re-apropriado por *berdyaev* (1936:169). Em *edgar morin*, o conceito de “*unitas multiplex*” é atualizado no contexto das mudanças paradigmáticas e do pensamento complexo: morin, 1997

escorrências iniciais derivadas do esgotamento da bacia semântica do paradigma clássico, a tentativa de religação da tradição racionalista idealista com o racionalismo empirista no *criticismo* de emmanuel kant e sua abertura fenomenológica. Nesse aspecto, somos todos devedores do pensamento kantiano.

Abrindo as portas da antropologia filosófica, ersnt cassirer²¹, kantiano a corrigir o próprio mestre nos abre uma “*filosofia das formas simbólicas*”, onde o “*homo rationale*” cede lugar às diferenciações do campo humano para o “*homo symbolicus*”. Desta forma, as bases para a “*ruptura epistemológica*” em gaston bachelard, assim como seu “*racionalismo poético*” a deslindar a dinamogenia da imaginação material tanto na literatura como no discurso científico, viabilizam atitude cada vez mais irônica e insatisfeita com a cristalização reinante no conhecimento.

Por outra matriz epistemológica, mas com o mesmo espírito independente e arguto, *sir karl popper* [1902-1994], austríaco naturalizado norteamericano, confronta tanto o historicismo dialético de tradição marxista como o positivismo estreito das escolas analíticas e funcionalistas. Sua sugestão é de que a prática científica deveria ir ao enalço das “*condições de refutabilidade*”, através das quais, a hipótese provisória (como sempre), se saísse ilesa, arquitetaria outras condições de refutabilidade²². Com tal procedimento se inauguraria uma outra postura mais condizente com uma “*sociedade aberta*”, evitando a previsibilidade de práticas ditas “*científicas*” que apenas buscam referendar a sua verdade *a priori* e que orientam a própria busca investigativa, cegando-a às evidências que refutam seu corpo teórico – dano incorrigível no âmbito das ciências humanas como praticadas nas universidades. Tal postura enseja uma honestidade socrática.

Com essas impertinências abertas é que, no final dos anos 50 e anos 60, a discussão sobre a mudança paradigmática se acentua e, em especial, com a obra de t. kuhn, “*a estrutura das revoluções científicas*”, distinguindo as ciências “*normais*” das ciências revolucionárias que, por saltos qualitativos — e não de forma linear e cumulativa — redimensionariam a própria ciência e seus paradigmas. No entanto, é preciso salientar que o processo de consolidação das ciências revolucionárias se dá pela subsunção das ciências refutadas pois, no salto qualitativo, o questionamento se amplia para todas as bases epistemológicas e metodológicas em voga.

21 cassirer, 1973

22 popper, 1989

Mas, na linha argumentativa de *kuhn*, as ciências humanas (entre as quais as ciências da educação) não dispõem do mesmo estatuto que as outras ciências; são consideradas ciências “*pré-paradigmáticas*”. Elas não dispõem de certo compartilhamento consensual mínimo para consolidar uma comunidade científica em pressupostos discutíveis. Ainda que tenhamos que concordar com *kuhn* nos seus aspectos gerais, isto introduz alguns questionamentos importantes para as ciências da educação.

Se podemos visualizar precursores desta mesma mudança paradigmática (que tentamos chamar de *gradiente holonômico*) na práxis educativa, como ensaios de alternativas ao modelo prometeico (ainda que alternativas embebidas deste modelo); o mesmo não ocorre com a investigação educacional que, *grosso modo*, ainda se vale dos tradicionais modelos liberais (escola tradicional, escola nova e seus modelos psicologizantes, e o tecnicismo)

Podemos perceber a práxis educativa precursora da *pedagogia libertária* de inspiração anarquista nos bairros operários do brás, moóca e belém (periferia de são paulo) no início do século XX, culminando com a greve geral de 1917 e, logo em seguida, com a *lei adolfo gordo* (1918) legalizando a perseguição e eliminação das lideranças anarquistas imigrantes (sobretudo, espanhóis e italianos); da práxis de uma *pedagogia sensível* em *cèlerin freinet* [1896-1966] e sua preocupação popular; mais recentemente (a partir dos anos 50), o caráter antecipatório e emancipatório da *pedagogia libertadora* no amado recifense, *paulo freire* [1921-1997], predominantemente, nos movimentos sociais.

São respostas de ação educativa à demanda emancipadora que surge, paradoxalmente, do próprio modelo prometeico industrial-tecnológico predominante. Prometeu que furta o fogo *hefaísto* ao olimpo para doá-lo aos mortais, agoniza amarrado ao rochedo no castigo impetrado por *zeus* em ter seu fígado dilacerado, diuturnamente, pela águia celestial.

Com uma lentidão maior, somente no final dos anos 80, é que começam a aparecer nas ciências da educação, ressonâncias mais profundas da mudança paradigmática.

Se a antropologia teve um papel inquestionável no processo de mudança paradigmática ainda em curso nas ciências “*de ponta*”, sem dúvida, sua importância para as ciências da educação assinala a envergadura e amplitude do campo a ser investigado. Notadamente, no diálogo entre cultura e educação. Neste sentido, os desdobramentos na pesquisa

científica em educação, sob os ventos da reparadigmatização podem ser constatados, entre outros fatores, nas:

- **pesquisas de natureza qualitativa**

entre as quais, aquelas que se debruçam sobre os estudos de caso, análises de discurso, equipes multidisciplinares, etc., minimizando a perspectiva estatístico-quantitativa e de unicausalidade²³, reinantes, sobretudo, em políticas públicas;

- **pesquisas de cunho sócio-antropológico**

que se utilizam de heurísticas que captem o micro-universo das práticas cotidianas da cultura escolar em seu próprio “locus” e dinâmica, para além das amarras burocráticas e administrativas mais visíveis;

- **pesquisas etnográficas**

que conseguem, a partir das diferenças pontuais, viabilizar uma discussão antropológica, na perspectiva da *unicidade* do humano; diz paul ricoeur:

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 ideia 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 semelhanças²⁴.

portanto, a partir do cuidado e fidelidade na reconstrução da paisagem escolar e das pessoas concretas em relação, com uma “escuta atenta”, para além dos estereótipos, classificações tipológicas *a priori*, “categorias metodológicas”, etc;

23 soares & ivani, 1992:119-135

24 ricoeur, 2001:376

- **pesquisas de antropologia visual**

que privilegiam outras formas de registro e expressão que não a sua forma escrita (verbal ou estatística), como por exemplo, na análise de obras plásticas, desenhos, fotografias, vídeos, etc... viabilizada por teorias antropológicas que lidam com a imagem e seus processos simbólicos;

- **pesquisas histórico-hermenêuticas** (ou *mitohermenêuticas*)

que privilegiam a memória e a *arqueomemória*, seja ela documental, individual ou coletiva, mas que possibilitam a compreensão do universo escolar e, particularmente, a formação docente nos *pro-jectum* existenciais (como por exemplo, as histórias de vida)²⁵;

- **pesquisas meta-cognitivas**

pesquisas em que a investigação dos processos de aprendizagem e significação, bem como de construção lógico-conceitual, ultrapassam os limites do cognitivismo-desenvolvimentista ou comportamentalista (piaget, skinner, gardner e derivados), ampliando o diálogo com a psicologia social, psicanálise, psicologia analítica e as ciências cognitivas e da linguagem de ponta.

Estes desdobramentos mais pontuais do movimento paradigmático nas ciências da educação suscitam outros tantos desdobramentos para a filosofia da educação, aqui entendida como a *atitude reflexiva* de busca de sentido para a práxis educativa.

A consolidação de uma hermenêutica simbólica de cunho antropológico na reflexão educativa é um destes desdobramentos que estão no horizonte da mudança, sinalizando a pertinência de uma reflexão “*vertical*”²⁶. Por sua vez, esta reflexão em profundidade só se torna possível num clima dialógico frente ao *pluralismo epistemológico*²⁷ que presenciamos na contemporaneidade.

25 nestas pesquisas de cunho sócio-antropológico, etnográficas e mitohermenêuticas, veja-se a produção do diretório de pesquisas do *cice – centro de estudos do imaginário, cultura e educação* (vinculado ao greco-cri/cnrs/france), com pesquisadores de várias universidades brasileiras, bem como do *lab_arte – laboratório experimental de arte-educação e cultura*, ambos sediados na faculdade de educação da usp.

26 merleau-ponty, 1992

27 severino, 1996:97-115

Mas, o pluralismo não escamoteia o traço “*quântico*”, dramático e trágico da constituição da experiência pedagógica que é sua “*contingência radical*”²⁸, sua imprevisibilidade a despeito dos poderes didático-metodológicos instituídos. Esta própria contingência (a incerteza, o caos, o acaso...) se constitui como uma experiência altamente pedagógica para a compreensão do fenômeno humano²⁹.

Diz *rogério de almeida*, pesquisador do trágico, do imaginário no cinema e da autoformação, amigo nas searas áridas da universidade, sempre predisposto a uma *vinho-conversa* epicurista:

*O trágico é, então, algo que se sabe, não porque nos foi ensinado, mas porque nos é dado pela vida. A questão é o que fazer com esse saber trágico: devolvê-lo ao silêncio, obstruí-lo com as imagens da ilusão, torná-lo não-pensável, não-dizível, não-presente? (...) A situação é fazê-lo falar (...) Dizer o que a obra é não se equipara mais a enunciar sua verdade, mas transcriá-la em versões interpretativas que são tão estéticas quanto a estética da obra. A beleza deslocou-se da coisa para o processo. Olhamos para as obras, mas sobretudo somos vistos por elas. Pois são elas que nos dizem o que somos. E o que dizem as obras? Questão de gosto, questão de escolha*³⁰

Esta reflexão vertical, na sua expressão epistemológica enseja um “*cavocar*”³¹(sic) placas sedimentadas no solo da existência humana num trabalho arqueológico que nos direciona ao *anthropos* do humano, aquilo que lhe é específico e invariante, graças ao cotejamento das diferenças. Um trabalho telúrico que, portanto, “*evoca*” vozes memoriais entre as pedras. Atingindo o epicentro das reflexões, a reverberação destas vozes se dirige, não mais ao passado, à memória do homem, mas lhe abre uma dimensão escatológica³², que perscruta o futuro e a *destinação*³³ do próprio humano.

28 chauí, 1980:24-40

29 ferreira-santos, 1998

30 almeida, 2015:8

31 expressão idiomática que pode significar “*escavar*”. Em sua forma coloquial interiorana também inclui o sentido de “*vocar*”, chamar à superfície uma “*vocação*” interna: *despertar*.

32 gusdorf, 1953

33 berdyayev, nikolay (1931). *O naznachenii chelovyeka: opit paradoksal'noy etiki* [da destinação do homem: ensaio de ética paradoxal]. Vide também neste livro o capítulo *mitohermenêutica theanthrópica em berdyayev*.

Então, a pedra em sílex ou jaspe que tanto fascinou do “*homo faber*” ao “*homo habilis*”, há cerca de 450.000, lhe educando a mão para fazer dela um instrumento — não uma pedra qualquer, mas, esteticamente, a mais *bonita*:

assim eles eram capazes de andar 30 quilômetros (30 na ida e mais 30 na volta), para ir buscar em camadas que datam de 450.000 anos o jaspe, uma rocha de bela cor, graças à qual eles fabricavam ferramentas muito mais bonitas, muito mais bem-acabadas. Para fazer uma bela ferramenta, eles estavam dispostos a procurar rochas muito longe. Data dessa época o aparecimento do sentido da harmonia, da estética³⁴

A pedra que *drummond* encontra no meio do caminho; a “*lapis smeraldina*” medieval, é a mesma pedra que responde ao desejo da pedra em ser uma pedra...

ein... stein...

34 lumley-woodyear, 2001:211

a cultura das culturas: mito e antropologia da educação

“o fim de uma filosofia é a narrativa de seu começo”

(merleau-ponty)¹

A relação pedagógica sempre se configurou como um processo de iniciação das gerações mais novas, pelas gerações mais velhas ou mais conhecedoras, ao patrimônio humano universal do conhecimento e da cultura. Ainda que a escola secular tenha, assim como o mundo ocidental, trabalhado de forma iconoclasta, eliminando as imagens e os símbolos (porque subjetivos) da prática pedagógica cotidiana. A imagem e os símbolos, a imaginação, a “louca da casa”, entram pela porta dos fundos, diria *gilbert durand*²... na mesma medida em que a narrativa mítica seja escanteada e tente-se substituí-la pelo discurso, pretensamente, neutro e objetivo das ciências, outras formas de iniciação mítica parecem funcionar – mesmo aquela que consubstancia a “*iniciação científica*”.

Assim como *georges gusdorf* [1912-2000]³, orientando de *gaston bachelard* e amigo de *merleau-ponty*, acreditamos 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

1 merleau-ponty, 1992:172

2 durand, 1982:19

3 gusdorf, 1953

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 racionalização⁴ 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.

Ao nos situarmos num contexto de mudança paradigmática na contemporaneidade, sem nos enredar nas armadilhas de um relativismo absoluto que tudo dissolve na nadificação dos “*holismos*”; podemos verificar que é sintomático, no mínimo, a pregnância de determinados eventos.

Uma consciência “*ecológica*” privilegia a biodiversidade como garantia de funcionamento de ecossistemas num humanismo biocêntrico (sem a soberba do velho humanismo antropocêntrico). Uma consciência “*democrática*” privilegia a pluralidade dos segmentos sociais como garantia de funcionamento de democracias (sem a velha soberba da organização partidária). Uma consciência “*inclusiva*” privilegia o atendimento a alunos portadores de necessidades educativas especiais como garantia de funcionamento de uma escola para todos (sem a soberba dos discursos “*inclusivos*” que, efetivamente, fazem o seu inverso: a exclusão pelos mecanismos internos da unidade escolar).

Portanto, a diferença parece ser a base do funcionamento da unidade em, respectivamente, ecossistemas, democracias, escolas, etc... 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.

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)⁵, 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*”).

Merleau-ponty⁶, assim nos esclarece:

4 morin, 1992:3.

5 ferreira-santos, 1999:65-86

6 merleau-ponty, 1975:355

a quase-eternidade da arte confunde-se com a quase-eternidade da existência corpórea, e temos no exercício do corpo e dos sentidos, enquanto nos inserem no mundo, material para compreender a gesticulação cultural enquanto nos insere na história

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*.

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 sensibilidade⁷. 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 rítmicos e cíclicos da sucção ou do coito. 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 arquêmica* ancorada no próprio corpo.

Dessa forma, quando irrompe a consciência de nossa finitude, a angústia do tempo que nos escapa e da morte que, de forma incógnita, sempre virá; esta mesma angústia existencial é simbolizada através de imagens arquêmicas cujo monstro e todo o bestiário humano e seus correlatos são excelentes exemplos: símbolos animais (teriomorfos), da queda (catamórficos) e da escuridão (nictomórficos). Estes símbolos têm a função “cognitiva” de tentar dar uma identidade à angústia desta finitude. Ela passa a ter uma face.

As formas de “combate” a estas faces do tempo e da morte serão determinadas pela predominância de um regime de imagens guiado por uma determinada estrutura de sensibilidade mítica derivada daqueles condicionantes reflexológicos (dominante postural, digestiva e copulativa)⁸. Assim, respectivamente, o **regime diurno de imagens** abrigará a estrutura *heroica*, o **regime noturno** abrigará a estrutura *mística*, e

7 durand, 1981

8 durand, 1981

segundo minha proposta de atualização⁹, um terceiro regime: o **regime crepuscular** que abrigará a estrutura de sensibilidade mítica *dramática*.

O primeiro combate a angústia com armas cortantes, luminosas e ascensionais (símbolos da espada, a lança, o cetro).

O segundo eufemi(*ni*)za a angústia através da fusão, entrega e mergulho à própria angústia (símbolos do cálice sagrado, da dialética continente/contido).

O terceiro concilia os contrários através do movimento cíclico e rítmico dos trajetos (o crepúsculo, o movimento, as formas circulares) na configuração dos dramas narrativos, ou seja, dispõe o tempo no fio da narrativa.

proposta de marcos ferreira-santos sobre gilbert durand (1960)



estrutura heróica
regime solar

estrutura mística
regime lunar

estrutura dramática
regime crepuscular

marcos ferreira-santos (1998) - www.marcosfe.net

⁹ ferreira-santos, 1998

regimes de imagens desdobrando a
arquetipologia de gilbert durand



	regime solar - diurno	regime crepuscular	regime lunar - noturno
gesto corporal	ascensional	rítmico/cíclico	descensional
reflexo dominante	postural	copulativo	digestivo
esquema de ação	guerreira	telésfora	glicosmorfa
princípio lógico	aristotélico	hemetio ratio	alquímico
esquema verbal	separar	unir/mediar	confundir
estilo narrativo	épico	tragicômico	epopeia
categorias simbólicas	espada/cetro	cajado/círculo/espiral	taça
estrutura figurativa	heróico	dramático	místico
postulado	verdade	paradoxo	enigma

marcos ferreira santos (1998) - www.marcosfe.net

Desta acanhada exposição *caricatural* das pesquisas atuais em antropologia simbólica através da mitologia e do imaginário e como devedores de uma sensibilidade agrícola e pastoril, podemos então, explicitar a metáfora vegetal no ciclo das culturas. George gusdorf¹⁰, sem maiores rodeios, argumenta: “a palavra cultura revela aqui as raízes campestres; evoca uma vida e uma paisagem.” Os rasgados sulcos enquanto as parelhas de bois vão daqui para lá, nos atestam esta *cultura* necessária. No seu sentido mais agrário: da terra para a planta, a semente é a primeira promessa enterrada na sua própria cova. Paradoxo recursivo¹¹ 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 (*hephaísto*, 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 (esquemas de ação mítica) do atar e desatar que

10 gusdorf, 1987:154

11 morin, 1977

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 gusdorf¹² 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.

Uma imagem ainda nos será de grande valia para este amanhã da terra através da cultura. Na cena final do escudo que o ferreiro divino *hefáisto* faz para o herói *aquiles*, a pedido de sua protetora *tétis*, na *íliada* de *homero*¹³, num dos sulcos feitos na terra, de pé mas em silêncio, o rei com seu cetro está com o coração alegre. Será este o mestre, no final de sua própria *odisseia*, quando o discípulo já se tornou ele próprio um outro mestre? Seu coração está alegre. E jaz em pé no sulco da terra, à beira de seu túmulo e berço:

o melhor mestre não é aquele que se impõe, que se afirma como dominador do espaço mental, mas, ao contrário, o que se torna aluno de seu aluno, aquele que se esforça para acordar uma consciência ignorante de si mesma (...) só aguardavam, para virem à consciência, a invocação do encantador.¹⁴

Georges gusdorf rasga elogios vegetais aos ambientes escolares e universitários em outros locais da europa aos quais contrapõe a pobreza arquitetônica francesa em matéria de instituições de ensino com suas deprimentes “*escolas-caixotões*” que, nós brasileiros, herdamos na gestão espaço-temporal-arquitetônica dos psiquismos. Sobre cambridge, diz ser um “*maravilhoso conjunto de pedra, céu, verde, flores e água*”¹⁵. Na alemanha: “*pode-se andar à vontade: o campo e os pinheiros da floresta estão a dois passos*.”¹⁶. Chega mesmo a afirmar que: “*os grandes estabelecimentos aglomeram-se nas cidades, quando deveriam se situar, livres de qualquer espírito de concentração, no campo*.”¹⁷.

12 gusdorf, 1987:37

13 homero, 1961

14 gusdorf, 1987:5-6

15 gusdorf, 1987:16

16 gusdorf, 1987:17

17 gusdorf, 1987:37

Poderíamos dizer que são *reminiscências* da infância campestre de gusdorf? Não sei se nasceu numa marina ou numa fazenda. Não nos importa aqui a biografia do autor, nem as suas sessões terapêuticas, nem as fofocas literárias de seus contemporâneos sobre sua forma de ser. Aqui nos interessa tão unicamente o seu texto. E acompanhando a trajetória que julgamos animar as imagens utilizadas e emergidas de seu subterrâneo vulcânico, a recorrência vegetal é forte¹⁸.

Recorrendo a *arthur schopenhauer* (um desses nossos tesouros vegetais, o primeiro pensador ocidental a ter os escritos védicos hindus como base de sua filosofia), afirma a identidade entre o jovem discípulo de filosofia e a planta que se esforça por rasgar a terra onde foi plantada para germinar em direção ao ar:

*é uma planta que, como a rosa dos alpes ou edelweiss, só pode crescer ao ar livre da montanha; morre sob cuidados artificiais. Esses representantes da filosofia da vida burguesa representam-na como o comediante representa o rei.*¹⁹

Sintomaticamente, vegetal é a recorrência em páginas anteriores ao universo hindustani. Lembremos que schopenhauer foi um dos primeiros filósofos ocidentais a mergulhar com seriedade e profundidade na filosofia e literatura védicas. Diz gusdorf, como se tentasse homenagear um velho carvalho e mestre: “o termo upanishad significa etimologicamente ‘sentar-se aos pés de alguém’. Em sinal de homenagem para ouvir um ensinamento”²⁰

Assim, utiliza metáforas vegetais para assinalar a necessidade do verdadeiro diálogo entre mestres e discípulos autênticos: “na boca do mestre, a verdade tem o sabor da invenção, desabrocha. Repetida pelo discípulo, esta mesma verdade não é mais que verdade decadente e murcha, porque nela não mais existe o impulso.”²¹.

Para captar esta dimensão antropológica e, ao mesmo tempo, *iniciática* da relação pedagógica no contexto vegetal destes ciclos de engendramento de mestrias, é desejável examinar 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

18 ferreira-santos, 1997

19 schopenhauer, *ueber dir universitatphilosophie*, p.142 *apud* gusdorf, 1987:103

20 bernard, solange (1949:640). *littérature religieuse* *apud* gusdorf, 1987:45

21 gusdorf, 1987:122

topografia das almas. É, precisamente, no interior deste instrumento básico que podemos contrapor as narrativas míticas aos discursos pedagógicos e aos discursos político-ideológicos e compreender sua gênese e suas manobras. 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 lebenswelt²², 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.²³

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*.”²⁴

Sendo fiel a um pensamento vertical (contraposto ao pensamento de “sobrevoo” 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 visão cegadora do iluminismo (*aufklärung*) com a luz total redentora, de tanta fé na razão, na ciência e na república.

Aqui são amigos (numa ética epicurista do jardim) 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 que seja o credo (marxista, neoliberal ou fundamentalista), sempre prestes a eliminá-lo no desejo mesmo de salvá-lo como sói acontecer com qualquer estrutura messiânica.

22 expressão utilizada por edmund husserl, um dos mestres a impregnar a obra de merleau-ponty, que pode ser traduzida como “*mundo vivido*”. Diz respeito à carga existencial da vivência no próprio cotidiano e que é responsável pelo lastro vivencial de nossas reflexões, ideias, imagens e crenças.

23 merleau-ponty, 1992:171

24 merleau-ponty, 1992:164. Vide também aprofundamentos no capítulo *ursprungsklärung* deste livro

Mas, *lumina profundis*, olhar o mundo desde o subterrâneo num conhecimento *crepuscular*²⁵. Silenciar ante os trovões. Caminhar lento na tempestade. Cevar um amargo preparando o andejar do *payador* no minuano.

Esta região selvagem originária (*ursprungs*), campo de forças da criação, se inscreve na corporeidade do ser. É em meio à corrente sanguínea, na tensão da tessitura muscular, na anatomia líquida dos hormônios, na sístole/diástole cardíaca, na combustão pulmonar, na ascensão postural, no recolhimento fetal, na cópula e no ritmo equilibrante dos passos em que engendramos nossos arquemas ou ainda *arquétipos em flor*²⁶. Mais uma vez, o desafio parece ser o de entender a diferença como gesticulação cultural de uma mesma base originária (*ursprungs*). para tanto, a necessidade ética de uma abertura (*offenheit*) permanente.

Este campo de forças é que propicia identidades e diferenciações neste intercâmbio incessante de reversibilidades. A arte, expressão simbólica por excelência, possibilita o exercício nem etnocêntrico, nem relativista, mas de diálogo inter-cultural, pois articula as características básicas da cultura como *processo simbólico*. Portanto, a cultura no seu sentido mais agrário e autêntico comporta a multiplicidade dos canteiros e dos jardins. Da galeria ao museu científico, da escola à rua, dos movimentos sociais ao mais doméstico dos cotidianos ensinantes.

Um dos primeiros aspectos que nos se apresenta diante da questão cultural é o paradoxo imediato da variabilidade de formas culturais e, ao mesmo tempo, a semelhança entre as características mais profundas. Mas, “*a perspectiva comunicacional nos permitiria, assim, mergulhar a cultura na natureza e descobrir que os universos de diferenças que se constatam entre os homens têm fundamentos profundos na história natural pré-humana. Autorizar-nos-ia também lançar a hipótese de que assim como os animais estão, por obra dos sinais e segundo as espécies, naturalmente programados para a semelhança, os homens também estariam, por intermédio da capacidade de comunicação simbólica, naturalmente condenados à diferença. A diferença constituiria assim, o que de mais igual, comum e semelhante existiria entre os homens: a cultura.*”²⁷.

25 durand, 1995; ferreira-santos, 1998

26 leminski, 1998; ferreira-santos, 2002

27 rodrigues, 1989:58

Pensar a cultura como processo simbólico envolve uma mudança gnosiológica importante que contemple sua diversidade e sua unicidade. Em nossa tradição aristotélica todo conceito deve expressar um rol exaustivo de atributos, necessários e suficientes, constituintes do conceito em questão. “*se nos contentamos em contemplar os resultados dessas atividades – as criações do mito, os ritos ou credos religiosos, obras de arte, teorias científicas – parece impossível reduzi-los a um denominador comum. Uma síntese filosófica, porém, significa algo diferente. O que procuramos aqui não é uma unidade de efeitos, mas uma unidade de ação; uma unidade não de produtos, mas do processo criativo*”, nos adverte o precursor da tradição da antropologia filosófica e da filosofia das formas simbólicas, o polonês *ernst cassirer* [1874-1945]²⁸.

No horizonte desta reflexão mais antropológica e mitohermenêutica o que mais nos interessa são os *processos* da noção e não os atributos do conceito ao modo aristotélico.

Desta forma, a noção de cultura aqui será entendida como o ***universo da criação, apropriação, partilha e interpretação dos bens simbólicos e suas relações***. Desta forma, entendemos que o que caracteriza as várias culturas são os processos simbólicos envolvidos no ato criativo, bem como aqueles envolvidos na nossa capacidade de nos apropriar de seus conteúdos, sentidos e significados²⁹. De outro lado, o processo de simbolização nos permite transmitir pelos mais variados meios comunicacionais este legado que também nos é possível, pelo cultivo hermenêutico: interpretar e compreender.

De maneira análoga, *osé carlos rodrigues* nos diz que:

*no sentido menos abstrato, as culturas são sistemas simbólicos. Dito de outro modo: mais que um somatório de valores, artefatos, crenças, mitos, rituais comportamentos etc. (como queria a definição inaugural de tylor), cada cultura é uma gramática que delinea e gera os elementos que a constituem e lhe são pertinentes, além de atribuir sentido às relações entre os mesmos. As culturas não se definem apenas por seus vocabulários, mas principalmente pelas regras que regulam a sintaxe das relações entre os seus elementos*³⁰.

28 cassirer, 1994:119

29 “o ‘sentido’ semântico que o hermenêuta procura compreender e que o estruturalista assinala, é totalmente diverso do pretendido ‘sentido’ da história, o qual não passa de um fio que não leva a nenhuma ariadne e abandona teseu ao minotauro.” (durand, 1995:43).

30 rodrigues, 1989:132

Com esta concepção ampliada e mais dinâmica podemos verificar que os atributos que, costumeiramente, hierarquizam as culturas em *cultura erudita* e *cultura popular*, *cultura contemporânea* e cultura “*primitiva*”, *cultura acadêmica* e *cultura de massas*, etc; perdem as suas pilstras de sustentação e se esvanecem, pois o processo evidencia seu caráter, essencialmente, simbólico direcionado à sensibilidade. Os funcionalismos instrumentais perdem consistência diante de constatações bastante banais e óbvias:

*não é preciso ser antropólogo ou especialista. Um simples passeio pelos museus de etnografia nos ensina serem as ferramentas indígenas – cuias, arcos, flechas, bordunas, remos, canos, potes, cestos etc. – muito mais que objetos técnicos e funcionais capazes apenas de cumprir as tarefas que deles se esperam: são também objetos estéticos, dedicados à contemplação e ao manuseio prazeroso, à veiculação de mensagens míticas e rituais. Estes instrumentos contém um excesso simbólico, um algo mais, incompatível com seres para os quais o estômago seja mais urgente que o intelecto ou a sensibilidade.*³¹

Se neste aspecto, a sensibilidade assume um lugar primordial, seja na criação artística, na apropriação estética, na partilha sensível ou na interpretação significativa; a diferença que ela nutre e da qual se alimenta é, para outros, ameaça a ser diluída e homogeneizada sob o manto do *etnocentrismo*³². Comunica-se o modelo predominante e seus atributos para que os outros se “ajustem” e se “adaptem” ao “universalmente” aceito. Esta prática etnocêntrica é, infelizmente, a prática escolar por excelência no ensino formal. Não seria demasiado avançar a hipótese de que os sistemas formais de ensino sejam, efetivamente, estatais, públicos, entrópicos e burocratizados para conter o fator neguentrópico das novas gerações que, ativistas da criação cultural, ameaçam a instituição burocrática e a mesmice tranquilizadora do eternamente igual. Por isso, endosso completamente a expressão emblemática do músico e filósofo, *saloma sallomão*: “*a escola é uma fábrica de brancos*”.

Todavia, “*o procedimento antropológico por excelência*” que é a relativização, isto é, “*o esforço de compreender a significação dos comportamentos, pensamentos e sentimentos*

31 rodrigues, 1989:97

32 “*a lógica do etnocentrismo consiste fundamentalmente em isolar uma característica da própria cultura e elevá-la à condição de definidor de ‘natureza humana’, parâmetro ao qual os demais seres humanos deverão se ajustar (ou não), com graus diferenciados de desconforto.*” (rodrigues, 1989:150).

do 'outro', nos termos da cultura do 'outro'; exige a capacidade de nos descentrar e habitar, momentaneamente, o outro em sua própria paisagem cultural. A primeira exigência de que trata Mounier na comunicação humana é, exatamente, este exercício difícil de relativizar nossos valores, cosmovisões, regras morais e sociais, etc, para compreender – em profundidade – a emergência da outra pessoa. também não se trata do eufemismo etnocêntrico do 'tolerar', pois a tolerância é uma negação postergada. tolerar é dizer que o outro está equivocado, e deixá-lo estar por um tempo.³³.

Mesmo assim, uma "armadilha" da noção de cultura está ainda na habitual homogeneização que fazemos a todos os integrantes e componentes de uma mesma tradição cultural, ignorando as diferenças existentes no seio desta mesma cultura. Por isso, é salutar o uso da expressão, sempre, no plural: **as culturas**. Comunicando suas diferenças, seja no diálogo inter-cultural, seja na resistência cultural, as culturas se aprendem. Mesmo quando esta comunicação não se dá em termos cooperativos, mas em tempos difíceis como nos ventos globalizantes de uma nova invasão macedônica, sob a égide do *kapitalismus geist*, não devemos desesperar, pois como constata Edgar Morin³⁴:

a destruição de uma civilização por uma conquista bárbara é seguida pela integração de uma parte do tesouro cultural do vencido na nova cultura, que, por sua vez, sofrerá a mesma transformação. Uma cultura aniquilada deixa restos de 'mensagens', de pólenes, que seguem no carro dos invasores. Uma cultura morre, mas fragmentos do seu código podem infiltrar-se, como vírus, no código cultural da sociedade bárbara, nele sobreviver e, finalmente, contribuir para formar outra civilização. O turbilhão destruidor da história, ao varrer em todas as direções as culturas em migalhas, também dispersa os esporos.

É, primordialmente, no plano da dimensão simbólica da existência humana, da cultura das culturas que o processo de *hominização*³⁵ 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 intersubjetividade e, conseqüentemente, da intercorporeidade se transformam,

33 maturana, 1998:50

34 morin, 1991:185

35 morin, 1979

através da mediação diretiva das imagens consteladas numa determinada estrutura de sensibilidade, na busca da *liberdade increada*³⁶, que é, por sua vez, a construção da *pessoa* como *prosopon*³⁷.

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 *personna*, a máscara teatral que se confunde com a personalidade e com a encenação goffmaniana. Nem tampouco a pessoa como pura individualidade psicologizada à maneira rogeriana.

A abertura é princípio arquitetônico da rede constituinte cujas tramas, nós e temas vão possibilitar o processo inacabável de construção da pessoa.

Esta trajetividade (sempre se está no trajeto de um polo ao outro) marca a aprendizagem de fato. Já nos lembrava o mineiro *joão guimarães rosa* [1908-1967], também leitor de *berdyaev*, 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*³⁸ em que podemos habitar o coração da substância e da matéria para, ali habitando o tempo e *amplificando*³⁹ 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 gestorário que se angustia ao dar-se conta de que pouco consegue gerir. A proposição aqui é outra, é *gestar...* para tanto, necessitamos complementar ao guerreiro-caçador a sensibilidade agrícola-pastoril da ânima, da *sofia* (alma do mundo)⁴⁰, das *marias*, das *lúcias*, portadoras claríssimas da luz..

A descoberta de si-mesmo através do outro no diálogo e na intercorporeidade é a vivência e o cultivo de uma *gravidez*.

36 berdyaev, 1957

37 mounier, 1961 & 1964

38 bachelard, 1989

39 jung, 1986

40 durand, 1995

Tanto mais atuamos no sentido positivo das mediações simbólicas, mais contribuímos para a busca de formas não-exploradoras de organização do trabalho e formas não-dominadoras de convívio social e político, pois que as três esferas da existência humana⁴¹ estão, intrinsecamente, interpenetradas:

- *dimensão das práticas produtivas* (plano do trabalho),
- *dimensão das práticas político-sociais* (plano do sociopolítico) e
- *dimensão simbolizadora* (plano da cultura)

Sem reduzir a abordagem do fenômeno humano a uma das dimensões, caindo, respectivamente, na sedução dos economicismos, dos sociologismos politizantes ou dos culturalismos estreitos (à americana, por exemplo); mas, mantendo a tensão constituinte entre elas, numa visão mais antropológica, percorremos um canteiro mais fértil.

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 **culturais** (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 acreditamos 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 (*betzauberung*)⁴² 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

41 severino, 1992a

42 em sentido oposto ao clássico processo diagnosticado por max weber: o desencantamento do mundo pela racionalização burocrática (*entzauberung*).

escolar mas na presença humana de uma pessoa iniciadora da cultura⁴³. O programa é o pretexto para o encontro. Silencioso encontro de diálogos abissais.

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, 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 gusdorf⁴⁴.

Acreditamos 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*⁴⁵.

Consequentemente, 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 da construção cotidiana e aberta da *pessoa* na antropologia da pessoa⁴⁶, entre a facticidade do mundo e a possibilidade de afirmação do humano (transcendência⁴⁷), fazendo da ambiência (*umwelt*)⁴⁸, não apenas um determinante, mas um fator de construção de si próprio pela elaboração/construção/perlaboração do seu próprio mito: *mitopoiésis*.

43 gusdorf, 1987

44 gusdorf, 1987

45 ricoeur, 1992:11-24

46 mounier (1964) e berdyaev (1936 e 1957)

47 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).

48 mounier (1964) e husserl *apud* merleau-ponty, 1971

A invariância arquêmica e a variabilidade das roupagens culturais aí fornecem os seus instrumentos para o artífice, *hefaísto*, símbolo da emergência do humano entre a deusa *atená* (cultura) e a a deusa *hera* (natureza), forjando armas e joias no centro do etna, bem como forjando a primeira mulher, *pandora*, de cuja caixa, a esperança, será o último elemento a tentar sair. Eis a função do imaginário como fator de equilíbrio antropológica: *esperança*⁴⁹. Não será também a função da educação? Manter a esperança do humano no humano? Da cultura na cultura?

Entre tantas alternativas tecnológicas de primeiro mundo: vídeos, multimídias, internet, infovias, drones, algoritmos rastreadores e dominadores, inteligência artificial e outros todos num novo iconoclasmo dos segredos a serem, como antes as imagens e símbolos, abolidos num projeto (in)civilizatório...

Como diria juliana michelli oliveira:

*os segredos guardados são cancerosos, mas inofensivos quando expostos para o mundo. Os segredos seriam o motor do comportamento imoral, antissocial e destrutivo (...) é a ideia de que nos comportamos melhor quando somos observados. Assim, nessa cultura, o segredo deve ser combatido pois supostamente nos torna piores, visto que nele ocultamos nossos erros e defeitos. Então, trazendo os segredos à luz poderemos nos aperfeiçoar?*⁵⁰

O “certa vez...” do contar histórias dos dias primeiros nos parece muito mais “revolucionário”, mantendo os segredos da imagem e dos símbolos a transitar entre nossas almas, poupadas da claridade excessiva dos iluminismos que nos cegam; 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” – nome que damos à *energeia* das várias camadas verticais de constituição imaginária do real e que nos escapam a compreensão -, essencialmente,

49 durand, 1981

50 oliveira, 2021.

biocêntrica 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, sussurrando nossa história a outros trovadores errantes, vagabundos ao redor das fogueiras.

Falta vida na sala de aula. Falta poesia, falta imagem, falta diálogo, falta o ser, falta a existência. Sorte nossa que, crepuscularmente, ainda haja alguns *mestres* por aí, trilhando o caminho da noite para o dia e do dia para a noite e deixando-nos flores nos montes de pedras que, por vezes, encontramos por estes caminhos. Aqueles que acendem as fogueiras, convocam vagalumes e sabem o nome da centelha que salta da crepitação, cometa de um universo diminuto. E histórias em outras bocas, imagens em outras imaginações, obras em outras pessoas, realizações em outras culturas, a destinação⁵¹ do próprio humano. Onde minha mão é a de deus, isto é, a de um, colossalmente, velho vagabundo com o olhar posto nas sendas com a *arqueomemória* aberta à única riqueza que espera.

Ali saberemos: uma *pessoa* esteve aqui.

*fui un trovador errante
sombra por caminos sin almas
mas riquezas
fueron aquellos sitios
donde aprendían mas canciones
quienes me las mostraban
vagabundos alrededor de sus hogueras
iluminaciones de cirqueros y perros
donde me convertía en una chispa transitoria
disuelta en las remotas*

51 berdyaev, 1931

antifonas que saben las cigarras

*mi patria era la intemperie
los acosados campos de clorofila elemental
y fauna en eclosión
pero también era ceniza
miércoles de lloviznas masticando
la hogaza sucia y nutritiva que comparte
el proscrito ordinario
risueño y colosal
entre las tibias ocasionales
piernas de un cisne amaestrado*

*fui un trovador errante y ahora
tras el paso del tiempo
soy quien enciende las hogueras
quien convoca luciérnagas
y sabe el nombre de la chispa que salta
de la crepitación hacia la noche
cometa de un universo diminuto
donde mi mano es la de dios
quiero decir*

*la de un colosalmente viejo vagabundo
con la mirada puesta en los senderos
con la memoria abierta a la única
riqueza que le espera*

*susurraré mi historia a un trovador errante
sombra en busca de almas
para que la reparta junto a los fuegos
ocasionales tibios que depara el camino
a todos quienes sueñan
con un cisne salva je.*

*canción del trovador errante
silvio rodriguez⁵²*

52 rodriguez, 1996

razão sensível e educação de sensibilidade

*para viver dignamente e não ser aplastado
e arrastado pela necessidade do mundo,
pela cotidianidade social, é preciso no impulso criador sair do círculo imanente da 'realidade',
é preciso evocar uma imagem, formar um mundo distinto, novo em comparação com esta
realidade do mundo
(um novo céu e uma nova terra).*

*A criação está relacionada com a imaginação.
O ato criador sempre foi para mim algo transcendente, algo que leva para além da liberdade
através da necessidade.*

*Em certo sentido, se poderia afirmar que
o amor à criação é desamor ao 'mundo',
impossibilidade de permanecer nos limites deste 'mundo'.
Por ele, na atividade criadora existe um momento escatológico.
O ato criador é a vinda do fim deste mundo e o começo de outro mundo.*

*nikolay aleksandrovich berdyaev,
"autobiografia espiritual", 1957: 206*

*porque a frase, o conceito, o enredo, o verso
(e, sem dúvida, sobretudo o verso)
é que pode lançar mundos no mundo.*

*caetano veloso,
"livros", 1997*

Dentre os vários problemas que o ser humano vem enfrentando ao longo dos séculos para assegurar a sobrevivência da espécie, um dos mais antigos e mais importantes, sem dúvida, é o problema da preparação das novas gerações, pela geração atual, para enfrentar os mesmos problemas que ainda não foram solucionados e para enfrentar outros que virão. Esta é uma temática universal e, por que não dizer, *arquêmica*: isto é, faz parte da memória do ser humano e não somente parte da memória individual de uma única pessoa.

Novamente, a questão se coloca: como preparar novas gerações com o conhecimento que dispomos hoje, sabendo que as inovações tecnocráticas, bioenergéticas e midiáticas tornam obsoleto o que até ontem era atualíssimo? Como nos relacionarmos com as pessoas na condição de alunos e alunas concretas que temos à nossa frente com todas as suas resistências, desinteresses, curiosidades e ansiedades? Como responder aos olhares que perscrutam uma referência de atitude, uma orientação, no sentido mais antropológico do termo? Percorrendo os documentos da história, quantas lamentações idênticas às atuais queixas (indisciplina, apatia, revolta, falta de valores, etc ...) não ouviremos dos mestres egípcios ou dos “*didáskalos*”¹ (mestres) gregos da educação na antiguidade!

A partir do intercâmbio virtual entre estes educadores da antiguidade e os de hoje, além da necessidade de ambos em dialogar com a inquietude e com as alternativas possíveis, nos prova, a todo momento, algo extremamente óbvio. Óbvio, pelo menos, para quem ainda dispõe-se a olhar para o céu quando sai ao trabalho pela manhã e diz “*bom dia*” ao transeunte e ao jardineiro: é necessário **sensibilidade**.

Numa rápida e simplória reflexão sobre os últimos caminharas das ciências (naturais e humanas), da filosofia e da educação, podemos verificar o ápice de nossa jornada: velocidade de informação, controle genético, explorações espaciais, mergulhos cada vez mais profundos na intimidade das substâncias, das células, elétrons, *quarks*... ao mesmo tempo, os frutos do domínio da razão que se crê absoluta são evidentes, por si mesmos, da insuficiência cega dessa mesma razão: armas biológicas na primeira guerra mundial, holocausto, hiroshima e nagasaki, coreia, vietnã, klu-klux-klan, chernobyl, líbano, bósnia, operações “*tempestade no deserto*”, golpes militares, perseguidos políticos,

1 manacorda, 1989

desaparecidos, exploração e prostituição infantil, violência urbana, violação de direitos básicos da pessoa, alimentação industrializada e supersaturada, biotecnopoder nos rastreamentos e controles de comportamento via internet, reconhecimento facial, etc... O cíclope da *encyclopèdie* devora como *cronos* devora a seus filhos...

Poderíamos multiplicar esta lista *ad infinitum*, mas poupemo-nos a memória um breve instante e fiquemos por um momento com a singeleza de algumas imagens a nos guiar o devaneio poético-educador.

As mesmas flores que soterramos com nossas granadas e fuzis, nos deram lírios de luz franciscana, de perfume e frescor incomparáveis, nas obras da cultura que herdamos e que legamos para as futuras gerações. Acreditamos que educar o olho para enxergar as flores e o céu, assim como educar a mão para cultivá-los (céu, flores e amigos) seja a divisa mais importante no mundo da cultura, no seu sentido mais agrário: rasgar o solo árido, revolver a terra, plantar a semente, irrigar com um pouco de poesia e partir para outros campos, pois para o educador que aspira a ser uma sombra do *didáskalos* (o mestre autêntico de que nos fala o filósofo *georges gusdorf*), não se espera a pequena planta crescer. Terminado o plantio, segue para outros campos, pois o trabalho é imenso e sementes existem várias.

Se lhe aflige a angústia de um local de trabalho que oprime, segue para outro onde possa cultivar o jardim (*képos*²) da ética epicurista: no reino da *philia* (amizade e paixão), com aqueles que lhe são caros, queridos e próximos – na partilha do pão, do vinho e dos livros – preparar o tempo futuro. Sob a águia da *pax americana* e do *kapitalismus geist*, vivemos novo império macedônico a pilhar, saquear e banalizar a vida cotidiana. A diferença é que a adolescência audaz de um *alexandre, o grande*, cedeu espaço para o delírio globalizante de um império global. A preceptoria de um ilustre escravo grego, chamado *aristóteles*, cede lugar à primazia de um obscuro e invisível *adam smith*, como nova e insuficiente figura adâmica.

Para os que ficam na espreita do caule tenro que germina, a esperança ativa de se refrescar à sombra da copa arborescente que se ergue de um tronco forte e de galhos generosos

² *képos*, jardim em grego, é referência ao quintal da casa do filósofo *epicuro* (séc. III a.C.) que, durante a invasão e barbárie macedônicas, reunia suas pessoas amigas, discípulas, e com o pão e vinho possíveis, discutiam, escreviam, compunham, gestando um outro mundo possível no interior do mundo. Muito provavelmente inspirado na poeta *sappho* (sec. VI a.C.), vide: pessanha, 1992.

que, se ainda mais generoso, nos der flores e frutos, mostrarão os resultados do cultivo. No prolongamento de uma pedagogia da demonstração vivifica uma pedagogia da “*mostração*”³. singela, humilde e autêntica insistência na presença humana.

Sem dúvida, seria desejável modificar o nosso olhar sobre as coisas e, modificado o olhar, amañhar a própria mão, tornar reto o andar dos pés cansados, e descobrir que o diálogo é a condição primeira do conhecimento: descobrir e descobrir-se no outro. Depois de jornadas difíceis nas pesquisas mais recentes e profundas na epistemologia, na antropologia, na sócio-antropologia do cotidiano, na filosofia e na educação, só nos resta seguir o caminho aberto por aqueles que arriscaram – assim como o peixe que largou os pesados abrigos e rasgou o caminho que levou ao *homo sapiens* (nos lembraria o mestre filósofo *emmanuel mounier*⁴) – descobrir que antes, durante e depois da razão há outras florescências que garantem a vida e a transmissão da vida, garantem o sonho e a transmissão do sonho, garantem a utopia e a sua realização.

Em meio a estas florescências descobrimos o imaginário, o mito, o devaneio poético, a obra literária, as obras de arte, os monumentos da cultura: todos a nos contar a verdadeira saga humana. Nossa preocupação é educar ouvidos para que ouçam esta saga que brota de uma voz silenciosa no olhar atento do aluno que percebeu que tínhamos muito mais do que uma inocente *história* ou *estória* para contar... A partir daqui seremos mais alguns candidatos a *didaskalos* que, com o diálogo e o conhecimento, cultivaremos os campos, olhando o céu, dizendo bom dia e tentando fazer *bons dias* no mais insólito e, realmente, vivido cotidiano.

E se, ao menos, em meio às novas gerações, alguém se lembrar do quanto uma *razão sensível* é importante para a sobrevivência humana. E se contar para um terceiro, dessa importância estampada nas obras da cultura, no prostrar de um fim de tarde, ou numa sala de aula (se ainda houver salas de aula!), acreditamos que a aurora humana virá ainda por mais alguns séculos. Pois, a paixão de educar não se reduz a um corpo teórico de reflexões. Necessita dele, mas o ultrapassa no olho sincero e na mão obreira e amiga. Segredos de temperança (*sophrosyne*) que o ferreiro, forjador de cultura, nos secreta no fogo úmido, no ritmo e na melodia cíclica que faz do martelo, da bigorna e do metal,

3 paula carvalho, 1982

4 mounier, 1964:176

uma preciosidade que emerge lisa, límpida e lustrosa do que antes era apenas matéria-prima. Emerge do concerto entre o olho e a mão⁵.

Mesmo quando ambos, professor e aluno – mestre e discípulo possíveis – dizem um adeus prazeroso em virtude do cultivo findo. Um aceno e uma lágrima furtiva são imagens que nos dizem e nos ensinam o quanto frutífero foi o encontro.

Mas, a esperança... A mesma esperança que *gilbert durand*⁶ nos diz ser a grande função matriz do imaginário: a esperança de novos encontros norteia o passo hesitante. E basta um vislumbre de novos campos para que, parafraseando *gaston bachelard*, o mestre de durand, a imaginação da vontade acorde do conforto do repouso e ponha em movimento o eterno criar humano.

O polo racional desta *razão sensível*⁷ organiza a complexidade dos fenômenos, dando-lhe organicidade, unicidade e coerência a partir da multiplicidade, valendo-se das mais várias lógicas possíveis – desde a similitude, a *hermetio ratio*, as pluri-lógicas, a lógica da energia de *lupasco* e outras tantas – reconduzindo a lógica aristotélica e o pensamento cartesiano (pilastras do pensamento ocidental) aos seus próprios limites. Portanto, há uma função “*estética*” na organização lógica da racionalidade.

O polo sensível da mesma *razão sensível* configura a experiência estética do *estar-no-mundo* e suas imagens e símbolos, na busca constante de constituir sentido à existência. Sendo uma existência tríplice: *ser – com o outro – no mundo*, o humano necessita expressar sua pertença e seu estranhamento através de formas simbólicas, as quais nos ensina o mestre, judio-polaco *ernst cassirer* [1874-1945], são o *mito*, a religião, a linguagem, a história, a ciência, a arte⁸. A produção artística é, exatamente, o meio pelo qual a criação é colocada como questão ontológica para o humano. A rigor, sem esta criação, não há construção humana, pois, é preciso lembrar também que a humanidade em nós é, duramente, construída no desfile solene dos minutos cotidianos do mais insólito banal. A humanidade em nós não é um dado *a priori*. É uma construção, um afrontamento. Portanto, há uma função “*lógica*” na simbolização da experiência sensível.

5 ferreira-santos, 1997

6 durand, 1981

7 maffesoli, 1998

8 cassirer, 1973

Os dois polos da *razão sensível* formam uma tensão constante e indissociável que, de forma recursiva, solicitam-se, antagonizam-se e complementam-se. Sua equibração é a busca. Como o *yang* e o *yin* da mônada chinesa ☯ que complementam-se na tríade do tao: a *equibração* é o terceiro elemento⁹.

A dimensão latente que complementa o patente, também verificamos no universo hindustani: a sílaba mântica *om* ॐ [aum] é composta de quadro elementos. Além das três letras, há o *silêncio* de onde ela também provém e para onde tudo se dirige¹⁰. Portanto, a equibração que buscamos está a milhas de distância da estática. Ou ainda mais rigoroso e radical: a busca é a condição de equibração.

O exercício e as atitudes de uma razão sensível se articulam, prontamente, com outra polaridade: a *imagem-lembrança*. Imaginação e memória se fundem e se reconstituem no solo arquêmico; assim diz bachelard:

*os arquétipos são, do nosso ponto de vista, reservas de entusiasmo que nos ajudam a acreditar no mundo, a amar o mundo, a criar o nosso mundo. Quanta vida concreta não seria dada ao filosofema da abertura para o mundo, se os filósofos lessem os poetas! Cada arquétipo é uma abertura para o mundo, um convite ao mundo. De cada abertura eleva-se um devaneio de alto voo. E o devaneio voltado para a infância devolve-nos às virtudes dos devaneios primeiros. A água da criança, o fogo da criança, as árvores da criança, as flores primaveris da criança... Quantos princípios verdadeiros para uma análise do mundo!*¹¹

Nesta articulação de imaginação e memória, a liberdade da criação atualiza sonhos e angústias na memória da humanidade. Uma invariância arquêmica confere unicidade à multiplicidade de formas culturais nos espaços geográficos e nos tempos históricos, através de um tempo primordial: *espaçotempo*. Uma imagem cósmica se impõe na percepção de nossa situação existencial e de nossa finitude. “as imagens cósmicas são por vezes tão majestosas que os filósofos as tomam por pensamentos”¹². Então, percebemos que, ao contrário do que há séculos nos ensinaram a pedagogia da demonstração como a

9 laozi,1990

10 campbell, 1992 e 1990

11 bachelard, 1996:119

12 bachelard, 1996:23

imagem sendo o rascunho do senhor conceito, na verdade: o conceito é um rascunho da imagem.

Talvez, antes que o furor epistemológico do pensamento minimize o vigor vivencial da imaginação, seja desejável ressaltar nossa variabilidade cultural que se apresenta interessante para reviver e experienciar imagens próprias do *anthropos latino*, exemplificando as novas atitudes de uma velha educação de sensibilidade, para além do etnocentrismo europeu.

Uma dessas imagens que nos remetem ao universo arquêmico do ventre materno é a “*vasija de barro*”. Na região andina, entre quéchuas e aymaras, após a morte de uma pessoa, ela é mumificada com técnicas muito semelhantes ao processo de mumificação egípcio. No entanto, o corpo fica em posição fetal, e ele é depositado no interior de uma grande vasilha de barro, junto com pertences que levará na travessia ao outro mundo. Algumas vertentes dizem que a alma do falecido ficaria, neste estágio intermediário, sob a forma de uma mosca azul e que depois retornaria ao corpo original. A esposa de um sacerdote teria chorado piamente pela morte de seu amado. A partir daí, o ser supremo, *kon tisi illa wuiracocha*¹³ (a partir do quéchua: “*senhor de face repleta de espumas, a poderosa raiz do universo*”), decreta como sentença, o não retornar mais ao corpo original. O drama da finitude se instala.

Neste relato mítico, o mitema principal é o retorno. Retornar ao corpo ferruginoso do barro, da terra úmida cozida, ao ventre escuro e fresco. Um tema folklórico da região onde hoje se encontra o equador, chamado “*vasija de barro*”¹⁴, recopilada e adaptada por v. valencia, nos exemplifica o mitema:

*“yo quiero que a mi me entierren
como a mis antepasados
en el vientre oscuro y fresco
de una vasija de barro
cuando la vida se pierda
tras una cortina de años
vivirán a flor de tiempo*

13 lara, 1976

14 inti-illimani, 1976.

*amores y desengaños
arcilla cosida y dura
alma de ver despojado
barro y sangre de mais hombres
sol de mis antepasados*

*de ti nací y a ti te vuelvo
arcilla, vaso de barro
con mi muerte yazgo en ti
de tu polvo enamorado”*

Construída no ritmo equatoriano chamado *danzante* que remonta a *danza incaica*, ou ainda ao *yaraví*, de estrutura cíclica e compasso binário, é executada com grande frequência na paisagem da cordilheira com um característico instrumento de *viento* (flauta) chamado *quena*. Se pode ouvir minha adaptação deste tema, com a participação de um coro de alunos e alunas da *universidad nacional de educación de ecuador*, danza incaica em contraponto com o tema andino “mi raza” em ritmo de yaraví, em: <https://open.spotify.com/track/5lZ2tZXRAhPP0nSD0THJD?si=7857cf80bac64040>

Segundo versões de fortes traços míticos, a *quena* teria sido construída também por um sacerdote, um *amawta*, nos tempos imemoriais do império incaico, o *tahuantinsuyu* (quéchua: “reino das quatro direções”). Como era uma sociedade estratificada por castas, o *amawta* se apaixonava secretamente por uma *ñusta* (princesa incaica), a qual, também, secretamente, percebe o amor devotado pelo sacerdote. Vivendo este amor impossível, a *urpillita*¹⁵ morre de tristeza. O *amawta*, depois que ela é recolhida na funerária vasilha de barro, passados vários anos e sentindo uma saudade incontável, ele a retira da vasilha de barro e retira a sua tibia¹⁶. Com carinho, a limpa, perfura com sete furos, aproveita a ranhura superior que se encaixa na rótula e abre uma embocadura que se ajusta aos lábios. Aí nasce a *quena* com a mesma medida que a tibia humana, com seu som melancólico e profundo de quem beija a amada na embocadura e a anima com o seu próprio sopro na música. Novamente o retorno, através da produção artística

15 tratamento amoroso dado à amada em quéchua. Literalmente: “pombinha”.

16 rojo, 1975

e da experiência estética. Aqui entenderíamos porque o mestre joseph campbell nos diz que a imagem se inscreve no corpo: o mito é música e a música provém do corpo. Em profundidade, vivemos o destino de nossas células¹⁷. Neste sentido, a *arquitectura* evidencia a estrutura musical do mito e a estrutura mítica da música, em permanente recursividade.



Outro exemplo, verificamos nos símbolos de transformação na canção folklórica venezuelana, cujo nome retrata o próprio ritmo: *polo margariteño*. Ritmo herdado da espanha meridional, teria ainda, segundo a musicóloga *isabelle aretz*, conservado características do polo andaluz ao ser apropriado pela ilha de margarita, na costa da venezuela. Numa incomparável interpretação de *soledad bravo*¹⁸, ao *cuatro venezolano* – instrumento de quatro cordas – uma das versões diz:

¹⁷ keleman, 2001

¹⁸ bravo, 1985

*el cantar tiene sentido,
el cantar tiene sentido, entendimiento y razón
la buena pronunciación del instrumento al oído...*

*cante, cante compañero
no tengas temor de nadie
porque soy margariteño
y el polo salió de españa
y en margarita entró*

*miras el lirio que el tiempo no consume
y hay una fuente que lo hace florecer
flores y lirios que dame tu perfume
que yo soy la fuente, que dejame correr...*

*¿que hago yo solo en el campo
que hago yo en el campo solo?
yo no enamoro ni canto
yo no canto ni enamoro
allá fuera viene un barco
y en el viene mi amor*

*suspirar la brisa y suspirando lejos
y abre el capucho de una blanca rosa
sale el gusano de su prisión de seda
y se convierte en linda mariposa*

*lo que puede sufrir, se lo he sufrido
lo que puede llorar, se lo he llorado
y el cantar tiene sentido,
entendimiento y razón...*

Também se pode ouvir minha adaptação deste tema com a recompilação de várias estrofes tradicionais venezolanas em homenagem a violeta parra [1917-1967], em: <https://open.spotify.com/track/6yrQ5G0VuEFocxTdEKeHgY?si=a22c621f92c04c04>

O *rasguido* no cuatro venezolano é cúmplice do ritmo quase que copulativo das mãos sobre as quatro cordas desta pequena guitarra construída com fina folha de cedro. Instrumento básico de harmonia e acompanhamento nos ritmos dos *llanos* venezuelanos e colombianos, também há *virtuoses* que fazem dele um instrumento solista. Esta herança andaluza faz do polo margariteño um emblemático exemplo da profundidade do retorno, agora transformado.

O lírio não se consome pelo tempo. Sua florescência é quase eterna e quem lhe floresce é a fonte que, ao mesmo tempo, é o sujeito que pede perfume. Lembra o mestre bachelard, o perfume é, exatamente, o elemento que possibilita nossa fusão com as coisas. Nada impede que ele nos penetre e nos envolva. Como fonte, na canção, pede que lhe deixem correr. O movimento das águas é a mudança constante daquilo que permanece. Para ser o que se é. Transformar-se, ininterruptamente, alcançando aquilo que lhe é específico.

Acompanhando o perfume na brisa que suspira, novamente a transformação se dá no abrir-se da rosa branca. De uma prisão de seda, que nos lembra a narrativa mítica de *sheng* (bicho-da-seda)¹⁹ na china e sua temática arquêmica do envolvimento, sai o *gusano* (lagarta) que se transforma em bela borboleta.

Na narrativa chinesa, a filha do imperador dos ventos havia ficado com saudades do pai e seu cavalo se prontificou em ir buscá-lo. A condição era de casar-se com ele. E a princesa aceitou. Quando o imperador foi trazido pelo cavalo, ele estranhou a situação e a filha lhe confessou a promessa. Indignado, não poderia quebrar a palavra da filha, mas resolveu sacrificar o cavalo para que todos vissem o desfecho de tal ousadia. Depois de morto, sua pele foi colocar num varal balançando ao vento. Sheng, a princesa verteu uma lágrima, pois percebera o amor que o cavalo lhe devotava. No entanto, independente da vontade do senhor dos ventos uma ventania principiou e soltou a pele do cavalo rodopiando pelos ares. A pele desceu gentilmente sobre o corpo da pequena *sheng* e os dois se transformaram no bicho-da-sêda (生, *sheng*, também “nascido”). A pele do cavalo e seu focinho, a comer folhas de amora e verter fios de seda.

19 ching & wei, 1982

A prisão precede a liberdade e o atemporal precede o movimento. Os contrários são chamados a se complementar. A estrofe que abre e termina o polo margariteño também é emblemático de nossa postulação de uma razão sensível: “*o cantar tem sentido, entendimento e razão*” que se complementa à “*boa pronúncia do instrumento ao ouvido*”. Razão e sensibilidade, aliados à ancestralidade.

Com as cores latinoamericanas temos a recorrência dos mesmos padrões arquêmicos. Por isso, a fórmula de nosso filósofo alemão da filosofia trágica, *friedrich wilhelm nietzsche* [1844-1900], continua válida: “*amor fati*” (amar o seu próprio destino), que por sua vez, é tributário de *arthur schopenhauer*: “*minha fórmula para a grandeza do homem é amor fati: não querer nada de outro modo, nem para diante, nem para trás, nem em toda eternidade. Não meramente suportar o necessário, e menos ainda dissimulá-lo (...), mas amá-lo.*”²⁰. Tanto “(...) assim como o *fatum* pairava sobre os deuses dos antigos”²¹.

Entendida desta forma, a educação de sensibilidade perpassa as práticas iniciáticas à cultura (mundo simbólico), através da cultura (no sentido agrário e hermesiano) das várias culturas (de grupos sociais num determinado espaço-tempo). Valendo-se das artes (plásticas, musicais, literárias, videográficas e fílmicas)²² em que as imagens e os símbolos, articulados em narrativas articulam, por sua vez, o patrimônio histórico-cultural do humano e sua memória com o repertório cultural cotidiano dos alunos e suas trajetórias individuais, tornando-os **significativos**, e possibilitando-lhes a sua apropriação, perlaboração e reelaboração poiética. O conhecimento retorna, então, ao coração, cumprindo seu destino.

*a noite é símbolo do inconsciente e permite às lembranças perdidas, “voltar ao coração”, semelhantes às brumas do entardecer.*²³

É nesta região, “*onde o sol nascente se dissolve por inteiro na bruma infinita.*”²⁴ em que um regime crepuscular de imagens une a memória, o *religare*²⁵ e a esperança de um futuro

20 nietzsche, 1974:382

21 schopenhauer, 1988:95

22 ferreira-santos, 1999

23 durand, 1981:209

24 bachelard, 1990:85

25 termo latino original para “*religião*”. Longe dos dogmatismos das seitas e das religiões secularizadas ou das políticas sacralizadas, designa seu papel fundamental que é a “*re-ligação*” com o sagrado, com o numinoso.

na necessidade *theanthrópica*²⁶ da criação: *poiésis*. Eis também o fundamento de uma pedagogia árabe do *dhkir*, pois, antropológicamente, “o homem é, fundamentalmente, um esquecedor: dá a necessidade das filhas de mnemosyne para lembrá-lo.”²⁷: as musas.

Aguçando a sensibilidade de nossas pessoas na condição de alunos e alunas numa clara tentativa de elisão dos etnocentrismos, onde a diferença e a alteridade sejam valores solidários minimizando o preconceito e a intolerância, esta educação de sensibilidade, numa *prática crepuscular*²⁸, no sentido que vimos tratando, circularia *imagens-lembranças-sonoras* sob o pretexto dos conteúdos programáticos do currículo escolar. Tal prática desemboca na iniciação à humanidade no humano e na constituição e engendramento de **mestres**, no sentido preciso de gusdorf²⁹.

Para tanto, uma abertura inicial é imprescindível. Na nova atitude e mentalidade percebemos algo tão antigo como arquêmico: a paixão pelo outro, abertura na presença humana, numa palavra: respeito.

Ao nosso caro burocrata assustado ao nos ver às voltas com crianças, ondinas, sílfides e salamandras crepusculares lembraríamos de bom grado que, sem poesia e sem sensibilidade, a verdadeira criação não se faz. O seu simulacro se converte em mera técnica. E só o poder perpetua a técnica.

A criação exige poesia...

e a poesia, tão somente, de um prelúdio de silêncio...

26 da reciprocidade da constituição entre o sagrado e o humano. Vide berdyaev, 1957 e ferreira-santos, 2000

27 hanania & lauand, 1996:42

28 ferreira-santos, 1998. Veja-se também as dissertações de mestrado explorando esta concepção: carmen capitoni (ugf/rj) com ludicidade e educação de surdos (2002) e alexander de freitas, *gaston bachelard e o homem das 24 horas* (2003), programa interunidades em ensino de ciências (if/iq/fe – usp).

29 gusdorf, 1987

mitohermenêutica, antropologia da pessoa & educomunicação

*eu vou lhe contar que você não me conhece
e eu tenho que gritar isso porque
você está surdo e não me ouve
a sedução me escraviza a você
ao fim de tudo você permanece comigo
mas, preso ao que eu criei e não a mim
e quanto mais falo sobre a verdade inteira
um abismo maior nos separa
você não tem um nome e eu tenho
você é um rosto na multidão e eu sou o centro das atenções
mas, a mentira da aparência do que eu sou
e a mentira da aparência do que você é
porque eu, eu não sou o meu nome
e você não é ninguém
o jogo perigoso que eu pratico aqui
ele busca chegar ao limite possível de aproximação
através da aceitação da distância e do reconhecimento dela
entre eu e você existe a notícia que nos separa
eu quero que você me veja a mim
eu me dispo da notícia
e a minha nudez parada te denuncia e te espelha
eu me delato, tu me relatas
eu nos acuso e confesso por nós
assim, me livro das palavras com as quais
você me veste.*

fauzi arap, 1977¹

¹ poema recitado por maria bethânia, 1977

A partir das proposições latinoamericanas que vêm sendo implementadas, discutidas e refletidas sobre a instauração de um novo campo de intervenção social na inter-relação entre a educação e a comunicação, bem como de um novo profissional e agente cultural, a saber: a *educomunicação* e o *educomunicador*², pretendemos esboçar algumas reflexões com matizes antropológicos sobre os desdobramentos destas intervenções sobre a subjetividade.

Tais experiências e concepções, também observadas nos estados unidos em pesquisa recente, apontam para a tentativa de ultrapassamento do modelo ocidental de educação formal de base racionalista-enciclopédico, iluminista e positivista que se encontra já saturado. Este mesmo modelo, na sua vertente latinoamericana, ainda guarda a herança catequética das repetições *ad nauseum* do ensino jesuítico a partir do período colonial na américa do sul – não nos esquecendo também da dupla herança militarizada (do capitão *ignácio de loyola* [1491-1556] e seus “*soldados de cristo*”; e do positivista comteano general *benjamin constant* [1836 -1891]). Este modelo convive com a fantasmática tecnológica dos *www* (sites na web), videos-games digitais e redes televisivas “*interativas*”, colocando em xeque o potencial didático do “*giz e lousa*” e parques livros.

Por outro lado, o avanço tecnológico e informacional que caracteriza o processo comunicacional contemporâneo, de forma globalizada, por sua vez, também aponta para a tentativa de ultrapassamento dos limites de sua utilização “*educativa*”. Se não temos como negar a avalanche informacional das super-info-vias na rede internacional (*internet*); tanto especialistas, teóricos, bem como usuários reclamam de sua superficialidade e questionável capacidade “*formativa*”, na velha dicotomia *informação x formação*.

Soares define a educomunicação, então esta nova forma de intervenção social, como “*o conjunto das ações inerentes ao planejamento, implementação e avaliação de processos, programas e produtos destinados a criar e a fortalecer ecossistemas comunicativos³ em espaços educativos presenciais ou virtuais, assim como a melhorar o coeficiente comunicativo das ações educativas, incluindo as relacionadas ao uso dos recursos da informação no processo de aprendizagem.*”⁴

2 soares, 2001:35-36

3 a expressão “*ecossistemas comunicativos*” encontra-se em martín-barbero, 1999. Há afinidades epistemológicas com o mesmo conceito em rodrigues (1989:28); bem como em morin (1974:272-3).

4 soares, 2001:43

Esta dupla preocupação com ecossistemas comunicativos (portanto, com o potencial educativo-organizacional autopoietico⁵) e com o coeficiente comunicativo de ações educativas (portanto, para além das tradicionais questões didático-metodológicas), engendra três grandes vertentes⁶:

- gestão em ecossistemas comunicativos
- mediação tecnológica na educação
- educação frente aos meios de comunicação

Se na primeira vertente é explícita a preocupação organizacional, no segundo aspecto as questões exploram o potencial mediador e não apenas o caráter instrumental das tecnologias no campo da aprendizagem. Já na terceira vertente predominam os estudos sobre a recepção nas respectivas *vertente moralista* (contra o impacto negativo dos meios de comunicação – *deficit model*), *vertente culturalista* (análise crítica de conteúdos) e *vertente dialética* (reflexão sobre o lugar social de receptores e produtores). Se aqui há uma tônica operacional no sentido de possibilitar análises e avaliações, habilidade de acesso, construção de modelos comunicacionais (TV, rádio, imprensa, sites, etc...) (*acquisition model*)⁷; há também uma outra tônica “*de natureza eminentemente antro-po-cultural*”⁸ que diz respeito a forma como crianças e jovens se relacionam com o fenómeno comunicativo em sua formação, como integram (ou não integram) em sua subjetividade, seja como receptor ou produtor de mensagens, o conteúdo cultural das práticas comunicativas.

Então, parafraseando *fauzi arap* em nossa epígrafe, nós temos que contar que não nos conhecem, mas temos que gritar isso, pois estão surdos e não nos ouvem. “*A sedução me escraviza a você e ao fim de tudo você permanece comigo, mas preso ao que eu criei e não a mim.*” A sedução ao simulacro nos parece ser uma questão antropológica importantíssima neste aspecto, onde a cultura, a pessoa e a subjetividade figuram como cores básicas para os matizes da reflexão.

5 conceito desenvolvido pelo biólogo chileno humberto maturana que descreve a capacidade de auto-organização de organismos vivos e de outras formas organizacionais. Ver entre outros maturana, 1998. Seus desdobramentos simbólicos e educacionais podem ser investigados em paula carvalho, 1990

6 soares, 2001:36-37

7 soares, 2001:40-41

8 soares, 2001:36

Tratando dos parâmetros em que uma comunicação é possível nos quadros de uma antropologia da pessoa na qual a *pessoa* é uma noção entendida no sentido grego de “*prosopon*” [prosopon]: *aquele que afronta com sua presença*, o filósofo francês *emmanuel mounier* [1905-1950], nos lembra a necessidade de descentralizar-se, de compreender, assumir o destino e as ações, dar e doar-se, ser fiel⁹ numa existência autêntica. Segundo ele, a comunicação é um fato primitivo do qual é impossível fugir se temos como objetivo a construção da *pessoa*, o que pressupõe vínculos comunitários.



⁹ mounier, 1964:65-66

Outro expoente da antropologia da pessoa, exilado russo nos círculos em paris, nos diria: “a língua é o mais poderoso instrumento da constituição da sociedade e do estabelecimento de comunicações entre os homens, mas ela é, ela mesma, ligada ao pensamento e à elaboração das noções que permitem a instituição de uma comunidade de ordem intelectual entre os homens. Os nomes recebem uma verdadeira magia social”¹⁰

Na época, início dos anos 1920, o jovem mounier que catalizará jovens pensadores em torno de berdyaev e seus encontros no jardim/quintal de casa, assim influenciado pelo mestre ucraniano, afirma:

*A aventura da pessoa é uma aventura constante, desde o nascimento até a morte. As dedicações pessoais, amor, amizade só podem ser perfeitas na continuidade. Essa continuidade não é uma exibição, uma repetição uniforme, como sucede na matéria ou nas generalizações lógicas, mas contínuo renascimento. A fidelidade é uma fidelidade criadora. Esta dialética das relações pessoais aumenta e confirma o ser de cada um de nós.*¹¹

Importante aqui ressaltar que me refiro à antropologia da pessoa caracterizando este forte movimento intelectual, antropológico e de ações concretas na resistência ao totalitarismo do nazifascismo desde os anos 30, de uma pedagogia comunitária no despertar da pessoa, no meio social, cultural, econômico e filosófico que se diferencia do mundo atual.

Não utilizo o termo talvez mais conhecido de “*personalismo*”. O problema é que este termo foi contaminado pela recepção imediata, acrítica e sem conhecimento histórico que passa a confundir este movimento específico com as teses do “culto à personalidade” frequentes no *modus operandi* de lideranças carismáticas, nazifascistas, populistas, e do realismo socialista. Para evitar essa rápida e danosa identificação com leitores mais apressados, é que preferimos o termo mais técnico e mais fiel de “*antropologia da pessoa*”. Neste sentido, uma grande expressão do movimento, o hermeneuta *paul ricoeur* [1913-2005], assim nos confirma: “*morre o personalismo, regressa a pessoa*”¹²

10 berdyaev, 1936:120-121

11 mounier, 1967: 67

12 ricoeur, 1992:13, 2000a e 2000b

Ele anuncia a morte histórica do personalismo como movimento, suas escorrências e contaminações na nova conjuntura de ressuscitações totalitárias, mas a permanência antropológica da noção de *pessoa* frente aos novos desafios, permanecendo fiel aos moventes de sua constituição no esteio do existencialismo e da resistência nazifascista. O alargamento da concepção de pessoa e da fenomenologia hermenêutica da pessoa, perfazem sempre quatro eixos básicos: *linguagem, ação, narração e vida ética*¹³, aos quais traduziríamos:

A morada do ser, sua atitude encarnada no mundo vivido, a unidade narrativa (mítica) da vida como obra, e a tríplice pequena ética: da estima de si, solicitude ao outro e desejo de viver em sociedades mais justas.

E em seu nascedouro houve a influência decisiva de *nikolay berdyaev*, pensando a pessoa como esta construção sempre **entre** a possibilidade de afirmação humana e a resistência do mundo concreto em que nos situamos¹⁴; então, um trajeto e nunca um produto final; a pessoa, assim como a comunidade personal, herda as contradições e paradoxos deste embate recursivo: subjetividade e objetividade. Ou como diria gilbert durand¹⁵ sobre o imaginário e o conceito de *trajeto antropológico* em que é esta perspectiva da *trajetividade* que permite perceber “*a incessante troca que existe no nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social*”.

Ignorando esta trajetividade básica da dinâmica pessoal e social, vários foram os sonhos e pesadelos vividos pela humanidade ora privilegiando um polo, ora privilegiando outro. No primeiro caso se perde de vista o compromisso social e no segundo caso se dissolve o indivíduo sob a capa das massas. No entanto, tentando fugir aos reducionismos de um e outro:

durante os últimos dois séculos, brotaram da história os mitos anunciadores da hipercomplexidade: democracia, socialismo, comunismo, anarquia, são várias facetas que se referem todas ao mesmo sistema ideal: sistema fundado sobre a intercomunicação, e não sobre a coerção, sistema policêntrico, e não monocêntrico, sistema baseado na participação criativa de todos, sistema fracamente

13 corá, 2013: 11

14 ferreira-santos, 1998

15 durand, 1981:35

*hierarquizado, sistema que aumenta as suas possibilidades organizadoras, inventivas, evolutivas, com a diminuição das suas restrições.*¹⁶

Mas, a simples revolução ou reforma que “liquidasse, por exemplo, a classe dominante ou o império dominador sem atingir o sistema generativo da dominação”, que é, por sua vez, “muito profundo, e seria ingênuo acreditar que bastava destruir as expressões contemporâneas capitalistas, estatais, pseudo-socialistas, para lhe extirpar as raízes. A nossa sociedade tem raízes primáticas profundas.”¹⁷

Filogeneticamente, o sistema generativo da dominação e do apego ao poder se encontra na origem primata do *sapiens*. Ao mesmo tempo em que o vínculo social se faz cooperativo, engendra também a dominação. E toda degeneração destes liames sociais, segundo a tradição da antropologia da pessoa, deriva desta falha na comunicação em que o *alter* torna-se *alienus*¹⁸. Os obstáculos à comunicação girariam no entorno de alguns entraves:

- há sempre algo nos outros que foge ao mais total esforço de comunicação;
- há sempre algo em nós que resiste a todo esforço de reciprocidade;
- nossa existência possui uma opacidade irreduzível (ainda que constituída pela presença do outro);
- uma nova reunião de reciprocidades (família, pátria, corpo religioso, etc), invariavelmente, gera sectarismo¹⁹

Assim, o simulacro que oculta os paradoxos e contradições parece límpido, como o espelho de narciso à superfície imóvel do lago, e logo, seduz. A *pessoa* deixa de ser aquele que afronta com sua presença autêntica para ser a máscara (“*persona*”) que foge e se oculta. Ecos distantes de uma ninfa que não se consegue fazer ouvir por narciso. Mesmo as ciências que tentariam dar respostas à subjetividade e à objetividade social findam por herdar os mesmos paradoxos:

quando a psicologia e a sociologia degeneram em ciências totalitárias, manifestam-se estranhos fenômenos entre seus adeptos. O desejo de poder domina o desejo de

16 morin, 1991: 187

17 morin, 1991:188

18 mounier, 1964

19 mounier, 1964:69-70

*verdade. O conhecimento que se tem do homem passa a ser mais importante que o próprio homem.*²⁰

Aqui, o impasse nos leva a buscar outras contribuições e os lusco-fuscos de outros matizes para a reflexão, precisamente, porque não se quer deixar de lado a finalidade última desta *gnose*: o ser humano. No esteio da antropologia filosófica podemos nos debruçar sobre ele e “*em vez de defini-lo como animal rationale, deveríamos defini-lo como animal symbolicum.*”²¹. O caráter pioneiro de ernst cassirer está, exatamente, nesta releitura kantiana que nos permite entender o processo simbólico como mediação indispensável no fenômeno humano:

*não estando mais num universo meramente físico, o homem vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. Todo progresso humano em pensamento e experiência é refinado por essa rede, e a fortalece.*²²

Esta recursividade entre a rede simbólica das várias formas e a experiência humana é uma característica da qual não podemos nos esquecer, sob pena de fragmentar, reduzir e empobrecer a dinâmica vivenciada pela espécie humana em sua construção cotidiana. A cultura, então, aparece não apenas como uma “*superestrutura*”, mas como a *conditio sine qua non* de todas as atividades humanas.

A partir desta elaboração pioneira na tradição antro-po-filosófica é que começam a se articular várias áreas do conhecimento na investigação e na tentativa de encontrar vestígios de respostas para o problema clássico: “*o que é o ser humano?*”. Entre várias articulações interessantes, uma extremamente frutífera é aquela que se constituiu a partir do chamado “*árculo de eranos*”:

O *árculo de eranos* foi um grupo interdisciplinar de livres pensadoras e pensadores que se desenvolveu em *ascona*, coração italiano dos alpes suíços (ticino), de 1927 a 1988 com a publicação de 57 volumes (*eranos jahrbuch*) aglutinando pesquisas e discussões de mitólogos, antropólogos, filósofos e cientistas, iniciado pela erudita londrina, *olga*

20 jaspers, 1971:92

21 cassirer, 1994:50

22 cassirer, 1994:48

fröbe-kapteyn [1881-1962] discutiu intensamente as questões relacionadas à mitologia comparada, antropologia cultural e hermenêutica simbólica a partir das reflexões e questões colocadas por *ernst cassirer* em seu “*filosofia das formas simbólicas*”.

O nome se deve ao significado grego de “*eranos*”, como “*banquete partilhado pelos deuses*”. O compartilhamento da comida e das práticas alternativas é herança do local escolhido, ascona: *monte verità* (monte da verdade), às margens do lago *maggiore*, num clima sub-tropical muito propício e distinto das geleiras suíças; além do fato da constante neutralidade da suíça nos conflitos que conferia maior tranquilidade aos refugiados.

Por volta de 1900, *ida hofmann* (austríaca, professora de piano, anarquista e feminista), juntamente com *henry oedenkoven* (anarquista herdeiro de rico industrial belga), *gustav gräser* (pintor e futuro mestre de *herman hesse*) e seu irmão *karl gräser* (estudioso de *emílio*, de *rousseau*; e de *tolstoi*), *lotte hattemer* e *jenny hofmann*, criaram uma comunidade autogestionária chamada “*cooperativa vegetariana monte verità*” em ascona, pois descobriram que haviam várias comunidades isoladas e clandestinas que viviam naquela região.

A partir de 1906, queriam experimentar práticas alternativas e mais saudáveis à existência, como forma de *lebensreform* (“*reforma do modo de viver*”, baseado em *bernstein*) que incluía vegetarianismo, nudismo, experimentações artísticas, exercícios e reflexões místicas, amor livre, vida comunitária com princípios anarquistas, ressurgências do romantismo alemão, regresso à natureza e as idéias de *nietzsche*; como forma de contraponto ao positivismo da ciência, à vida efêmera, luxuosa, cooptada pelo capitalismo, extremamente cidadina, sem sentido do egoísmo exacerbado.

Ainda que muitos conflitos decorressem²³ da confluência de tantas correntes, às vezes antagônicas, muitos intelectuais europeus, teósofos, anarquistas, literatos, artistas e utopistas aderiram ao movimento utopista, anárquico, vegetariano e feminista como *annie besant*, *jiddu krshnamurti*, *rainer maria rilke*, *thomas mann*, *paul klee*, *bertold brecht*, *carl g. jung*, *mircea eliade*, *rudolf otto*, *kropotkin*, *rudolf steiner*, *james joyce*, *rudolf von laban*,

23 O anarquista *erich musham* recorda: “Depois de ter trabalhado toda a manhã na construção e só ter comido pão e uma maçã, sentia-me a desfalecer, pelo que fui descansar. Henry oedenkoven perguntou-me então porque é que não continuava a trabalhar tal como os ouros; acabamos por ter uma alteração e ele gritou: ‘podes ir-te embora; não se perde nada’. Logo que cheguei ao centro de ascona pedi um bife e um copo de vinho, que apreciei como nunca”. *apud sánchez*, 2001.

franziska zu reventlow, isadora duncan, elisar von kupffer (elisarion) – que ainda possui uma exposição de seus quadros andróginos (“*sanctuarium artis elisarion*”) na apologia da vida natural e da claridade (*klarismus*); e muitos outros.

Lembre-se que ascona já ainda havia sido o local de refúgio de vários anarquistas europeus, desde 1869 quando o célebre anarquista russo *mikhail bakunin* veio residir como refugiado político²⁴. A estrutura autogestionária os fez construir suas próprias casas a base de madeira e pedra, com instalações simples elétricas e canalizações hidráulicas, onde ainda se podem ver as cabanas rústicas de *casa annata* (casa da alma, em sânscrito), *casa selma*, e a famosa *casa dei russi* (a partir de 1905, serviu de alojamento para vários estudantes russos assim como a *lenin, trotsky* e) *kropotkin*. A casa central, *casa annatta*, passou a funcionar também como sanatório com princípios naturalistas e teosóficos.

Marcela sánchez ainda nos diz do radicalismo de alguns, em que era preciso “*a renúncia à roupa, ao soutien e aos espartilhos, substituindo-as por túnicas simples de linho, camisas largas, calças semicurtas e sandálias (alguns preferiam andar descalços). A vida comunitária, um regime de vida natural e os movimentos mutualistas constituíam uma tríada indissolúvel*”²⁵.

Com problemas financeiros e forte resistência de seus vizinhos (as crianças eram proibidas de entrar ou ver os “*balabiott*” – aqueles que dançam nus), *monte verità* é vendida em 1920 aos artistas *hugo wilkens, max bethke* e *werner ackerman* que se juntam a grupos dadaístas. *Ida hofman* (com o nome esotérico de *peregrina*) e *henry oedenkoven* viajam para o sul do Brasil se fixam a 30 km de Joinville, na cidade de Palmital onde tentam fundar uma nova colônia chamada “*monte sol*”.

Em 1926, o *monte verità* é comprado pelo barão *eduard von der heydt* (banqueiro, colecionista e mecenas) que, com o auxílio de arquitetos ligados ao movimento *bauhaus* transformaram o sanatório num hotel. O vegetarianismo e os princípios anárquicos já não eram predominantes, mas a prática do nudismo permaneceu até 1964.

A londrina de origem holandesa *olga fröbe-kapteyn*, (teósofa ligada a *annie besant* e a *jiddu krishnamurti*) sugere a partir de 1927 uma série de encontros em *monte verità*

24 sánchez, 2001; ferreira-santos & almeida, 2012:66-68

25 sánchez, 2001; ferreira-santos & almeida, 2012:66-68

para o estudo comparado das religiões orientais, sobretudo, com o apoio do mitólogo *rudolf otto*.

Como espaço pioneiro de investigação interdisciplinar, completamente apartado das amarras universitárias, participaram pensadores como: *karl kerényi*, *mircea eliade*, *carl g. jung*, *gilbert durand*, *f. geisen*, *d. hayard*, *joseph campbell* (mitologia); *erich neumann*, *marie-louise von franz* e *james hillman* (psicologia); *p. radin*, *jean servier* e *d. zahan* (antropologia); *th. von uexkull*, *h. pleisner* e *a. portmann* (antropo-biologia e etologia); *herbert read* e *miel guiomar* (estética); *v. pauli*, *e. schrödinger*, *bernouilli* e *m. knoll* (ciência); *h. zimmer* e *g. tucci* (hinduísmo); *r. e h. wilhelm*, *d. suzuki* e *t. izutsu* (taoísmo e budismo); *george scholem* (judaísmo); *jean danielou* (cristianismo primitivo); *henry corbin* (islamismo e antropologia da pessoa), *hayao kawai* (junguiano especializado na cultura japonesa), e *andrés ortiz-osés* (mitologia basca).

A partir de 1990 e até o presente, o *círculo de eranos* sobre alterações e inicia um novo ciclo (veja-se www.eran.org) com a participação de novos pensadores como o mesmo espírito interdisciplinar, entre eles: *henri atlan* (médico e biólogo, teórico da complexidade), *adriano fabris* (hermeneuta), *helder godinho* (principal tradutor de bachelard e gilbert durand ao português), *james hillmann* (neo-junguiano), *ilya prigogine* (físico-químico), *jean servier* (etnólogo e historiador, especializado em cultura berbere), *george steiner* (literatura comparada), *joël thomas* (filósofo do imaginário), *gianni vattimo* (filósofo, político e hermeneuta) entre vários outros.

Evidentemente, que com o passar do tempo, *monte verità*, deixou o ar alternativo anárquico e naturalista que muito nos antecipou a contracultura e a tropicália (anos 60 e 70) e a própria casa central se converteu num hotel de alto luxo. Ainda se conserva o museu e um centro cultural que guarda sua história, nas fotografias amareladas e nos artistas de cabelos e barbas compridas que ainda andam ao longo de suas ruas calçadas de pedras e utopias.

Este trabalho hermenêutico inter e multidisciplinar que se inicia no período entre-guerras e atravessa a segunda guerra mundial, conta – sintomaticamente – com vários *partisans* (membros da resistência francesa), que não apenas refletem teórica e filosoficamente, mas também se mobilizam de modo concreto no seio do maior dos paradoxos do humano que aflora, principalmente, em tempos de guerra: eliminar a vida humana.

A partir daqui é que se dá a ressurgência antropológica do estudo do *mito*, do rito, do cotidiano, das produções simbólicas, em suma, do imaginário. No decurso de uma civilização e uma pedagogia iconoclastas que são mantidas e mantêm o projeto ocidental racionalista greco-judaico-cristão, esta ressurgência engajada só poderia se dar num quadro marginal e clandestino:

a instauração das hermenêuticas modernas será consagrada a uma tríplice clandestinidade: à margem da ortodoxia, e especialmente da ortodoxia romana – portanto ‘do lado das heresias’ -, se reconstituirá de modo geral o pensamento hermenêutico; à margem do racionalismo conceitual dos filósofos e teólogos – portanto dos poetas e artistas, de preferência dos artistas ‘malditos’- triunfará a nova iconofilia; finalmente, à margem da ciência, do positivismo universitário – portanto ao lado dos autodidatas. É preciso deplorar esse tríplice efeito de clandestinidade forçada a que foram constrangidos os hermeneutas, mas vale observar que os maiores hermeneutas da nossa época – cassirer, jung, ricoeur, corbin, eliade, bachelard, guénon – são ou heréticos, ou poetas, ou autodidatas e universitários marginais, e até mesmo as três coisas ao mesmo tempo.²⁶

E é, efetivamente, nestes domínios clandestinos que as barreiras entre as áreas de conhecimento vem sendo minimizadas com o desejo maior de compreensão do fenômeno humano em toda a sua diversidade e sua unicidade. Uma espécie de leito caudaloso se forma das várias escorrências possibilitadas pelas ranhuras e frestas que se abrem nos rochedos sólidos das certezas epistemológicas, com uma torrente fluída e com muito mais frescor que, poeticamente, amplia e aprofunda o conhecimento sobre o ser humano, com seu espírito *telésphoros*, aquele anima *asclepio* (mítico fundador da medicina) e seus *pharmakón*, os re-médios para a vida, remediar aquilo que se perdeu na história da própria humanidade.

“e quanto mais falo sobre a verdade inteira, um abismo maior nos separa”.

Se evitarmos que o abismo se abra demais impossibilitando a comunicação, vejamos como podemos repensar a partir das culturas, da pessoa e da intersubjetividade, a profundidade pedagógica desta mesma comunicação.

26 durand, 1995: 29-30

as culturas se aprendem comunicando-se

Um dos primeiros aspectos que se apresenta diante de nós na questão cultural é o paradoxo imediato da variabilidade das formas culturais e, ao mesmo tempo, a semelhança entre as características mais profundas. Como lembrado anteriormente por *paul ricoeur*, é precisamente no âmbito das diferenças que se aclaram as semelhanças; assim como *rodrigues*²⁷ também nos lembrava que a perspectiva comunicacional (e, portanto, simbólica) nos apresenta a dimensão da cultura como a escala mais profunda de nossas semelhanças, na medida em que, todos os grupos culturais produzem a sua cultura e são, recursivamente, produzidos por ela. Se de um lado os animais são, dessa forma, condenados à semelhança, nós humanos somos “condenados” à diferença já que todos nós temos a mesma capacidade comum de produzir cultura.

É, portanto, esta cultura em seu processo simbólico que pode ser partilhada e comunicada envolvendo uma aprendizagem do outro. Portanto, apropriada e interpretada, fechando e, ao mesmo tempo, ampliando o circuito simbólico-cultural. Desta forma, reafirmamos a noção de cultura aqui entendida como o universo da *criação, apropriação, partilha e interpretação dos bens simbólicos e suas relações*. Assim, entendemos que o que caracteriza as várias culturas são os processos simbólicos envolvidos no ato criativo, bem como aqueles envolvidos na nossa capacidade de nos apropriar dos conteúdos, sentidos e significados, de poder difundi-los pela comunicação (o que já pressupõe sua dimensão *educativa*) e, sobretudo, de interpretá-los para a compreensão do mundo, e conseqüentemente, de nós mesmos na busca de sentidos para a existência

as pessoas se comunicam ensinando-se

Em nossa epígrafe guiadora de fauzi arap, o verso seguinte diz: “*you do not have a name and i have. You are a face in the crowd and i am the center of attention. But, the lie of appearance of what i am and the lie of appearance of what you are. Because i, i am not my name. And you are no one*”.

Uma das características da *pessoa* na tradição antropológico-filosófica que seguimos aqui é a de afrontar com sua presença. Assim, seu nome é portador de sua destinação, sua sina. O

27 rodrigues, 1989:58

personagem “*tem*” um nome e o interlocutor não. Este é um rosto perdido na multidão, anônimo, disperso, partícula da massa, onda a propagar-se indefinidamente. Aquele é o centro das atenções. Podemos mudar o cenário da interlocução: um estúdio de rádio, um palco de teatro, um orador num evento, um professor e as pessoas na condição de alunos e alunas... Mas, a característica inicial da interlocução permanece.

Não nos deixemos seduzir pelo paradoxo em corte estático, pois “*a linguagem deve ser vista como uma energia, e não como um ergon. Não é uma coisa pronta, mas um processo contínuo; é o esforço reiterado da mente humana no sentido de usar sons para expressar pensamentos.*”²⁸. Consequentemente, a este momento inicial se segue um outro. A dinâmica se espirala ainda mais.

*aqui as palavras de outrem e ou as minhas nele não se limitam naquele que ouve e faz vibrar, como cordas, o aparelho das significações adquiridas, ou a suscitar alguma reminiscência: é preciso que seu desenrolar tenha o poder de me lançar por minha vez para uma significação que nem ele nem eu possuíamos.*²⁹

Estas novas significações, que a linguagem possibilita, resultam deste embate assim como vetores diferentes num mesmo campo de forças. Nada mais enganoso que a suposta harmonia da coincidência sem o arpear dos dedos contra as cordas, fazendo-as vibrar. Pois, não é, precisamente, o embate a natureza singular da *pessoa*: o percurso recursivo entre a subjetividade e a facticidade opaca e resistente do mundo objetivado?

*a antropologia da pessoa não é, segundo uma expressão de maurice nédoncelle, ‘uma filosofia de domingo à tarde’. Em toda a parte onde a pessoa leva a sua luz, a natureza, corpo ou matéria, insinua a sua opacidade: debaixo das fórmulas do sábio, debaixo da claridade da razão, debaixo da transparência do amor (...) invadida pelo universo pessoal, a natureza ameaça, sem cessar, investir também contra ele. Não há nada nas relações do homem pessoal com o mundo que evoque uma harmonia à leibniz. A insegurança e as preocupações são nosso lote. Nada há que deixe prever o final, num curto espaço de tempo, desta luta, nada nos permite duvidar de que ela seja constitutiva da nossa condição.*³⁰

28 cassirer, 1994:200

29 merleau-ponty, 1974:149

30 mounier, 1964:57-58

Mas, esta luta cotidiana, este embate é que colore de autenticidade a nossa existência. Confessa suas ambiguidades, seus fracassos e erros. Honesto, fraqueja... regozija-se das pequenas vitórias e prazeres. Sem dúvida, poucos se ensinam como pessoas na coragem de ser, segundo a fórmula de nietzsche, “*demasiadamente*” humanos. O verso da epígrafe continua no momento seguinte afirmando as complementares mentiras das aparências do que são o personagem e o interlocutor: tanto o nome como o anonimato. “*Eu não sou o meu nome*”. Como pessoas somos muito mais do que os nomes podem precisar. Um dever, um vir-a-ser, uma jactância que emerge do campo de forças e assume sua destinação. Assim se ensina. Ou melhor, se “*em-sina*”: se coloca dentro de sua própria sina. “*E você não é ninguém*”, complementa o verso *fauzi arap*. Deliciosa dupla negação para a lição de lógica de velhos filósofos: uma dupla negação que é uma afirmação; logo, se conclui que o interlocutor é ele próprio. Ele não é ninguém – a não ser para um transeunte desatento, nunca foi ninguém. É alguém, é uma *pessoa*.

E entre o personagem e o interlocutor há uma educação recíproca: “*o educar ocorre todo o tempo e de maneira recíproca. Ocorre como uma transformação estrutural contingente com uma história no conviver, e o resultado disso é que as pessoas aprendem a viver de uma maneira que se configura de acordo com o conviver da comunidade em que vivem.*”³¹

Esta aquisição de aprendizagem de uma educação através da comunicação (talvez poderíamos já dizer de uma *educomunicação?*), a partir do embate de ambas as pessoas num vínculo societal, não prescinde do poder da linguagem, seja ela verbal, corporal, hormonal que explode os excessos simbólicos: “*uma linguagem, em efeito, que só procuraria exprimir as próprias coisas, esgotaria seu poder de ensinamento nos enunciados de fato. Uma linguagem, ao contrário, que dá nossa perspectiva sobre as coisas, que arranja nela um relevo, inaugura uma discussão sobre as coisas que não acaba com ela, suscita em si mesma a pesquisa, torna possível a aquisição.*”³²

Aqui não se trata de uma apologia da luta e do conflito. Mas, do movimento, do embate na dança que entrelaça gestos culturais na conquista e exercício da liberdade, sob o poema sinfônico da velha educação de sensibilidade. Não é a atividade linguageira em si que nos norteia, mas o que ela tenta alcançar:

31 maturana, 1998:29

32 merleau-ponty, 1974:100

*não é a palavra a dizer que visto, e nem mesmo a frase, é a **pessoa**, falo com ela segundo o que ela é com uma segurança às vezes prodigiosa, uso palavras, com efeitos que ela pode compreender, ou aos quais ela possa ser sensível e, se pelo menos, tenho tato, minha palavra é a um só tempo órgão de ação e de sensibilidade, essa mão leva olhos à sua extremidade. Quando ouço, não é preciso dizer que tenho a percepção auditiva dos sons articulados, mas o discurso fala em mim; ele me interpela e eu ressoo, ele me envolve e me habita a tal ponto que não sei mais o que é de mim e o que é dele.³³*

Quando já não sei mais o que é de mim ou o que é dele, no tráfico de significações e sentidos que transitam impregnando ambos os seres, sendo interpelados e ressoados, para além da linguagem. É “o jogo perigoso que eu pratico aqui, ele busca chegar ao limite possível de aproximação, através da aceitação da distância e do reconhecimento dela”.

O personagem da epígrafe revela este diafragma da constituição do eu e do tu: o limite da pele em inspiração e expiração. Este é o limite possível de aproximação: quando consigo ressoar na sensibilidade do outro. Mas, tal conquista só se dá na aceitação da distância e no reconhecimento dela: *eu sou eu* e *tu eres tu*. A distância entre os dois entes é a possibilidade de ressonância. Caso contrário, a solvência e diluição das pessoas na indiferenciação do impessoal ou na dominação devoradora.

Estamos falando de uma potência poética instauradora de sentidos que possibilita a comunicação entre as pessoas na medida em que elas se ensinam como tais. Ensino como tentativa de colocar o outro em sua própria sina, despertando-o, para que, parafraseando o existencialista dinamarquês *soren kierkegaard* [1813-1855], não siga o nosso caminho, mas, ao contrário, insistindo para que ele siga o seu.

Um exemplo didático desta possibilidade de ressonância ou de devoramento está, precisamente, na figura do professor e seus alunos. Através da aceitação da distância e do reconhecimento dela é que se pratica o jogo perigoso de chegar aos limites possíveis de aproximação quando o mestre já não é mestre e o discípulo já não é discípulo. Os nomes se invertem. E se são dignos destas nomenclaturas, o buscador de mestria se afasta e o discípulo será buscador de mestria, por sua vez: “*eu não sou o meu nome e você não é ninguém*”.

33 merleau-ponty, 1974:34

Nos objetaria um perseverante interlocutor virtual que a situação apontada aqui é “ideal” e não a encontramos de fato. Com honrosas exceções que fazem toda a diferença num mar de mediocridades, poderíamos até mesmo concordar. Com honrosas exceções, são na maioria alunos que devoram professores num clima insano de perversões travestidas de indulgências e condescendência, com o fito último de mascarar índices estatísticos de reprovação e permanência para o mercado internacional dos empréstimos para políticas ditas “públicas”. Prêmio impensável e recusável de um “mundo livre”:

o mundo livre é, sob esse ângulo, um espetáculo de ambiguidades. Nós, povos livres, estamos ainda longe de ser politicamente livres. A prosperidade, o conservantismo, a agitação pela agitação não bastam para fazer surgir a liberdade. Diminui a aristocracia dos cidadãos esclarecidos. A divisão das responsabilidades gera a irresponsabilidade. A democracia degenera em oligarquia de partidos. O que se tem por cultura não passa de bolhas de sabão em salões literários. O espírito perde densidade.³⁴

E nesta perda de densidade do espírito humano, evidentemente, quem mais se ressentido e demonstra o insípido prêmio das “conquistas” fáceis e ilusórias, são as novas gerações em sua adolescência: “o adolescente moderno aprende valores, virtudes que deve respeitar, mas vive num mundo adulto que os nega. Prega-se o amor, mas ninguém sabe em que ele consiste porque não se veem as ações que o constituem, e se olha para ele como a expressão de um sentir. Ensina-se a desejar a justiça, mas os adultos vivemos na falsidade. A tragédia dos adolescentes é que começam a viver num mundo que nega os valores que lhes foram ensinados.”³⁵

Esta contradição inerente a um projeto civilizatório que banuiu as iniciações e substituiu os rituais de passagem por uma, cada vez mais elástica, “adolescência” (aos 20, 30, 40 anos...), talvez tenha como recurso último a apropriação dos meios de comunicação em sua concepção, produção, técnica, veiculação e recepção como tarefa construtora das personalidades desta juventude. Desta forma, talvez, haja ainda uma divisa civilizatória comunitária em gestação na juvenilização do mundo³⁶ frente aos padrões hipócritas de uma sociedade entrópica que assiste, passiva, o espetáculo de sua decadência em horário nobre.

34 jaspers, 1971:72

35 maturana, 1998:33

36 alguns teóricos e organizações não-governamentais vem chamando de “protagonismo juvenil”.

só na ação sobre si mesmo e sobre o mundo, em suas realizações é que ele [o ser humano] adquire consciência de ser ele próprio, é que ele domina a vida e se ultrapassa. Isso ocorre de duas maneiras: por ilimitado progresso no mundo e pelo infinito que se faz presente a ele em sua relação com o transcendente.³⁷

Como não pretendemos aqui seguir os rastros da relação com o transcendente que indicamos em outros trabalhos anteriores procuraremos ainda cotejar o “progresso no mundo” pela via informacional e comunicacional e suas relações com a intersubjetividade.

a intersubjetividade se educomunica

levando ao extremo a atitude antropológica (...) poder-se-á perceber que aquilo que de mais semelhante existe entre os homens é exatamente a diferença.

rodrigues, 1989:23

Se podemos captar o movimento dinâmico das culturas como processos simbólicos, a partir dos quais, as pessoas se constituem e se comunicam educando-se – na diferença das culturas e na diferença dos percursos pessoais; qual a garantia de objetividade real do mundo? Ora, “diante da meta da objetividade, o pensamento é apenas a ‘fisionomia’ do processo de objetivação, porque nunca pode intuir diretamente uma ‘coisa’. é uma ‘preñez simbólica’, isto é, tem a presença inelutável do ‘sentido’.”³⁸

A objetivação do mundo é compreendida pelo humano através de um processo simbólico, vale dizer, subjetivo. Portanto, se existe uma “realidade real” do mundo concreto, esta só pode ser organizada e apreendida na rede simbólica das práticas culturais. Daí esta gravidez simbólica em que configuramos sentidos e significados que impregnam a ambiência a nossa volta, nossas relações conosco e com o outro (*mitsein*) no mundo factível. Este excedente de significados que constitui a polissemia polifônica (as várias vozes de vários significados) marulha o oceano de possibilidades humanas:

37 jaspers, 1971:50

38 durand, 1995: 36

num instante esse fluxo de palavras se anula como barulho, nos atira em cheio ao que quer dizer, e, se a isso respondemos por palavras ainda, é sem querer (...) há então uma singular significação da linguagem, tanto mais evidente quanto mais nos abandonamos a ela, tanto mais equívoca quanto menos pensamos nela, rebelde a qualquer tomada direta, mas dócil ao encantamento da linguagem, sempre lá quando nos pomos a evocá-la, mas sempre um pouco mais longe que o ponto onde acreditamos atingi-la.³⁹

Estranha dialética-sem-síntese entre a distância e a proximidade que a comunicação deixa entrever na rede das palavras. Fauzi arap prossegue na epígrafe: “*entre eu e você existe a notícia que nos separa. Eu quero que você me veja a mim. Eu me dispo da notícia, e a minha nudez parada te denuncia e te espelha.*” Aquilo que se comunica é, exatamente, aquilo que nos separa em emissor e receptor. Então, na intersubjetividade constituinte do personagem e do interlocutor, para que se aclare, o personagem se despe da “*notícia*”. Nu e parado, denuncia o interlocutor ao mesmo tempo em que o espelha. Revela ser seu duplo⁴⁰.

A mensagem, a notícia, a informação, o conteúdo, a aula; são os elementos que separam os personagens e interlocutores destas narrativas existenciais. Para que nos vejamos como somos é preciso que nos dispamos destes elementos todos. Mas, só o podemos fazer quando desejamos a nudez e quando a própria incorporação dos elementos nos possibilita a igualdade entre personagem e interlocutor. Então, podemos revelar o duplo que somos do outro. A igualdade no final do processo. Divisa pedagógica que comunica a intenção do percurso e aceita a diferença como ponto de partida no diálogo autêntico. Prenhez simbólico-pedagógica:

contra a pedagogia mundana de um certo positivismo, é preciso reconhecer em quase toda a antropologia contemporânea o primado antropológico da prenhes simbólica, como o fez cassirer. A consciência antropológica só se desvia da senda da objetividade – a das ciências da matéria e do seu método – para seguir esse eixo antagônico apontado por bachelard, o de uma subjetividade poética da coordenação

39 merleau-ponty, 1974:126

40 “*só por meio do pensamento dialógico ou dialético podemos abordar o conhecimento da natureza humana*” (cassirer, 1994:16).

*dos temas e dos esquemas do imaginal, no seio das classes ou categorias poéticas cujas categorias lógicas não passam de demarcações secundárias.*⁴¹

Estas demarcações secundárias da operação lógica apenas auxilia a organizar os dados cujo sentido foi apreendido poeticamente. Isto posto, podemos inverter o *cogito* cartesiano por um imperativo categórico sensível: “*sinto, logo existo, então posso pensar*”⁴². Mas, neste circuito comunicacional intersubjetivo, “*a primeira palavra não se estabeleceu numa inexistência de comunicação, porque ela emergia das condutas que já eram comuns e tomava raízes num mundo sensível que já tinha cessado de ser mundo privado.*”⁴³

Este compartilhamento de ações comuns (como prefiro decompor “*comunicação*” em “*ação-em-comum*”), já pressupõe o rompimento do círculo introspectivo de si-mesmo no mundo privado para alcançar o outro nesta trama silenciosa de constituir uma comunicação intersubjetiva. A ambiência vai se preenchendo de gestos, olhares, fisionomias, sons, silêncios, interjeições, toques, posturas que vão se compondo e rompendo o círculo restrito do mundo privado para acolher o outro e preparar este fundo denso (e imperceptível para uma análise rápida e superficial) de onde emergirá a primeira palavra.

Trata-se também de uma *intercomunicação* possível a partir de uma *intracomunicação* autocognoscente, isto é, quando se dialoga consigo mesmo em busca de conhecer-se. E, paradoxalmente, só nos conhecemos de fato no outro: “*a comunicação só acontece em um território cujos limites são o excesso de semelhança e o excesso de diferença: semelhança demais, comunicação impossível; diferença demais, comunicação também impossível. Qualquer mensagem é uma dialética de semelhança e diferença.*”⁴⁴

Mas, a constituição destas intersubjetividades que compõem um circuito comunicacional num ecossistema comunicativo, pondo em jogo os campos de força de constituição das pessoas, desafiando-lhes a autenticidade e perseverança na elaboração poética dos

41 durand, 1995: 44

42 como bem nos lembra a profa. *beatriz fétizon* [1929-2019], a primeira parte seria um imperativo cartesiano sobre outras bases (“*sinto, logo existo*”), pois que é fundado sobre a *dúvida metódica*. No entanto, a segunda parte que lhe é decorrente (“*então, posso pensar*”), já se encontra, kantianamente, no reino das possibilidades. Portanto, trata-se de um imperativo categórico, no qual acresço o valor “*sensível*”.

43 merleau-ponty, 1974:57

44 rodrigues, 1989:168

sentidos; esta constituição das intersubjetividades se dá na “grande cidade” das desilusões e desolações afetivas. Palco multicolor e fervilhante de intransponíveis solidões coletivas cinzentas.

foram a enraivecida consciência de todas estas desilusões e a desolação afetiva em que deixaram o homem contemporâneo que lançaram as massas nos últimos anos, num furor irracionalista, nas ‘místicas’ do fascismo, do absurdismo, da psicanálise, do esoterismo, etc. Para curar esta decomposição ou esta nevrose coletiva não basta, com certeza, regressar às ilusões racionalistas. Mas, também com certeza, não basta ignorar as mediações racionais. O pensamento só existe e irradia quando enraizado na pessoa. Se, no entanto, o pensamento não se torna comunicável e, portanto, em certa medida, impessoal, já não será pensamento, mas delírio. A ciência e a razão objetiva são suportes indispensáveis da intersubjetividade (...) precisamos de ter consciência simultânea da absoluta necessidade destas mediações e da sua insuficiência para assegurar uma plena comunidade pessoal.⁴⁵

Eis outro paradoxo para aqueles que vivem no desejo totalitário e iluminista de uma razão suficiente: nos damos conta, ao mesmo tempo, de sua necessidade e de sua insuficiência. Mesmo que nos pautando por este “racionalismo poético” que anuncia gaston bachelard, não há como negligenciar as faces terríficas criadas para designar o paradoxo humano por excelência: o *mal*. Jaspers nos adverte: “há, entretanto, o recife perturbador diante do qual todo amor e reverência naufragam: é o fato de encontrarmos no homem alguma coisa que, em literatura (na tempestade, de shakespeare), assumiu a figura de caliban e, na realidade, graças à loucura servil de um povo, encarnou-se em hitler.”⁴⁶

Esta loucura servil não se estabelece no consenso lógico de argumentos convincentes. Ela não é resultado da comunicação asséptica de princípios a serem debatidos. Não se trata de um servilismo débil adotado por livre decisão do espírito responsável, autônomo, fraterno. Mas, resultado de um *caliban*. Este é o monstro domesticado por *próspero*, duque de milão, na ilha em que fora exilado graças às artimanhas de seus parentes e que, a partir daí se serve do conhecimento para promover a vingança: provocar a tempestade que naufragará seus algozes. Caliban é a sombra de *próspero* (ferreira-santos, 1998). Em

45 mounier, 1964:75-76

46 jaspers, 1971:49

certa passagem da peça teatral, *caliban* responde a Próspero: “a língua que me ensinaste só me serviu para amaldiçoar-te”.

Este é o exemplo das desavenças que levam às loucuras, desencontros e desafetos que se digladiam na arena do totalmente outro ameaçador: “nunca brigamos quando o desacordo é apenas lógico, isto é, quando o desacordo surge de um erro ao aplicar as coerências operacionais derivadas de premissas fundamentais aceitas por todas as pessoas em desacordo. Mas há outras discussões que geram conflitos: é o caso de todas as discussões ideológicas. Isso acontece quando a diferença está nas premissas fundamentais que cada um tem. Esses desacordos sempre trazem consigo uma explosão emocional, porque os participantes vivem seu desacordo como ameaças existenciais recíprocas. Desacordos nas premissas fundamentais são situações que ameaçam a vida, já que um nega ao outro os fundamentos de seu pensar e a coerência racional de sua existência.”⁴⁷

Esta ameaça ontológica, quer dizer, ameaça à própria existência do ser, de maneira ainda mais profunda, ultrapassa o tecido ideológico e avança em profundidade para as matrizes imaginárias organizadoras do real de onde ela provém (daí não se tratar de condutas que possam ser, racionalmente, colocadas em questão para o livre debate) e, irracionalmente, a ameaça impregna as consciências e obscurece os sentidos. Embriaga o discernimento. Funde as diferenças num lodo homogêneo e viscoso que não admite a personalidade. Não comunica. Ataca. Reifica.

Mas, esta constatação sobre o exemplo nazifascista não se esgota no “exotismo” de um tempo passado. Muito pelo contrário, continua presente cotidianamente como consequência do processo de hipercomplexificação dos sistemas sociais, embotando sensibilidades:

a especialização faz progredir de forma gigantesca a complexidade dos sistemas sociais, multiplicar os produtos, as riquezas, as trocas, as comunicações, estimular invenções em todos os domínios. Vai provocar a aparição das civilizações. A especialização noológica – no exercício das artes e do pensamento – vai estar na origem de um prodigioso desenvolvimento estético, filosófico e científico. No plano individual, no entanto, a especialização vai acarretar a degenerescência de um tipo humano polivalente e politécnico que a arqui-sociedade havia desenvolvido, quer

47 maturana, 1998:17

dizer, de um homem cujo exercício dos sentidos tinha atingido uma precisão e uma delicadeza espantosas, conhecendo todas as coisas da natureza, fabricando seus utensílios, as suas armas, a sua casa, os brinquedos dos seus filhos. Esse homem 'total' vai ser substituído, sobretudo nas cidades, por um indivíduo cujas aptidões se atrofiaram em benefício de umas tantas, e o desenvolvimento da complexidade social pela especialização faz-se, para a maioria da população, à custa de um incontestável empobrecimento da personalidade.⁴⁸

Neste quadro, as emoções são secundarizadas em favor da racionalização, como se elas fossem antípodas destruidoras do projeto civilizatório adotado:

*as emoções não são algo que obscurece o entendimento, não são restrições da razão: as emoções são dinâmicas corporais que especificam os domínios de ação em que nos movemos (...) o resultado disso é que o viver humano se dá num contínuo entrelaçamento de emoções e linguagem como um fluir de coordenações consensuais de ações e emoções. Eu chamo este entrelaçamento de emoção e linguagem de **conversar**. Os seres humanos vivemos em diferentes redes de conversações que se entrecruzam em sua realização na nossa individualidade corporal.⁴⁹*

Corpo e conversação. Eis dois polos importantíssimos da intersubjetividade. Um polo exprime no outro a sua complementaridade: o corpo como substanciação da linguagem dizendo de seu lugar no mundo e a conversação como corpo fluído na linguagem, corporificando palavras, tocando significações e animando encontros. *Animar* no sentido latino do termo: como dando vida, dando alma (ânima) aos encontros com o outro.

é no mais secreto de mim mesmo que se faz a estranha articulação com outrem; o mistério de outrem não passa do mistério de mim mesmo. Que um segundo espectador do mundo possa nascer de mim, não está excluído, está ao contrário feito possível por mim mesmo, se pelo menos reconheço meus próprios paradoxos.⁵⁰

Este encontro intersubjetivo é amparado pelas intercomunicações extradiscursivas, ou seja, com outros elementos além da discursividade das palavras: *“é essa manha, pela qual o*

48 morin, 1991:176-177

49 maturana, 1998:92

50 merleau-ponty, 1974:143

*escritor ou o orador, tocando em nós essas significações, tire delas sons estranhos e que parecem à primeira vista falsos e dissonantes, e depois nos religue tão bem ao seu sistema de harmonia que a partir de então o tomamos pelo nosso. Então, dele a nós, só passarão a existir puras relações de espírito a espírito. Mas, tudo isso começou pela cumplicidade da palavra e seu eco, ou, para usar a palavra energética que husserl aplica à percepção de outrem, pelo **acoplamento** da linguagem.⁵¹*

Este acoplamento da linguagem encaminha um desejo de comunicação que ultrapassa também os limites de uma intracomunicação e de uma intercomunicação. Algo mais se insinua no horizonte das ações comunicativas quando realizamos algo a nossa volta com o compromisso social de conviver mais dignamente. Nesse sentido afirma berdyaev:

por isso, ele aspira, não mais uma comunicação, mas uma comunhão com os outros, se ele deseja vir, se deixa ascender à existência autêntica. As comunicações convencionais não permitem sair do mundo dos objetos (...) a comunhão comporta a reciprocidade: tanto que se o eu está ligado ao objeto, pela comunicação, ele fica só, e a solidão não pode ser superada senão pela comunhão das pessoas, do eu e do tu, no interior, não da sociedade objetivada, mas do nós.⁵²

Este “nós”, característico da *comunidade personal* sintetiza os nós que constituem a trama social da rede solidária, baseada no sentimento básico do *pro-jectum* pessoal: o amor.

A comunhão pressupõe que as intercomunicações como trocas intersubjetivas já não se bastam. Uma outra atitude comum se impõe com tanto vigor que passa a fazer da dupla inicial não apenas um *eu-tu* onde as mediações possibilitam trocas e aprendizagens, mas um todo orgânico simbiótico, ao mesmo tempo, repleto de antagonismos, concorrências e complementaridades que, costumeiramente, internalizamos na compreensão serena embutida na fala coloquial com a simples expressão: “nós”.

não digo como o papa ‘o amor é mais forte’. digo que a biologia é mais forte. O amor não é uma coisa especial, é cotidiano, e vocês notarão que em todas as situações de crise humana, de crise nas comunidades, de terremotos, de incêndios, de situações extremadas, as pessoas se encontram num nível básico humano onde a solidariedade está presente e nem sequer é preciso recomendá-la, ela aparece

51 merleau-ponty, 1974:29

52 berdyaev, 1936:116

*sozinha. Por que? Porque o amor nos pertence como característica biológica que constitui o humano.*⁵³

Aquele mesmo interlocutor virtual perseverante talvez nos interrompesse agora o raciocínio bradando em tom enérgico que estaríamos, com estas ideias, regressando a um romantismo idealista *démodé*, anacrônico, ultrapassado e fora de lugar. Para ele, responderíamos prontamente com gilbert durand:

*em face da grande perversão da modernidade técnica que transmuta a liberdade em terror, a generosidade social em totalitarismo burocrático, a igualdade em esmagamento dos indivíduos, o romantismo se refugia e ganha forças na gnose da inspiração poética. A ‘honra dos poetas’, de que se revestiram tantos dos nossos companheiros diante do nazismo data desses dissidentes cuja dissidência fundamental do peso de um século de sangue e ferro instaura o romantismo. Coleridge, novalis, armin, moritz, byron, blake e tantos outros afirmam essa permanência da gnose. Quer dizer: que é o ‘não-lugar’ (a utopia) que atribui sentido e julga a localização nos lugares da história.*⁵⁴

Talvez, o interlocutor ainda insatisfeito viesse nos objetar a queda dos muros e o sepultamento das utopias como resultado da inelutável marcha da história ou mesmo sinal evidente de seu fim. Então, seguindo nossa epígrafe-mestra, terminariamos sua condução nos versos últimos em que diz: “*eu me delato, tu me relatas. Eu nos acuso e confesso por nós. Assim, me livro das palavras com as quais você me veste*”.

Não fora a sinceridade de delatar-nos na preocupação com a construção da pessoa que nos guiou até aqui? Por isso, não é a confissão de uma paixão (*philia*) ao conhecimento (*sophia*) do mundo e do humano que se traduz, sem pudores intelectuais, em amor à pessoa?

Tu me relatas: ultrapassado, *démodé*, fora de lugar. Portanto, eu nos acuso na constituição recíproca de nossas subjetividades *educomunicando-nos* na diferença, confessando estas coisas por nós. A confissão não seria, dessa forma, a expressão mais honesta e autêntica dos erros, das tentativas, das frustrações e pequeno gozos, a coragem de um testemunho pessoal? Confesso por nós. Assim me livro das palavras com as quais você me veste. E

53 maturana, 1998:85

54 durand, 1995:19

eu nu permaneço na autenticidade da empreitada. Provavelmente, espelhando-o.

Podemos, novamente, mudar o cenário da interlocução: um estúdio de rádio, um palco de teatro, um orador num evento, um professor e seus alunos... Mas, a revelação possibilitada pelo encontro permanece.

A sensualidade deste encontro personalizado quando nos damos conta de nossa revelação no corpo do outro, no seu olhar, no seu toque, no seu abraço na reciprocidade de um impulso vital, vai muito mais além do que a razão consegue expressar em sua linguagem. Um argumento mais biológico talvez seja mais claro, ainda que a citação seja longa, mas vale pela sua cotidianidade:

Esse modo de vida até hoje se conserva em nós. Com efeito, ainda somos animais colheitadores, e isso é evidente tanto no bem-estar que sentimos nos supermercados quanto em nossa dependência vital da agricultura; ainda somos animais compartilhadores, e isso é evidente na criança que tira comida de sua boca para dar à sua mãe, e no que acontece conosco quando alguém nos pede uma esmola; ainda somos animais que vivemos na coordenação consensual de ações, e isso vemos na facilidade com que estamos dispostos a participar de atividades cooperativas, quando não temos um argumento racional para recusá-las; ainda somos animais cujos machos participam do cuidado com os bebês, o que vemos na disposição dos homens para cuidar das crianças quando não tem argumentos racionais para desvalorizar tal atividade; ainda somos animais que vivemos em grupos pequenos, o que transparece em nosso sentir parte de uma família; ainda somos animais sensuais que vivemos espontaneamente no tocar e acariciar mútuo, quando não pertencemos a uma cultura que nega a legitimidade do contato corporal; e, por último, ainda somos animais que vivemos a sensualidade no encontro personalizado com o outro, o que se evidencia em nossa queixa quando isso não ocorre.⁵⁵

Assim sendo, concluindo nossa tentativa de conduzir para matizes mais antropológicos alguns aspectos culturais e sobre a pessoalidade no entrecruzamento das subjetividades e da educação; ficamos ainda com a mensagem pedagógica sobre o destino dos mamíferos:

55 maturana, 1998:24-25

conviver:
eis a palavra que nossa civilização nos impede de usar com consequência;
eis o ensinamento, de que os antropólogos são apenas os aprendizes.
Deveriam ser os mensageiros.⁵⁶

56 rodrigues, 1989:193

educação & ética: uma ação reflexiva e uma reflexão ativa

*quantas vezes não me senti dolorosamente dilacerado entre duas perspectivas:
permanecer um homem de gabinete, cuja obra não transpõe o papel em que ela se imprime,
ou então agir, mas resignar-se à prisão dos quadros ou dos partidos
nos quais é preciso mentir e sacrificar um recolhimento precioso à agitação e à eloquência.
eis o prenúncio de um plano onde entrevejo a ação
oferecendo-se a mim sem massacrar-me.*

emmanuel mounier, 1929.¹

Ainda que pareça óbvia a associação direta entre a ética e a educação, pretendemos aqui, colaborar com alguns aportes que possam lançar mais algumas penumbras à reflexão e à ação educativa. E por que “*penumbras*”? Pela simples constatação de que o terreno, que se pretende “*aclarar*”, não se constitui de modo nenhum em terreno de todo conhecido ainda que sua reflexão remonte a 2.500 anos no ocidente, nem tampouco haja obscuridades neste terreno tão negativas ao ponto de serem “*eliminadas*”.

Sem fazer nenhuma apologia ao irracionalismo ou subestimar os avanços proporcionados pela *ilustração* (*aufklärung*) e seu racionalismo extremo desde o séc. XVIII, e prescindindo desde já dos conhecidos percursos etimológicos para escarafunchar os conceitos em

¹ in: *mounier et sa génération*, p.42, carta de 18/04/1929 a sua irmã madeleine mounier. paris: *esprit* n° 12, 1950

questão, gostaria de espreitar a *dialética-sem-síntese* da relação entre a ação educativa e a ética como parte da filosofia, recentemente, elevada à categoria de “*globalizada-terra-de-ninguém*” já que todos – não necessariamente filósofos – se julgam competentes para ditar normas éticas, códigos éticos, regras éticas, bioéticas, etc. . .

Esse “*no-man-land*” filosófico arrastado à programação televisiva em horário nobre, rankings editoriais, recheios de bate-papos nos mais variados botequins filosóficos - para nos lembrar do sábio e excêntrico *charles sanders peirce* [1839-1914], ocupa hoje esta posição de destaque não apenas para o exercício sofisticado de jovens aprendizes de filósofos. Nem tampouco me parece constituir-se numa postura efetiva para além do “*in*” e “*out*” na crista da onda das conversações mantidas a base de leitura de semanários, manuais escolares, *fakenews*, jornais de uma duvidosa elite míope que, para nossa desvalia, ainda dita os percursos do país.

Não estamos, todavia, propondo uma correção da perversa “*regra da competência*”, como bem apontou nossa filósofa-mestra, *marilena chauí*, em seu texto essencial, *cultura & democracia*². Não se trata de dizer que a reflexão ética pertença, única e exclusivamente, aos filósofos de plantão. Mas, de outra parte, resulta incômodo a audácia de um engenheiro naval ao escrever sobre jurisprudências em direito penal. Ou de um analista de sistemas informatizados ao escrever sobre técnicas de escavação arqueológica.

Mais incômodo ainda é o fato de esta “*globalizada-terra-de-ninguém*” não se restringir apenas à disciplina filosófica chamada ética. Ainda mais anti-ético é o fato de qualquer um poder escrever sobre educação. E o que é pior, poder legislar sobre educação ou ainda gerir educação com todos os desdobramentos nefastos que já conhecemos à flor da pele. E todos cobertíssimos de razão em seu mais rasteiro senso comum – na maioria das vezes desprovido de seu núcleo básico, a saber, o *bom-senso*.

E, novamente, cabe uma outra ressalva: a de que não estou menosprezando aqui o conhecimento produzido pelo senso comum. Este me é extremamente caro no sentido de que é base da sabedoria popular – ou entenda-se aqui – saber cujo lastro não é livresco, nem acadêmico, mas resultado do *lebenswelt*: mundo vivido, pelo expoente da fenomenologia, *edmund husserl* [1859-1938]; percebido pelo mais simples dos mortais.

² chauí, 1989

Portanto, debater sobre a questão ética resulta ainda mais problemático se radicalizamos sua reflexão, principalmente, ao possuímos “*boas intenções*”, diria a mesma marilena chauí em outro texto capital³.

Esta *dialética-sem-síntese* entre ética & educação (ou se preferirmos utilizar um termo mais recente, mais técnico e característico da pós-modernidade filosófica), esta *recursividade*⁴ entre os dois termos, se dá no sentido de que um polo deste par depende do outro e, ao mesmo tempo, se antagoniza em relação a ele, e, simultaneamente, são convergentes.

No entanto, os dois polos não se diluem num terceiro termo que os liquidifica ao gosto dos holismos atuais e do velho materialismo histórico. O terceiro termo que rege a relação entre os dois polos é, concretamente, a *trajetividade* entre eles. Ou dito de forma mais “*elétrica*” (como acentuaria o velho mestre bachelard) e menos “*mecânica*”, o terceiro elemento mediador entre os dois polos é sua colocação em “*circuito*”, em funcionamento, estabelecendo um “*campo*”.

Pois bem, é neste campo eletromagnético, que podemos chamar de relação recursiva entre educação & ética, que se situa nossa ambivalente espreita. Esta relação resulta numa *ação reflexiva* e, ao mesmo tempo, uma *reflexão ativa*. Na direção mesma da velha, carcomida, renegada, esquecida, menosprezada – embora propalada e pouco assumida – *práxis*.

E aqui, novamente, o bom-senso nos adverte a mais uma ressalva: não se trata de estratégia de ressurreição de conceito básico no pensamento marxista, mas de preservar do lodo historicista e dos abusos incautos, a preocupação filosófica e ética da junção da ação e da reflexão numa mesma postura – para ser mais simples e direto – *coerente*.

Afinal, um ser prático é, tão somente, um ser que procura ser coerente, um ente que busca a coerência como forma de existência. Agir de acordo com seu modo de pensar e pensar sobre suas ações restabelecendo a saúde de sua consciência e, portanto, deixando-se cumprir-se como devir humano e pessoal. Numa palavra, salvando-se de ser esquizofrênico (dividido, cindido, polêmico, antitético).

Vejam, então, de que forma estas duas premissas se inter-relacionam no campo ético-educativo.

3 chauí,1980: 24-40

4 conceito relativo ao “*boucle recursif*” difundido pelo epistemólogo francês, *edgar morin*, ao longo de sua obra.

A paisagem de uma ação reflexiva

Explicitando meu horizonte filosófico, este se radica na vertente filosófica do *existencialismo*, em especial na tradição da *antropologia filosófica* na *antropologia da pessoa* que remonta ao filósofo russo, *nikolay alexandrovich berdyaev* [1874-1948].

Berdyaev, emblematicamente, se intitulava um “*anarquista religioso*”, rótulo contraditório que também assumo na medida em que a religiosidade presente em minhas posturas e investigações se baseia nas concepções de que é possível ao ser humano autogerir-se, comunitariamente, e de que é impossível ser livre ou exercer sua liberdade sem o conhecimento. Aqui resulta emblemática a “*árvore de gernika*” em *euskal herria* (país basco), na sua busca pelo conhecimento e pela autogestão. Tal árvore era utilizada como religação entre os foros comunais com decisões político-administrativas nas juntas gerais e que se dava à sombra do referido carvalho desde a idade média. Por isso, também o significado profundo do bombardeio nazifascista sobre gernika, por sua vez, emblema da guerra moderna.



Berdyayev e os jovens franceses que, naquele momento, se juntavam ao seu redor, nas conversas no quintal de sua casa, em seu exílio parisiense a partir de 1922, entre eles: *emmanuel mounier, paul ricoeur, jean lacroix, jean cocteu, henri corbin, maurice nedoncelle* e outros que se somaram ao movimento *esprit*, de importante papel na resistência francesa durante a ocupação nazifascista, igualmente, no período pós-guerra e na formação das lideranças brasileiras de esquerda nos anos 50 e 60 já sob a ditadura militar.

Nesta mesma herança situamos em nosso território, o importante filósofo, educador e amigo, *antonio joaquim severino*.

De outro lado, minha matriz de investigação mítica e imaginária se lastreia no “*árculo de eranos*” [1927-1988], em ascona (suíça), neste estilo *mitohermenêutico*.

Por tanto, na mesma *ânim*a e *animus* daquele contexto entreguerras, a antropologia da pessoa é uma outra tradição que, como explicita a epígrafe que aqui utilizo, conhece o campo contraditório em que a condição humana se inscreve e sua natureza trágica.

“*Trágico*”, aqui tem a conotação de embate de ações contrárias: (*tr*)+ (*ágico*). Assim sendo, partimos da noção básica de *pessoa* como a construção cotidiana de nossa existência com base no embate entre nosso desejo de transcendência (impulsos e subjetividade) e a facticidade do mundo (intimações da objetividade), ou seja, o caráter opaco do princípio de realidade e a resistência deste mesmo mundo aos nossos desígnios. Sem uma ação coerente e sem engajamento (nas suas várias dimensões: política, social, econômica, educativa, pessoal, etc.) nos deixamos arrastar pela correnteza cega das omissões (que não deixa de ser também uma ação) e das convivências. Como dizia nedoncelle, *a antropologia da pessoa não é uma filosofia de domingo à tarde...*

E o que isto quer dizer quase cem anos depois num novo milênio maquiado de “*pós-moderno*”? Temos na condição pós-moderna, pela primeira vez na história do ocidente, a figura predominante não mais da honra, da gratidão, da amizade ou dos valores (como sempre discutíveis) até, então, vigentes; mas, do escárnio, do blefe e do espetáculo.

O simulacro parece ter invadido a vida nas urbes e substituído a pessoa – como *prosopon* (“*aquele que afronta*”, em grego) pelo seu radical latino em sua máscara teatral: *persona*. Ainda que isto não seja exclusivo do final do século XX e início do século XXI e possamos verificá-lo em outros tempos, a característica do mal-estar civilizatório de hoje radica em sua mais escancarada assunção na rotina de todos.

Se temos evidente a distinção entre moral e ética o mal-estar se agrava. Se entendemos, assim, moral como “*aquilo que move*” as pessoas frente a uma determinada ordem de valores imposta pelo conjunto societário, portanto, a moral entendida como a dimensão sempre relativa do “*fazer o bem*”.

Isto se distingue do âmbito pessoal da decisão de “*fazer bem*” alguma coisa (seja lá o que for) e que se refere à dimensão ética de nossa ação. Neste último caso, o movente não é mais social e acrítico, calcado numa imposição externa da sociedade, mas pessoal e reflexivo. A decisão deriva de uma reflexão pessoal que pode basear-se tanto num desenvolvimento racional de argumentos, nas conclusões da experiência vivida, ou na sensibilidade – já que nesta vertente assumimos a necessidade de uma razão sensível (*ortiz-osés* e *maffesoli*) ou racionalismo poético (*bachelard*). Como dizia *merleau-ponty*, não nos tornamos revolucionários por um convencimento racional de argumentos, mas, pela mais profunda indignação.

De qualquer forma, chegamos à constatação de que a inércia de 50 anos de ensino tecnicista no Brasil (desde o golpe de 1964 e os acordos *mec-usaid* culminando nas reformas universitária e de ensino fundamental e médio profissionalizantes – 1968 e 1971) aliado à estruturação burocrático-militaresca do ensino formal conseguiu o feito histórico de “*apagar*” a memória histórica de grande parcela das novas gerações, eliminar sua capacidade de auto-organização, desmotivar sua possibilidade de mobilização, esvaziar o conteúdo curricular e, portanto, se vai constituindo como geração acrítica, incapaz de desenvolver um argumento lógico (ainda que aristotélico-cartesiano), negligente com suas próprias experiências de vida (e de outros...) e, muito pior, com uma sensibilidade embotada e sequestrada pela indústria massificadora do mercado midiático. Desta forma, como agir eticamente se lhes faltam elementos básicos indispensáveis para que possam refletir, decidir e agir?

Aqui, me parece importante, a contribuição da antropologia da pessoa ainda hoje. Sua dimensão educativa nos circuitos extramuros do ensino formal, no âmbito dos movimentos sociais, culturais e político-não-governamentais; podem ainda contribuir na tríade personal que *paul ricoeur* chama de *estima de si, solicitude ao outro e construção de sociedades mais justas*⁵.

5 *ricoeur*, 1992: 11-24.

Estas três dimensões estão, intimamente, ligadas. Isto quer dizer: a busca de centramento pessoal, de realização plena de si-mesmo (*selbst*), de estima de si; desenvolve a abertura ao outro numa postura de solidariedade já que é nesta alteridade que constituímos nosso processo identitário. O inverso negativo deste mesmo processo é a constituição intolerante da *sombra* (o outro em sua fantasmática) que, como ameaça à minha existência, precisa ser eliminada, ainda que seja ela a base do processo identitário. Em sua vertente saudável, a solicitude ao outro nos encaminha à busca e construção de sociedades mais justas, na medida em que já não nos contentamos nem nos conformamos com as injustiças sejam elas sociais, econômicas, culturais, geracionais, sexuais, etc.

*importante é que um dia, que não esteja muito longe, arqueólogos, revolucionários, visitas, obrigações, ganha-pão, nos deixem todos ir em busca do centro de nós mesmos.*⁶

No centro de nós mesmos, o nó górdio que, ao contrário de uma enviesada concepção burguesa e individualista, é o ponto de partida corporal para a ação reflexiva na busca de coerência. Como resultado de todo o processo desencadeado, o centro de nós mesmos em nossa corporeidade é também o ponto de chegada: um olhar, um sorriso, um toque nos ombros, um aperto de mão, um abraço fraterno... com todo o romantismo que tal concepção pode comportar pois de nada vale qualquer força sem a matéria da carne. Argumentos lógicos racionalizantes não “*tocam*” na pele e nem impulsionam.

*impossível, em particular, viver a intuição de um impulso sem esse trabalho de alívio do nosso ser íntimo. Pensar a força sem pensar a matéria é ser última dos ídolos da análise. A ação de uma força em nós é necessariamente consciência em nós de uma transformação íntima.*⁷

Esta antropologização da ação reflexiva, já como resultado de uma transformação íntima, evidentemente, possui conotações de religiosidade. Mais precisamente eu diria que possui “*mostrações*” de religião. Mas, para aprofundar um pouco mais esta outra faceta, vejamos o componente da reflexão ativa.

6 mounier, in: mounier et sa génération, p.139:140

7 bachelard, 1990b: 268

A paisagem de uma reflexão ativa

Havíamos já esboçado uma faceta da trajetividade existente entre os polos de educação e de ética na ação reflexiva, numa tensão constante, de modo que a ação educativa (ou deseducativa) resulta na capacidade de constituir (ou não) a pessoa como agente reflexivo e, por tanto, como agente ético.

Nesta outra faceta do mesmo campo podemos perceber que o elemento “*reflexivo*”, de que já ressaltamos o caráter poético-sensível e não apenas racionalista, possui uma ambivalência própria oriunda de sua *démarché* ocidental.

Por um lado, o projeto civilizatório greco-judaico-cristão que comporta um importante e determinante aspecto racionalizador: o poder da razão. De outro lado, a origem místico-oriental da paisagem grega, a origem mediterrânea do culto à *grande mãe*, a origem ctônica (naturalista e profunda) do cristianismo primitivo, a saber, aquele que se desenvolveu nas grutas e cavernas sob a proibição romana; são todos elementos que atestam a origem mais ancestral da importância do sensível em nossas existências. Esta camada mais profunda de nossa psique ocidental que se articula com o materialismo vigente nas culturas ameríndias e seu comunalismo-naturalista, ressalta, sobremaneira, nossa propensão ao elemento *afetivo* de nossas relações.

Portanto, o que sugiro aqui é que nossas reflexões são muito mais determinadas pelo componente afetivo e sensível do que pela articulação lógica de demonstrações racionalizadas. Se lembramos com *mounier* de que o fato primitivo da pessoa é a comunicação e, neste ato primordial, o amor é seu correlato, então, podemos verificar que desde nosso passado mais imemorial já temos a propensão a refletir de maneira ativa. E mais: *ativamente amoroso*.

Outras influências em nossa formação ao longo dos séculos de dominação europeia e norteamericana é que têm sobrepujado nossa “*quase-natural*” à reflexão ativa. Acaso não temos em nosso cotidiano o incômodo de nossos alunos a nos inquirir sobre o caráter “*prático*” daquilo que professamos com tanto ardor – quando é o caso...

É evidente que precisamos aqui abstrair a influência pragmática de uma postura discutível de utilitarismos medíocres a pervagar pelos rincões mais imprevistos. A aqui cabe lembrar que é importante manter a “*inutilidade*” própria da filosofia contra

as estratégias empresariais e institucionais de “*adequação*” do filósofo-profissional no universo empresarial nas experiências europeias de reengenharia.

Mas, se aprofundarmos ainda mais a cena cotidiana e quase arqueológica de nossa professora primária a guiar-nos a mão para fazer, pela primeira vez, a “*ondinha*” da letra “*c*” cursiva, teremos ali a lição ancestral de uma reflexão ativa de fundo afetivo e sensível. Ou simplesmente do “*fazer-junto*” experimental que se perdeu nas milhares de resmas de tratados teóricos sobre educação. Aquilo que denominei de “*práticas crepusculares*” em meu doutoramento⁸.

Mais uma ressalva: não se trata de forma alguma em visão idílica e romântico-ilusionista da profissional de educação. Mas, também não se trata de abstrair a pessoa concreta que desenvolve tal ofício.

A paisagem desta reflexão ativa se completa com o relevo das trajetórias pessoais. Cada percurso atesta a importância deste componente, muito embora, na maioria das vezes, não sejam conscientes de tal instrumento filosófico. Mas, a educação mais próxima da ancestralidade, a educação cotidiana que manteve culturas milenares a despeito das invasões, usurpações, incorporações, genocídios; esta educação ancestral não apenas manteve ofícios e cosmovisões, mas, sobretudo, soube ser acima de tudo, ética.

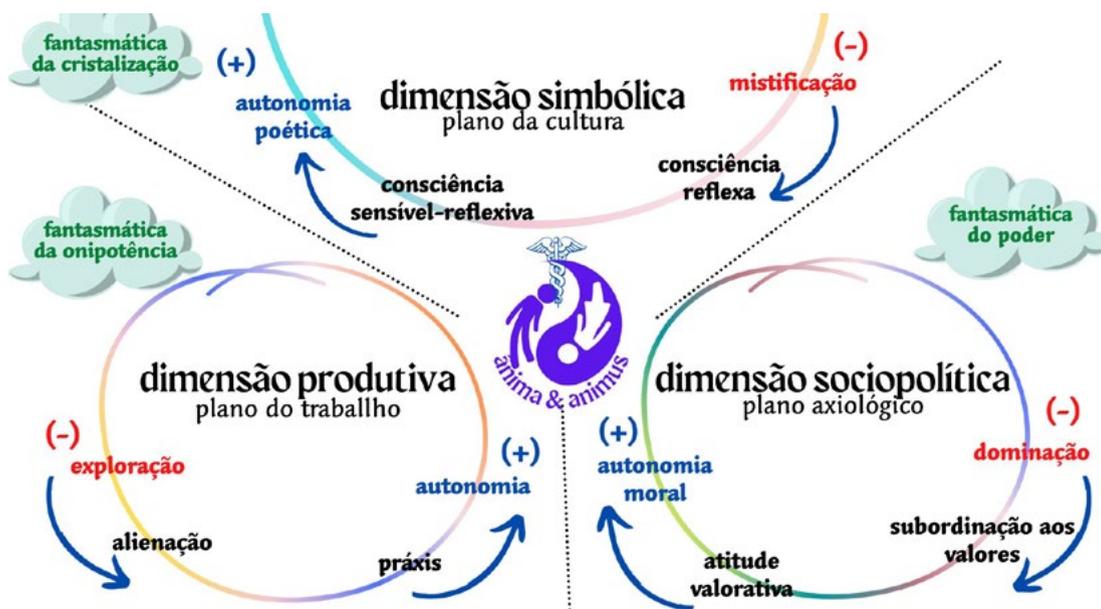
Isto significa que o *fazer bem* desta prática educativa – a saber: experimental, ensaística, pessoal, dialógica, narrativa, imaginativa – desenvolveu não apenas uma ação reflexiva, mas também uma *reflexão ativa*, na medida em que os participantes deste processo, foram aqueles que nos legaram o desafio de continuar a cultura em seu sentido mais amplo e antropológico: como nos equilibrar e atingirmos a equibração?

Cada mediação neste processo educativo (*mitopoiético*) possui dois vetores opostos e complementares. Então, designamos por vetor positivo, a tendência da mediação em possibilitar a promoção do humano, principalmente no sentido *theanthrópico* de que nos fala *berdyaev* guiado por sua *ânim*a. O vetor negativo é a tendência a limitar esta promoção e possibilitar através de suas ações práticas a desumanização, a burocratização, o desencantamento e a degradação do ser sendo guiado, predominantemente, por *animus*. Por tanto, os termos positivo e negativo não possuem conotações *morais*, mas

⁸ ferreira-santos, 1998

tentam evidenciar a direção do movimento da mediação, assim como no estudo da correlação de vetores num campo de forças em física⁹.

Assim, na dimensão existencial, o plano do trabalho, seja nas atividades para garantir a sobrevivência material, seja no trabalho orgânico para manutenção e conservação do organismo biológico, através da mediação do processo educativo, nos direciona em seu vetor positivo à *práxis*: coerência entre a *ação-reflexão-ação*, união recursiva entre a ação e o discurso, entre o pensar e o fazer. Nesta mesma tendência, chegamos à *autonomia de ação*, em que o ser age frente as determinações da facticidade, do mundo opaco e resistente, com o empenho de sua vontade e intencionalidade (in-tensionalidade) direcionando o seu próprio processo de personalização. No entanto, pela possível vivência de uma experiência de onipotência, esta fantasmática (lógica mítico-ideacional que oculta sua própria gênese), pode convertê-lo em agente de exploração.



9 nunca será demasiado frisar, mais uma vez, para os leitores mais apressados, que esta homologia não corresponde a qualquer reducionismo dos estudos antro-po-filosóficos ao modelo matemático das ciências exatas ou ao modelo orgânico-evolucionista das biociências. Numa ótica do racionalismo poético, trata-se da forma como bachelard entende estas “forças”, e sobretudo, em seu diálogo com o *novo espírito científico* no debate quântico.

No entanto, sob o vetor negativo das mediações, o ser estará mais sujeito aos processos de *alienação*, em que é despojado da posse dos meios de sua própria subsistência, tanto material como biológica. Num estágio de maior degradação, o vetor negativo em animus possibilita a *exploração* da pessoa, seja no trabalho em seu sentido mais marxológico, seja na exploração biológica da pessoa, transformada em objeto, coisificada, objetivada. Aqui, o personagem heroico lutará sem saber por quê e para quê luta, o místico se perderá no labirinto do recolhimento e o dramático (aquele que concilia de maneira dialética o heroico e o místico) mentirá ou fingirá com o embuste, tal como Mounier nos descreve o mítomano em seu clássico *traité du caractère*¹⁰ contrapondo com o esquizoide.

Na dimensão axiológica dos valores, em seu plano político-social, a mediação positiva em ânima possibilita a *atitude valorativa* em que a pessoa consegue, ativamente, atribuir a si próprio, aos outros e às coisas de seu mundo, valores que refletem o seu momento atual em sua trajetória mítica (isto é, de seu mito pessoal). No desdobramento desta mediação positiva, o ser alcança o estágio de sua *autonomia moral*, se desvencilhando das imposições político-sociais do *statu quo* instituído e personalizando-se. O heroico sublimará sua bandeira em valores permanentes a serem perseguidos com dignidade, pois “*de todas as metáforas, as metáforas da altura, da elevação, da profundidade, do abaixamento, da queda, são por excelência, metáforas axiomáticas. Nada as explica e elas explicam tudo*”¹¹; o místico, por sua vez, enveredará pelas experiências ritualizadas do sublime e o dramático cosmologizará os valores integrando, tal como na máxima alquímica, “*tudo que está embaixo assim como o que está acima*”.

No entanto, sob a ação negativa do vetor destas mediações, a pessoa se encontra num estado de *subordinação* aos valores instituídos em seu grupo social e político em que não consegue estruturar valores próprios e se deixa guiar pela força da coesão social, se desfigurando como pessoa e passando a ser apenas um elemento de uma massa coletivizada. Com maior degradação, o ser estará submetido a uma forte *dominação* exercida pelos outros, em que perde, cada vez mais, a possibilidade de retomar em suas mãos, o seu próprio processo de personalização. O heroico sem rosto passa a fazer parte de um exército que marcha para a angustiada morte; o místico escondendo seu rosto sob capuz de sua confraria se recolhe ao mosteiro silencioso (seja religioso, seja o do

10 Mounier, 1947:389-398, “*les refuges imaginaires*” in: *traité du caractère*

11 Bachelard, 1990:11

partido, do sindicato ou outros correlatos em termos antropológicos); e o dramático, na frágil equilíbrio andrógina, se perde na circulação entre os opostos que tenta reunir, sem conseguir unicidade.

Na dimensão epistemológica e simbolizadora que reflete o plano da cultura, o vetor positivo das mediações mitopoiéticas em ânima propicia o desenvolvimento de uma *consciência crítico-reflexiva e sensível* que alia tanto as possibilidades intelecto-rationais de animus como a sensibilidade em sua capacidade de organizar o real. A *autonomia poiética*, ou seja, a capacidade de construir, elaborar, criar, imaginar, compor, etc. Não sendo mais necessária a presença física de um mestre, parece ser o desdobramento positivo mais contundente. Através de suas obras (vitórias, inventos, realizações, obras artísticas, etc.), o heroico nos relata sua epopéia anti-tética, o místico nos confessa sua tragédia antifrásica e o dramático nos narra seu drama..

De outro lado, o vetor negativo em animus estabelece a predominância de uma *consciência muito mais reflexa* que, sem a autonomia necessária, está presa às representações costumeiras instituídas (senso comum sem seu núcleo válido – o bom-senso) e, portanto, mais susceptível à ação dos mecanismos ideológicos. *In extremis*, o ser estará submetido a um processo de *mistificação* muito forte: o véu de mistério parece impossibilitar qualquer criação (*poiésis*) e/ou outras formas de conhecimento. Assim, na busca da “*verdade*”, mas sem conseguir elaborar a sua própria verdade, o heroico se renderá ao santo-mártir-guerreiro; o místico idolatrará o mago e a seita; e o dramático pervagará atrás do peregrino.

Mas, o caráter circular destes planos e mediações não nos autorizam o estabelecimento de uma compreensão linear e evolucionista destes desdobramentos éticos colocando o seu degrau mais baixo nos vetores negativos e o seu ápice na consecução das mediações positivas. Muito pelo contrário, a sombra de cada percurso mítico acompanha todas as mediações: “*a luz não nos aparece senão graças ao testemunho da sombra*”¹².

Assim, dependendo do trajeto de seu mito pessoal, a autonomia intelectual da pessoa no plano da cultura em sua dimensão epistemológica e simbolizadora pode convertê-la em agente de mistificação, justamente, pela experiência fantasmática da cristalização de suas criações (*poiésis*) e pela experiência do isolamento (típicos na vida acadêmica da

12 gusdorf, 1953:191

universidade). O heroico que combate, lealmente, o inimigo poderá exigir a rendição incontestada de seus seguidores (tal como nos partidos políticos); o místico que mergulha, autenticamente, em sua subjetividade poderá exigir o culto ritual (mesmo mecânico e vazio de sentido) de seus convertidos (assim como nas novas seitas pseudo-religiosas); assim como o dramático que reúne e media poderá constituir-se em líder messiânico a ditar máximas incompreensíveis para os que circulam ao seu redor.

A autonomia moral da pessoa pode convertê-la em agente de dominação pela experiência fantasmática de coeficientes de poder, assim como a autonomia de ação da pessoa pode convertê-la em agente de exploração do outro em função de experiências de onipotência. O heroico, do alto de sua ascensão, domina e explora sucumbindo ao exercício do poder. O místico, do profundo de seu mergulho, seduz e vampiriza sucumbindo ao mesmo poder, assim como o dramático, ultrapassando as barreiras do tempo e do espaço, se esquece das limitações humanas daqueles que reúne exigindo-lhes o impossível.

Dessa forma, tanto a cristalização, o isolamento, o poder, como a onipotência são sombras constantes nos desdobramentos éticos do percurso mitopoiético de cada pessoa, tanto para os mais heroicos, como para os mais místicos, como para os mais dramáticos.

o viajante, é verdade, já se acha a caminho; sente-se em casa entre os grandes animais de metamorfose e às palavras animadas das florestas de estanho. Entende o que diz o murmúrio da fonte que corre três passos à frente na floresta espessa, palavras transbordantes de raios de aurora, em que a memória se estende até as primeiras idades das coisas. Com lentidão, ele se aproxima das falésias metálicas de fraturas brilhantes. Entretanto, já circundado pela alegria, sua marcha o conduz à encruzilhada transparente onde ocorre o encontro do mundo interior com o interior do mundo. (eichemberg)¹³

Compreendendo estes desdobramentos éticos, já numa perspectiva não mais diurna ou noturna, mas talvez “crepuscular” em seu movimento, em sua constante busca de equilíbrio, podemos talvez esperar que uma ética baseada na imaginação, uma

13 *apud* roger, 1991:15

imagética, seja possível, principalmente no interior do *képos* epicurista que nos resta sob este novo império macedônico do *kapitalismus geist*: o espaço pedagógico.

Por fim, então, explicitamos o fundo ético-filosófico de nossas preocupações e posturas. Trata-se de uma retomada da ética epicurista do *képos* – em grego, *jardim*. Com toda a sua pregnância vegetal.

Por volta do século III a.c., durante a invasão macedônica de *felipe, o senhor do trovão*, sobre a antiga grécia, seu filho e continuador, o jovem adolescente de 17 anos, *alexandre, o grande*; amante da cultura helênica – haja vista que tinha como preceptor o ilustre escravo grego que foi o pai da ciência e da lógica ocidentais, *aristóteles* – não hesitou em destruir a base material do povo conquistado com a motivação e empenho daqueles que não possuíam tão ilustre mestre. Anos e anos de pilhagem e destruição onde a *pólis* e a *ágora* (a cidade e a praça do exercício pseudo-democrático) eram tão somente uma vaga lembrança. Tempos de escuridão, desespero e falta de perspectivas, ainda que o jovem *alexandre*, contraditoriamente, se empenhasse na construção da biblioteca que levaria seu nome, *alexandria*. Mas, a proliferação e divulgação dos livros nunca foi sinônimo de humanização. Assim também se engendrou o *regime do terror* que se seguiu à revolução francesa em 1789.

Pois, foi, concretamente, neste clima insano de falta de qualquer alternativa político-social que *epicuro* inicia sua práxis. No jardim no quintal de sua casa junta os poucos alunos que lhe procuram. Repartem as delícias de escrever, discutir, livros, vinho e pão sob a sombra das árvores, muito sob a influência da poeta maior, *sappho* (sec. VI a.c.).

Paisagem idílica? Certamente. Mas, foi, precisamente, esta paisagem idílica e educativa que possibilitou a germinação dos espíritos que sobreviveram aos tempos negros e prepararam os novos velhos tempos. Porque a seriedade e profundidade das ações e das reflexões devem ter o cenho franzido, o rosto fechado, o mal humor dos cétricos, o sofrimento dos ascéticos?

É no âmbito desta possibilidade de transformar a sala de aula em *képos* que a educação e a ética se entrecruzam. Sendo, conseqüentemente, educativa, a ação só pode resultar sendo ética. Sendo, conseqüentemente, ética, a ação só pode resultar sendo educativa. E neste *clínamen* (desvio, em grego) – outra noção importante do pensamento epicurista para

fugir dos fatalismos e dos determinismos – temos o campo próprio desta trajetividade: a ação que se traduz reflexiva e a reflexão que se mostra, efetivamente, ativa.

Ainda que *gilbert durand* (importante antropólogo pertencente ao *árculo de eranos*) identifique três camadas na sociedade contemporânea direcionadas por mitos diferentes, a saber:

- os pedagogos marchando sob as luzes do heroico prometeu;
- a mídia mergulhada nos excessos do místico dionysio;
- e os sábios pervagando sob o contraditório caduceu de hermes;

Creio que uma pedagogia sábia (*une pedagogie savant*) seja possível com o reencantamento mitopoietico necessário e com a perlaboração ética de que tratamos nesta perspectiva epicurista. Um entrecruzar de mito, poesia e ética: numa palavra, uma ação reflexiva e uma reflexão ativa.

Uma prática crepuscular que privilegie as imagens e os símbolos numa narrativa autêntica que, sob o disfarce dos conteúdos programáticos, possibilite uma velha educação da sensibilidade que, por sua vez, possibilita o autocentramento e autoconhecimento. Assim se abre ao outro e esta abertura etnopluralista é que a mobiliza na direção de atender os desejos de viver em instituições mais justas. Desta forma, retornaríamos à arquêmica tríade do *didáskalos* (“mestre”) autêntico:

- conhecimento (“*eidénai*”) para a estima de si (dimensão simbolizadora);
- diálogo (“*lógos*”) para a solicitude do outro (dimensão político-social); e
- obras (“*érgon*”) para a edificação de sociedades mais justas (dimensão existencial).

Muito embora esta tríade (*eidénai, lógos e érgon*) tenha sido esquecida depois das pregações escolásticas em sua assimilação no latim: *ratio, oratio e operatio*; mas já sem os seus conteúdos iniciáticos e sua integração mítica, como nos ensinou o velho mestre manacorda¹⁴.

Aqui é importante lembrar que esta tríade resultou de “*aprendizagens*” da cultura grega sobre “*lições*” de outras civilizações orientais através do seu contato mercantil, como

14 manacorda, 1989:55

nos lembra o mestre *nietzsche*. Assim, o valor do conhecimento foi aprendido com o universo árabe, o valor do diálogo com o universo sino-mongol e o valor das obras (aprender pelo exemplo), aprendido com o universo hindustani.

Daí também a grande diferenciação do *didáskalos* em relação ao *paidagógos* (pedagogo). Este é sempre apenas um condutor na condição de velho, escravo e estrangeiro – sua tríplice maldição desde a antiguidade, quando apenas conduzia os efebos até o *thiasói* – centro de iniciação, o qual nunca deve ser confundido com a concepção de “escola” (*scholé*) do tempo ócio. Nas iniciações o contato é sempre com o *didáskalos* que, com sua “*didaskalia*”: arte de iniciar o outro em seu próprio caminho numa determinada linguagem (música, poesia, literatura, ginástica, dança, prática guerreira, mathesis, etc), lhe apresenta mundos dentro do mundo.



Por isso, fica aqui a sugestão de um novo retorno, naquilo que há de contraditório, paradoxal e dialético (sem sínteses...) nestes eternos retornos, como dizia outro grande mestre, mitólogo romeno, *mircea eliade* [1907-1986], cumprindo as provações do labirinto de ser.

Ser, eticamente, coerente consigo mesmo, com o outro e com um mundo, possivelmente, mais justo.

*a aurora é então a cenestesia do nosso ser nascente (...)
dentre todas as imagens, é o nascer do sol
que dá uma lição instantânea.
determina um lirismo de imediato.
não sugere (...) um panorama, mas uma ação.*

bachelard, 1990:157

fundamentos antropológicos da arte-educação: por um pharmakón na didaskalia artesã

*a diferença enigmática que existe
entre os sentimentos artísticos e os sentimentos comuns,
pode ser explicada da seguinte forma:
o sentimento artístico é o mesmo que o outro,
mas é realizado por uma atividade extremamente
intensificada da imaginação.*
vygotsky, "art as a catharsis", 1971:211

*eu acho que deus ainda não acabou de fazer o mundo...
porque o mundo não tem fim...
deus deve sempre estar fazendo mais coisas*
paulinho, 5 anos¹

*no es que le falte el sonido,
es que tiene el silencio*
fina garcía marruz

*... E a pedra não voa
porque não quer
não porque não tem asas*
paulo leminski

¹ pereira, 2000

Ao pensarmos sobre os possíveis fundamentos antropológicos da arte-educação e seus desdobramentos existenciais, *paulinho*, de 5 anos, nos dá aqui uma chave interpretativa (hermenêutica) para tentar abordar as complexas relações entre arte, educação, saúde e espiritualidade²: “*deus ainda não acabou de fazer o mundo...*”. seja qual for a concepção de sagrado que se adote, o menino filósofo no meio das experiências de seu brincar percebe em profundidade: o inacabamento do mundo e do ser.

Por isso, a poetisa cubana nos adverte: o sagrado não se cala por que lhe falte o som, mas porque tem o silêncio (ainda que ela aqui pensasse sobre o cinema mudo).

Assim, como, entre suas criações, a pedra só não voa porque não quer. O poeta leminski (e os poetas nos ajudam muito mais a compreender o mundo que a visão cientificista), não porque a pedra tenha limitações físicas com a “*falta*” das asas. O percurso depende da vontade, dos desejos, do impulso.

Este inacabamento primordial, que *edgar morin* chamará de princípio de “*neotenia*” no pensamento complexo, daquele que continua a nascer a todo momento, sob novas vestes, novas formas, novos desafios e novas limitações, num processo contínuo de transformação, principia com o próprio sagrado.

Se o ser é inacabado por princípio (e não por “*falta*” ou falha), como, então, perceber a natureza da educação? A partir de seu étimo original “*ex ducere*” – conduzir para fora – reafirmamos aqui a percepção de nossa *humanitas* (potencialidade humana em seu *selbst* – si-mesmo). Todo processo educativo se revela como percurso de autoformação, independentemente de nosso “*furor pedagógico*” (querer controlar o processo segundo finalidades e objetivos de forma instrumental que se traduz na “*educação para...*”). Neste sentido, a educação é um fim em si mesmo. Condição de possibilidade de atualizar a *humanitas* na construção cotidiana e experimental das práticas educativas sem modelos apriorísticos e, dessa forma, abertos à existência em seu fluxo dinâmico e imprevisível.

Construção cotidiana e experimental da pessoa que somente se efetiva com o encontro com o outro, com a alteridade. Um possível mestre – ou mais, rigorosamente, um *buscador de mestria (didaskalia)* – um *apresentador de mundos* que lhe testemunha

² aspectos mencionados na conferência proferida pelo autor na abertura do “*1.o seminário nacional espiritualidade no século XXI: educação, saúde e arte*”, fundação mokiti okada, são paulo/sp, novembro de 2010

a possibilidade de construção de um caminho, um itinerário pessoal e, desta forma, lhe exige a mesma construção pessoal no afrontamento das pessoas; mas, sobretudo, movido por uma grande *philia* (paixão) pela alteridade.

Aqui não se pretende, evidentemente, reduzir a discussão e as pesquisas sobre arte para o âmbito da antropologia filosófica mas, muito antes, *ampliar* a discussão com a ótica antropológica, visando entender a arte mais como *processo* do que como produto e sua potencialidade como *processo simbolizador* e, portanto, elemento indispensável no processo educativo. Assim, para contribuir na tentativa de compreender o campo de forças das artes e esclarecer as relações que percebo entre a *obra de arte* e a noção de *pessoa* na ótica da antropologia da pessoa em *mounier* e *berdyaev*, parto de uma tentativa de definição de mauss:

*um objeto de arte é, por definição, um objecto definido como tal por um determinado grupo (mauss, 1947)...[assim ele] teve o cuidado, ao tratar do facto 'estético', de falar de objetos, e não de obras de arte.*³

Apesar de sua relatividade, tal proposição evidencia (e aí o seu mérito) a necessidade de contextualizar, antropológicamente, o objeto artístico no grupo social a que pertence, ao qual acrescentaríamos também a sua temporalidade: definido como tal por um determinado grupo *em determinado período*, dado a sua transitoriedade. Como observa *hubert damisch* [1928-2017], objeto e não a obra de arte, devido ao fato de que “*obra de arte*” conserva em si uma forte concepção eurocêntrica (a partir do renascimento) e, na qual, são despojados da noção os produtos de artesãos e de outras culturas, fazendo da sua cultura, a *cultura*.

Isto não significa, no entanto, que o homem do ocidente deva desesperar com sua própria cultura. Para nós, não se trata de renunciar a ela, mas muito mais de tentar descobri-la de novo na sua mais alta excelência. O ocidente viveu durante muito tempo na crença cãndida de que a sua cultura era a cultura;(...) quando entra assim em diálogo com as outras tradições, o ocidental pode ter a consciência tranquila, pois sua contribuição milenar para a edificação da cultura universal representa, reunida pela longa paciência dos séculos, um belo tesouro de sabedoria.

3 damisch, 1984:22-23

*Mas a história continua; o futuro da cultura é o futuro da humanidade no homem. Consumidos pela riqueza de nossos saberes e invenções, não temos o direito de desesperar. A cultura é um outro nome da esperança.*⁴

Assim, neste contexto, eu prefiro ainda a noção de “obra de arte” (colocadas as ressalvas acima), pois em seu interior há uma heurística forma de entrada em sua complexidade, da qual o paradoxo no jogo simbólico de que já me utilizei em outras oportunidades: *obra de arte ou arte em obra?* Percebemos então a sua permanente abertura, seu processo.

E aqui uma primeira aproximação à noção de pessoa: ela se caracteriza como uma *permanência aberta*⁵. Produto da tensão constante entre a imanência (facticidade do mundo) e a transcendência (possibilidade de afirmação humana), mediada pela minha corporeidade.

*o homem concreto, a pessoa humana é um corpo, é seu corpo e não apenas **tem** um corpo. O corpo é um meio entre os demais, parte integrante do ambiente natural, é ele que é o intermediário **imediate** entre o homem e a natureza.*⁶

E minha corporeidade em ação é que abre as possibilidades da transcendência, o irromper da pessoa, da natureza em direção à cultura. O biológico como substrato para o psico-social-histórico.

*efectivamente, as duas experiências não são separáveis: **existir subjectivamente, existir corporalmente** são uma única e mesma experiência. Não posso pensar sem ser, nem ser sem meu corpo: através dele, **exponho-me** a mim próprio, ao mundo, aos outros, através dele escapo à solidão dum pensamento que mais não seria do que o pensamento do meu pensamento.*⁷

A obra de arte possui esta mesma estrutura: se de um lado temos a sua materialidade concreta – suporte, tela, tinta, massa, palco, vibrações – que determina a sua emergência como obra; de outro lado, ela possui o seu campo polissêmico, significante, textual, sua interpretação, sua contemplação, sua participação do outro, seu caráter estético e

4 gusdorf, 1987:205

5 severino, 1983: 34 e 147

6 mounier, 1947:47, grifos do autor

7 mounier, 1964:51, grifos do autor

sua realização simbólica. De um lado a possibilidade de captá-la com a profundidade bachelardiana e de outro com o instrumental mitológico durandiano.

*a quase-eternidade da arte confunde-se com a quase-eternidade da existência corpórea, e temos no exercício do corpo e dos sentidos, enquanto nos inserem no mundo, material para compreender a gesticulação cultural enquanto nos insere na história.*⁸

Exercício do corpo e dos sentidos como *gesticulação cultural*. E nesta tensão recursiva a obra é constantemente coproduzida pelo público, reelaborada, reinterpretada. Permanentemente aberta por mais que os *doutos* queiram fechá-la em significados estanques e presos a uma “*história*” oficial. É justamente no conhecimento da obra de arte, na experiência estética do sublime, da “*presentificação do impresentificável*”, que não só a obra é reconstruída, mas também nascemos novamente com ela, como a sugestão de *claudel* utilizada por *mounier* – em sua possibilidade no francês – “*connâître*” [conhecer] é “*co-nâître*” [conascer, nascer com].¹⁰

*nascer é ao mesmo tempo nascer do mundo e nascer no mundo. O mundo já está constituído, mas também nunca, completamente, constituído. Sob a primeira relação, somos solicitados, sob a segunda somos abertos a uma infinidade de possíveis. Mas esta análise é ainda abstrata, porque existimos sob as duas relações ao mesmo tempo. Não há nunca, pois, determinismo e nunca escolha absoluta, nunca sou coisa e nunca consciência nua.*¹¹

Nem coisa, nem consciência nua, minha corporeidade é o que pensa, que fala, que sente e percebe. Dotado de reversibilidade, é o substrato (na ótica da antropologia da pessoa) da *pessoa*. O que coincide também com merleau-ponty, tão próximo e amigo do movimento da antropologia da pessoa através da revista *esprit*:

o enigma reside nisto: meu corpo é ao mesmo tempo vidente e visível. Ele, que olha todas as coisas, também pode olhar a si e reconhecer no que está vendo então

8 merleau-ponty, 1975:355

9 lyotard, 1988

10 mounier, 1963:20

11 merleau-ponty, 1971:455:456

*o 'outro lado' do seu poder vidente. Ele se vê vidente, toca-se tateante, é visível e sensível por si mesmo.*¹²

O caráter reversível e sensível da corporeidade e sua susceptibilidade ao tempo, sua transitoriedade, pode ser experienciado no quadro “*repouso no egito*” (1590) de *caravaggio*: uma imagem sacral dessacralizada e humanizada, no seu jogo tensional de luz e sombra, maria acalenta a pequena criança (a força feminina e jovial em âni­ma que engendra o novo e aqui preocupada com o futuro) enquanto José (animus já marcado pelo tempo) segura a partitura para o anjo andrógino que o fascina. O anjo que toca o violino (o sublime da música) está de costas para nós deixando ver entre as asas negras e o pano que envolve sua cintura, toda a sinuosidade de seu corpo, sua sensualidade luminosa, aérea e sedutora. O divino encarnado, feito carne, graciosa carne, “*amante carne que resiste e cede, cede e resiste*”,¹³ misto de divindade e sedução. Presentificação do impresentificável.



12 merleau-ponty, 1975c:278

13 bachelard, 1989

Maria e o pequeno de olhos fechados talvez sonhassem. José e o animal olham para o anjo que olha suas mãos ao executar o violino. Quase que ouvimos a melodia penetrar-nos como a luz lateral que penetra e ilumina a cena. E olhamos com o mesmo olhar que José lança ao anjo e que talvez diga nas palavras silenciosas: “*como pode haver algo assim tão sublime?*”.

A construção e a tensão saltam da tela ao compararmos os pés de José e do anjo. A tensão nos pés de José: um sobre o outro. A construção nos pés do anjo: um calcanhar se ergue levemente acompanhando o movimento do braço ao tensionar o arco sobre as cordas do violino. Não posso negar que, embora ainda não o tenha feito, sinto a tentação de tocar as notas registradas na partitura para materializar esta sonoridade pictórica e sensual da obra e da pessoa. Somente a homossexualidade e o caráter intempestivo do artista não explicariam este desafio à sua época.

Seguindo as lições do mestre *bachelard* poderíamos dizer que *caravaggio* registra aqui a força dos quatro elementos em sua imaginação: a terra lavradora e marceneira no animal e em José, a água materna e cálida em Maria, o ar e a luz no próprio anjo com suas melodias. Onde estaria o fogo que nos consome e nos eleva? Nos cabelos do pincel de *caravaggio* ou no olhar de quem vê a obra? Ou, como acreditamos aqui, em ambos?

mas o meu corpo é também esse olhar vazio perscrutando o mundo, é também eu próprio, esquecido. Pela experiência interior a pessoa surge-nos como uma presença voltada para o mundo e para as outras pessoas, sem limites, fazem-na ser e crescer. Não existe senão para os outros, não se conhece senão pelos outros, não se encontra senão nos outros. A experiência primitiva da pessoa é a experiência da segunda pessoa. O tu e, dentro dele, o nós, precede o eu, ou pelo menos acompanha-o. (...) a pessoa, no mesmo movimento que a faz ser, ex-põe-se.¹⁴

Obra de arte e pessoa são como a imagem existencialista da tensão. Uma corda estirada, amarrada no cimo de uma montanha e cuja outra ponta é amarrada no solo cruzando o abismo que se abre numa tensão constante. Obra e pessoa não seriam nem o cimo da montanha (o belo ou o idealismo), nem o solo abismal (o formalismo ou o positivismo materialista), nem a corda (o artista ou o sujeito), mas sim a própria **tensão** na corda, nesta correlação de forças no “*campo*” da existência.

14 Mounier, 1964:63-64, grifos do autor

Assim, podemos organizar o conhecimento do fazer artístico e sua decorrente experiência estética, como atividade humana, de acordo com a tridimensionalidade da existência humana em práticas inter-relacionadas¹⁵: *prática produtiva*, *prática social* e *prática simbolizadora*, como já evidenciei no capítulo anterior sobre a ética da reflexão ativa e a da ação reflexiva.

a) como prática produtiva:

A obra de arte é um produto humano. Constatação banal porém necessária, pois o seu trabalho é transmutação da natureza, dos elementos físicos, materiais com os quais a intencionalidade do artista/artesão se materializa. É preciso não confundir intencionalidade com projeto, objetivo ou finalidade. A fórmula clássica da fenomenologia de que *só há consciência de algo* significa que a consciência se dirige ao objeto e, nesse momento, se constitui como consciência. Ou seja, a pessoa *in-tensiona* a matéria, age sobre ela tensionando-a, bem como a matéria em sua resistência natural tensiona a ação humana. Intencionalidade assim compreendida não se constitui em um *a priori*.

Sendo produto humano se destina à subsistência econômica do artista/artesão (ou complemento desta), possuindo o produto final, a obra de arte, um valor de troca (comercial) e um valor de uso (consumo). Para adentrar ao mercado de arte, o artista deverá dominar as técnicas de sua produção, técnicas que forja (ou aprende), fazendo-se competente para que seu produto, como mercadoria, tenha possibilidades de aceitação no mercado e seja consumido por um determinado público. Aqui mais claro se faz ao visualizarmos o exemplo da encomenda, dos copistas, dos arquitetos ou dos falsificadores.

Enquanto prática produtiva, hoje a arte possui um amplo mercado a explorar na sociedade multimídia em plena *videosfera*¹⁶, onde os novos recursos biotecnológicos bem como as novas interações entre gêneros diferentes abrem possibilidades múltiplas: gráficas, de animação, vídeo-arte, design, literatura (hipertexto), realidade ampliada, hologramas, etc.

15 severino, 1992

16 debray, 1991

O valor de culto da arte nos primórdios da humanidade até o renascimento, cedeu espaço para o seu valor de exibição¹⁷. Na transição do mundo feudal para o mundo burguês, a *aura* vai se perdendo até sua completa dissolução na sociedade industrial em que a obra de arte se torna mercadoria. No entanto, creio que a *aura* ainda permanece (e à frente comentaremos tal afirmação), no pressuposto de que a obra de arte sempre foi uma mercadoria, isto é: objeto de uma economia do imaginário (objeto de culto), objeto de uma economia social (objeto de exibição, de status) e objeto de uma economia material (como objeto comercial); daí ela também poder proporcionar uma “alienação” do sujeito em relação ao produto acabado, na medida em que já não se reconhece como participante de seu processo de criação, ou ainda, quando é expropriado dele em circunstâncias exploradoras.

Historicamente, a tônica se desloca de uma forma a outra, de acordo com a estrutura social vigente, porém as três formas coexistem. Um exemplo: no próprio renascimento italiano, o quadro religioso encomendado pelos mecenas tinha um valor de culto pois ainda reverenciava-se o *ícone* como o próprio santo em troca de preces, pedidos e votos (economia do imaginário); bem como um valor de exibição para quem o detinha na medida em que atestava seu *status* e sua posição social na posse do quadro (economia social); como também um valor comercial como mercadoria que é paga, senão em espécie, na subsistência do artista/artesão (economia material).

b) como prática social:

A obra de arte é registro da subjetividade do artista/artesão e de um *espaçotempo* do grupo social. De uma história e de uma geografia nas quais vemos através do trabalho individual ou coletivo, as marcas da individualidade do artista/artesão, a qual, por sua vez, possui a marca do grupo cultural a que pertence, seja na sua afirmação ou na sua negação contestadora. Esta percepção de sua dimensão social, *georg wilhelm friedrich hegel* [1770-1831], já assinalava:

este retorno ao passado oferece a vantagem de subtrair o artista aos interesses diretos do presente e de conferir ao assunto escolhido aquele carácter de generalidade que

17 benjamin, 1969

*a arte não pode dispensar. Mas o próprio artista pertence a uma certa época, vive no meio dos hábitos e costumes, partilha um certo modo de pensar e as respectivas representações.*¹⁸

Assim o artista (daqui em diante subtendido o artesão também pois, a rigor, não diferença ontológica entre ambos, apenas diferença para o “mercado de artes”) possui um papel social na medida em que a obra, mesmo que não dirigida para um público, se relaciona com um público que extrairá das obras incontáveis significações e leituras. Ensinará seu ofício ou será copiado. Seja ele “oficial” ou “maldito”:

*como **papel**, na medida em que o artista **maldito** surge como o último avatar duma categoria social, ou mesmo duma função (precisamente a de **artista**) que, pela primeira vez na história, a mesma sociedade que terá reconhecido e instituído como tal, paradoxalmente, e num dado momento da sua difusão, veio a excluí-la da sua **ordem**, pelo menos em parte, e na pessoa de alguns dos seus representantes (...) uma dicotomia suplementar, a divisão entre uma arte oficial (cujos representantes nada tem de malditos) e uma arte na qual a sociedade burguesa durante longo tempo tardou a reconhecer-se (mas que aparece, no entanto, como um dos seus mais característicos produtos)... recusado, van gogh o virá a ser até a loucura, até o suicídio; e gauguin até o exílio, até o regresso forçado ao estado **selvagem**.*¹⁹

Daí ser a valorização da obra de arte extremamente relativa, dependente da *estrutura de sensibilidade dominante*²⁰, ou como prefiro chamar, o *zeitgeist*, o *espírito do tempo* em um determinado espaço que segue, em última análise, uma determinada trajetória de seu *mito* diretor. Além de esta valorização depender ainda do local de exposição da obra e do público-alvo:

*entre o autor e público, a diferença, portanto, está em vias de se tornar cada vez menos fundamental. Ela é apenas funcional e pode variar segundo as circunstâncias.*²¹

Uma mesma obra pode ser valorizada diferentemente, e até mesmo ter negado o seu estatuto de obra, com relação ao local onde se encontra: na rua ou na praça, na plataforma

18 hegel, 1983:145

19 damisch, 1984:68-69, grifos do autor

20 coelho, 1994

21 benjamin, 1969:80

do metrô ou em seu saguão, na sala de estar, no escritório, na sala de aula, ou no museu ou na galeria. Um objeto cotidiano numa instalação da bienal terá outro estatuto. O mictório de *marcel duchamp* [1887-1968], no banheiro, será o que sempre foi.

Alguns estudantes na bienal de 1994 em são paulo se aglomeravam procurando a identificação do autor da obra, seu título, e não encontravam. Aproximei-me para auxiliá-los e o que havia ali: apenas um extintor de incêndio na parede. Ironia dos estudantes ou sarcasmo da arte contemporânea? *Nem tanto ao mar, nem tanto à terra.*

É este caráter social da obra de arte que possibilita o aparecimento de um circuito das artes, de um discurso das artes, de uma crítica da arte que caminha para uma certa autonomização na medida em que parece se alimentar endogenamente de seus próprios produtos, mesmo sob pena de descaracterizar sua matéria-prima:

o museu converte esta historicidade secreta, pudica, não deliberada, involuntária, viva enfim em história oficial e pomposa (...) o museu sufoca a veemência da pintura assim como a biblioteca, dizia sartre, transforma em 'mensagens' escritos que foram antes de mais nada gestos de um homem. É a historicidade letal.²²

Neste circuito os coeficientes de poder em um ou outro polo, como gerenciadores do mercado e das tendências, ao mesmo tempo, *desautonomizam* a arte. Oscila entre o *locus* de autonomia e de dominação. O que lhe confere sua dimensão política e de influência sobre o comportamento, sobretudo no tempo mortal dos museus.

Além desta questão qualitativa, uma outra questão quantitativa se apresenta. Na medida em que os (já não tão novos) processos técnicos de reprodução possibilitam a fruição de um número maior de pessoas, semelhante a um processo de “*democratização*” do acesso aos bens culturais, estes bens se deterioram ao transformarem-se em bens de consumo massificados, contribuindo mais para a manutenção da “*alienação*” das pessoas, do que para a sua “*libertação*”.

Quem não viu aquelas pinturas abstratas idealmente adaptadas para a decoração de escritórios de executivos? Tudo o que se pode dizer a respeito dessas obras é: não causam a menor perturbação. Como tal, traem o moderno; como abstratas, porém, também têm pretensões a fazer parte dele.²³

22 merleau-ponty, 1975a:349

23 burger, 1988:86

É a problemática frankfurtiana na qual, para nosso adorável melancólico *walter benjamin* [1892-1940], a obra de arte adquire uma nova qualidade se tornando acessível a todos, modificando a própria percepção da obra que abandona os oráculos elitizados de contemplação, obtendo uma dimensão politizada (enquanto o fascismo estetizava a política).

Theodor adorno [1903-1969], *max horkheimer* [1895-1973] e *herbert marcuse* [1898-1979], já interpretavam de maneira mais negativa tal fenômeno apontando para a dissolução da obra de arte, de sua unicidade, de sua singularidade. Benjamin também concorda com esta dissolução, mas enfatizava que o valor de exposição se intensifica ao perder seu valor de culto²⁴. Neste sentido, benjamin está num polo oposto ao pessimismo de adorno. *Jurgen habermas* [1929-], como último representante da *escola de frankfurt*, com uma tentativa de encontrar saídas para o beco-sem-saída da trajetória frankfurtiana, incluirá adorno, horkheimer e marcuse no:

*malogro teórico de um weber, com sua tese de desencantamento e a racionalização do mundo, ou de um lukács, com sua diagnose da alienação geral. A saída, no parecer de habermas, deve ser buscada não na salvação da razão subjetiva e sim numa razão comunicativa, intersubjetiva, aplicada em situações dialógicas nas quais os interlocutores buscam através da argumentação fundada o consenso possível. A razão e a crítica emergiriam assim em situações dialógicas livres de repressão, deixando de ser subjektzentriert (centradas em um sujeito do conhecimento).*²⁵

Quanto à metanarrativa do consenso comunicativo e das comunidades argumentativas de habermas, *jean-françois lyotard* [1924-1998], muito bem questiona seus postulados em uma querela que aqui nos isentamos de percorrê-la para avançar em outras reflexões²⁶.

Ainda no plano social, vemos que o modernismo propiciou uma nova estetização do comportamento. Digo uma nova estetização porque o comportamento humano sempre foi estético. Relembrando a *aisthesis* (fazer junto) que *Michel Maffesoli*²⁷ etimologicamente recoloca. Podemos falar sem receios, principalmente se contextualizarmos histórica e

24 freitag, 1993

25 freitag, 1993:85

26 lyotard, 1987

27 maffesoli, 1985

geograficamente, de uma estética do comportamento grego, do comportamento oriental (em sua rica diversidade), medieval, renascentista, romântico e, mesmo, industrial. A arte estetiza o comportamento justamente por ser também uma prática social onde se aclaram as tensões recursivas entre o antigo e o novo, entre a tradição e a ruptura. As vanguardas tinham consciência disso. Talvez, se houve algum fracasso destas vanguardas, este se deu por um “erro de regulagem”: “(...) na origem da incompreensão (tão desculpável) que a pintura moderna suscitou, houve antes de mais nada **um erro de regulagem cometido pelo público** (...) a arte só é visada como **abstrata** quando ainda não encontrou seu público.”²⁸

O que não elimina o caráter instigador do modernismo em sua recepção social; um público que incomodado com a reconversão do olhar, com o estranhamento, no mínimo, têm a possibilidade de corrigir ou minimizar o erro de regulagem; por vezes através de aproximações lentas: “*á começa a inevitável pergunta: isto é arte? não, senhoras e senhores, a arte é que é isto. Qualquer isto. Um isto problemático, reflexivo, que é necessário interrogar e decifrar.*”²⁹

c) como prática simbolizadora:

Do tensionamento da matéria e do próprio artista ao relacionamento com os outros do mundo já dado, a obra de arte se transforma em patrimônio cultural da humanidade. Faz parte do “mundo 3” de *sir karl popper*³⁰ o mundo autônomo do saber e da cultura, atestando com sua individualidade, contraditoriamente, a universalidade do humano.

o primeiro mundo é o mundo físico ou o mundo dos estados físicos; o segundo é o mundo da consciência ou o mundo dos estados intelectuais; o terceiro é o mundo das ideias no sentido objectivo (...) proponho a aceitação da realidade e, em especial, da autonomia do mundo 3 – ou seja, a sua não dependência da arbitrariedade humana – mas, admitindo ao mesmo tempo que o mundo 3 surgiu originalmente

28 lebrun, 1983: 30-31, grifos do autor

29 britto, 1980: 5, grifos do autor

30 popper, 1989; magee, 1973

*como produto da atividade humana (...) é simultaneamente, obra do homem e algo que o transcende (...) através da mediação do mundo 2 sobre o mundo 1.*³¹

É prática simbolizadora na medida em que as representações de si e do mundo se constituem material de reflexão não apenas individual, mas disponíveis a todos de seu grupo social (ou outro grupo). A obra se torna linguagem/pensamento a secretar significações e sentidos que, no âmbito da experiência estética, estão longe de serem definidas, dizíveis, conhecíveis, embora comunicadas:

*considero a arte de pintar a ciência de justapor as cores de tal forma que o seu aspecto efetivo desapareça e deixe transparecer uma imagem poética... na minha pintura não há **assuntos** nem **temas**, trata-se de imaginar imagens cuja poesia restitua às coisas conhecidas o que elas têm de absolutamente desconhecido e... desconhecível.*³²

Imaginar imagens, diz *rené magritte* [1898-1967], e pressupõe nestas imagens uma poesia. Haverá melhor imagem para o fenômeno estético do que a poesia das imagens? Principalmente se lembrarmos que a poesia possui em sua base a música, a melodia, a harmonia conflitual.

O plano da cultura onde se insere esta prática simbolizadora faz, do artista e da obra de arte, partes de um jogo de produção significante no qual o primor técnico e a relação social se interpenetram recursivamente, possibilitando de um lado a ampliação do seu potencial epistemológico pelo concurso das modalidades proposicional e imagística de pensamento/linguagem, pela experiência estética. De outro lado, é também passível de converter-se em prática mistificadora com todo seu conteúdo ideológico. No entanto, em ambos os caminhos, o substrato mobilizado será o da dimensão do imaginário, no que possui de patente e de latente, de organizador do real:

a psicologia geral, ainda que timidamente fenomenológica, esteriliza a fecundidade do fenômeno imaginário rechaçando-o pura e simplesmente, ou também reduzindo-o a um torpe esboço conceitual (...) se equivoca ao não ver na imagem mais que uma degradação do saber, mais que uma apresentação de um quase-

31 popper, 1989:148-149

32 magritte, *apud alexandrian*, 1976

*objeto, e ao remetê-la deste modo à insignificância(...) a imaginação é dinamismo organizador e este dinamismo é fator de homogeneidade na representação (...) é potência dinâmica que deforma as cópias pragmáticas proporcionadas pela percepção (...) se converte no fundamento da vida psíquica inteira (...) a unidade do pensamento e de suas expressões simbólicas se apresenta como uma constante correção, um afinamento perpétuo.*³³

Em determinado período da história humana a obra de arte será identificada com a expressão do belo, atingir a plenitude através do ideal da beleza. Ao se constatar a relatividade do belo e a indefinição do juízo estético, há uma manobra sutil: passa-se à beleza do ideal: *“não há mais ideia do belo em hegel; mas o belo é a ideia mesma, encarnada. Enquanto o belo era, em kant, ao mesmo tempo que símbolo da moralidade, promessa de verdade, aqui ele é a própria verdade sob forma sensível. O que é, com efeito, a ideia em hegel?”* *“um objeto absoluto da consciência”, isto é, a verdade suprema em que são superadas todas as contradições.*³⁴

Mas, parece que há também um “erro de regulagem” entre o ideal e o mundo e os seus humanos concretos, pois:

*quanto ao seu interesse prático [do ideal] para a arte, podemos deixá-lo ainda uma vez de lado, pois bem se poderá insuflar quantas teorias haja aos talentos da mediocridade que isso será sempre trabalho perdido. Para as suas produções, pode a mediocridade inspirar-se nas mais falsas ou nas melhores teorias, que sempre produzirá obras mediocres e débeis.*³⁵

O absoluto é por demais exigente, e como bem coloca mounier: *“o absoluto não é deste mundo e não é comensurável a este mundo. Só nos podemos comprometer em combates discutíveis e em causas imperfeitas.*³⁶

O “revolucionário conservador”³⁷ walter benjamin, melancolicamente apaixonante, percebe

33 durand, 1981:24-26

34 dufrenne, 1972:22

35 hegel, 1983: 17

36 mounier, 1964:163

37 expressão de *jurgen habermas* tentando demonstrar (parcialmente) o paradoxo entre as preocupações revolucionárias de benjamin e as suas “*rememorações*” (*eingedenken*) apaixonadas do passado, de todas as aspirações libertárias ainda por redimir. Para um contraponto desta visão vide *konder*, 1990.

na obra de arte um certo invólucro que nos atinge o coração da nostalgia: a **aura**. Ligada ainda à dimensão do sagrado e seu culto, justifica benjamin:

*ao definir a **aura** como “única aparição de uma realidade longínqua, por mais próxima que ela esteja”, nós, simplesmente, fizemos a transposição para as categorias do espaço e do tempo da fórmula que designa o valor do culto da obra de arte. Longínquo opõe-se a próximo. O que está essencialmente longe é inatingível. De fato, a qualidade principal de uma imagem que serve ao culto é ser inatingível.*³⁸

Mas é preciso esclarecer que dentro de suas análises era necessário para benjamin vincular a aura, então típica dos objetos históricos, à noção de culto religioso para justificar sua progressiva extinção ao transformar-se a obra de arte em mercadoria. Aqui me parece que o vício cartesiano limitou o pensamento de nosso *flâneur*. Mesmo na era da reproduzibilidade técnica, a aura da obra de arte se perderia realmente, de forma irremediável, ao converter-se em mercadoria? A fruição de um número maior de pessoas não alimentaria esta aura (dessacralizada), mesmo a autenticidade não tendo o mesmo valor? O fascínio pelo histórico e seus paradoxos em benjamin (do qual compartilho intensamente) me parece apontar alguma direção:

*na expressão fugitiva de um rosto de homem, as fotos antigas, por última vez, substituem a aura. É o que lhes confere essa beleza melancólica, incomparável com qualquer outra.*³⁹

Esta “*beleza melancólica*” é o único indício de uma semelhança que garante a substituição da aura? Para mim, não. É a “*expressão fugitiva*” nas fotos antigas: aparição de uma realidade longínqua por mais próxima que esteja. A diferença: não é mais uma *única* aparição. Ela se reproduz (como nas fotos, nos filmes, nos vídeos, nas mídias, etc), mas continua única: possui uma unicidade. A presentificação do impresentificável. Ou para ser ainda mais rigoroso, a aura é a intuição de uma *epifania*⁴⁰.

A intuição da aura é intuição do sublime. Daí ela permanecer na obra de arte no modernismo e na *condição* pós-moderna. Tal como a pessoa, a obra de arte é este movimento de transcender a facticidade, não sendo coisa determinada de forma absoluta,

38 benjamin, 1969, nota na p.67

39 benjamin, 1969:71

40 eliade, 1993

nem consciência pura, livre, transcendental. Mas, possibilidade aberta: *neguentropo*. Referindo-se a merleau-ponty: “o sujeito é abertura não quer dizer que ele é janela ou buraco no muro (...) abertura, portanto: obra do abrir, inauguração sempre recomeçada, operação do espírito selvagem, espírito de práxis. Ou ainda: **o sujeito é o que abre**.”⁴¹

Como prática simbolizadora, as artes e suas obras são a mais perfeita tradução da construção humana. Significa e aponta um sentido, nos reclama um olhar e uma ação. O olho e a mão de uma corporeidade em processo. Ação da imagem, ou ainda, imaginação.

d) catarse

Estas práticas, aqui vistas por óticas diferentes, se dão na realidade ao mesmo tempo e se compenetraram reciprocamente, sendo mediações antropológicas para a existência (da obra e da pessoa). Daí o caráter descritivo destas sinuosas linhas discursivas que tentam traduzir minhas reflexões sem pressupor essências *a priori*. Se constroem no movimento.

A percepção desta realidade (simultaneamente una e múltipla), se faz pela força centrífuga da significação e das imagens no âmbito destas atividades humanas fundamentais, sedimentando conceitos, ideias, emoções, atitudes e comportamentos cuja variedade e variáveis se dão no plano do trabalho, no plano político-social e no plano da cultura. Em última análise, podemos dizer que, ao contrário da tradição racionalista, o conceito é apenas um esboço da imagem.

Já vimos que a significação é o ato próprio de conferir um significado a um significante (experiência, objeto, pessoa), em que há uma relativa estabilidade quanto à sua interpretação entre os sujeitos sociais, variando-se os sentidos de um determinado significado⁴², de acordo com o contexto em que se insere e as negociações estabelecidas entre as pessoas sobre o significado. Então, este ato exerce uma força “*centrífuga*”, que converge para a raiz das diferentes esferas da atividade humana, exigindo uma *atitude relacional* (estabelecer relações entre os elementos e o todo), que vai aclarando as relações intrínsecas entre as dimensões produtiva, social e simbólica.

41 castoriadis, 1987:157, grifos meus

42 vygotsky, 1993

Não ocorrendo a significação de forma isolada, de forma abstrata, mas sim entre pessoas, a internalização destas relações vai levando a patamares potenciais de abstração (reconciliação integrativa) cada vez mais altos e, portanto chegando a um nível de conhecimento da realidade mais concreto (diferenciação progressiva⁴³) partindo de ancoradouros que são os conhecimentos e significados já estabelecidos (internalizados ou construídos) pela pessoa em seu *lebenswelt* (mundo vivido). Portanto, esta força centrífuga age tanto em direção ao ápice reflexivo como às profundidades inconscientes da arqueomemória onde são geradas as imagens diretivas ou ainda as trajetórias míticas.

As mediações de caráter antropológico vão possibilitando a ação centrífuga da significação em direção à *catarse*. Aqui inter-relaciono três concepções de catarse: a *concepção psicanalítica* (através da perlaboração); a *concepção gramsciana* e a *concepção clássica grega*.

Na concepção psicanalítica seria necessário *rememorar*: trazer a contribuição da história. Seria necessário atentar para a *repetição* (essa tentativa arquêmica de driblar o tempo e a morte): trazer do esquecimento o fato e seu sentido, emergir a diferença da diluição idêntica do *mesmo*. Seria necessário *perlaborar*: um trabalho infundável destes conteúdos reprimidos para re-escrevê-los. Mergulhar na resistência para reescrever a modernidade em direção ao passado e ao devir, a partir do presente. Segundo *jean laplanche* [1924-2012], “*perlaboração*” (*durcharbeitung* ou *durcharbeiten*) 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.*⁴⁴

no próprio freud, podemos verificar que as características da perlaboração são: incidir

43 para estas noções diferenciadas das tradicionais *dedução* e *indução* com base na noção de *aprendizagem significativa*, veja-se ausubel & novak (1980)

44 laplanche,1992: 339-341

sobre resistências, geralmente sobre interpretações que parecem não produzir nenhum efeito (aparentemente, e daí a eficácia da terapia), além de passar da recusa ou aceitação puramente intelectual para uma convicção fundada na experiência vivida. “*mergulhando na resistência*” é que o sujeito realiza a perlaboração.

*logo percebemos que a transferência é, ela própria, apenas um fragmento da repetição e que a repetição é uma transferência do passado esquecido (...) também o papel desempenhado pela resistência é facilmente identificável. Quanto maior a resistência, mais extensivamente a atuação (acting out) (repetição) substituirá o recordar, pois o recordar ideal do que foi esquecido, que ocorre na hipnose, corresponde a um estado no qual a resistência foi posta completamente de lado (...) As resistências determinam a sequência do material a ser repetido. O paciente retira do arsenal do passado as armas com que se defende contra o progresso do tratamento – armas que lhe temos de arrancar, uma por uma.*⁴⁵

Aqui então faria algum sentido uma indicação de *lyotard*, segundo a qual, para ele, reescrever a modernidade seria resistir à escritura de uma suposta pós-modernidade⁴⁶.

Neste contexto, análoga ao recurso da *hipnose* (citado por *freud*) é a função da *história da arte* como simples sequência cronológica de formas e estilos, assim como na *história da filosofia*, o desfilar linear de correntes e ideias desprovidas de suas problemáticas. A *resistência* que determina a sequência do material a ser repetido irrompe como a recorrência ao passado: o *eterno retorno do mesmo*⁴⁷ *nietzscheano*⁴⁸, ou numa palavra: os constantes fenômenos de resgate.

Resgate do figurativo, do impressionismo, do abstrato, do primitivo, da arqueomemória deformadora/reveladora do surrealismo. Respectivamente, resgate do absoluto platônico (ou hegeliano), resgate do imperativo categórico kantiano, do empirismo, do irracionalismo. A *transferência* passa a ser realmente “*ela própria, apenas um fragmento da repetição*” e a repetição “*uma transferência do passado esquecido*”.

45 *freud*, 1974:197-198

46 *lyotard*, 1988: 44

47 *marton*, 1992

48 que, por sua vez, herda tal percepção das leituras védicas de *arthur schopenhauer*.

Para o exercício desta perlaboração há que se ter um recurso técnico psicanalítico: uma *atenção flutuante*⁴⁹. Com todas as dificuldades que tal recurso apresenta, no entanto, é necessário não desprezar nenhum detalhe, por mais insignificante que pareça no momento, bem como “*suspende*” os *pré-juízos* do analista para não transferir seus próprios conteúdos reprimidos para o que está em jogo na livre associação realizada pelo paciente. Ainda atentar para as ausências, para o “*fantasma*” oculto e que oculta.

Pois, na evolução freudiana da primeira tônica para a segunda, ou seja, para a tônica centrada na terapia através da *ab-reação* e *catarse*:

ab-reação - *descarga emocional pela qual um sujeito se liberta do afeto ligado à recordação de um acontecimento traumático, permitindo assim que ele não se torne ou não continue sendo patogênico... principalmente sob hipnose, e produzir então um efeito de catarse*⁵⁰

catarse – *método de psicoterapia em que o efeito terapêutico visado é uma “purgação” (catharsis), uma descarga adequada dos afetos patogênicos. O tratamento permite ao sujeito evocar e até reviver os acontecimentos traumáticos a que esses afetos estão ligados, e ab-reagi-los.*⁵¹

Para a perspectiva de que a perlaboração pode ser interminável (abandonando o recurso à hipnose, mas não o seu efeito catártico), o não-dito ou quase-dito que age assume papel preponderante, pois “*a perlaboração e a simbolização pela linguagem já estavam prefiguradas no valor catártico que breuer e freud reconheciam à expressão verbal.*”⁵²

Como observa lyotard: “*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.*”⁵³

Porém, antes de avançarmos um pouco sobre a interpretação, cumpre colocar uma questão de fundo: ainda que consideremos válido o instrumental e a terapêutica

49 laplanche, 1992:40-42; e lyotard, 1988:39

50 laplanche, 1992: 1

51 laplanche, 1992:60

52 laplanche, 1992: 61-62

53 lyotard, 1988:39

psicanalista, haveria alguma validade em aplicá-los em uma análise tão ampla como a da cultura, da arte, do processo educativo? Não seria apenas válido ao indivíduo?

Esbarramos nas relações entre o universal e o particular e na validade dos universais. Segundo *marcuse*, a análise de *freud* se desenvolve em dois planos:

- a) **ontogenético**: a evolução do indivíduo reprimido, desde a mais remota infância até a sua existência social consciente.
- b) **filogenético**: a evolução da civilização repressiva, desde a horda primordial até o estado civilizado plenamente constituído.

Os dois planos estão continuamente inter-relacionados. Essa inter-relação está resumida na noção freudiana do retorno do reprimido na história: o indivíduo re-experimenta e reinterpreta os grandes eventos traumáticos no desenvolvimento do gênero, e a dinâmica instintiva reflete-se inteiramente através do conflito entre o indivíduo e o gênero (entre o particular e o universal), assim como nas várias soluções desse conflito.⁵⁴

A abordagem individual (ou pessoal, como prefiro) é, portanto, em si mesma, uma abordagem genérica, do grupo, do gênero, na medida em que a pessoa se encontra ainda em identidade arcaica com a espécie. O valor heurístico destas contribuições, somada a outras (não com o habitual estatuto de servilidade aos autores, mas) para continuar suas imagens e conceitos na direção de nossas pesquisas, ampliando-os e correlacionando-os.

Também com a preocupação de não descaracterizá-los em demasia pelo recorte. São espectros que nos acompanham nos caminhos e com os quais dialogamos intemporalmente sobre o presente desse lugar em que estamos. Como o *flâneur* benjaminiano para o qual há sempre algo que ainda não foi visto, passeando melancolicamente sozinhos (com nossos autores e autoras) pela cidade e suas galerias, suas salas de aula, procurando um interlocutor.

só que atualmente não existe mais sócrates, o sujeito que anda a esmo não é abordado por pessoa alguma, e, além disso, não existe mais o trabalho escravo que propiciava o ócio⁵⁵

54 marcuse, 1968:39-40

55 benjamin, *gesammelte schriften*, apud konder, 1988: 85

De fato, este caminhar não se faz no ócio. Tem direção e minutos contados, no ônibus ou no metrô, ao instituto, à universidade, ao colégio ou à faculdade. O que não me impede de insistir no ser *flâneur*, no dialogar com os livros, com os fantasmas ilustres da humanidade, enquanto percebemos nos pequenos detalhes do cotidiano a repetição transferencial a ser perlaborada: nas reminiscências do passado presentes nas bricolagens arquitetônicas, nas sofisticções tecnológicas dos arquêmicos populares do mercado, dos mambembes; no irromper da obra de arte no cinza dentre edifícios, asfaltos, plataformas; ao ouvir alguém assobiar um trecho da parte coral da *nona sinfonia* de beethoven entre buzinas e sirenes.

Quando irrompemos com ela (a obra de arte) na sala de aula: a nova *pólis* possível da filosofia enquanto atitude socrática, ou para ser mais exato e sincero como nos é possível hoje, a sala de aula como o *jardim* (*kepos*) epicurista que se mantém mesmo sob o império macedônico da pós-modernidade econômica e excludente (capitalista, socialista ou seja lá o que for).

como o paciente tenta elaborar a sua perturbação presente associando livremente elementos aparentemente inconsistentes com situações passadas, o que lhe permite descobrir sentidos ocultos da sua vida, do seu comportamento – também podemos considerar o trabalho de cézanne, picasso, delaunay, kandinsky, klee, mondrian, malévitch e finalmente de duchamp como uma ‘perlaboração’ (durcharbeiten) efetuada pela modernidade sobre o seu próprio sentido.⁵⁶

A pós-modernidade aqui teria o sentido de uma *anamnese* que perlabora seu “esquecimento inicial”⁵⁷ ao contrário da concepção corrente de que esta pós-modernidade seria um “modernismo no seu estado terminal”⁵⁸. Muito ao contrário, a pós-modernidade é o modernismo em “seu estado nascente, e esse estado é constante”⁵⁹. Em que sentido este estado é constante, é uma questão que nos remete às considerações antropológicas sobre a própria ontologia do ser humano, na medida em que a exigência de ruptura, do novo, da satisfação dos desejos, da “presentificação do impresentificável”⁶⁰, do sublime

56 Lyotard, 1987:97

57 Lyotard, 1987: 98

58 Lyotard, 1987:24

59 Lyotard, 1987:24

60 Lyotard, 1987:22

e do belo são fenômenos decorrentes da especificidade humana: seu caráter neótono *neg-entropo* (o humano como ser inacabado), como em *edgar morin*⁶¹, *osé carlos de paula carvalho*⁶², *maria ceília sanchez teixeira*⁶³ e outros que compartilham de um gradiente da complexidade (ou *holonômico*) contraposto ao paradigma clássico (da simplificação).

Embora a perlaboração não se apresente como mais uma “*metanarrativa*”, tal trabalho mitohermenêutico não pode prescindir de uma pessoa (o fantasma que se oculta atrás de lyotard também). Ainda que esta pessoa não coincida de modo algum com o indivíduo, ou sujeito autônomo, responsável pela emancipação da humanidade, iluministicamente “igual”, “livre” e “fraterno”. No entanto, vivemos em uma comunidade e dela trazemos as marcas de seu imaginário e sua identidade (mestiços).

Esta ambiguidade do “*sublime*” no que tem de prazer e de dor, como conceito dessacralizado de sua origem na filosofia transcendental, bem como distante de sua confusão com a “*sublimação*” de freud, muito mais amplo que a relatividade do “*belo*”, me ajuda a clarificar a similitude da obra de arte com o conceito da antropologia da pessoa: *pessoa* e o *trajeto antropológico* de durand, depois desta tentativa de “*perlaboração*” do sujeito, pois:

*este envolto conhecimento, diz heidegger, é já interpretação, não explícita mas também não temática. Interpretação implícita e trabalhada, elaboração mais que elucidação. Pode ser objeto de uma explicação posterior pela linguagem, ou simplesmente pelo comportamento.*⁶⁴

A concepção gramsciana de catarse foi reapropriada por *demerval saviani*⁶⁵ (1988) em sua proposta metodológica da *pedagogia histórico-crítica*. Aqui catarse é: “*a elaboração da superestrutura na consciência dos homens*”, a partir de *antonio gramsci* [1891-1937], ou seja, o movimento que indicamos até agora, de aclarar as dimensões da existência humana e perceber seus estreitos relacionamentos entre si e a possibilidade de ação do homem, movimento de significação problematizada. É evidente que esta percepção de catarse traz em si o conceito historicamente marxista de superestrutura (em contraponto à infraestrutura econômico-produtiva) que está na base do pensamento gramsciano.

61 morin, 1977, 1979 e 1992

62 paula carvalho, 1990 e 1995

63 sanchez teixeira, 1990 e 1994

64 mounier, 1963:45, grifos do autor

65 saviani, 1988

No entanto, aqui aproveitamos justamente o seu potencial catártico e antropológico para “*explodir*” o conceito de superestrutura para abranger as dimensões da existência humana que contém também (inclusive em si) a categoria econômico-produtiva que (historicamente) os marxistas (de uma forma geral) privilegiam em sua trajetória heroica. Mas, quais as relações deste nó conceitual com a concepção grega de catarse na rede conceitual que estou construindo?

A concepção clássica grega de catarse (*kátharsis*), muito empregada na análise e crítica da tragédia grega, é aquela em que *aristóteles* acentua o efeito moral e purificador das situações dramáticas, densas e violentas, proporcionando aos espectadores o alívio de sentimentos reprimidos. A tragédia grega chegava ao momento catártico depois de três fases:

- **prótase** (*prótasis*): primeira parte da ação dramática no qual o argumento é apresentado e se inicia o drama (equivala ao momento da *repetição* na psicanálise freudiana e à primariedade na semiótica de peirce);
- **epítase** (*epítasis*): parte intermediária onde os incidentes principais da intriga se desenvolvem (corresponde ao momento da *rememoração* e à secundidade); e
- **catástase** (*katástasis*): parte final onde os acontecimentos se adensam, se precipitam e se esclarecem – onde ocorre a *catarse* (associa-se ao momento catártico freudiano na *perlaboração* e à terceiridade peirceana). É o momento em que a narrativa mítica ressoa na estrutura de sensibilidade do ouvinte/partícipe.

A catarse é utilizada por mim como uma unidade de análise do momento em que as relações estabelecidas entre as várias dimensões humanas são esclarecidas pela ação pedagógica do outro e/ou da obra de arte, e então significadas e internalizadas através das imagens pela pessoa. As informações assimiladas ativamente e as relações compreendidas num todo orgânico no momento catártico como resultado do engajamento no desafio significativo de reconhecimento de si mesmo, do outro e do mundo, são frutos da relação pedagógica essencialmente de “*sedução*” epistemológica, axiológica e existencial. É o substrato da aprendizagem seja ela sistemática, informal, estética, midiática, ou ontológica. Substrato de uma iniciação mítica. Portanto, *catarse mitopoiética*, isto é, do momento mítico de cada pessoa em que a apresentação de imagens e símbolos vai sendo

cada vez mais ampliada e significada até que a “*explosão mítica*”, como nos diz durand, possibilita à pessoa perlaborar a sua própria estrutura mítica de sensibilidade, aliviando a repressão consciente ou inconsciente ao mito latente que direciona sua trajetória mítica.

Esta catarse é aclarada por durand ao referir-se à liturgia dramática, à dança e à tragédia antiga, onde afirma:

*a liturgia dramática parece ser a motivação tanto da música bailada primitiva como da tragédia antiga. Poderia-se aplicar às três, se quiséssemos explicar este exorcismo do tempo mesmo por procedimentos temporais, a velha teoria catártica de aristóteles. O drama temporal representado – convertido em imagens musicais, teatrais ou novelescas – se esvazia de seus poderes maléficos, porque mediante a consciência e a representação o homem vive realmente o domínio do tempo.*⁶⁶

Portanto, esta vivência catártica se dá sob o movimento de uma estrutura de sensibilidade dramática, justamente aquela que, por transitar entre os regimes diurno e noturno, pode organizar o drama sob a égide do tempo. No tratamento cíclico deste tempo, pode propiciar o evento catártico numa espécie de “*provação do labirinto*”⁶⁷, acentuando sua força centrífuga.

Nesse momento catártico, com todas as ressonâncias e *pregnâncias simbólicas*⁶⁸, a pessoa assume a sua trajetória ou ainda pode ser submetida a uma “*conversão*” (metanóia) para outra estrutura mítica de sensibilidade. Como já afirmamos⁶⁹, ainda não temos elementos suficientes para identificar a forma como a saturação de imagens atua na estrutura de sensibilidade mítica crepuscular, e como possibilita esta assunção do mito ou sua substituição, no entanto, acreditamos com *gilbert durand* que o elemento provocador da mudança nas estruturas solar (heroica) ou lunar (mística) é a saturação das imagens e símbolos, com as devidas ressalvas com relação à estrutura mítica de sensibilidade dramática, disseminatória, sintética, ou como denominamos, *estrutura crepuscular*.

66 durand, 1981:334

67 eliade, 1987

68 cassirer, 1973

69 ferreira-santos, 1998

Esta catarse mitopoiética, aliada à elaboração da superestrutura, à concepção grega e à perlaboração psicanalítica, podemos visualizar como um *esboço metodológico* educacional:

- a apresentação inicial dos dados e contexto (histórico-crítico) do conteúdo a ser trabalhado na relação pedagógica (*prótase*);
- o momento da própria mediação onde os alunos são “*seduzidos*” a participar da construção deste conhecimento através da relação dialógica e se adensam as relações intertextuais do conteúdo (*epítase*);
- e a assimilação ativa da nova informação pela sua apreensão e significação mítica, histórica e crítica apontando para a reflexão sensível e ação sobre o presente (*catástase*), plasmando sobre a matéria, uma *forma* (*poiésis*, criação).

Mais do que um simples indício metodológico, tal concepção está articulada com o processo de humanização do humano (*personalização* no sentido da antropologia da pessoa de Mounier ou ainda *individuação* no sentido junguiano) atingindo sua autonomia relativa e sua tentativa de plenitude.

Como a obra de arte, apesar das semelhanças com a estrutura antropológica da pessoa aqui estabelecidas, não é uma pessoa, precisamos aclarar estas suas possibilidades educacionais em sua especificidade imagística.

Uma possível classificação das linguagens/pensamentos de ordem fenomenológica, baseada em Charles Sanders Peirce, segundo Santaella⁷⁰ nos será de grande valia:

- 1 – linguagem virtual: questão do *ícone* (formas e estruturas não-representativas que teriam seu paradigma fundamental na linguagem)
- 2 – linguagem visual: questão do *índice* (espaços e formas de representação)
- 3 – linguagem verbal: questão do *símbolo* (modalidades de representação)

E justifica ela, em breve resumo, os caracteres das categorias peirceanas que são pressupostos desta classificação em três instâncias de apreensão dos fenômenos, didaticamente divididas em:

70 Santaella, 1989:46

primeiridade: o objeto é apreendido como mera qualidade; no caráter simplesmente qualitativo; na sua aparência positiva, qualidade imediata e simples: simples possibilidade positiva da aparência;

secundidade: a característica básica do segundo modo de apreensão dos fenômenos da consciência é o elemento de conflito: a experiência de estar diante de – a desautomatização da percepção, o impacto. A ação gera reação. O esforço supõe resistência. A ação e a relação: coação. Ou ainda: a experiência, isto é, mudança repentina de atitude, daí o choque;

terceiridade: esse modo de apreensão dos fenômenos se explica fundamentalmente como sendo uma apreensão mental (no sentido de inteligível), conseqüente do hábito e no seu caráter de lei. Trata-se da apreensão de algo que é capaz de ser representado por signos convencionais. Ora, qualquer coisa que pode ser representada, é mesma de natureza representativa. Estamos, pois, no universo dos signos simbólicos.⁷¹

Trata-se precisamente de uma aproximação metodológica em que, numa perspectiva dialógica, o ato pedagógico a partir da utilização da arte (apreciação, história/crítica e fazer artístico), se equipara às instâncias semióticas para apreender os fenômenos que se sucedem. De forma equivalente, tais instâncias são perlaboradas e, ao mesmo tempo, constituem-se em momentos catárticos que se dispõem a uma “conversão semiótica”, nos termos de João de Jesus Paes Loureiro, na medida em que, apropriando-se do fenômeno estético a pessoa pode transtraduzí-la em outras formas artísticas:

71 santaella, 1989:47

ATO PEDAGÓGICO	INSTÂNCIA SEMIÓTICA	MOMENTO PERLABORATIVO	PROCESSO CATÁRTICO
- explorar as apreciações e leituras iniciais da obra de arte a partir da primeiridade (o que se sente)	primeiridade (caráter sensorial da experiência)	repetição	prótase
- ao qual se inicia a mediação-diretiva do educador intervindo na secundidade (instrumentalização histórico-mítico-crítica)	secundidade (caráter reativo/relacional)	rememoração	epítase
- o produto provisório deste processo, ou seja, as significações (significados e sentidos) reconstruídos vão sedimentar (e não cristalizar) a terceiridade (aprendizagem sensível na educação de sensibilidade e condição poética de criação).	terceiridade (caráter simbólico/argumentativo)	perlaboração	catástase

Ou ainda em termos vygotskyanos, sempre lembrando de *lev semenovich vygotsky* [1896-1934], como apaixonado pela literatura, e por ela, entrou no universo da psicologia, a proposição do desafio através da experiência estética da obra de arte, na primaridade, cria uma *zona de desenvolvimento proximal*⁷² com a mediação-diretiva do educador no aclarar das relações aos alunos, auxiliando-os no desenvolvimento de níveis mais elevados de generalizações/abstrações e níveis mais profundos no manuseio de símbolos e na argumentação (terceiridade).

Esta dimensão literária de *vygotsky* sempre foi obscurecida pelos racionalistas de plantão. Seus vários exemplos a partir de *tolstoi* ou *dostoiévski* são, em geral, negligenciados pelos pedagogos e psicólogos iluministas. Suas filhas foram batizadas como “*asya*” e “*gita*”, em completo fascínio pela “canção” (*gita*, em sânscrito) que toda a ásia (geográfica e cultural) que continua entoando. Ele próprio trabalhou com os nômades do uzbequistão e do quirguistão na ásia central. Inicialmente formado em direito, trabalhou com psicologia da arte, crítica literária, mitologia, e posteriormente, envolveu-se com psicologia e medicina, amigo do revolucionário diretor de cinema, *serguéi eisenstein* [1898-1948], e de *sabina spielrein* [1885-1942], uma psicanalista formada por *carl gustav jung*, sempre

⁷² vygotsky, 1989

esteve à frente de seu tempo, mesmo sob censura stalinista. Hoje ainda se assiste a um duplo movimento inconsequente em torno da obra de vygotsky – ambos me parecem decorrente da péssima leitura de sua extensa obra apesar da vida curta:

1.o – a moda “vygostkyana” que, acrítica, grassa a pedagogia e a psicologia escolar com sua contundente crítica aos mecanismos e etapismo piagetianos evidenciando o caráter social de toda aprendizagem cultural; mas que são pouco compreendidos sem o aporte literário que o consubstancia; e

2.o – a crítica e o revisionismo norteamericano que tenta, por todos os modos (acríticos também) minimizar a contribuição de vygotsky em seu tempo, atribuindo-lhe deslizes e equívocos que somente décadas depois seriam colocadas em cena (etnolinguística, em especial), como querendo que heráclito já soubesse da física quântica.

Aqui, evidentemente, trata-se de uma educação baseada num *racionalismo poético* (bachelard), ou ainda, numa velha educação de sensibilidade, isto é, um exercício constante da configuração do campo perceptivo com o refinamento de todos os sentidos e sua reversibilidade para a transfiguração de uma determinada estrutura de ser, através da experimentação, da dialogia e da escuta atenta. O que mantém íntimos laços com o processo de personalização na visão da antropologia da pessoa de mounier: auxiliar os alunos no movimento constante de exteriorização/interiorização, engajamento/desengajamento na sístole/diástole que caracteriza a *tensão* entre a facticidade do mundo que me determina (primaridade) e a possibilidade de minha transcendência (terceiridade) através de mediações relacionais (secundidade).

nenhuma linguagem é inteiramente impessoal, e a linguagem do ensino menos ainda que qualquer outra, pois é um meio privilegiado de comunicação. O sentido comum das palavras é acrescido de um sentido próprio, cada vez que se encarna numa proposta pessoal; é por isso que a linguagem diz sempre muito mais do que diz. E o aluno está sempre atento, para além das servidões escolares, a este excedente de significados, a estas entradas em circuito que de vez em quando põe em causa uma presença humana.⁷³

73 gusdorf, 1987:148

Assim como *vygotsky* sublinhava que *a palavra é um microcosmo da consciência humana*⁷⁴, *umberto eco* [1932-2016] assinalaria um dos limites da semiótica afirmando que:

*o que esteja **atrás, antes ou depois, além ou aquém** desse 'sujeito', é por certo uma questão de enorme importância. Mas, a solução desse problema (pelo menos por ora, e nos termos da teoria aqui delineada) está além do umbral da semiótica.*⁷⁵

Realmente está além do umbral da semiótica, mas entra no circuito de uma mitohermenêutica, onde nos revelamos diante dos conjuntos textuais permeados da dinamicidade das imagens materiais. Mas enquanto uma das formas de entrada na análise das relações tensionais entre forma e conteúdo, a semiótica (peirceana) muito nos auxilia. Neste sentido, também *vygotsky* havia percebido esta *tensão* e, utilizando-se de uma técnica que chamava de “*deformação experimental*”, mudando os elementos internos de uma obra (fábula, pequenas histórias, as tragédias e outras obras de arte) e investigando os seus resultados para avaliar o que lhe é realmente constitutivo, também recorre à noção de *catarse*.

*na obra de arte os elementos não são importantes em si mesmos: eles são meramente uma chave. É geralmente a reação emocional que é importante. Desta maneira, um conceito mecânico é enfim incapaz de solucionar o problema da resposta artística, porque a porção emocional de uma impressão é completamente insignificante se comparada com os fortes sentimentos que compõem uma resposta estética.*⁷⁶

Mais a frente assinala:

*vimos anteriormente que a obra de arte (como uma fábula, uma pequena história, uma tragédia), sempre envolve uma contradição afetiva, causa sentimentos conflitantes, e leva a um curto-circuito e destruição destas emoções. Isto é o verdadeiro efeito de uma obra de arte (...) o contraste descoberto por nós na estrutura da forma artística e o conteúdo artístico está na base a **ação catártica** na resposta estética (...) *catarse* da resposta estética é a transformação de afetos, a resposta explosiva que culmina na descarga de emoções.*⁷⁷

74 *vygotsky*, 1993:133

75 *eco*, 1980:258, grifos do autor

76 *vygotsky*, 1971:206

77 *vygotsky*, 1971:213 e 215, grifos meus

Este contraste entre forma (signo) e conteúdo (sentido), entre *sinn* e *bild*, é a tensão que, através da catarse, aclara e sedimenta as significações e possibilita a interpretação. Nos mobilizando, por que nos dinamiza imagens ancestrais, nos possibilita compreendermo-nos.

*o nome desta lei é **catarse**. Esta lei, e nenhuma outra, compeliu o mestre de notre dame em paris a colocar no topo da catedral feios e horripilantes monstros, as gárgulas, sem os quais a catedral é inimaginável.*⁷⁸

Não podemos perder de vista a articulação das três dimensões da existência humana (produtiva, social e cultural/simbólica) sob pena de reduzirmos o homem ora ao *homo faber* econômico, ora ao *homo apidae* social/abelha, ora ao *homo cogito* sujeito iluminista. Ou ainda, reduzir a obra de arte, respectivamente, ora à *mercadoria*, ora ao *objeto* impessoal de *status*, ora ao *belo ideal* ou à *idealidade bela*.

Desta forma, podemos investir numa *cultura das culturas para a cultura*: através da *cultura* (no sentido agrário/lunar/feminino de abrir surcos virginais na terra) das várias *culturas* (visões de mundo e patrimônios étnico-sociais) que se constrói dialogicamente uma *cultura* (produto da existência humana sobre a natureza).

Sendo, tal qual a *pessoa*, uma permanência aberta, a obra de arte se furta à redução semiótica ou semiológica, e se constitui objeto privilegiado à leitura hermenêutica que, por sua vez, abrange as visadas anteriores (e não simplesmente as elimina):

*o verso converte-se em obra aberta (cf. cco, 1962). Ele comunica muito e muito pouco. Parece impermeável à abordagem semiótica, e todavia gera os seus múltiplos sentidos exatamente com base no livre desencadear-se de mecanismos semióticos.*⁷⁹

Estes mecanismos semióticos nos aclaram significados e sentidos justamente quando não paramos no signo, no índice ou no símbolo, mas avançamos ao *texto* e seu *contexto* que revelam a pessoa que cria e, também, a pessoa que lê.

Merleau-ponty já percebia esta ligação intrínseca entre o texto e o contexto, entre o passado e este “*algo*” que escapa à modalidade proposicional, mas que é matéria-prima da modalidade imagística de representação:

78 vygotsky, 1971:238, grifo do autor

79 eco, 1980:229

a atual pintura nega por demais deliberadamente o passado para poder de fato ter-se dele libertado: só pode esquecê-lo aproveitando-se dele. Fazendo o que a precedeu parecer tentativa equivocada, deixa pressentir, como resgate de sua novidade, que outra pintura amanhã a colocará na mesma situação. Toda a pintura se apresenta pois como um esforço frusto de pronunciar alguma coisa que falta sempre ser enunciada.⁸⁰

Nesse movimento perlaborativo, a memória, o contexto histórico é fundamental para que visualizemos o caminho percorrido, suas repetições e transferências para avançarmos na sua compreensão. Quase uma ética da memória que vemos presente em *benjamin* e também em *epicuro*:

a memória desempenha, de fato, papel decisivo na ética epicurista (...) obra inteiramente humana, sem interferência de nada que transcenda o humano, esse discurso da razão apoiada na experiência sensível é tecido no tear do tempo: resgatando o passado – rememorando lições e falas – e urdindo o futuro (...) no epicurismo, a volta é rememoração subjetiva, no eixo da temporalidade do vivido sensível, sem jamais perder o vínculo com o corpóreo.⁸¹

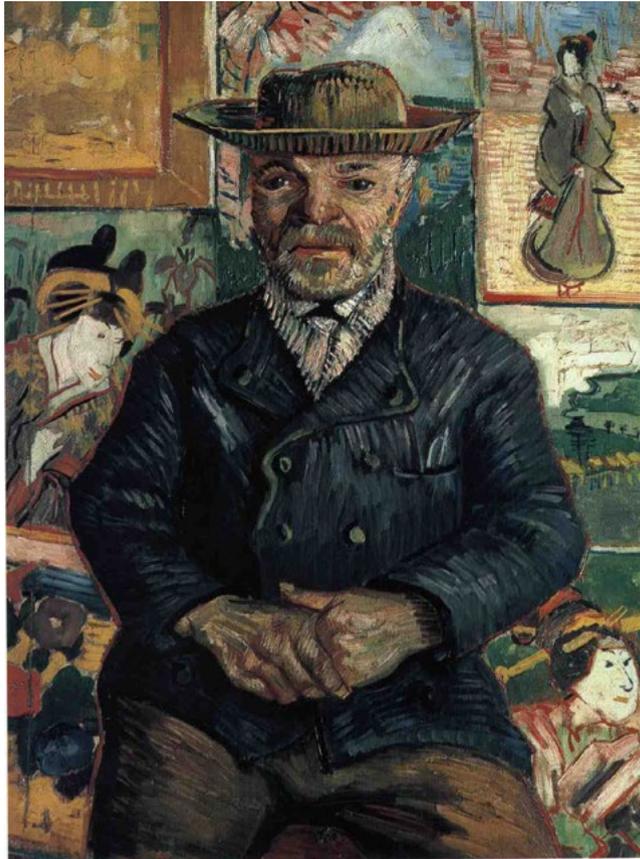
Um exemplo destas repetições e rememorações passíveis de uma perlaboração na própria obra de arte, em sua corporeidade (que exige sempre uma atenção flutuante), é o quadro “*pai tanguy*” (1887) de *van gogh*. Retratando um comerciante de projetos artísticos exhibe não apenas seus vínculos afetivos (mal resolvidos) com o próprio pai, mas no segundo plano do retrato várias estampas clássicas japonesas, este estilo que tanto influenciou a obra visceral de *van gogh*: “*observe o bambú durante dez anos, torne-se bambú você mesmo, depois esqueça tudo e pinte.*”⁸²

Tal estilo também me tem levado a investigar o universo do mistério e das revelações do instante captados nas obras de xilogravura japonesa, na prática do *ukiyo-ê* (“*impressões do mundo flutuante*”, sobretudo nas obras dos mestres *utamaro* e *eisen tomioka*).

80 merleau-ponty, 1975a:362

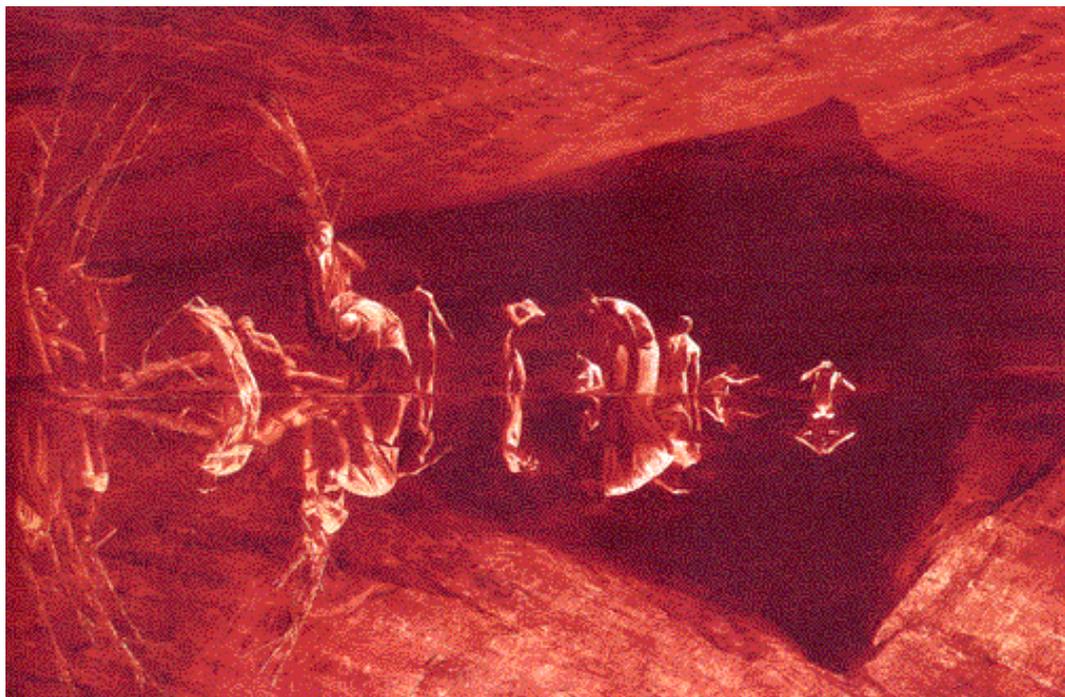
81 pessanha, 1992:62, 63 e 78

82 herrigel in: “*le zen dans l’art chevaleresque du tir à l’arc*” apud gusdorf, 1987:49



Ou ainda, cem anos depois, no trabalho do artista norte-americano Mark Tansey e seu “hiper-realismo filosófico”, o quadro “*a montanha de saint-victoire*” de 1987 com paralelos evidentes com o quadro de mesmo título de Cézanne, este mestre perceptivo que tanto apaixonou Merleau-Ponty. No quadro de Tansey, um grupo célebre de banhistas: *derrida, barthes e baudrillard* entre outros banhistas. O reflexo da cena na água do lago tensiona as imagens: “*a montanha se torna caverna, o céu vira rochedo, os banhistas se transformam em mulheres*”⁸³.

83 Perrone-Moisés, 1995



Também deste pintor, “*derrida interroga de man*” (óleo sobre tela, 1990): “*numa paisagem montanhosa, derrida e de man, de mãos dadas, lutam ou dançam (impossível decidir) à beira de um abismo. A cena se inspira numa ilustração da obra de conan doyle, the final problem: a luta de sherlock holmes com o professor moriarty. Trata-se de uma alusão à polêmica que resultou da descoberta, após a morte de de man, de que se aliara a grupos nazistas em sua juventude. Naquela ocasião, derrida tomou a defesa do colega, numa atitude de visível mal-estar. Ainda aqui, as montanhas são estampadas com linhas dos textos de blindness and insight [de paul de man, mestre norteamericano do desconstrucionismo]*”⁸⁴.

84 perrone-moisés, 1995



A dança (ou luta) de ambos se dá na imagem primitiva à beira do abismo com a verticalidade, ao mesmo tempo, ascensional e descensional: o trabalho intelectual tende às alturas, mas o que imprime dinamismo na vida psíquica é justamente a profundidade de nossas raízes. As letras impressas adornam as encostas. Pela literatura, nos agarraríamos a elas para a subida ou por elas escorregaríamos para o fundo obscuro de nossa base abismal?

Ainda que se objete que tais obras de tansey sejam “elitistas” e “intelectualistas”, sua dimensão estética não impede que o público menos avisado seja arrebatado por estas grandes cenas monocromáticas (geralmente sépia, azul, rosa – cores tipográficas) que possuem a mesma “aura” das fotos antigas de *benjamin*. Sua própria técnica nos auxilia nestas reflexões: após deitar sobre a tela uma grande mancha de tinta, vai “esculpindo”, rasgando a cor, removendo a tinta aos poucos com brancos que vão configurando o “conteúdo” da obra.

Os exemplos poderiam se multiplicar demonstrando esta tendência para a regressão que se constitui numa característica predominante na condição pós-moderna (mas, não

exclusiva dela). se isto se revela uma manobra conservadora (o que é uma conclusão valorativa), se torna muito difícil em termos teóricos determinar.

a teoria é incapaz de determinar se o recurso a esquemas formais do passado resulta numa mera reprodução desses esquemas ou se os mesmos são transformados num modo convincente de expressão para uma necessidade expressiva atual.⁸⁵

Aqui não se trata de narcisticamente “resgatar” o ser. Mas, de evidenciar a *pessoa* como tensão, como construção processual num campo de forças antagônicas e, ao mesmo tempo, concorrentes e complementares. Não se trata do demiurgo, nem da apologia de um ser transcendental que submete o mundo à sua vontade. Nem da obra portadora do belo divino, nem do ideal absoluto travestido de arte. Ao analisar um filme feito sobre a pintura de matisse em pleno ato, sua prática captada pelo olho instrumental da câmera, merleau-ponty assegura:

não era demiurgo, lá estava enquanto homem. Não examinou, sob o olhar do espírito, todos os gestos possíveis, nem lhe foi preciso examiná-los todos, exceto um, para fundamentar sua escolha. É a câmera lenta que enumera os possíveis. Matisse, instalado num tempo e numa visão humanos, olhou o conjunto aberto da tela iniciada e conduziu o pincel ao traçado que o chamava para que o quadro fosse por fim o que estava em vias de se tornar (...) a mão do pintor opera no mundo físico onde uma infinidade de opções se tornam possíveis. É verdade, todavia que a mão de matisse hesitou.⁸⁶

A tensão permanente que venho ressaltando entre a imanência da facticidade e a possibilidade de transcendência do ser, entre o ser social e a pessoa, são tensões recursivas que não podem ter seus polos (mundo e corporeidade) dissociados, porém, por isso mesmo, exige um trabalho constante de re-sedimentação de significados para aprofundar a reflexão em novos pontos de vista, bem como para atualizar a práxis filosófico-pedagógica. E este trabalho (perlaborativo) somente evitará a aridez e a esterilidade se for alimentado pela experiência vivida, pelo *lebenswelt* husserliano (o mundo vivido) – mais como cotidiano do que como conceito. Bem como não divagará em idealidades se guiar-se por um olho antropológico na paixão da investigação e outro

85 burger, 1988:85

86 merleau-ponty, 1975a:337

filosófico na existência; parafraseando merleau-ponty: se é verdade, como diz marx, que a história não caminha na cabeça, por outro lado ela não pensa com os pés, ou antes, não temos que nos preocupar com sua cabeça, nem com seus pés, mas com seu *corpo*.⁸⁷

*que é preciso frequentar as bibliotecas, é certo; convém, com certeza, tornar-se erudito. Estude, trabalhe, sempre ficará alguma coisa. E depois? para que exista um depois, quero dizer, algum futuro que ultrapasse a cópia, saia das bibliotecas e corra para o ar puro; se continuar lá dentro, nunca escreverá nada além de livros feito de livros. Tal saber, excelente, contribui para a instrução, mas o objetivo desta é alguma coisa que não está nela mesma. Do lado de fora você tem outra chance.*⁸⁸

Com esta preocupação é preciso clarear não só o caminho, mas também o caminhar. Trata-se de uma tentativa de *convergência de hermenêuticas*⁸⁹, mesmo se tratando de autores cujos gradientes sejam conflitantes na sua base, pois tal fato não implica que devemos desconsiderar os desdobramentos de suas reflexões se seu ponto de partida é oposto ao nosso. Justamente por ser oposto é que nos encontramos em algum ponto do caminhar. Durand comenta que *henri bergson* [1859-1941] entrevistava este método quando:

*preconizava para o escritor filósofo a seleção de imagens tão díspares quanto seja possível, a fim, segundo dizia, de que não se detenha em um signo, de que o signo leve ao signo até a significação, e de que as metáforas se acumulem metaforicamente para não deixar lugar mais que à intuição do real*⁹⁰

Mas, durand também via a necessidade de um *isomorfismo semântico*, de uma semelhança que as palavras (ou discursos) guardam com a forma/função das imagens que as geram. E aqui merleau-ponty em *o visível e o invisível* me assinala a relação destas imagens, destas partes: “*representativa do todo, não por relação signo-significação ou por imanência das partes umas com as outras e com o todo, mas porque cada parte é arrancada ao todo, vem com suas raízes, estende-se sobre o todo, transgride as fronteiras com os outros.*”⁹¹

87 merleau-ponty, 1971:16

88 serres, 1993:71

89 durand, 1981:37-41

90 durand, 1981:38

91 *apud* castoriadis, 1987:143

As raízes que vem com cada parte, cada texto, cada fala trazida aqui para o diálogo, são percebidas pela atenção flutuante na paixão da leitura textual, não só do texto, mas também da obra de arte. Metalinguisticamente, o quadro *são jerônimo* [1605], de *caravaggio* é significativo: o manto vermelho da paixão que envolve a corporeidade de um lado e o pano branco da morte sob os livros e a caveira de outro. O braço estendido sobre o livro aberto é a mediação entre os dois: a ação, o trabalho. A leitura atenta de jerônimo como que buscando a vida nas entrelinhas. A caveira destituída de sua significação primeira, apenas mantém o outro livro aberto, talvez como a chama da vela de *bachelard* que ilumina o sonhador e o livro: a tensão entre a morte e a vida, transmutando-se em seus valores. No mais, a mesma tensão entre luz e sombra a desvelar algo mais na poética escuridão, a corporeidade, característicos de *caravaggio*.



*começamos a ler um filósofo dando o sentido “comum” aos vocábulos que emprega e, pouco a pouco, por uma reviravolta inicialmente insensível, sua palavra se assenhora de sua linguagem e é por seu emprego que acaba por afetá-los com uma significação nova e própria dele. Nesse momento, fez-se compreender e sua significação instalou-se em mim.*⁹²

Como em *bachelard*, é preciso saber entender a linguagem e a força dinâmica das substâncias, da matéria, dos elementos. Ali está como que inscrita a ação e a construção humana que só um sonhador sincero pode reconstituir para além das racionalizações fáceis de nosso pronto intelectualismo. Nesta convergência de hermenêuticas, o trabalho surrealista sobre os resíduos e a abundância de imagens-textos com suas raízes possibilitando uma leitura *abdutiva*⁹³, me remete à exigência de objetividade das ciências humanas:

*donde a alternativa subjacente ao título mesmo da obra de gadamer, verdade e método: ou praticamos a atitude metodológica, mas perdemos a densidade ontológica da realidade estudada, ou então praticamos a atitude de verdade, e somos forçados a renunciar à objetividade das ciências humanas(...) a tarefa hermenêutica fundamental escapa à alternativa da genialidade ou da estrutura. Vinculo-a à noção do ‘mundo do texto’.*⁹⁴

Esse mundo do texto, que aqui podemos entender como o mundo da obra de arte ou o mundo da pessoa, é uma proposição viva que não permite que a enclausuremos em cristais de verdade absoluta, nem de dogmas. Mas, que é preciso desdobrar, dar continuidade, através de minha corporeidade, de minha pessoa. Esclarece ricoeur:

*aquilo de que finalmente me aproprio é uma proposição de mundo. Esta proposição não se encontra **atrás** do texto, como uma espécie de intenção oculta, mas **diante** dele, como aquilo que a obra desvenda, descobre, revela. Por conseguinte, compreender é **compreender-se diante do texto.***⁹⁵

Ou ainda conforme merleau-ponty, mais uma vez:

92 merleau-ponty, 1975b:325

93 peirce, 1975

94 ricoeur, 1988, pp 43 e 55

95 ricoeur, 1988:58, grifos do autor

a filosofia não é passagem de um mundo confuso a um universo de significações fechadas. Ela começa ao contrário com a consciência do que rói e faz explodir, mas também renova e sublima nossas significações adquiridas (...) mas essa intenção diminui a medida que se consuma; para que seu voto se realize é preciso que não se realize totalmente, e para que alguma coisa seja dita é preciso que nunca seja dita inteiramente.⁹⁶

Mesmo para aqueles que subtraídos à condição pós-moderna digam que “ainda há quem se empenhe em afirmar discursos que buscam um sujeito (depois de freud), uma razão (depois de nietzsche), uma arte (depois das vanguardas)”⁹⁷, complementaríamos que a noção de pessoa como discurso e prática se faz pertinente depois de *mounier* e *merleau-ponty* (trazendo o sujeito das alturas do idealismo de volta ao chão), um racionalismo poético depois de *bachelard*, uma racionalidade do complexo depois de *morin* (reconduzindo o paradigma clássico aos seus limites), e uma arte (no que tem de imaginário) antes e depois de *durand* (reabilitando a investigação do imaginário e a mitopoiésis em sua organização musical). O que não elimina *freud*, nem *nietzsche* nem as *vanguardas*, mas os digere. E, talvez, vomite mel lembrando *francis bacon* em plena instauração inacabada da ciência no séc. XVI.

É neste sentido que trabalhos de investigação, como os que tive o privilégio de acompanhar a gênese e desenvolvimento, desde os saudosos cursos de pós-graduação na já extinta *faculdade marcelo tupinambá* e seu saudoso casarão em ecletismo italiano no bairro da ana rosa em são paulo, com um piano em cada sala de aula, tablado de madeira e recoberto por árvores, e que foi criminalmente demolido para a construção de mais um arcísico prédio paulista; como os de *sônia grassi*⁹⁸ (1997) sobre oficinas de criatividade com uma leitura junguiana e seu trabalho terapêutico e cultural no *epidauro – centro terapêutico, cultural e de lazer*, ou como os de *cristiane amorosino*⁹⁹ sobre a contribuição da musicoterapia na educação de deficientes, ou ainda como de *sperb & ferreira-santos*¹⁰⁰ sobre a integração de arte & ciência na prática escolar através das expressões infantis a

96 merleau-ponty, 1974, pp 32 e 50

97 favaretto, 1991:123

98 grassi, 1997

99 amorosino, 1998

100 sperb & ferreira-santos, 1998

respeito da imagem arquêmica da serpente. Tais trabalhos sinalizam as potencialidades de pesquisa acadêmica sobre estas relações, bem como as alternativas metodológicas que se colocam no *espaçotempo* da sala de aula.

Para clarificar as relações que permeariam o percurso dos trabalhos de pesquisa nestas relações entre imaginário, arte e pessoa, assinalo no quadro a seguir os conceitos/imagens que constituiriam uma rede conceitual/imagística que apresentamos como sugestão arbustiva:

↕ instâncias ↕	↔ trânsito recursivo ↔		
dinamogenia ambivalente da imaginação material (<i>bachelard</i>)	devaneio	contemplação	sublimação
ontologia selvagem (<i>merleau-ponty</i>)	mundo	corporeidade (ser pré-reflexivo)	percepção
momentos semióticos (<i>peirce</i>)	primaridade	secundidade	terceiridade
instância sígnica	ícone	índice	símbolo
instância interpretante	sente	relaciona	interpreta
catarse aristotélica	prótase	epítase	catástase
catarse gramsciana	superestrutura	homem	elaboração na consciência
catarse psicanalítica	repetição	rememoração	perlaboração
catarse vygotskyana	conteúdo (pensamento pré-verbal)	forma (linguagem pré-racional)	transformação (pensamento verbal e linguagem racional)
educação de sensibilidade (<i>ferreira-santos</i>)	contexto	sedução/desafio	significação (reflexiva e sensível)
proposta triangular (ensino de artes)	apreciação estética	história e crítica	fazer artístico
antropologia da pessoa	imanência/ facticidade	transcendência	Pessoa (<i>prosopon</i>)
mitohermenêutica da obra de arte (<i>ferreira-santos</i>)	materialidade	ação do artista (ou re-significação do público/partícipes)	arte em obra (atualização ancestral do mito)
circuito antropológico (<i>edgar morin</i>)	bios/physics	eidos/nous	Hominização (neguentropo)
antropologia do imaginário (<i>gilbert durand</i>)	intimações do meio cósmico e social	pulsões subjetivas assimiladoras	trajeto antropológico
tridimensionalidade da existência humana (<i>severino</i>)	prática produtiva	prática político/social	prática simbolizadora

Cada instância, embora em contextos diferentes, apresenta um certo isomorfismo semântico em seus núcleos de análise e visada, a partir dos quais, podemos inter-relacioná-los. Entre os conceitos/imagens há um trânsito recursivo que não permite indicar a anterioridade ontológica de um polo ou outro, mas tão somente o caráter mediador que há entre um polo e outro pela mediação do segundo.

Fica a sugestão da incerteza como desafio, a imprudência como método (à *bachelard*), o risco como sobrevivência, o partilhar como alimento. Este caráter mais ético do que político (não confundindo-se ética com *moral*), mais narrativa do que metanarrativa, também visualizamos na antropologia da pessoa de Mounier, na hermenêutica de Ricoeur, na corporeidade de Merleau-Ponty, no pensamento de Vygotsky, na reabilitação da dignidade do imaginário basal em Durand e a investigação mitohermenêutica, deixando-nos devanear com as lições do bom *mestre* Bachelard, além das contribuições significativas do pensamento oriental ao pensamento de base ocidental, numa perspectiva histórico-crítica.

Todos têm como base o que Husserl chama de *lebenswelt* (o mundo vivido). Vivido por uma pessoa concreta que, entre outras coisas, pensa estas questões. Não como puro exercício intelectual, mas como paradoxos vividos e nos quais há um empenho existencial, sobretudo, na sala de aula, ou em qualquer outro tempo/espço em que uma relação pedagógica – ou uma amizade, o que dá quase no mesmo – se funda.

Este “arrancar as partes que venham com as raízes do todo”, reconfigurando a complexidade das relações entre arte e pessoa na relação pedagógica, pelo olhar da antropologia filosófica, só poderia ser realizado com um máximo de imagens, das quais extraímos noções relacionais. Mais do que um simples recurso retórico (o que em si não apresenta nada de pejorativo), e mesmo *poético*, este percurso não poderia ser “linear”.

Dá ter este caráter constelativo. Constelações que, na escuridão poética bachelardiana que absorve até mesmo as luzes heroicas, aponta um norte na emergência crepuscular das alternativas, das tentativas, do encontrar e conhecer (co-nascer) o outro, como o arpejo que liga simultaneamente notas distintas para o acorde que, como o trinado da flauta¹⁰¹, permanece...

101 referência à obra do poeta libanês *Gibran Khalil Gibran* (1978): *a música – as procissões* (original de 1919)

por um *pharmakón* na *didaskalia*...

Tendo aclarado as dimensões antropológicas da existência e sua correlação com a arte em obra (como processo) e para se tentar compreender um pouco mais as complexas relações contemporâneas entre a saúde e as possibilidades de educação, percebendo a importância das mediações da arte e os desdobramentos no âmbito da espiritualidade; me parece sugestivo fazer uma digressão – ainda que pareça, inicialmente, anacrônico – ao conceito grego e clássico de *pharmakón*.

Esculápio (ou *asclépio* latino), pai de *hygia* (*higiene* ou no latim, *salus* – a saúde)¹⁰², primeira figura mítica da medicina grega e discípulo de *quíron* – centauro que personifica o protótipo do mestre como aquele que *opera com as mãos*¹⁰³ – vai desenvolver a farmacopeia aprendida com o mestre e técnicas para ajudar aqueles que sofrem – *terapeuein*.

Assim como vimos com o filósofo-menino, *paulinho*, de quem extraímos a epígrafe, poderíamos dizer sobre ele o mesmo que *ocirroé* (filha de *quíron*) havia dito sobre o nascimento de *esculápio*, prevendo o seu destino médico: “*menino, tu que trazes a saúde para todo o mundo, que possas crescer e florescer! Os mortais muitas vezes deverão suas vidas a ti*”.

Em uma das vertentes míticas de seu nascimento, teria sido filho de *apolo* e da bela *corônís*. Apaixonado por *corônís*, *apolo* se enfurece ao escutar seu corvo delatar que ela também havia se deitado com o jovem *ischis*. Dispara suas flechas solares contra o peito da amada. Esta lhe confessa num último suspiro que deveria esperar o nascimento do filho de ambos. *Apolo*, sob lágrimas, a queima na pira e retira o filho ainda vivo que entrega aos cuidados do centauro *quíron*. Vinga-se, então, do próprio corvo que, daí em diante, terá as penas negras chamuscadas das flechas do próprio *apolo* e se torna pássaro

102 será pai também de *panacéia* (remédio para todos os males), irmã rival de *hygia*, e imbuído do espírito de *telésphoro* (condutor a bons termos, é o que conduz a cura, deus telúrico da convalescença), sempre aparece na iconografia de *esculápio*, como o pequeno filho a seu lado. Durante a idade média será sincretizado na vertente católica com os irmãos médicos, *são cosme e damião*, tentando-se minimizar sua matriz pagã.

103 *quíron* será o radical grego para “*mãos*”: daí a *quiropraxia* (terapia com manobras manuais), *quirologia* (estudo das mãos), *quiromancia* (leitura das mãos) e *quirurgia*, que aportuguesado, nos dá o étimo *cirurgia* (operar com as mãos). Sua imagem, o de um centauro, meio-homem e meio-cavalo, muito provavelmente é resultado dos intercâmbios com o mundo mongol dos ginetes nômades.

agourento. Este trânsito entre o *hades* e o mundo dos vivos, é mitologema constante nas narrativas de *esculápio*.

Em seu lugar de ofício, especialmente construído para tal, o *epidauro* – *esculápio* manejava o princípio da similitude: aquilo que causa um determinado mal deve servir para saná-lo. Do veneno da serpente que pode causar a morte, a possibilidade do antídoto que salvará o que foi picado. Ao tentar curar *glauco* com grave enfermidade nos olhos, vê uma serpente sair de seu quarto e a mata com seu cajado. Imediatamente, outra serpente entra no recinto com ervas à boca. *Esculápio*, com cuidado prepara as ervas e dá a *glauco*, que ressuscita. Daí a recorrência das imagens de serpentes e cálices para extração do veneno na iconografia *esculapiana* e o seu bastão *apolíneo* com uma serpente enroscada, símbolo da medicina.

Do mesmo mestre *quíron*, *esculápio* desenvolve a técnica mais misteriosa e eficaz de sua ação terapêutica: era necessário fazer o paciente dormir intensamente para conseguir sua cura. Através da morte temporária do sono profundo, o mergulho até o *hades* (reino dos mortos) e a revelação ali, nas entranhas do mistério e do desconhecido, das causas da moléstia e as possibilidades farmacopeicas para o seu auxílio no tratamento. Várias são as narrativas míticas em que também *esculápio* aparece no próprio sonho para suas intervenções médicas. Ao despertar, o paciente que acreditava ter tido apenas um sonho com o médico, se vê curado e o sangue da cirurgia no chão ou tem nas mãos a lança que estava até então cravada em seu corpo. Neste sentido, também é o deus que intervém para encontrar pessoas desaparecidas ou perdidas.

Por conta de sua *hybris* (ousadia, ultrapassar as medidas – o *metron*) em ressuscitar mortos e encontrar perdidos, tem a ira do próprio *hades*, senhor das terras dos mortos, que reclama ao *zeus*, senhor dos olímpos, o fato de *esculápio* desobedecer as leis dos inferos. Em algumas derivações da narrativa *esculápio* é morto como castigo pela sua *hybris*, mas obtém depois a clemência do *cronida* que o ressuscita para continuar o cuidado com as almas.

A poção que induzia o sono era um dos principais remédios (*pharmakón*) utilizados e o *abaton*, local para dormir, era tão importante quanto os ginásios, bibliotecas e salas de cirurgia no *epidauro*.

A prática ancestral de esculápio antecipava em milênios a terapêutica psicanalítica, por exemplo. A indução ao sono equivale ao mergulho na *arqueomemória* para encontrar ali as possíveis causas do trauma que desencadeia um determinado sofrimento. Visitar o *hades* equivale a mergulhar neste mar da arqueomemória. No entanto, é imprescindível a condução do mestre (*psycopompo* – condutor de almas) para poder voltar à consciência e produzir, por si próprio, a cura necessária.

Outro *pharmakón* também associado ao trânsito entre o *hades* e o mundo dos vivos (entre a vida e a morte) é aquele de origem dionisiaca e que nos remete à sua única amada de dioniso e desde sempre pretendida, *ariadne* ou *ariana*. Provendo com o fio de lã a entrada do herói ateniense *teseu* no labirinto para liquidar com o *minotauro*, lhe garante o retorno. Fascinada e iludida com a beleza do herói que, ao seu lado, em plena fuga de creta, recebendo mensagem de *palas atena*, a abandona na praia da ilha de naxos (“o dia”) para viver outras batalhas.

No retorno de outras aventuras, o próprio *dioniso* – em sua manifestação como navegante – reencontra *ariadne* na ilha e entusiasmado com o reencontro (atitude dionisiaca em oposição à “natural” vingança ou castigo apolíneos), a presenteia com o ressuscitar dos naufragos do mar como golfinhos; com o ressuscitar de *árion*, cantor discípulo de *orfeu* que canta a música oceânica; e com a constelação de *corona borealis*, uma coroa de estrelas¹⁰⁴. O cuidado de dioniso com sua amada nos revela outra faceta do *pharmakón*: a *philia* incondicional. A mitóloga alemã *christine downing* [1939-] confirma que esta *philia* incondicional é a maneira própria feminina (em ânima) de conceber o amor incondicional que transparece na narrativa mítica da ilha de naxos entre dioniso e *ariadne* ao contrário do amor sempre “condicional” vivido em animus¹⁰⁵.

O uso deste *pharmakón* nos esclarece, em sua etimologia, a importância do remédio: não a dependência de uma substância química, mas a *re-mediação*. O *pharmakón* é aquele recurso que nos ajuda a estabelecer, novamente, as mediações perdidas. A re-mediação com a dimensão simbólica de nossa existência, com a dimensão sócio-política, com a dimensão produtiva, numa perspectiva antropológica.

104 espíndola, 2010

105 downing, 1992:157-173

Aqui, então, podemos perceber que uma educação coerente com a estatura de seu processo, se revela como *pharmakón* na autoformação das pessoas.

Curiosamente, *hipócrates* (460-377 a.c.), pai da medicina, era adepto de *esculápio* e em seu famoso juramento médico, a preocupação com a educação é ressaltada como *pharmakón*: “eu juro, por apolo, médico, por asclépio, *hygia* e *panacéia* e por todos os deuses e deusas (...) estimar, tanto quanto a meus pais, aquele que me ensinou esta arte; (...) ter seus filhos por meus próprios irmãos; ensinar-lhes esta arte, se eles tiverem necessidade de aprendê-la (...) fazer participar dos preceitos, das lições e de todo o resto do ensino, meus filhos, os de meu mestre e os discípulos inscritos (...) conservarei imaculada minha vida e minha arte. (...) em toda a casa, aí entrarei para o bem dos doentes”.¹⁰⁶

Isto quer dizer que, se a educação é um processo de produção do humano no humano, processo de constituição da pessoa humana, movido por sua própria ação e dependente de um encontro imprescindível e imprevisível com um *mestre ou mestra apresentador de mundos* – ela só pode ser um fim em mesma e que se dá na relação complexa e reversível entre um mestre e um aprendiz.

Exige, de ambas as partes, mestre e aprendiz, a abertura ao imprevisível da aventura do conhecimento. Isto não quer dizer apologia ao improviso inconsequente, do descuido ou ao *laissez-faire* ingênuo. Todo ao contrário, esta abertura exige – sob pena de não se constituir como encontro possível – uma formação sólida, humanística e consistente, um grande e amplo repertório consistente de alternativas experimentais, conhecimento interdisciplinar, fôlego epistemológico, capacidade de diálogo, uma escuta atenta e sensível, uma preparação constante que servirá de bússola (*agulha de marear*) na navegação epistemológica no mar desconhecido que é sempre o encontro com o outro.

Encontro absolutamente imprevisível, incontrolável, incontingente, radical em seu caráter fortuito. Daí sua recusa a modelos prontos e acabados. Toda e qualquer didática ou metodologia pedagógica sucumbe frente ao imperativo do presente e das pessoas concretas em sua imprevisibilidade.

106 cremesp – conselho regional de medicina do estado de são paulo, disponível em: <https://www.cremesp.org.br/?siteAcao=Historia&esc=3>

A *philia* em plena imprevisibilidade é o movente básico do educador (elemento confuso e angustiante para o “*professor*”) – buscador de mestria – para que se torne, no encontro fortuito com o aprendiz, aquele que contribui para a construção de sua personalidade com o testemunho de um itinerário percorrido. Diz georges gusdorf que “o *professor expõe a matéria e se expõe*”¹⁰⁷.

Não há como contornar o fato inelutável do educador como referência para as pessoas em seu entorno quando assume a fala, assume o centro da sala de aula, assume seu papel no seio do coletivo. Estarão todos à procura silenciosa de alternativas no comportamento, na atitude, na forma de organizar o conhecimento, no jeito de administrar os conflitos, nos silêncios e hesitações, nas provocações e reflexões daquele educador. Seu mais alto ensinamento é ele próprio e sua construção peremptória, transitória, frágil e frágua. Esta é a condição do *didáskalos* (o buscador de mestria) em sua própria *didaskalia*. Por isso, podemos dizer do ato educativo como a construção artesã de uma *obra-de-arte* – ou mais, rigorosamente, *arte-em-obra*, sempre em relação.

Disso não se pode concluir uma “*inflação do ego*”, com toda a arrogância dos narcisismos magistrais. Mas, a responsabilidade e o desafio de tentar a coerência entre aquilo que se “*professa*” no discurso com as atitudes e a forma de ser. Tentar sair da fácil e ilusória esquizofrenia reinante no magistério: dizer uma coisa e fazer outra completamente diferente. Daí nossas patologias.

Esta concepção *artesanal* de educação, pois que é uma arte feita com as mãos (*quíron*) e no espaço da intimidade e no tempo construído do manejo, tentativa e erro, sem os arroubos pirotécnicos do espetáculo (no mal sentido do termo). Mas, na contemplação ativa fabril e operária de quem tece, entretece, constrói, amarra, cinge... Entretecendo, te sendo, *intersendo*, como diria monja *coen sensei*, inspirada por um monge vietnamita:

sinto o contentamento de ser, intersendo. Sinto da vida todas as alegrias e com os rios fluindo, fluo e me rio. Não há um inimigo. Não se iludam, não há. Nenhum país. Nenhuma pessoa. Seria tão fácil, tão simples dizer que o inimigo foi ela, foi ele. Tão cômodo poder apontar para fora e gritar: assassino, corrupto, ladrão... Escapando das suas responsabilidades de habitante grupal. Não se iluda dizendo

107 gusdorf, 1987

*ser bom e o outro mau. Perceba que somos o bem e o mal; a luz e a sombra em todo seu potencial. Fazemos escolhas.*¹⁰⁸

Intersendo, pois que no fluxo dinâmico do encontro, nossos seres se mesclam, dialogam, articulam-se nas diferenças, até que se troque de lugar e voz, abandonando a autoridade emprestada de tagarelices. Aproximando-se da vivência do arquema do *mestre-aprendiz*, *intersendo* cada qual no outro, se aprende ao ensinar e se ensina ao aprender, desconstruindo a visão ingênua dos processos de ensino e aprendizagem como momentos estanques e possivelmente “planejáveis”.

Aquele que aprende ao ensinar e ensina ao aprender – ou num arroubo neologístico para acentuar seu caráter complexo (“*daquilo que é tecido junto*”), diríamos de uma “*ensinagem*”: simultaneidade dos processos de pretense ensino e de significativa aprendizagem. Educação artesã, no sentido ancestral do termo: *uma arte sã... de muito boa saúde... E simples*.

Neste encontro fortuito e incontrolável, incontingente e imprevisível, a ressonância que se estabelece entre as duas pessoas possibilita a remediação entre as várias dimensões da existência e a busca de centramento no percurso de ser eu-mesmo (*selbst*). Impossível estabelecer modelos, didáticas ou metodologias quando percebemos o caráter radical desta possibilidade que foge a todas as tentativas de controle, produtividade, manuais didáticos, eficácia técnica, planos e planejamentos pedagógicos, enquadramentos estatísticos, domínios em termos de políticas públicas ou gestão educacional.

Neste sentido, procura-se entender o fenômeno bioantropológico do “*cuidado*”.

Deixando de lado as concepções assistencialistas ou puramente terapêuticas muito em voga na área de saúde, relembremos que o cuidado é o processo de materialização em ações e atitudes do mesmo movente de que falávamos anteriormente, a *philia*.

Esta paixão ou amizade pela alteridade não desconhece o outro movente de que nos alerta o filósofo grego, *epicuro* (sec. III a.c.): em contraponto a uma *philia* sempre há a ação também de *neikós* (ódio ou discórdia). Ambos formam um campo de forças antagônicas que movimentam o humano e o sagrado. É precisamente deste campo

108 *coen sensei*, 2010

de forças que podemos escapar ao *fatum* (destino ou fatalidade) com a noção, também epicurista, de *clinamen* (o desvio). É a possibilidade do imprevisto e da criação (*poiésis*) que emerge da tensão entre os polos antagônicos e complementares em movimento.

Este drama que constitui a necessidade do cuidado e o desprendimento de quem cuida (oscilação entre a *philia* e *neikós*), perpassa o caráter sagrado de seu ofício, tanto no âmbito da saúde como no âmbito da educação. Lembrando o poeta mineiro do *clube da esquina*, beto guedes, em seu clássico “*amor de índio*” (1978): “*tudo o que move é sagrado e remove as montanhas com todo o cuidado, meu amor...*”

Mas, é preciso advertir sobre o caráter mais sagrado da dimensão da “*religiosidade*”, condição de possibilidade de realização, busca e contato com o sagrado, sem, necessariamente, estar vinculado a um *corpus* institucionalizado como *religião* (igreja ou seita com suas lógicas organizacionais que pressupõem: dogmas, doutrinas, submissões, hierarquia, conversões, disputa de poder, dominação sociopolítica).

O exercício desta religiosidade se expressa, sobretudo, na sacralidade que a vida passa a ter e no caráter não-natural que a natureza assume: perceber o trágico e maravilhoso do milagre da vida acontecendo a todo o momento em seu movimento dinâmico de nascimento, morte e transformação. E, portanto, nos autopercebemos pertencentes no mesmo ciclo.

Quando a pessoa se instala neste *espaçotempo* sagrado, sua visão e ação comungantes se estruturam na religação dos saberes, na reunião das pessoas em comunidade, na remediação das relações existenciais.

“*Religiosidade*” como condição de possibilidade de vivência do sagrado nos vários itinerários de formação e autoformação humana (pelas artes, pelo cinema e pela literatura, por exemplo). Tal condição de possibilidade *pode* ocorrer, inclusive, na escola e nas igrejas, locais onde esta vivência formativa tem se tornado cada vez mais rara. Com exceção de alguns e honrosos encontros felizes e silenciosos onde um buscador ou buscadora de maestria, com a *graça*¹⁰⁹ e o trágico do acaso, a ressonância e a escolha, dialoga e troca de lugar, incessantemente e imprevisivelmente, com um ou

109 a ucraniana *clarice lispector* [1920-1977] enfatizava a sua noção de sagrado “*como um estado de graça*” e, portanto, decorrente de um encontro.

uma aprendiz. Como diria o escritor moçambicano, *mia couto*, quando percebemos a sacralidade da vida, o mundo se torna um altar. No entanto, relembremos também a observação de *giordano bruno*, em *spaccio della bestia trionfante* (sec. XIV):

os deuses deram ao homem o intelecto e as mãos, e o fizeram à sua semelhança, concedendo-lhe uma faculdade superior à dos animais (...) por isso determinou a providência que ele estivesse ocupado na ação pela mão e na contemplação pelo intelecto, de modo que não contemple sem ação e nem obre sem contemplação.

Aqui temos a importância ímpar da materialização dos itinerários em uma obra que revele a obra percorrida e construída na relação. Se “*dar forma é formar-se*”, como nos alerta a querida ceramista e antropóloga, *sirlene gianotti*¹¹⁰, em conformidade com *giordano bruno*; então podemos dizer que a *poiésis* (criação) – e sobretudo, através da arte – é a forma privilegiada de *sair* do círculo hermenêutico, na troca incessante de sentidos (entre captar e constituir sentidos).

É a percepção do outro, em seu tempo próprio, que me exige uma presença e uma criação como resposta. Pois que nessa hermenêutica (busca de sentidos) como jornada interpretativa, a pessoa é o início, o meio e o fim da jornada e que suscita um engajamento existencial. Este sentido é vivenciável, mas, dificilmente, dizível. Paradoxalmente, o *anthropos* ao realizar-se, realiza o *theos* que o engendra no ato de criar, de educar e de cuidar.

Diria gilbert durand, em sua obra “*belas artes e arquétipos*”, que: “*há um reconhecimento natural do homo religiosus. Não uma redução à ‘internacional deísta’ da religião formal dos racionalistas e seus concordatários da enciclopédia, mas relacionado a uma certa ‘internacional pietista’ de que falava gusdorf e de que corbin sozinho foi tantas vezes a ligação (...) o arquétipo da re-ligação, isto é da relação natural ao sagrado, está refugiado, pois se desenvolveu no seio do santuário da arte*”.¹¹¹

A arte é o refúgio de constituição do humano em tempos de barbárie globalizada. É no âmbito antropológico das artes que percebemos sua intrínseca ligação com a dimensão de religiosidade: epifania de uma obra que se realiza, mas que não se realiza totalmente, já que o princípio de inacabamento é incontornável. Diz muito da obra, do processo

110 giannotti, 2008; ostrower, 1997

111 durand, 1989

e da própria pessoa, mas o silêncio permanece sobre o indizível. Como diria lyotard, experiência do sublime em que se presentifica algo que é impresentificável.

Este trânsito entre dois mundos distintos, assim como o *hades* e o mundo dos vivos, de que *esculápio* foi o condutor em seu cuidado pela saúde; experiência hermesiana do ato educativo que constitui o arquema do mestre-aprendiz como *philia* e como gratidão; a arte e seu processo criativo (*poiético*) transita entre a potencialidade da forma e a insistência mítica do símbolo.

O processo criativo proporcionado pela abertura existencial das linguagens artísticas e o fenômeno estético, durante o percurso (auto)formativo das pessoas (inclusive na escola ocidental), prepara e possibilita uma “*iniciação*”, no seu sentido mítico-ritual, de busca de sentidos para a própria existência e construção de uma identidade pessoal-coletiva.

Paradoxo supremo e misterioso, esta iniciação foge ao superficial pertencimento à coletividade comunitária em que a pessoa pode se dissolver no tecido coletivo. O desafio é o combate pela personalização na sua realização humano-divina, no compromisso cósmico-social posto pela “*memória, amor e criação*”:

*as grandes forças que combatem pela pessoa neste mundo, são as forças da memória, do amor e da criação*¹¹².

Tríplice paradoxo constituído pelo movente principal (*philia*) como *amor*; pelo exercício da memória como diálogo intenso com a ancestralidade e a tradição a que se pertence (*arqueofilia*); e a *poiésis* como exercício da criação e emergência do novo. As três forças que permeiam a construção da pessoa são antagonicas, mas, ao mesmo tempo, complementares e simultâneas. Somente através da *philia* é que se pode ser fiel à tradição com a emergência do novo (criação), pois como diz gilbert durand: “*a obra de arte assim como a arte de amar são animados, um e outro, por esse mesmo eros*”¹¹³.

Neste aspecto, podemos entender a arte como três formas de constituição e relação com o mundo:

- **arte como construção do mundo:** como processo de formação e autoformação

112 berdyayev, 1936:203

113 durand, 1989

(*bildung*¹¹⁴) que exige uma *poiésis* (criação), e, portanto, na perspectiva epistemológica de que a arte é, simultaneamente, construção de conhecimento e área de conhecimento;

- **arte como apropriação do mundo:** como processo estético e hermenêutico (*aisthesis*) de leitura do mundo, contemplação e busca de sentido (hermenêutica); de maneira inversa das superabundâncias de imagens e sons que - em vez de proporcionar uma *estesia* -, na realidade, *anestesia* a sensibilidade;

- **arte como sentimento do mundo:** como processo *simpático* (*syn + pathós* = reunir-se ou compartilhar com o sentimento do outro), e portanto, como cuidado se revela *pharmakón*: remediação terapêutica pela perlaboração dos sentidos, diálogo com a ancestralidade e exercício da sensorialidade e da sensualidade.

São três possibilidades inerentes à presença das artes que reforçam sua constituição como *pharmakón* na remediação de nossas dimensões existenciais, na busca de equilíbrio entre a plenitude do bem-estar e o desgaste físico e emocional de nossas patologias, e que atestam o caráter sagrado do cuidado. Nos lembra, nosso filósofo russo, anarquista religioso, nikolay berdyaev, em seu “*espírito e liberdade*”:

*mas os mistérios da vida divina não podem se exprimir senão pela linguagem interior da experiência espiritual, por uma linguagem de vida e não aquela da natureza objetiva da razão. Veremos, então, que a linguagem da experiência espiritual é inevitavelmente simbólica, que é sempre uma questão de acontecimentos, de encontros, de destinação.*¹¹⁵

Mais uma vez, o caráter imprevisível e trágico (no sentido de aceitação da vida) deste encontro: acontecimento que nos lembra nossa destinação em sermos nós próprios – lição, herança e dívida última que temos com nossa ancestralidade.

O caráter crepuscular do ato educativo, das artes e do cuidado na saúde, em sua natureza fratriarcal, aponta para uma *gnose matutina*: *pharmakón* autêntico de uma educação de

114 o termo em alemão *bildung*, ainda que muito vinculado aos processos racionalizados de formação; nos reserva ainda a compreensão heurística de “*dar uma forma*” (*bild*), de maneira contínua, como gerúndio; ou ainda, como sucessão de quadros que se põe em movimento (cinemática dos quadros estáticos que o transformam em movimento como cinema). Neste sentido, a compreensão de que se trata de um dinâmico processo de formação e de autoformação, na perspectiva que vimos discutindo da “*jornada interpretativa*”.

115 berdyaev, 1933

sensibilidade nas mediações todas em sua religiosidade – *religare et relegere* – religação e releitura do mundo:

*o combate pela alma do mundo nos convoca desde logo à luta pela significação contra os iconoclastos. A gnose matutina que a inspira é uma oposição radical, tanto à unidimensionalidade cientificista como à unidimensionalidade teológica que é o fanatismo.*¹¹⁶

Esta *gnose matutina* é o autoconhecimento através do conhecimento da aurora do mundo, quando no interior do mundo diviso meu mundo interior. Intelecção amorosa que privilegia o canto assim como o silêncio. Quando deus ainda está fazendo mais coisas e a pedra pode voar, mesmo sem asas. Doce *pharmakón*.

*oigo tu canto verde que me viene desde le jos
tu pequeña boca en canciones medievales
que llenan el espacio, cruzan cerros y valles
oigo tu alma entre los blancos dientes y lengua risueña,
atenta, melena de corta cabellera
renacentista mirada de marrón
como los cellos, las violas, las gambas
que le acompañan invisibles en tu mañana
así como en el atardecer de tu corazón
acción y reposo, tensión y placer
nerviosas sonrisas en cada fermata
cuidado con las faenas del canto
mientras mis oídos siguen en espanto
lo que veo con el espíritu hambriento
el lamento barroco dolido
que contigo farfullo llamándote
oigo tu canto verde de tantos sentidos
y puedo sentir que nuestros caminos
de tan largos están separados
todavía, se cruzan en cantigas...*

116 durand, 1995:109-110

*mi buena amiga,
hermana de mis días y noches,
la vida se nos encanta
cuando se canta la vida.*

“canto verde”
marcos ferreira-santos
abril de 1998

pedagogias do envolvimento: mito & educação

*“sol, nunca seca meu pranto
qui é preu refrescá meus pés”*

elomar figueira mello

corban (de “o mendigo e o cantador” – 7º canto)

cartas catingueiras, 1983

1. a educação... *abertura e tirana*¹.

Muitas vezes, o pouco que temos para refrescar os pés da longa caminhada sobre a terra rachada e ressecada do sol abrasador, são, precisamente, as lágrimas do pranto. Aqui, a epígrafe foi retirada do menestrel catingueiro, *elomar figueira mello*², mestre ibérico medieval no sertão da bahia, em vitória da conquista, em sua chácara dos carneiros,

1 utilizamos aqui a metáfora da estrutura musical das óperas de *elomar*: 1.o movimento: *abertura*, 2.o movimento: *tirana*, 3.o movimento: *parcela*, 4.o movimento: *contradança* e 5.o movimento: *amarração*. Os termos “*tirana*” e “*parcela*” tratam de gêneros musicais nordestinos: a primeira se trata de um lamento e a segunda diz respeito aos feitiços do amor: “*parcela feiticeira eu corro as léguas dela... chegando num lugar, adonde esteja ela, eu vou me disculpando, e dando nas canelas... dandá... dandá...*” (“*parcelada*”, de “*na quadrada das águas perdidas*, 1979)

2 para se conhecer um pouco mais sobre a magnífica obra deste compositor brasileiro, visite a “*porteira oficial de elomar*”, página web acessível em: www.elomar.com.br

excelente e importante compositor brasileiro, ao mesmo tempo, clássico (compôs diversas óperas e árias) e popular (ao utilizar formas melódicas e linguagem dialetal “sertaneza”). Abriu mão da vida urbanóide nos centros urbanos para viver sua origem e seu modo tradicional na lida com as cabras, vacas e rodas de *malungos* (companheiros) em folias de viola: “*apois que o cantador e o violeiro, só há três coisas neste mundo vão: amor, folia, viola, nunca dinheiro... viola, folia, amor, dinheiro não.*” (de “*o violeiro*”, 1968)

A epígrafe nos fala desta contradição entre o sofrimento da vida cotidiana e o alento que vem, exatamente, da lamentação do sofrimento, que se transforma em canto. A metáfora me parece excelente para dizer da educação. Lembrando, o napolitano da “*scienza nova*” e crítico do iluminismo, *giambattista vico* [1668-1744], “*a metáfora é um mito em ponto pequeno*”.

Por isso, adotamos aqui a forma de uma “*cantiga*”, pequeno canto leigo para este rio seco educacional, na esperança de que nossa cantiga-lamentação possa “*refrescar*” os pés para continuar a caminhada, mesmo sob o sol abrasador da “*racionalidade instrumental*” da lógica aristotélica e do pensamento cartesiano que caracterizam a cultura ocidental e suas formas pedagógicas.

Então, concebemos a educação como um processo muito mais amplo e mais profundo do que as formas escolares predominantes no ocidente. Lembrando a gênese etimológica do termo em latim: *ex ducere* – isto é, conduzir para fora. Não se trata de uma transformação que outrem possa processar no aprendiz, unilateralmente e de maneira inequívoca, como nos modismos do “*desenvolvimento*” (cognitivo, econômico, sociopolítico, etc...) devedores do *kapitalismos geist* (“*espírito do capitalismo*”) e do modo racionalizante evolucionista do pensamento ocidental predominante; mas trata-se, primordialmente, no seu polo oposto, da forma hermesiana de *condução* para que o aprendiz possa, numa perspectiva do *envolvimento*:

- primeiro, descobrir o seu próprio caminho de formação;
- em segundo lugar, reconhecer a potencialidade de que é portador (sua *humanitas*), sua condição de possibilidade de ser humano, ou seja, de construir e realizar em si mesmo sua própria humanidade; portanto, optando, conscientemente, por tentar deixar de lado o caminho da barbárie; e

• em terceiro lugar, pelo reconhecimento simultâneo de sua singularidade (pessoalidade) e de sua pertença a um coletivo (grupo social e cultura), conviver com a diferença, intencionalmente, desejando a contínua aprendizagem de outros possíveis modos de ser.

E nesta relação, aquele que “*professa*” seus sonhos, dúvidas e pequenas certezas – e, desta forma, conduz pelos caminhos do conhecimento – se torna ele próprio um eterno aprendiz, um “*mestre-aprendiz*”.

Desta forma, numa perspectiva *mitohermenêutica* – isto é, num exercício de interpretação simbólica que se realiza à sombra das narrativas míticas em busca de sentidos para a existência humana – creio que podemos entender porque o processo educacional é, em profundidade, um *rito de iniciação*.

Vale lembrar então que a noção de *mito* com que trabalhamos é a de que se trata de uma narrativa dinâmica de imagens e símbolos que articula o passado ancestral ao presente vivido e abre possibilidades ao devir. Neste sentido, mais *revela* do que compreende. Mais auxilia a compreensão do que explica. Tendo natureza simbólica, como bem destaca *ernst cassirer*, o mito tem o mesmo estatuto epistemológico que a ciência, as artes, a religião ou a linguagem; todas elas formas simbólicas de que o ser humano dispõe³.

Se podemos visualizar este processo mítico e iniciático com maior clareza nas comunidades tradicionais contemporâneas (ameríndia, áfrikas, oriente médio, ásia e oceania), a dificuldade se torna maior ao nos debruçarmos sobre a própria educação nos moldes ocidentais e, em especial, em sua forma mais bizarra, que é o modelo escolarizado.

O universo da “*escola*” – muito distante da *scholé* grega do tempo de ócio e da *mousiké*, sabedoria expressa pela arte da música como linguagem da alma para a *sophia*, sabedoria suprema – se revestiu, nos seus 900 anos de existência, de uma forte armadura burocrática, hierarquizada e repleta de jogos de poder; desde a relação professor-aluno à relação

3 Assim sendo, descartamos nesta análise as noções de mito como algo ilusório, fantasioso, resultado da falta de conhecimento das leis científicas ou naturais ou que se trata de instrumento ideológico que inverte ou subverte a “*pretensa*” realidade, como fica patente nas abordagens mais positivistas e funcionalistas de “*cientificidade*” questionável (tanto à “*direita*” como à “*esquerda*”).

escola-comunidade. Evidentemente, nos referimos aqui ao nascimento da universidade no século XII (bolonha e paris) como os nascentes modelos de educação escolarizada no ocidente que perpetuam, em profundidade, suas condições de existência:

- não nasce laica, mas ligada à igreja católica, portanto, não estimula à reflexão, mas domestica ao dogma;
- não nasce “*revolucionária*”, mas devotada a reproduzir a sociedade feudal e afastar o “*perigo*” das influências dos mouros “*infiéis*” (a cultura árabe) e, portanto, alimenta a intolerância e o etnocentrismo;
- não nasce pública, mas é mantida pelas “*contribuições*” dos senhores feudais que mantinham seus filhos na “*escola*”, universidade nascente.

O advento da *aufklärung* – a *ilustração* ou *iluminismo* – corrente filosófica burguesa no séc. XVIII que culmina com a revolução francesa de 1789 – apenas intensifica o modelo escolar transpondo-o, agora, aos moldes do racionalismo laico. O “*novo homem*” se fará com a “*nova consciência*” da “*liberdade, igualdade e fraternidade*” que será a palavra de ordem para a educação que, apenas nos meados do século XX, é que receberá uma nova clientela distinta da burguesia. Trata-se de uma nova clientela não acostumada com o regime racionalista, burocrático, hierarquizado e dogmático, chamada “*povo*”.

Os filhos dos trabalhadores serão as vítimas dos algozes da “*nova consciência*” do “*homem novo*”. Os professores, com a mais ingênua e “*boa intenção*” assumirão este papel. Os gestores do sistema, de acordo com as atribuições normatizadas legalmente, serão os guardiões do “*bom funcionamento*” deste modelo escolar. A comunidade será aquela que “*assistirá*” e será “*assistida*” em seus “*direitos*” a uma educação que reproduzirá, “*para todos e com qualidade*”, este mesmo modelo de sociedade, desigual, autoritária e excludente, que, por sua vez, a exclui.

Mas, as comunidades tradicionais não possuem também mecanismos de reprodução de suas sociedades? Sim. Evidentemente que sim. Mas, estes mecanismos estão calcados em uma cultura milenar que possui outros modos de subjetivação e que não mascaram sua estratificação, já que esta estratificação não se assenta em razões econômicas, muito menos disfarçadas de “*livre iniciativa*”. As estratificações sociais nas sociedades tradicionais têm razão *simbólica*, tem “*razões ancestrais*”. Estão lastreadas por uma

cosmovisão que dá sentido às existências que são, ao mesmo tempo, antagônicas, mas simultâneas e complementares, como diria o epistemólogo *edgar morin*.

Isto não isenta as comunidades tradicionais de terem, ao longo de sua história, figuras autoritárias, espoliadoras e megalomaniacas – como qualquer sociedade humana; mas, o diferencial, em termos educacionais, é que o processo educacional é, claramente, um rito de iniciação. Cada membro da comunidade refaz, em sua trajetória pessoal, a trajetória do grupo cultural. Por isso, as comunidades tradicionais não têm problemas de “*identidade*”.

Quem possui problemas de identidade são os ocidentais (sobretudo, urbanos) que acreditam, visceralmente, na universalidade de seu modo de vida e são surpreendidos diante do fenômeno da alteridade quando se defrontam com outros modos possíveis de existência. Confronto que se intensifica com a imigração. Daí também a “*compulsão escolarizante*” em escolarizar todos os “*outros*” (indígenas, africanos, árabes, ciganos, etc.) para que sejam, rápida e eficazmente, “*incorporados*” ao modo ocidental e os forcem a renegar seus próprios valores e formas de organização econômica, política, social e cultural em favor da “*cultura ocidental branca*”.

É neste sentido que creio ser importante a distinção entre a “*escolarização*” (modelo escolar ocidental) e a educação como fenômeno humano mais amplo pertencente à espécie (muito provavelmente o fator decisivo para a sobrevivência do *sapiens*) e que se relaciona com os processos simbólicos mais profundos da arqueomemória humana e de nossa paleopsíquê, traduzidos, existencialmente, nas narrativas míticas.

*en la noche de un barrio de cuzco, en la colonización,
un soldado barra a una indiecita que le dice:
- ¡señor, déjame pasar!... ¿no escuchas a esta quena que me llama desde el cerro?
su alma llora por mi en su angustia.
Si no me querís matar, señor, no me detenga.
El soldado escucha la quena y mira al rededor.
y la deja pasar...*

inca garcilaso de la vega,
comentarios reales, circa 1610, cuzco.

*isto não significa, no entanto, que o homem do ocidente
deva desesperar com sua própria cultura
(...) o ocidente viveu durante muito tempo na crença cãndida
de que a sua cultura era a cultura (...)
a cultura é um outro nome da esperança.*

georges gusdorf
(1987:205)

As investigações precursoras da percepção da existência e necessidade das pedagogias do *envolvimento* – em clara contraposição às pedagogias do “*desenvolvimento*” – são as investigações sobre o cotidiano que vem sendo exercitadas com maior ênfase na segunda metade do século XX, em especial, a partir do final da segunda guerra mundial, mobilizadas – de certa forma – pela necessidade de compreender o fenômeno humano para além das grandes explicações teóricas (*metanarrativas*, diria lyotard) que não contemplavam respostas mais coerentes com as incoerências que insistiam e insistem em impregnar a vida humana no modelo urbanóide ocidental.

O fato, muito peculiar, de indagar-se sobre os motivos de pilotos japoneses entregarem a própria vida num ataque suicida como o ocorrido em pearl harbor, para surpresa de todos, não se limitava apenas a buscar razões literárias como o *seppuku* ou *harakiri* presentes na literatura mítica nipônica. A presença militar norteamericana no arquipélago japonês, após a irracionalidade de hiroshima e nagasaki (também incompreensíveis para o povo japonês na sua descomunal vingança), impulsionou o financiamento de investigações sobre a cultura nipônica e seu cotidiano para fins estratégicos. Destes interesses, vieram à tona, trabalhos importantes de cunho sociológico e também antropológico, como o clássico “*a espada e o crisântemo*” [1946] de *ruth benedict* [1887-1948], oferecendo uma forma de análise, até então, pouco conhecida e prenhe de construções argumentativas e descrições de viés poético para dar conta do “*objeto*” de investigação.

Ela que foi orientada pelo alemão, e depois radicalizado nos estados unidos, “*pai da antropologia americana*” de viés culturalista, *franz boas* [1858-1942]; amiga e depois

amante tanto de *margarete mead* [1901-1978] – das diferenças sexistas entre o comportamento instrumental masculino e o expressivo feminino, em samoa e papua na nova guiné, pioneira do conceito de “gênero” que varia os papéis culturais tanto de homens com mulheres -; como da psicóloga *ruth valentine*, e a antropóloga *rhoda métraux* [1914-2003], orientada pelo polonês *bronisław malinowski* [1884-1942]; com as quais trabalhou durante muitos anos e pode incluir em seus estudos antropoculturais a paixão pela literatura.

No entanto, não podemos esquecer que o estudo de *ruth benedict* aqui mencionado foi financiado pelo exército norteamericano, onde ela própria trabalhou no *escritório de informação da guerra*, para melhor entender o inimigo e como proceder sua invasão e predomínio no arquipélago, a despeito de certa “ingenuidade” de *ruth benedict* nesta colaboração imperialista expressa na “*a espada e o crisântemo*”. Muito mais explícita o olhar norteamericano sobre a sociedade japonesa ainda sob os efeitos do período *showa* [1926-1989], com o imperador *hiroito* [1901-1989], de tendência imperialista e forte propagação ainda dos princípios feudais e patriarcais da cultura samurai *yamato*, do que um mergulho antropológico sobre as várias culturas japonesas que coexistem; e hoje, se configura muito mais como um velho postal, distante quadro, que não pode acompanhar a ocidentalização e globalização do consumo cultural nihonji do pós-guerra, de braços dados com o neo-liberalismo.

No entanto, é preciso ater-se ao lapso histórico entre o período *showa* no japão e aquilo que os imigrantes japoneses trouxeram ao brasil nos anos 1908 a 1940. Assim como o alemão arcaico falado nas colônias em santa catarina e rio grande do sul, muitas famílias de imigrantes japoneses trouxeram para cá uma ética e moral *showa* que não acompanharam as mudanças da ocupação norteamericana. Com o agravante de muitos imigrantes *uchinanchu* (ryu kyu. Vulgo *okinawa*), sempre discriminados no arquipélago e continuamente na nova terra *brasilis*, seja no interior do cultivo do café em são paulo, norte do paraná ou em minas gerais, ou do cultivo do chá como no *vale do ribeira* (registro, em especial) ou em pleno centro urbano de são paulo, na periferia de *vila formosa* ou *vila carrão*.

Daí o anacronismo entre os valores herdados do período *showa* e aqueles da terceira geração já integrados à internet e com valores norteamericanos do consumo cultural,

rapidamente cooptados pelo balão de ensaio neoliberal do movimento *dekasegui*. Mão de obra barata e semi-escrava alinhavada pelo fio tênue da herança showa. Quão contraditória e sofrida, cultural e psiquicamente, o movimento de retorno a uma pseudo matriz que já nada tem a ver com as narrativas das *bachans* e *ojiisan*... e o difícil retorno ao brasil: poucos enriquecidos por berço e muitos ainda mais endividados pela aventura ilusionária de ser mão-de-obra barata nas indústrias japonesas...

Nada de identidade, nada de pertença, nada de ancestralidade, e muitas dívidas a pagar... Como fazer com que um brasileiro médio possa compreender este emaranhado complexo para além dos estereótipos dos *fastfoods*, banquinhas no bairro da *liberdade*, dos *managers* em corporações internacionais e feirantes de pastel. Difícil...

Poderíamos citar outros exemplos semelhantes na mesma época, mas nos concentremos no pioneirismo tupiniquim de *gilberto freyre* [1900-1987], escritor, poeta e pintor, também formado por *franz boas* assim como o linguista polonês, *edward sapir* [1884-1939], da *hipótese de sapir-whorf*, com estudos de campo com populações ameríndias, em que a língua determinaria a forma de pensamento sendo, portanto, muito mais cultural do que estabelecida por bases biofísicas.

A empreitada de *gilberto freyre* de compreender o *anthropos* brasileiro, como ele próprio dizia, “*sendo um rival de álvaros cabral*”, ao querer redescobrir o brasil, pretendia uma leitura que fosse ao mesmo tempo, sociológica, antropológica, etimológica, cotidiana... “*uma interpretação*”, afirmava ele em uma de suas últimas entrevistas. Vale dizer, uma *hermenêutica*.

Trabalhos como “*açúcar*”, “*sobrados & mucamos*”, e o clássico “*casa grande & senzala*” [1933], constituem-se num dos mais importantes trabalhos fronteiriços que prenunciaram a mudança paradigmática que presenciamos em outras ciências. A descrição densa, de grandeza literária, o olhar diferenciado e amplo para o conjunto de fatores contraditórios e conflituais que se complementam na dinâmica social e íntima na gênese colonial e na consolidação patriarcal e escravocrata, latifundiária, da realidade nacional, muito mais cultural e distinguindo, segundo *franz boas*, do conceito inapropriado de “*raça*”.

Ainda que *gilberto freyre* não tenha apresentado o trabalho como “*sociólogo*”, esclarece ele em “*como e porque sou e não sou sociólogo*”, de 1968; muito mais como ensaísta no *entrelugares* das ciências humanas, precisamente, por isso tem papel pioneiro. No

entanto, é preciso também ater-se às indevidas apropriações de classes dirigentes que lhe aproveitaram para difundir o *mito da democracia racial* (crítica das releituras étnico-raciais contemporâneas), expressão que *freyre* nunca utilizou, precisamente, por que buscava outros fatores para além da ideia predominante na época da *“degeneração racial”*. Ele próprio fora preso e espancado, junto com o pai, em 1942, por ter assinado um artigo acusando um monge beneditino de ser racista e pró-nazista. As acusações de *“romantizar”* a escravidão também escapam ao escopo literário da construção da obra. Não se trata aqui de *“defender”* a obra de *gilberto freyre* (que tinha suas preocupações eugenistas pela educação e pela alimentação, problemas muito mais socioeconômicos do que raciais), mas de provocar a leitura atenta de uma obra pioneira, num contexto de mudança paradigmática nas ciências humanas.

Compreender estes fenômenos com um *modo de entrada poético*, como diria *micHEL maffesoli*⁴, que atravessa *max weber, franz boas, ruth benedict, margarete mead, malinowski, rhoda métraux, edward sapir*, não se trata de *“legitimar”* os fenômenos, mas compreendê-los em profundidade para além de categorias preestabelecidas da ciência tradicional; e são marcos teóricos e metodológicos impossíveis de negligenciar ao nos debruçarmos sobre o cotidiano escolar.

Desde as escolas de pensamento mais comprometidos com o materialismo histórico como os trabalhos também pioneiros da *escola de frankfurt* (*horkheimer, adorno, benjamin e habermas*) já haviam, a partir da década de 30, rivalizando com a ascensão do nazifascismo, formulado uma teoria crítica de base marxista-freudiana, exercitando numa dialética negativa que acentuava o caráter opressor da razão técnico-instrumental que estaria a favor da lógica capitalista (industrial e pós-industrial, e hoje, biotecnocrática). Mas, o compromisso ideológico fazia com que as análises da mesma razão tecno-instrumental fossem, estrategicamente, mais *“condescendentes”* na paisagem do socialismo real no leste europeu e, posteriormente, no alinhamento cubano após a revolução, inicialmente, de inspiração martiniana; e mesmo com o peculiar maoísmo na china.

Ainda que, com forte tom melancólico, *walter benjamin* exercitava com maior eficácia os preâmbulos de uma análise mais socioantropológica, ao se debruçar sobre o cotidiano

⁴ maffesoli, 1997

das galerias e das pessoas nas ruas. Um olhar *flaneur* que perscrutava o tecido da vida em seu próprio fluxo. Assim podia enxergar os documentos de barbárie revelados no verso dos próprios documentos da cultura. Outro insubmisso frankfurtiniano, na mesma direção, mas com outro *estilo*, *herbert marcuse*, no seu flerte com uma interpretação filosófica do pensamento de freud, forneceu as bases libidinais de uma *contracultura* que se insubordinava à sociedade unidimensional. Para implodir o sistema capitalista e burocrático-racionalizante era necessário encontrar formas de produzir a existência e expressá-la, com maior prazer, maior carga libidinal, livre e, ao mesmo tempo, trágica em sua liberdade ao não subordinar-se ao ciclo produtivo capitalista que insiste em avançar sobre a acumulação e consumo destas mesmas cargas libidinais, evitando eventuais “rupturas”.

Os esquemas macrossociológicos enfocando a superestrutura e tendo como base a produção material na infraestrutura econômica, ou na infraestrutura produtiva, ou ainda na infraestrutura funcional, se mostraram insuficientes para nos auxiliar na compreensão da complexidade social tanto contemporânea como histórica. Nossos clássicos sociológicos, como o positivista *auguste comte* [1798-1857], o funcionalista *émile durkheim* [1858-1917], o alemão materialista histórico *karl marx* [1818-1883], e mesmo o outro alemão sociólogo hermeneuta *max weber* [1864-1920], antipositivista e que percebeu as relações entre a cultura e a religião sobre os sistemas econômicos, como clássicos sociológicos continuam tão indispensáveis como antes, mas não mais suficientes.

No campo, propriamente, sociológico se tem procurado contemporaneamente procurado respostas no nível microssociológico: os grupos sociais, o indivíduo, a ação social: o cotidiano. Encontrar neste espaço do sujeito individual, do âmbito da pessoa, das práticas, das imagens e representações passíveis de uma observação mais direta, a resposta para o fracasso dos grandes projetos sociais. O fracasso das metanarrativas.

No campo mais francófono, *lalive d'épinay* [1938-] é um dos pesquisadores que demonstram como o cotidiano pode ser uma forma de entrada da pesquisa social e no social, pois a vida cotidiana é, precisamente, o *locus* da sutura entre a natureza e a cultura, onde se dá o relacionamento contraditório, imprevisível, ambíguo e ambivalente entre os níveis macro e microssociológico.

A inferioridade valorativa que o cotidiano sempre recebeu, em detrimento do *histórico*, é por sua vez, também um produto histórico e social, assim como as palavras vão tendo seus significados e sentidos transmutados, histórica e geograficamente, no espaço e no tempo. O cotidiano, desta forma, geralmente é associado ao repetitivo, ao idêntico, o previsível, o conhecido, rotineiro, seguro, controlado, aborrecido, vivido. Já o momento histórico é identificado, respectivamente, com o único, o diferente, o imprevisível, o desconhecido, o excepcional; portanto, o ameaçador, o incontrolável, o ansiado, o pleno. De um lado temos a repetição; de outro, a ruptura.

Tanto as abordagens quantitativas de base positiva e funcionalista (escola norte-americana), como as abordagens críticas (*henri lefevre, giorg lukács, agnes heller, jurgen habermas e karel kosik*), como as abordagens fenomenológicas (*alfred schultz e erving goffman*) deixam de lado o caráter contraditório (*oximorônico*, diria paula carvalho) e fundamental do cotidiano como lugar próprio da produção de sentido, visualizando naquele, somente a matéria-prima da alienação. Nestas análises, de maneira geral, é saindo do cotidiano que o sujeito histórico pode romper com os mecanismos alienantes. Portanto, há, sub-repticiamente, a crença de que a ideologia age de maneira absoluta no tecido cotidiano dos homens comuns e que somente a vanguarda estaria imune à sua ação, porque portadores do conhecimento histórico e da missão histórica de “*redenção*” do povo.

Lembrando o velho e famoso aforismo de *francis bacon* [1561-1626], em *novum organum*:

*os empíricos, à maneira das formigas, acumulam e usam as provisões; os racionalistas, à maneira das aranhas, de si mesmos extraem o que lhes serve para a teia. A abelha representa a posição intermediária: recolhe a matéria-prima das flores do jardim e do campo e com seus próprios recursos a transforma e digere.*⁵

Curiosamente, a instauração da ciência, como *bacon* pretendia no séc. XVI, e que ficou inacabada, era o que ele mencionava como a “*agulha de marear*”, nome comum na idade moderna dada à bússola dos chineses, uma direção a seguir: “*fascinado com as descobertas tecnológicas chinesas, entre elas, a pólvora, a seda, a bússola (agulha de marear), podemos bem aplicar-lhe [a francis bacon] o também chinês provérbio (atribuído a confúcio) de que ‘a virtude está no meio: reto é o caminho do meio’.* Sua busca alternativa para romper os

5 bacon, 1979

*obstáculos que figuram no caminho da ciência e da filosofia é a conciliação de ambas as formas de observação: a que parte dos dados particulares e a que parte das estruturas*⁶.

Parece que a *abordagem socioantropológica*, entre eles, a de *Michel Maffesoli*, *Claude Javeau*, *Maria Cecília Sanchez Teixeira* e *José Carlos Paula Carvalho*; apoiada numa antropologia profunda (em especial, a partir de *Gilbert Durand*) e no quadro paradigmático emergente de um pensamento complexo (*Edgar Morin*, entre outros), como abordagem, igualmente, emergente, consegue avançar as amarras ideológicas da noção de alienação e investigar mais profundamente a trama que envolve os fios do tecido social, nestes novos mares.

Neste sentido, *d'Épinay* afirma a necessidade de se colocar, permanentemente, a “*questão antropológica*”, ou seja, de recolocar o ser humano no centro da dinâmica social e não apenas como vítima de superestruturas que lhe atravessam e manipulam. Mesmo a manipulação, exige, como pontuam *Marilena Chauú* e *Claude Lefort* [1924-2010], amigo de Merleau-Ponty e crítico feroz do totalitarismo tanto no capitalismo como no dito socialismo real, a aceitação e a interiorização da manipulação.

A questão antropológica, podemos sintetizar com as simples perguntas voltadas ao fenómeno estudado: “*como se produz? como se relaciona? e o que significa?*”.

Perguntas estas atreladas às três dimensões da existência humana, no prisma da *antropologia da pessoa*: dimensão produtiva (plano do trabalho), dimensão social (plano sociopolítico) e dimensão simbólica (plano da cultura)⁷. São através das mediações existenciais nestas três dimensões, intrinsecamente, imiscuídas que podemos perceber como se tecem, antropológicamente, os fios da trama social. Aqui temos a emergência das pessoas em suas próprias narrativas para além dos *constructos* abstratos que, privilegiando os modelos, transformam estas pessoas em estatísticas, tipos ideais ou ainda operadores de funções preestabelecidas.

A colocação da questão antropológica nos testifica a insuficiência do paradigma clássico de origem aristotélica-cartesiana, isto é, do privilégio da lógica aristotélica da identidade e da não-contradição, bem como o privilégio da divisão cartesiana de sujeito e objeto em relações de causa e efeito unilaterais. A colocação da questão antropológica testifica

6 ferreira-santos, 1997

7 veja-se a este respeito: ferreira-santos, 1998; Ricoeur, 2000a, 2000b e 2001; Severino, 1983 e 1992

a necessidade de um *outro olhar* na investigação. Da trama do tecido social é preciso avançar para o algodão com que se fazem os fios desta trama. Algodão que colhemos e que semeamos, ora ansiando pela chuva, ora pelo sol. Este anseio, esta esperança que norteia as ações concretas pertence ao domínio do imaginário.

*Princípio esperança*⁸, diria outro marxista heterodoxo e romântico apaixonante, *ernst bloch* [1885-1977], que se debruçou sobre a música, a utopia e a física; ao que complementaria o saudoso mestre, *paulo freire*: “*não posso continuar sendo humano se faço desaparecer em mim a esperança*”. Mas, não é, precisamente, “*uma geração [que] constrói a estrada por onde a próxima trafega*?”, diz um provérbio taoista.

Para utilizar uma imagem, que me parece bastante apropriada, o investigador começa a deixar o ofício de relojoeiro e começa sua jornada como aprendiz de tecelão. Os instrumentos aqui serão outros. Ao invés da chave de fenda, do óleo, das engrenagens e da lupa; necessitará de boas agulhas, linhas e fios coloridos, um tear pessoal em que lhe caiba as mãos. Em vez de controlar e limitar o tempo, penetrará e fará o seu próprio tempo. Em vez de recriar uma ordem preestabelecida no contínuo das horas, minutos e segundos dos ponteiros; navegará de maneira contingente no *vaivém* ondulante do “*tricotar*”, tecer, entretecer.

Assim se colocam novos problemas para antigas respostas: “*sobre pensamentos novos façamos versos antigos e novas roupas para cobrir antigos temas*”, diz o bretão *tecelão gilbert durand*.

É desta forma que, mais especificamente, no campo das investigações sobre a educação e seus processos e agentes, percebemos um enriquecimento das pesquisas, análises e interpretações levanto em conta uma outra postura epistemológica, outros desejos investigativos, outras questões que revelam não apenas olhar a mudança, mas mudar o próprio olhar, nas palavras de *edgar morin*.

As clássicas (e necessárias) análises, de cunho mais sociológico, da estruturação bipartida e paralela da educação como em *luis antonio cunha*, em *educação e desenvolvimento social no brasil*; com o aproveitamento de classes privilegiadas de uma educação fundamental

8 *das prinzip hoffnung* (o princípio esperança), 3 vols, 1954–1959.

9 freire, 1996

e média nas empresas privadas para a obtenção de vagas na universidade pública e, de outro lado, e simultaneamente, a destinação das classes populares ao ensino fundamental e médio nas escolas públicas – pauperizadas, acarretando o não-aproveitamento de vagas públicas e o inchaço na fatia privada do mercado das empresas de ensino superior para a obtenção de um título que lhe possa garantir alguma ascensão social; com a forte influência das teorias crítico-reprodutivistas, sobretudo, francófonas (*bourdieu, passeron, establet, althusser, etc...*); nos auxiliaram a compreender a estruturação capitalista da educação e perceber que, aquilo que supúnhamos ser algum “erro” no sistema é, na realidade, a função do próprio sistema. Assim sendo, não se trata de algum erro conjuntural ou incompreensão de seu “*bom funcionamento*” disponível aos que querem assumir o poder (e ser corrompido por ele), mas trata-se da natureza estrutural do sistema capitalista: seletivo, discriminatório, excludente, estratificador e competitivo.

No entanto, com o desenvolvimento de outros corpos teóricos – mesmo no interior de quadros mais voltados para a análise de origem marxóloga – como por exemplo, a retomada de conceitos heterodoxos de *antonio gramsci* ou de práticas de origem libertária e socialista não-marxista – vimos aflorar outras formas de compreender a estruturação escolar e de, de certa forma, explorar as contradições internas do sistema.

De outro lado, também presenciamos o desenvolvimento de outras escolas de investigação de caráter mais etnográfico, bem como as investigações ditas “*fenomenológicas*” – porque simplesmente descritivas; que primavam por certo “*distanciamento político e ideológico*”. Na inocência política e ideológica de seus pressupostos, estas pesquisas auxiliaram a mostrar outros instrumentos, técnicas e métodos que possibilitam “*adentrar*” o sistema por dentro.

Assim é que o híbrido de sociologia e antropologia, pode dialogar com maior intensidade em *terra brasilis*, com sua própria forma de *socioantropologia do cotidiano*, no diálogo frutífero e fecundo, sobretudo, com a *escola de grenoble* (*michel maffesoli e gilbert durand*) e seus interlocutores na faculdade de educação da usp, a saber: *josé carlos de paula carvalho, helenir suano* [1934-2007], *maria do rosário silveira porto* e *maria cecília sanchez teixeira*.

Estas investigações sobre o cotidiano escolar e as culturas escolares é que possibilitaram verificar que, além da capa superficial da dimensão patente da cultura escolar expressa no seu maquinário burocrático, na hierarquização funcional, na geometrização dos espaços

e dos tempos, nos rituais teatralizados, nos discursos esquizofrênicos, na subordinação legislativa, nos modismos didáticos, no furor pedagógico dos projetos, na gestão jesuítica (a despeito dos modismos administrativos empresarial ou de qualidade total ou ainda de reengenharia), na assepsia de diálogos e no distanciamento da comunidade; há uma outra dimensão latente que organiza, em profundidade, a cultura escolar.

Nesta dimensão latente é que começamos a vislumbrar as configurações imaginárias que vão organizando o real vivido na cultura escolar: o poder dos subalternos na estrutura burocrática que assim se eternizam, a apropriação do poder nos pequenos feudos cotidianos, a luta contra o desejo e a subjetividade no controle dos espaços e dos tempos, o gesto controlado para conter as efusões da corporeidade, a repetição dos novos discursos para velar a repetição das mesmas práticas, a delegação das responsabilidades para entidades abstratas para a isenção das arbitrariedades, as vogas didáticas para encobrir a incapacidade de criar e do exercício autônomo, a concepção mística da predeterminação nos rituais de planejamento e elaboração de projetos, a gestão dos psiquismos no jogo perverso da dependência, o etnocentrismo.

No entrelaçamento destas duas dimensões, patente e latente, social e antropológica, é que noções como a *duplicidade* (concordar, estrategicamente, com outra coisa que se pretendia), a *centralidade subterrânea* (centro organizacional oculto e catalisador), a *socialidade* (capacidade de ligações afetivas como cimento social), *estesia* (prazer em fazer as coisas junto com o outro), *harmonia conflitual* (estabilização de conflitos em tensão), *glicosmorfia* (adesividade mística aos grupos sociais ou sectários), *spaltung* (esquema de separação próprio de guerreiros e heróis no seu combate contra a finitude), *conciliação de contrários* (seja por mediação, seja por contraste dialético ou por progressão histórica), *ritos de iniciação*, *fantasmática grupal* (análise dos fatores interditos que são obsessão do grupo); entre outras noções, passam a auxiliar na compreensão em profundidade das dinâmicas simbólicas no cotidiano escolar.

Curiosamente, é, exatamente, esta possibilidade hermenêutica sobre o cotidiano escolar que revela e ressalta a especificidade da cultura escolar. A partir das possibilidades de uma *antropologia das organizações* como em *josé carlos de paula carvalho* ou *fernando prestes motta* [1945-2003], a quem tive a honra de substituir na faculdade de educação (usp); as investigações sobre a cultura escolar através de seu cotidiano, têm demonstrado que o recorte, estritamente, sociológico perde de vista o significado das ações. O recorte,

estritamente, antropológico, no sentido de uma etnografia, perde de vista o contexto e a dinâmica político-social onde se situa. O recorte, estritamente, psicológico, perde de vista a ambos e se perde na abstração de um indivíduo geral sem nome, sem rosto, sem história e sem amigos ou inimigos.

Desta forma, é que os aspectos sociais e antropológicos do cotidiano escolar são melhor compreendidos na perspectiva de uma *socioantropologia do cotidiano* que não perde de vista os corpos entre as mochilas que se plasmam e se chocam nas paredes do pátio da escola. Que não perde de vista as decisões significativas que são tomadas nos corredores e nos bate-papos da lanchonete. Que não subestima a capacidade transformadora de pequenas ações comunitárias no afrontamento com o “*equipamento social*” representado pela escola. Que não menospreza a produção simbólica de alunos e funcionários fora das “*grades*” curriculares. Que compreende (embora não legitime) as práticas depredadoras de alunos a uma escola que não lhes pertence. Que entende o blefe e o embuste como respostas à hipocrisia reinante. Que ouve o canto silencioso de histórias de vida pelas quais ninguém se importa por serem banais e cotidianas. Que reconhece a busca de orientação (no sentido mais antropológico do termo) no afrontamento disfarçado de “*indisciplina*”, sempre sintomático. Que percebe a iniquidade de formas de avaliação que, tão somente, classificam alunos como numa “*corrida de cavalos*”, diria, o diretor de teatro, *plínio marcos* [1935-1999]. Que se compraz com a emergência do outro, diverso de cultura diferente (às vezes, nem de tão longe), mas que oferece a possibilidade de tráfegar por outras modalidades de ser.

Mas, em especial, esta perspectiva não se ilude com o caráter instrumental que, geralmente, é atribuído à educação: educação para o trabalho, educação para a cidadania, para a paz, para o lazer, etc.

No âmbito desta especificidade das culturas escolares e de seu cotidiano, compreende-se que a educação não é um meio, mas é um fim em si mesmo, processo humanizante do próprio *anthropos*. Não se processa a outro fim que diferente das pessoas que a vivem. O que de fato a pessoa aprende no cotidiano escolar é ser ela própria. Não a sombra do desejo do outro, ainda que todas as investidas sejam nesta direção para submeter a imagem da alteridade que deve ficar à margem e subordinada, a saber: *o louco, a mulher, a criança e o poeta*.

Mas, desde o subsolo mítico que erige a prática educacional, a prática consequente é aquela que nos permite a plenitude de sermos nós próprios.

Ao tratar deste subsolo mítico, arcabouço arqueológico de nossa *arqueomemória*, desenvolvemos um estilo *mitohermenêutico*, isto é, o trabalho filosófico de interpretação simbólica, de cunho antropológico, que pretende compreender as obras da cultura e das artes a partir dos vestígios (*vestigium*) – traços míticos e arquêmicos – captados através do arranjo narrativo de suas imagens e símbolos. E para quê? Para a busca dinâmica de sentidos para a existência. Estilo que se instala e é herdeiro da filosofia latinomediterrânea, produtora e produto da cultura latina.

Onde isso vai nos levar ao estudar as culturas escolares?

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, e interpretam* (noção processual de cultura) e que vão fazer tudo isso, num determinado lugar, numa determinada paisagem onde o intercâmbio entre essas pessoas e o entorno é, senão determinante, “quase” determinante. Pois é esse entorno concreto que vai nos dar, inclusive, sinais desses sentidos construídos ao longo dos séculos. lembrando o filósofo e antropólogo da pessoa, paul ricoeur, necessitamos do *olho do geógrafo, do espírito do viajante e da criação do romancista*.

Nesse sentido, para se lidar com essa paisagem cultural é necessário aguçar o olho do geógrafo, o olho deste que presta atenção ao entorno material: sua natureza, relevo, depressões, às frestas, grutas, brisas, estações... presta atenção ao *ecossistema arquêmico*¹⁰ que a paisagem natural revela.

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,

10 Ecosistema arquêmico equivale a dizer das relações complexas e mediadoras que existem entre as pulsões humanas e a resistência do mundo concreto que se antepõe a estas pulsões, compondo um ecossistema de mediações simbólicas que fazem a sutura entre a natureza e a cultura, transformando as respostas e alternativas existenciais em modelos exemplares a serem partilhados com as novas gerações, notadamente, através de narrativas míticas a serem cantadas nos ritos de iniciação.

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. Sérgio lima sugere que “é preciso escutar a vegetação”¹¹, numa elaboração e compreensão da *ecologia arquetípica*, como propõe o pesquisador *ricardo hirata*¹².

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) daqueles que conseguem transformar o prato mais saboroso numa receita inodora e insípida¹³. O romancista, então, é aquele que recria sua experiência (*homo criator*) e com o apuro das palavras reorganiza a experiência para que o outro tenha a possibilidade de vivenciar o encontro tido através da narrativa.

O olho do geógrafo, para eu entender as relações que essas pessoas estabelecem com o meio, aliado a essa atitude do viajante e, se possível, essa generosidade do romancista: tríplice desafio para penetrar no coração da *gesticulação cultural*: quando a cultura atravessa a corporeidade e a corporeidade informa a própria cultura em sua articulação através dos gestos e da linguagem, numa relação recursiva.

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. 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*, que pode ser entendida como uma *jornada interpretativa, de cunho antropológico, que busca o sentido da existência humana nas obras da cultura e das artes, através dos símbolos e imagens organizados em suas narrativas*.¹⁴

11 lima, 1976

12 hirata, 2005

13 Como contraponto, neste sentido, lembro-me com frequência de “açúcar”, aquela deliciosa obra do mestre recifense, *gilberto freyre*, em que investiga o universo das quituteiras do recôncavo baiano na atualização da herança árabe tanto dos engenhos de cana como da cultura negra muçulmana.

14 ferreira-santos, 2005

No âmbito do *mundo do texto* (paul ricoeur), 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). O que se revela, se revela *diante do texto* – isto é, é o próprio hermeneuta que se revela na interpretação, na sua tarefa hermenêutica, na sua tarefa hermenêutica de apreensão. 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*, como diria *mahatma gandhi*. 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.

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*, ou seja, uma empreitada onde, seguindo aquela sugestão de ricoeur, saio de meu lugar tranquilo e deixo meus “preconceitos” e “prejuízos” (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 *círculo 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). Por isso, minha necessidade de reafirmar

essa hermenêutica 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 cemitério¹⁵.

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 esquálido de ações desprovidas de sentido. Pode ser qualquer coisa, se aplicar 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.

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* e *domus* e, então, viajo. Vou contemplar essa paisagem lá, vou dialogar com as pessoas concretas lá. 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. A jornada interpretativa me possibilita sempre uma leitura provisória do mundo, busca de plenitude em meu momento mítico de leitura, decorrente do momento em que me encontra na construção cotidiana de minha *pessoa*. Daí também seu caráter inacabado, neotênico (*“estar sempre nascendo”*).

Desde o terreno socrático de nossa origem ocidental, a prática educacional, por excelência, é aquela que ajuda a *parturiar* o próprio ser. Atualizar a humanidade prenhe em nós mesmos e que as instituições e organizações teimam em tentar asfixiar. Na sensualização de um pensamento que resiste em enferrujar, as investigações mostram, em seu rigor e em sua poeticidade que, como seres criados, em nosso endividamento ancestral, estamos destinados a criar. *“a cultura é um sonho, ou um conjunto de sonhos, cujo foco imaginário se acha domiciliado, de uma vez por todas, nas épocas longínquas do passado.”*¹⁶

15 Salvo honrosas e poucas exceções, como por exemplo o saudoso mestre, *junito brandão* (1993), de cujo dicionário mítico-etimológico, cada verbete resgata sua narratividade e suas vertentes em várias e generosas páginas escapando aos esquálidos mitologemas da tradição dicionarizante.

16 gusdorf, 1987:194

Entre a repetição e a ruptura, atender ao lamento da flauta que nos chama desde longe – isso é, desde dentro... parece-me ser a *agulha de marear* nestes outros mares.

2. o mito... a *contradança*

Joseph campbell [1904-1987], importante mitólogo do *árculo de eranos* (de 1927 a 1988 e que reunia importantes figuras como mircea eliade, gilbert durand, andré ortiz-osés, c.g. jung, henri corbin, entre outros), nos aclara que o mito se estrutura em três fases identificáveis sob a “*saga do herói*”: a *partida*, a *realização* e o *retorno*.

Trata-se de uma situação banal, cotidiana, corriqueira em que algo extraordinário acontece exigindo do personagem a sua *partida* para o ciclo de aventuras. A natureza da *realização* pode ser uma proeza física ou uma proeza de ordem mais espiritual: conquistar algo, matar um monstro, salvar uma princesa, uma ideia ou uma comunidade; ou ainda, enfrentar os labirintos de sua própria constituição, vencer seus medos e sombras e realizar-se. A fase que me parece mais difícil neste ciclo é o *retorno*: voltar à sua comunidade e trazer o prêmio de sua realização: a sua própria transformação e auxiliar aos outros.

Numa estrato ainda mais profundo, antropologicamente, em direção à *arqueomemória* – memória ancestral da humanidade, e como herdeiros dos *homo sapiens* agricultores, teríamos nesta saga do herói a atualização do ciclo ancestral da semente em termos um pouco mais técnicos:

- uma *morte simbólica*: o “*enterro*” da semente no seio da terra;
- uma *catábese* (descida às profundidades da terra) onde ocorre uma transformação: a germinação; e
- uma *anábase* (subida à superfície): o renascimento.

A transformação, que ocorre nas profundidades da terra, como por exemplo, no caso dos rituais iniciáticos órficos no mito de *orpheu*:

Orpheu, o cantor dos cantores, perde sua amada *Eurídice* que desce ao mundo dos mortos. Ele não aceitando o destino, desce em busca de sua amada. Os senhores do

mundo de baixo, *hades* e *perséphone*, se comovem com o canto de orpheu e concedem a chance de subirem e retornarem juntos ao mundo dos vivos. No entanto, a condição é de que no caminho, atravessando o rio *tártaro*, enfrentando o cão *cérbero* de três cabeças e os *campos elísios*, nunca olhassem para trás. Acometido pela dúvida que assombra todo animus, orpheu, para se certificar de que sua amada eurídice continuava seguindo-lhe, olha para trás. Neste momento, perde sua amada para sempre (perde a sua alma). As bacantes, furiosas com a indiferença de orpheu que não esquece sua amada, o devoram, restando apenas a sua cabeça que vai para o *oráculo de delphos*.

Ou ainda nos rituais dos *mistérios de elêusis* no mito de *perséfone*:

Perséphone ou *proserpina*, por conta de sua irradiante beleza é raptada pelo senhor das profundezas, o próprio *hades*. A mãe de *perséphone*, *deméter* ou *core*, passa a buscá-la por todas as partes e não a encontra. Através da mediação do deus dos caminhos, *hermes*, os dois fazem um acordo. Durante um determinado período *perséphone* ascende ao mundo dos vivos e então a natureza (a própria *deméter*) feliz responde com a floração e o colorido da primavera e do verão; no período seguinte, desce novamente às profundezas da terra e desposa seu noivo, o *hades*. Então, ressentida a natureza demonstra sua tristeza no outono e inverno.

Assim como em vários outros ritos e narrativas míticas agrícolas; a transformação pode se dar pela ação de *eros* (o amor e o desejo) que efetua uma “*religação*” simbólica. Aqui devemos lembrar que um dos significados etimológicos de “*símbolo*” é a composição de “*syn*”, grego, que significa “*unir*”, “*juntar*”; e a partícula “*bolos*”, que significa “*partes*”, “*fragmentos*”. Portanto, a atividade simbólica operada por *eros* é a junção das partes possuindo uma estrutura amorosa de religação: *religare*, origem da palavra “*religião*” no sentido de exercício de sua religiosidade, percepção e relação com o sagrado, independentemente da religião do ponto de vista institucionalizado como organização.

A outra possibilidade de transformação é aquela operada por *thanatos* (a morte) que despedaça e fragmenta. Portanto, opera com o “*diasparagmós*”: em grego, dilaceração. Aqui a operação lógica inversa ao pensamento simbólico é “*diabólico*” (sem as conotações morais cristãs que uma leitura superficial poderia engendrar); pois que utiliza o sufixo “*dia*”, que significa “*separar*”, “*disjuntar*” (*diairésis*), e novamente a partícula “*bolos*”; ou seja, separar em partes, isto é, analisar. Portanto, a atividade diabólica operada por *thanatos* é a disjunção das partes.

Tanto por um caminho e experiência, como por outro, a transformação operada pela vivência mítica e pelo caminho ritual, é o que possibilita o renascimento. Transformar-se no “*duas vezes nascido*”, figura arquêmica de nossa destinação como semente nas sociedades agrícolas e seus herdeiros: aquele que nascerá duas vezes. Portanto, aquele que enfrentará, como condição de renascimento, a própria experiência da morte. Não será por acaso que nas grandes tradições do oriente e ocidente, os grandes mestres simbólicos espirituais passaram por este mesmo caminho transformador: *buda, krishna, mohamed, jesus cristo* entre outros.

*o meu cachorro, ai amigo si tu visse
pegou no chão, ficou em silêncio
nunca mais se levantou...
e inté os olhos d'água, juro que secou
e o sol dessas mágoas, queimou os imbuzeiros,
os bodes, os carneiros, toda a criação
tudo o sol queimou...*

elomar, 1981

1º canto: abertura – incelença pra terra que o sol matou

Este significativo trecho pertence à obra, *fantasia leiga para um rio seco* (1981), que foi o primeiro registro sinfônico de elomar, executado pela orquestra sinfônica da bahia, regida por *lindenbergue cardoso*. Trata-se de um formidável poema épico, onde foi registrada uma das passagens de “*o menino*” em sua peregrinação pelo mundo dos viventes, que se tem registro a partir dos dias em que *josé*, filho de *jacó*, foi vendido por seus irmãos como escravo para o egito.

Tal trecho condensa com grande capacidade poética este momento mítico da morte como condição para o renascimento. Experiência mais que poética, existencial, para muitos irmãos *nordestinados*¹⁷. não seria este sol abrasador também o sol racionalizante da escolarização que “*queima*” toda a criação? Desconsidera tudo o que os alunos criaram

17 Aqueles que tem o nordeste como destinação, expressão retirada da poética de *marcus accioly* em parceria com a música de *césar barreto* em *barreto & accioly*, 1980

em sua cultura local e, recursivamente, como frutos desta cultura local, são “mortificados”. Mas, a natureza sábia, faz do *campo branco* (*caatinga*, em tupi-guarani), solo rachado e abrasado que recolherá as lágrimas da chuva ocasional e o “*milagre*” do renascimento, então, literalmente, floresce.

Pode a escola ser um *campo branco* que florescerá? Estará ela, a escola, habitada por estes seres especiais, demasiadamente humanos, que poderíamos denominar de “*mestres-aprendizes*”? cantores de um *reencantamento* profundo no deserto globalizado de um rio seco?

Exemplifiquemos com uma narrativa mítica que está muito presente em uma das vertentes fundadoras de nossa constituição brasileira mestiça como afrodescendentes. Trata-se da origem dos *griots*, cantores que seguem a tradição de apresentar aos forasteiros visitantes e aos membros novos da aldeia as histórias dos ancestrais. São os atuais “*cantadores*” que povoam desde as aldeias ribeirinhas da poética amazônica à caatinga sertânica, cerrado e pantanal centrais até a pampa gaúcha.

Os *jeliya* ou *griots* (em especial na gâmbia e senegal – tradições *bambara*, *senufo* e *mali* que dialogam com as tradições *bantu* e *dahomey*), sempre procuram uma árvore para, aos seus pés ou na sua copa, cantar. Sabem bem que a árvore é uma mãe, uma amante e sábia que lhes reforça o 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 à barriga de uma mulher grávida. Pode ter um ou dois braços onde as cordas são estiradas e afinadas (com estrutura semelhante ao nosso *berimbau*, embora, no caso do *berimbau*, a *cabaça* seja bem menor e a ressonância obtida com o encostar da boca da *cabaça* no ventre do instrumentista).

Há um largo prelúdio de como se propagam as estranhas linguagens de imagens e flores, ao qual voltaremos...

Mas, certa vez, no tempo em que os homens louvavam as árvores, um caçador e seu cão procuravam algo para comer no meio da floresta quando se deparam com uma grande árvore, um baobá. Forte, alta e de tronco muito largo. E ao pé da árvore estava recostado um estranho instrumento. Tinha uma grande *cabaça* com várias cordas estiradas sobre

ela e de onde saía uma doce melodia que lhes prenderam a atenção.

O caçador, com receio, vai se aproximando do estranho instrumento para ouvir-lhe melhor os sons quando se aproxima um velho espírito disfarçado em homem. O caçador lhe pergunta:

bom dia nobre senhor! Acaso sabes de quem é este estranho instrumento? Acaso sabes o que é?

O espírito disfarçado de homem lhe responde com naturalidade:

bom dia caçador! Sim sei... é uma kora e é minha! Queres ver como se toca a kora?

Entusiasmado, o caçador concorda e então, o estranho espírito disfarçado de homem tocou a *kora* com muita delicadeza e seu som penetrou no coração do jovem caçador que foi aprendendo como tocar aquele belo instrumento. Ao final da tarde, já tendo experimentado como tocar a *kora*, o espírito disfarçado de homem levantou-se e disse ao caçador:

leve para casa, toque-a e eu te mostrarei muito mais!

Mas, logo em seguida colocou uma condição para que o estranho homem seguisse lhe ensinando (o caçador não sabia se tratar de um espírito): ele deveria tocar durante o dia para a sua aldeia, mas, à noite ele seria visitado por seu espírito em seus sonhos.

O caçador voltou à aldeia e tocou para a sua gente que ficou fascinada com a beleza das melodias que cantavam as façanhas dos ancestrais numa “*linguagem cheia de imagens e flores*”¹⁸. Sempre que chegavam visitantes e estrangeiros para conhecer o lugarejo, o cantor (que já não caçava mais...) entoava suas canções com o magnífico instrumento.

O caçador não se esquecia do homem que encontrara no meio do caminho (ele não sabia que se tratava de um espírito) e à noite, em seus sonhos mais profundos, o homem lhe mostrava lugares nunca vistos, falava com os ancestrais que lhe contavam muitas histórias, aprendia a compor novas velhas melodias e aprendia a construir outras *kora*.

Quando, numa certa noite, o estranho homem contou-lhe que, na origem dos dias, o espírito das coisas fez-se presente num jovem homem e ele se pôs a falar numa linguagem

¹⁸ “*linguagem de imagens e flores*” é citação de spina, 1996; e oliveira, 2008.

muito estranha, “*cheia de imagens e de flores*”. As pessoas da aldeia daquele homem não compreenderam aquela linguagem estranha e, considerado como louco e perigoso para os demais, foi sacrificado e enterrado. Depois de muito tempo, os seus esporos foram varridos pelo vento que os atirou ao mar. Foi, então que, um peixe devorou os esporos daquilo que tinha sido o jovem homem sacrificado.

Mais tarde, um jovem pescador conseguiu pescar aquele mesmo peixe. Assou-o e o comeu satisfeito. Mas, com o passar do tempo o jovem pescador começou a falar numa linguagem misteriosa de “*imagens e flores*” que ninguém, em sua vila, compreendia. As pessoas, sem o compreenderem e por temor do desconhecido, o apedrejaram e depois de morto, foi cremado como era tradição naquela vila de pescadores.

No entanto, um vento veio levar as cinzas daquele jovem pescador que voaram longe para a selva e foram parar no cuscuz (“*kous-kous*”) de um caçador. Não contente e desavisado, o caçador havia fungado profundamente sem se aperceber que inalara também as cinzas trazidas pelo vento. Logo em seguida, aquele caçador desavisado começou a narrar coisas desconhecidas de sua tribo, sem saber de onde vinham aquelas palavras estranhas cheias de imagens e flores de velhos tempos; e saiu a procurar alimento junto de seu cão quando encontrou um baobá.

O jovem reconheceu-se naquele momento da estória do velho espírito que lhe habitava os sonhos. E compreendeu que aquilo era muito mais antigo do que podia pensar e que, agora, com a kora nas mãos, tinha um propósito maior do que a caça.

Assim o homem começou a cantar e a se acompanhar com a *kora*; e as canções e estórias e histórias, que saíam de seus lábios, cheias de imagens e flores, fizeram com que todos de sua aldeia, que o ouvissem, se pusessem a se emocionar, alguns em pranto, alguns de tristeza, outros de alegria, outros com intensa saudade. E todos, sem saber, ao certo, a razão disso. Por isso, deixaram-no viver pois isso fazia bem ao coração. Pois é dessa forma que nasceu o *griot*.

Assim, o *jeliya* ou *griot* pode criar e, ao mesmo tempo, ser fiel à tradição. Grávido e orgulhoso de sua ancestralidade aprende na noite de seu espírito, dedilha memórias e canta nascentes.

Mais uma vez, podemos perceber na narrativa mítica a ação simbólica de *eros* (amor¹⁹) e *thanatos* (morte), na religação e na fragmentação operando as transformações que levam ao cantador. O aniquilamento do herói se faz sempre em função de seu “perigo” por trazer em sua fala as imagens e flores que escapam à compreensão dos demais. Mas, este aniquilamento é condição para que outro seja portador deste canto. Quando o portador possui também o instrumento que lhe acompanha no canto, então, atinge o coração e a alma dos demais, assim como *orpheu* atinge ao casal que rege as profundezas, *hades* e *perséphone*. O instrumento (musical ou epistemológico) será aquilo que lhe possibilita *afinar* sua própria existência.

O risco passa a ser ficar “preso” ao passado (equivalente da interdição de “não olhar para trás”) e deixar de criar e, então, perder a sua própria alma (perder eurídice), sua *ânima*, e *desanimar*. Neste caso, devorados e corroídos pela impossibilidade e pela paixão, só nos restará a racionalidade instrumental (a cabeça de *orpheu*) e a solidão.

Mas, cumprindo bem a destinação da semente e “*aspirando*” algo mais – ou como dizia clarice lispector, este *boca-a-boca* da troca de aspirações é a coisa mais bonita que se pode presenciar – afirma-se o compromisso comunitário sob o sol dos dias e a realização de si-mesmo no mergulho à noite de nossa ancestralidade.

3. as profundidades da argila e as vozes do barro: uma sarabanda...

*Na ordem da imaginação,
as pequenas imagens reclamam as grandes.
Toda imagem é um aumentativo psíquico;
uma imagem amada, acarinhada,
é um penhor de vida acrescida”*

bachelard, 1990a:95

19 É sempre bom lembrar que a palavra *amor* provém da composição latina do negativo “a” e o substantivo “*mors*” (morte). Portanto, amor, etimologicamente, é a *não-morte*. Impulso de vida.

O filme franco-belga italiano, *il postino* (1994), entre nós traduzido como “*o carteiro e o poeta*”, produção dirigida por *michael radford*, romanceia o exílio político do grande poeta chileno, *pablo neruda* (interpretado por *philippe noiret*), numa aldeia italiana e sua relação com o carteiro, *mario ruoppolo* (o ator *massimo troisi*)²⁰, aprendiz de poeta que encontra dificuldade em entender o que era uma metáfora.

Sua dificuldade em se expressar o faz aproximar-se do poeta e, numa cena capital para a narrativa – verdadeiro tratado antropológico sobre processos simbólicos – encontra neruda à beira do mar. 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 inesperado de uma metáfora pelo carteiro que sempre tinha dificuldade de entender o que era a tal “*metáfora*”.

Mario dizia que havia sentido enjoo com a declamação de neruda²¹. A corporeidade, como *nó de significações vividas* como nos ensina merleau-ponty²², é sempre a parteira de todas as imagens arquêmicas. Racionalmente, neruda lhe explicava 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 acidental. Neruda insiste 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?

²⁰ *massimo troisi*, numa interpretação belíssima, faleceu, precocemente, algumas horas após o final das gravações do filme, não chegando a ver o resultado final de sua performance, tinha dificuldade em ficar em pé durante as gravações e o diretor se perguntava se ele conseguiria terminar o filme. A proximidade da morte talvez tenha sido um dos elementos que fizeram com que sua interpretação tenha sido extraordinária. Indicado, postumamente, ao prêmio *oscar*.

²¹ “*como se a declamação já não fosse, sumariamente, uma tempestade do verbo, uma paixão de exprimir!*” (bachelard, 1989a:183)

²² merleau-ponty, 1992

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 nomes próprios e conceitos e lhes amplia o significado e o sentido no tráfico que o pensamento metafórico estabelece entre as coisas do mundo e seus elementos, como afirma bachelard:

*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.*²³

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. Assim se dirige a sua amada em silêncio, *beatrice russo* (interpretada por *maria grazia cucinotta*), e tem condições de alcançá-la. O verso diminui as distâncias e conjuga almas que se descobrem. Atordoada e com o olhar distante, retorna para casa.



23 bachelard, 1994:136

Beatrice mora com sua tia, dona de um restaurante e hospedaria, que fica na parte de baixo da casa. *Donna rosa* (linda moretti), sua tia, lhe pergunta a razão de ficar pensando distante com a janela aberta. Ao saber que encontrara o carteiro, questiona o que ele havia feito:

“não ‘fez’, ele disse... *metáforas*”, responde beatrice enamorada.

Sua tia, então, lhe alerta: “*as palavras são as coisas mais perigosas do mundo. Prefiro, mil vezes, um bêbado lhe beliscando o traseiro do que alguém dizendo que seu sorriso se abre como uma borboleta!*”

Na sequência, *donna rosa* lhe apreende um bilhete com um poema que beatrice guardava junto ao peito, dentro do sutiã. Corre ao pároco para que lhe leia o conteúdo do bilhete sendo analfabeta. Se horroriza com o verso inicial: “*nua... pura como uma estrela em noites de cuba*”. Decide, então, advertir neruda, o professor do carteiro que, segundo ela, “*só tem como único capital os fungos do pé; mas uma boca que enfeitiça!*”. Ao entregar o poema a neruda, lhe diz que o carteiro havia seduzido sua sobrinha com “*metáforas*”. Diz que tudo havia começado, inocentemente, com a metáfora do sorriso no abrir-se das asas da borboleta, mas que agora dizia dos seios de sua sobrinha eram como um fogo com duas chamas ardentes. Neruda lhe afirma que nada no poema poderia dizer que o carteiro a teria tocado. Decidida, *donna rosa*, arremata: - “*a poesia não mente. Minha sobrinha é, exatamente, como descreve o poema.*”

Descrição que aprofunda, não pela coerência lógica de palavras que se movimentam por inércia; mas pelo movimento do espírito na impulsão de um desejo carregado de sons, vogais e consoantes, que se desprendem de um devaneio. Diz outro poeta especialista na materialidade dos elementos naturais, o pantaneiro *manuel de barros* [1916-2014]:

*para entrar em estado de árvore é preciso partir de um torpor animal de lagarto às três horas da tarde, no mês de agosto. Em dois anos a inércia e o mato vão crescer em nossa boca. Sofreremos alguma decomposição lírica até o mato sair na voz. Hoje eu desenho o cheiro das árvores.*²⁴

No devaneio materialista, a própria inércia cresce como mato e se prolonga numa decomposição lírica. Alquimia natural de tempo e silêncio até o mato sair na voz. Que

24 barros, 2001:17

quer o poeta senão penetrar a substância para buscar a palavra exata?

Pois é, exatamente, esta busca no interior da substância de uma imaginação criativa que caracteriza a oficina manual com argila que proponho nas ocasiões bem-aventuradas em que se pode articular a reflexão com a sensibilidade numa *pedagogia do envolvimento*. As profundidades da argila como pretexto prático e plástico para o exercício de uma mitohermenêutica dos elementos ao modo bachelardiano que produz metáforas, imagens e símbolos capazes de organizar a nossa compreensão de si mesmo, do outro e do mundo em que estamos mergulhados; não como polos isolados, mas como nós de uma trama que só se constitui enquanto tal na *socialidade*²⁵ das amarras, laços e cisões, ataduras e rupturas, sobre os fios da existência.

Tal mitohermenêutica, como definem e praticam *andrés ortiz-osés* e eu mesmo²⁶ se situa no quadro de uma *filosofia latinomediterrânea* lastreada numa *razón afectiva*²⁷. Trata-se de uma postura filosófica de conciliação de contrários (razão e sensibilidade²⁸), característica da cultura latina (itálica e ibérica) que se consolida às margens do mediterrâneo pagão da *grande mãe* (pré-cristão). O advento do cristianismo primitivo, em seus valores fraternais, se interpenetra com a ancestralidade latina e, desta forma, se espraia também ao continente latinoamericano onde se enraíza a partir do espectro mais amplo da própria ancestralidade sudamericana (quéchua, incaica, aymara, mapuche-araucana, azteca, maia, tupi, guarani, e posteriormente, afroameríndia).

As características desta filosofia latinomediterrânea podem ser resumidas nas noções de:

humanitas – o potencial humano que nem sempre é atualizado, mas que se torna a busca obsessiva da antropologia da pessoa em sua perspectiva de tentar atingir sua plenitude na relação com o outro (em especial, através de relações iniciáticas comuns);

sensus – a preponderância da sensibilidade e da sensualidade em seus aspectos sensórios, reafirmando o primado da corporeidade e da percepção como *locus* de construção de sentido;

25 maffesoli, 1985

26 ortiz-osés, 1980 e 2003; ferreira-santos, 1998, 2004a 2004b

27 ortiz-osés, 1995

28 veja-se a este respeito ferreira-santos, 2004a e 2004b, bem como ostrower, 1997

cordis – a atitude constante e internalizada de um pensamento *cordial* - relativo ao coração – em que as conclusões lógico-formais cedem às impressões emocionais e aos laços afetivos numa outra ordem lógica que se complementa;

complexus - a ideia recorrente de *trama* em seu aspecto multicausal, como sobreposição, antagonismo, simultaneidade e complementaridade na metáfora têxtil do *tecido* de conciliação de contrários (*complexus*: “*aquilo que é tecido junto*”);

caráter medial – esquema de ação privilegiado de mediação entre polos opostos como forma de engendramento de tramas na direção de sua conciliação, para além das antíteses iniciais – porém sem a sua dissolução numa pseudo-síntese. Neste sentido, uma *dialética-sem-síntese* que mantém a tensão num campo de forças, ao modo de berdyayev, mounier ou merleau-ponty;

amicitia – correlato da *philia* grega (amizade) que se torna valor absoluto na ética praticada no cotidiano das ações e no estabelecimento de laços afetivos das comunidades numa *razão afetiva* (para além da ideia habermasiana e protestante de *comunidades argumentativas* numa razão comunicativa formal); neste caso, se aproxima muito mais da ética epicurista do jardim (*képos*), onde junto às pessoas mais queridas, com o vinho e o pão possíveis sob o império macedônico, se engendra os tempos futuros numa *gestação do devir*, a partir do prazer e da estesia da amizade;

intellectus amoris – empenho da razão numa *intelecção amorosa* que estabelece relações afetivas com os *desejos* (“*objetos*”) do conhecimento. Neste aspecto, trata-se da postura gnoseológica por excelência, pois o conhecimento do mundo é, igualmente e conseqüentemente, conhecimento de si mesmo numa atitude amorosa – por isso, a dificuldade latina do *distanciamento* ou da *ruptura epistemológica* no discurso objetivante das ciências ao modo anglo-germânico-saxão e sua filosofia analítica; já amamos nossos “*temas*” de pesquisa que nos escolhem, nos obsediam. Posteriormente, tentamos justificar, de maneira racional, a escolha. Como diria *thomas mann* [1875-1955], em *tonio kröger* [1903]: “*o poeta é um amaldiçoado, a poesia o escolhe*”²⁹

razão sensível (afectiva) – adoção de um esquema lógico de argumentação e *intelecção* que privilegia o aspecto estético e sensual de sua ordenação, bem como, adoção de uma

29 mann, 1971:21

esquema simbólico criativo e compreensivo do mundo que privilegia sua coerência e dinâmica figurativas na busca de sentido. portanto, trata-se da conciliação da razão e da sensibilidade a partir dos laços afetivos entre as pessoas, os “objetos” do conhecimento (*desejos gnosiológicos*) e o mundo como possibilidade aberta; e

co-razón – expressão castellana de “coração” que, heurísticamente, decomposta com o hífen, evidencia a adoção dupla de uma razão sensível como razão coimplicativa (mente e coração), valorizando as ambiguidades, ambivalências e polissemias já embutidas nas línguas latinas.

Portanto, ao adotarmos como *estilo reflexivo*, a *mitohermenêutica*, já evidenciamos a ânsia exacerbada que, no cáldo da tradição pessoal, se coaduna com a noção de *pessoa*, como *prosopon*, “aquele que fronta pela sua presença”, noção central na tradição da antropologia da pessoa, em seu existencialismo, que enfatiza a pessoa como construção aberta e constante no embate entre a minha possibilidade de transcendência (vontade humana) e a facticidade do mundo (imanência)³⁰

Tal *estilo*³¹, articula o rigor necessário à reflexão e investigação (inclusive acadêmica) ao vigor do mundo vivido (*lebenswelt*). Portanto, distante de qualquer sistematização de caráter aristotélico e cartesiano; sendo matizado pela formação e trajetória íntimas de cada hermeneuta. Sem dúvida, este estilo mitohermenêutico se aproxima da metodologia ou *mitodologia* de gilbert durand como uma compreensão a partir de hermenêuticas instauradoras de sentido para uma *fantástica transcendental* (no sentido de *novalis* [*georg philipp friedrich von hardenberg*, 1772-1801]), com base na detecção de *mitemas* (unidades semânticas mínimas) e *mitologemas* (unidades mínimas de ação mítica na narrativa) através das ressonâncias, recorrências ou redundâncias que são indicadoras de um mito³² e suas pregnâncias simbólicas³³.

Esta *mitodologia* durandiana se desdobra numa *mitocrítica* (textual):

30 ferreira-santos, 1998; berdyayev, 1933 e 1936; mounier, 1964

31 neste contexto prefiro utilizar o termo *estilo* em detrimento do *método* para acentuar o exercício como tarefa filosófica, por excelência, ante qualquer tentativa de *cientificidade* da empreitada.

32 durand, 1982:75

33 no sentido de cassirer, 1973, vol. III:202. Durand a sintetiza como: “*impotência constitutiva que condena o pensamento a jamais poder intuir objetivamente uma coisa, mas a integrá-la imediatamente em um sentido.*” (1988:58)

mitocrítica é justamente uma crítica do tipo literária, como se diz, crítica de um texto, crítica que tenta por a descoberto por detrás do texto, quer seja um texto literário (poema, romance, peça de teatro, etc.) ou mesmo o estilo de todo o conjunto de uma época – mas, em rigor, texto jornalístico – que tenta por a descoberto um núcleo mítico, uma narrativa fundamental (...) um texto olha-nos.³⁴

e numa *mitanálise* (contextual):

consiste numa deslocação dos métodos [da mitocrítica] para um campo mais largo que o do texto literário, para um campo mais largo e, por isso mesmo, muito mais aleatório: o campo do aparelho ou das instituições ou das práticas sociais. Abarca tanto os objetos, hábitos, costumes, opiniões, monumentos como também os documentos³⁵

Assim, é necessário a dinamização da leitura num contexto *espaçotemporal* concreto (uma cultura num determinado momento histórico) para apreender a forma com que se manifesta o trajeto mítico e poder estabelecer as relações existentes com a invariância arquêmica, num aprofundamento da análise.

A leitura dupla, diacrítica e sincrônica, “à americana”, diria durand, adotada pela *mitodologia* é deixada em segundo plano em nosso estilo em função da reflexão de caráter mais filosófico. Por isso, a diferença entre a mitodologia durandiana e nosso exercício mitohermenêutico se dá no *modus operandi* da reflexão. Privilegia-se aqui: a *etimologia* (arranjo semântico), a *intuição* (arranjo précompreensivo das imagens), a *razão sensível* (arranjo lógico interno da narrativa), a *estesia* (arranjo estético-narrativo) que se debruça sobre as imagens e os símbolos de maneira mais direta nos *complexos da cultura*:

as atitudes irrefletidas que comandam o próprio trabalho da reflexão (...) em sua forma correta, o complexo de cultura revive e rejuvenesce uma tradição. Em sua forma errada, o complexo de cultura é um hábito escolar de um escritor sem imaginação (...) um complexo é essencialmente um transformador de energia psíquica.³⁶

34 durand, 1982:66

35 durand, 1982:87 e 89

36 bachelard, 1989a:19

Por refletir sobre narrativas mais *primevas*³⁷, ao invés do trabalho mais *mitodológico* sobre narrativas modernas ou contemporâneas ocidentais, das quais se tentaria evidenciar a textura mítica e sua atualização.

E aqui talvez uma alternativa mais *fontana*, na medida em que as obras e as narrativas de tradição oral permanecem vivas em suas dinâmicas próprias nas comunidades tradicionais e povos originários contemporâneos – e mesmo nos centros urbanos sob o disfarce das periferias - fornecendo a experiência mítica através da linguagem e de seus universos simbólicos em constante movimento na constelação das imagens. E nos alerta *rogério de almeida*, em observação altamente pertinente:

*A despeito do humanismo religioso de durand, que encontra o sentido do homem na transcendência divina, sentido oculto no mundo e no homem, símbolos da criação, seu pensamento também revela o desejo de encontrar, fora do mundo e do homem, sua verdadeira natureza, que estaria degradada por uma aparência que não condiz com sua essência. Não à toa, sua defesa explícita do retorno de um romantismo – ainda que menos ingênuo, segundo suas palavras (p. 58) – capaz de reconfigurar a figura do homem deformada pelo historicismo.*³⁸

4. a solidão de um sonhador da matéria: bachelard – *allegro ma no troppo*...

*a consciência de estar só é sempre,
na penumbra,
a nostalgia de ser dois*

bachelard (1994:191)

Em apoio ao nosso estilo mitohermenêutico nos socorremos da *fenomenotécnica* de *gaston bachelard* [1884-1962], químico francês nascido em *bar-sur-aube* (*nome bem crepuscular...*) no verão montanhoso de um 27 de junho, sob o calor de seu sol camponês

37 Neste sentido, a mitohermenêutica se aplica como estilo de reflexão, preferencialmente, sobre narrativas míticas, arte popular, artesanato e demais expressões culturais populares.

38 almeida, 2015:85

do qual se demorará a deixar para viver a falta de materialidade natural no espaço urbano e acadêmico de paris.

É, precisamente, este calor natal que será o movente primordial de sua tese de doutoramento (para além das escolhas racionais) e que será também retomado em seu último livro. Curiosamente, envolvido com os telégrafos durante a primeira juventude, foi mobilizado de 1914 a 1919 pelo exército francês durante a primeira guerra mundial tendo vivido o *front* em unidades de combate e, por conseguinte, condecorado com a *cruz de guerra*.

Somente a partir de 1919 (até 1930) é que passa a lecionar física e química, mas ainda na sua cidade natal, no *collège de bar-sur-aube*. A academia lhe abre as portas de 1930 a 1940, na *faculté des lettres de dijon*, sendo professor de filosofia. Em função de sua destacada reflexão e atuação em filosofia das ciências, permanecerá quinze anos (1940 a 1955) lecionando na *sorbonne*, assumindo a cátedra de história e filosofia das ciências, tendo sido designado como diretor do *institut d'histoire des sciences et des techniques*. É homenageado em 1951 como *oficial* da legião de honra, em 1959 como *comandante*, e em 1961, um ano antes de sua morte, recebe o *grand prix national des lettres*.

Este *fazedor de livros*, como ele mesmo se intitulava³⁹, possuía duas fases distintas, naquilo que *josé américo motta pessanha* [1932-1993]⁴⁰, acertadamente, chamou de o *bachelard diurno* – na constituição de um *novo espírito científico*, fortemente influenciado por albert einstein – período que vai até 1938; e o *bachelard noturno* – na investigação da imaginação material na radicalização de sua fenomenotécnica, tanto no universo científico como no universo da literatura a partir dos quatro elementos (água, ar, terra e fogo), metodologicamente, seguindo o modelo de *empédocles* [495-435 a.c.], na antiguidade clássica⁴¹.

Na predominância diurna do filósofo da ciência, destacamos as seguintes obras:

39 bachelard, 1989b

40 *apud* bachelard, 1994

41 É importante salientar que a adoção metodológica deste modelo tetraelementar não possui nenhuma relação com os *alternativismos “esotéricos”* travestidos de literatura ocultista de que somos assolados na contemporaneidade e que, além de lances mercadológicos de um consumo fácil, não ocultam seu amadorismo epistemológico e desconhecimento dos contextos histórico e filosófico.

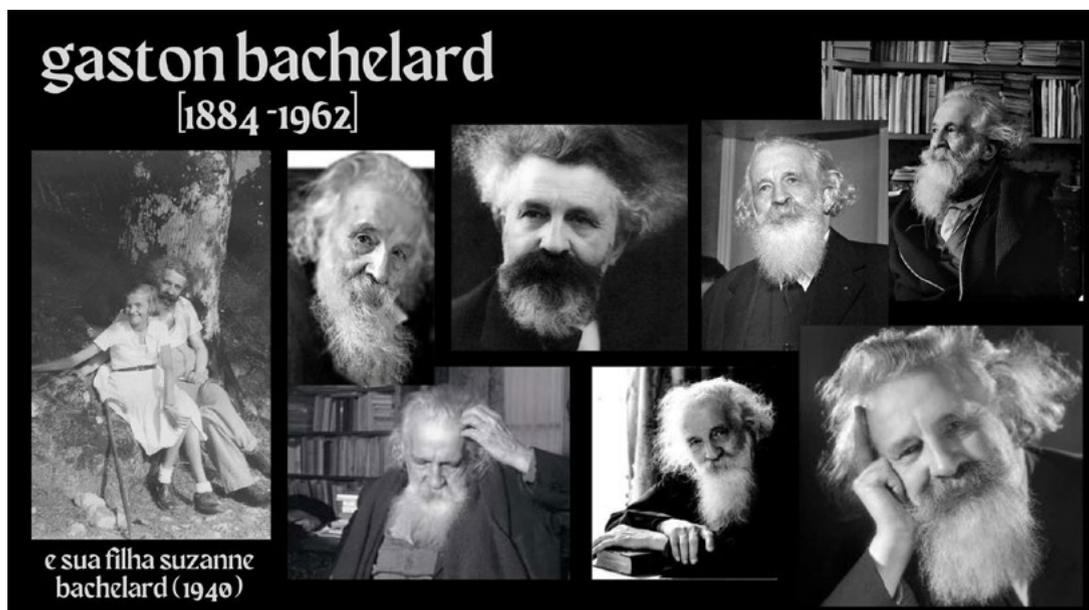
- *essai sur la connaissance approchée, 1928,*
- *etude sur l'évolution d'un problème de physique: la propagation thermique dans les solides, 1928* – sua tese de doutoramento.
- *la valeur inductive de la relativité, 1929*
- *le pluralisme cohérent de la chimie moderne, 1932*
- *le nouvel esprit scientifique, 1934*
- *l'intuition de l'instant. Etude sur la siloë de gaston rounnel, 1935*
- *les intuitions atomistiques, 1935*
- *la dialectique de la durée, 1936*
- *l'expérience de l'espace dans la physique contemporaine, 1937*
- *la formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance objective, 1938*

Na predominância noturna de sua produção, sobretudo, a partir de 1938, destacamos: *la psychanalyse du feu, 1938* – o primeiro elemento analisado (fogo) em que se percebe a hesitação ainda entre a filosofia da ciência e a materialidade da imaginação.

- *la philosophie du non, 1940*
- *l'autréamont, 1940*
- *l'eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière, 1942*
- *l'air et les songes: essai sur l'imagination du mouvement, 1943*
- *la terre et les rêveries de la volonté: essai sur l'imagination des forces, 1948*
- *la terre et les rêveries du repos: essai sur les images de l'intimité, 1948*
- *le rationalisme appliqué, 1949*
- *l'activité rationaliste de la physique contemporaine, 1951*
- *paysages. Etudes pour quinze burins d'albert flocon, 1950*
- *le matérialisme rationnel, 1953*

- *la poétique de l'espace*, 1957
- *la poétique de la rêverie*, 1961
- *la flamme d'une chandelle*, 1961 - o último livro onde ele retoma seu elemento primordial: o fogo.

Postumamente, foram publicados as coletâneas de artigos *le droit de rêver* e *études* (1970), *l'engagement rationaliste* (1972) e *fragments d'une poétique du feu* (1988) – coletânea organizada por sua filha, *suzanne bachelard* [1919-2007], com escritos inacabados e cujo título seguiu fiel ao velho espírito de ferreiro: “*muito longe, num passado que não é o nosso, vivem em nós os devaneios da forja (...) e me acontece, velho filósofo que sou, respirar como um ferreiro*”⁴².



42 bachelard, 1994:45

Ainda que possamos verificar uma coerência interna e profunda, hermesiana, crepuscular – no sentido de conciliação de contrários – entre as duas fases de bachelard, como bem demonstrou alexander freitas⁴³, no *homem das 24 horas* (expressão do próprio bachelard); enfatizaremos aqui o *bachelard noturno* e sua distinção fundamental da imaginação criativa em suas duas expressões básicas: a *imaginação formal* e a *imaginação material*⁴⁴.

A imaginação formal é aquela que se distrai com a geometria fácil das superfícies. Literalmente, aquela imaginação que brinca com as formas e as fórmulas na abstração lúdica de um devaneio matemático-racionalista ou na beleza das formas de uma simetria, de uma perspectiva ou das harmonias das linhas de uma obra para o deleite visual ou academicismo musical. Facilmente nomeável, as formas se bastam a uma epistemologia conceitual que se desengaja do mundo e não suja as suas mãos na matéria mundana.

No entanto, ainda que seja difícil separá-las de maneira tão explícita, a imaginação material é aquela que necessita das profundezas para além das superfícies lisas e tranquilas de um olho preguiçoso. É a relação de nossa corporeidade com os elementos líquidos, com os elementos aéreos, com os elementos ctônicos e com os elementos ígneos que se encontram na raiz da força imaginante. De maneira ambivalente, esta materialidade suscita um *aprofundamento* e um *impulso*⁴⁵, um *casamento* e um *combate*, suscita a equilibração entre a *experiência* e o *espetáculo*, pois em relação às matérias primordiais, “*a vista lhes dá nome, mas a mão as conhece*”⁴⁶.

A dinamogenia decorrente desta relação primordial (corporeidade e matéria) tanto pode suscitar o mergulho em sua profundidade, perscrutando a substância desta matéria, numa *com-fusão* com seu próprio âmagô (casa, abrigo, fundo do mar, o centro do furacão ou o interior da brasa...) ou ainda impulsionar-lhe a uma paisagem onde a mão construtora ou destruidora lhe agita transformações (modelar o barro, construir, provocar temporais, conduzir as ventanias, incendiar...).

Os moventes da matéria (a vontade, a intimidade, o repouso, o movimento e a sublimação) produzem o caráter dinâmico destas relações em ciclos de euforia e disforia

43 freitas, 2003

44 bachelard, 1980a

45 bachelard, 1989a:3

46 bachelard, 1989a:14, 16 e 2

cujo ritmo e movimento nos autorizam uma espécie de *ritmanálise*, pois o que mais importa é o que bachelard chama de *análise do movimento* mais do que análise das ideias. Ao contrário, seria como deixar a natureza fisiológica do ritmo⁴⁷ para ficar apenas com a natureza intelectual da harmonia⁴⁸.

*Mas o criador de música escrita tem dez ouvidos e uma mão. Uma mão para unir, fechada sobre a caneta, o universo da harmonia; dez ouvidos, dez atenções, dez cronometrias para escutar, para ampliar, para regular o fluxo das sinfonias.*⁴⁹

Este é um dos enganos mais frequentes nessas linhas recentes de investigação (permanecer no conforto de uma classificação fácil e enganosa das imagens e perder de vista a constelação das imagens em seu movimento infundável), pois são precisamente “as constelações de afinidades que permitem refletir sobre os meios de transmissão de um mito, seja por difusão, seja por ressonância antropológica, em situações idênticas.”⁵⁰.

5. a argila e a massa como esquema fundamental da materialidade: *intermezzo...*

a dançarina é o ato puro das metamorfoses
bachelard (1988:151)

absorvemos a noite pelo que há de hídrico em nós
bachelard (1989a:108)

Venho desenvolvendo estas oficinas de argila há mais de 30 anos tanto em aulas que versam sobre a formação de professores, enfatizando o embate entre os ideais formativos e as histórias de vida e sensibilidade do percurso formativo dos “*formandos*”, como para exemplificar o estilo mitohermenêutico nas aulas de mitologia comparada.

47 bachelard nos informa sobre um filósofo, físico e matemático português exilado no brasil, *lúcio alberto pinheiro dos santos* [1889-1950}, que muito o influenciou utilizando o que se chama de “*ritmanálise*” [1931]. Veja-se bachelard, 1994:129-130

48 willems *apud* durand, 1981:320, nota 302

49 bachelard, 1990b:256

50 durand, 1983:42

Sônia grassi, ex-aluna do saudoso curso de pós-graduação em musicoterapia e em educação artística na extinta *faculdade marcelo tupinambá*, demonstrou em sua dissertação de mestrado⁵¹ a eficácia, a pertinência e o potencial da utilização da argila em oficinas de criatividade, num contexto clínico-terapêutico, sob o enfoque da psicologia analítica. No entanto, em minha prática, como não se trata do *setting* terapêutico (ainda que possamos intuir seus desdobramentos para além das paredes escolares), tomamos algumas precauções que me parecem serem indispensáveis.

Uma destas preocupações que preparam a oficina, propriamente, dita é provocar no âmbito da corporeidade os moventes necessários para a produção artística: *ritmo* e *repouso*. Num primeiro momento, se conduz o grupo a um pequeno exercício de aquecimento muscular distendendo os braços e pernas com uma constante preocupação com a cadência da respiração para garantir uma ventilação cerebral ideal.

Nas experiências realizadas os grupos variam do mínimo de 15 pessoas a um máximo de 70 pessoas. É importante que se consigam exemplares de cada elemento (o que se consegue, geralmente, a partir de 15 pessoas) e que haja tempo suficiente para inquirir cada participante sobre a sua produção plástica. Acima de 70 pessoas se torna impossível realizá-lo num tempo ótimo ainda para comportar o exercício mitohermenêutico.

Com um tema instrumental indiano de compasso binário⁵², ou ainda a junção de árias de *johann sebastian bach* mescladas a ritmos africanos⁵³; se convida o grupo a “*aproveitar*” a distensão das pernas e iniciar uma dança com passos simples (dois passos para a esquerda e dois passos para a direita). Ao circularem no espaço durante a dança, se aconselha aos participantes que se “*desviem*” dos colegas utilizando a movimentação dos quadris. Tal sugestão, além de garantir um exercício corporal sistêmico e uma maior reapropriação do próprio corpo, instiga-os a se aproximarem dos demais e possibilita um contato

51 grassi, 1997

52 Evidentemente, que não é necessário que o tema em tela seja indiano. Qualquer produção musical instrumental de compasso binário (para facilitar os passos adotados) pode ser utilizada. O importante é que não tenha um canto para facilitar a concentração do grupo.

53 *lambarena – bach to africa (1993)*, espetáculo de dança-teatro com bailarinos de 11 países, com música do compositor francês *hughes de courson* e do músico africano *pierre akendengué*, uma homenagem ao médico e músico alemão *albert schweitzer* (1875-1965, prêmio nobel da paz em 1952), organista e aficcionado da música de *johann sebastian bach*, que partiu jovem para a áfrica e lá fundou um hospital e uma missão em *lambaréné (gabão)*, onde viveu até sua morte.

corporal ao som do tema que proporciona um espírito grupal mais acolhedor, fazendo com que se distraiam do caráter técnico dos passos e os incorporem de maneira mais rápida e prazerosa, numa dança coletiva com um *corpo-coletivo*.

Depois do aquecimento de, aproximadamente, cinco minutos, parte-se para o movimento seguinte de “*repouso*” e relaxamento. Neste momento, se sugere aos participantes que se acomodem da melhor maneira possível no espaço (no chão, pelas cadeiras, bancos, etc), procura-se diminuir a luminosidade do espaço (apagar as luzes ou fechar as cortinas) e deixa-se um tema instrumental de caráter circular.

Particularmente, utilizo um tema clássico japonês em estilo “*so*”, com *koto* e flauta de bambu, *sakahuachi*. O importante é que sua estrutura seja modal e circular como o que ocorre com a maioria dos clássicos orientais e indígenas. O gênero, recentemente, denominado de *new age*, também pode ser utilizado. No entanto, como folclorista, não me parece muito adequado a utilização de instrumentos eletrônicos. Os instrumentos orgânicos (madeira, couro, barro, bambu, etc) garantem um maior diálogo com a sensibilidade humana de maneira mais ancestral.

Enfatiza-se, com tom de voz mais pausado e pouca altura, a necessidade de se manter a cadência da respiração; pede-se para fechar os olhos e concentrar-se no andamento da melodia. À introdução da flauta (de caráter grave e ventral, na condução da experiência de relaxamento, se sugere imaginar um voo ao trinado da flauta.

A ressonância grave da flauta japonesa, *sakahuachi* (assim como nas flautas andinas *quena*, *pinkullo*, *tarka anat* e *moceño*), produz ressonâncias na região ventral, ativando centros nervosos relacionados com regiões mais profundas da subjetividade e da consciência, facilitando a emergência de conteúdos inconscientes à memória na forma de *imagens-lembranças-sonoras* reelaboradas da arqueomemória.

Neste voo, se sugere voar para um lugar especial e particular, uma região íntima que somente a própria pessoa conhece e pode visitar. Pede-se para que se preste atenção nesta paisagem, durante o voo, e que reconheça alguma coisa, específica, que lhe chame a atenção em meio à paisagem.

Nesta sequência, é importante que o condutor da experiência não sugira (ainda que com *boas intenções*) alguma imagem que dirija o processo imaginativo, como sói

acontecer, costumeiramente. A construção de alguma imagem especial (ser uma árvore, brotar como uma flor, etc.) pode ser uma imagem agradável ao condutor, mas, não necessariamente, ao participante que, dependerá de seu momento específico. Portanto, assim como em toda relação pedagógica, nos limitamos ao papel de conduzir (*psychopompo*) a experiência, liberando a pessoa para que se relacione com suas próprias imagens. Assim se garante uma maior espontaneidade e autenticidade das imagens que serão matéria-prima na modelagem com a argila.

A partir do momento em que se percebe a concentração dos participantes na experiência com esta imagem específica, se solicita que voltem a voar ao som da flauta e que empreendam, a partir daí, o voo de retorno à sala de aula (ou espaço onde se realiza a experiência). Enfatiza-se, novamente, a cadência da respiração e o abrir, lentamente, dos olhos. Ao se constatar o bem-estar de todos os participantes, se acendem as luzes e/ou abrem-se as cortinas. É importante verificar se todos estão bem para evitar que haja algum constrangimento ou mal estar decorrente da experiência. Reações como frustração ao “retornar”, lágrimas fugidias, uma certa disforia, são reações normais.

Neste momento, se pede que retirem anéis, alianças ou eventuais adornos que possam ser estragados com a argila e se faz a sua repartição entre os participantes (aproximadamente, 300 gramas de argila a cada participante) e se pede que modelem, sobre uma folha de papel sulfite ou papelão (como base), precisamente, aquele “algo” que lhes chamava a atenção no local para onde eles foram, no exercício de imaginação ativa. Não se menciona o modelo tetra-elementar (água, ar, terra e fogo) da análise em nenhum momento, até o agrupamento e a interpretação final, para não direcionar as produções plásticas.

Diante da massa da argila e do papel-base onde se encontra, o participante encontra um primeiro obstáculo: “como modelar aquilo?” a hesitação, altamente pedagógica, faz com que a pessoa comece a manusear a massa da argila sentindo sua textura e sua plasticidade, depois de socá-la para extrair o ar da massa. Alguma eventual bolha de ar poderá fazer com que a peça exploda no momento da queima.

É, precisamente, esta textura e esta plasticidade que conduz as mãos hesitantes do participante a “arriscar” uma primeira forma. Aqui percebemos como “a massa é

*então o esquema fundamental da materialidade*⁵⁴. O desejo de dar forma, configurar algo imaginado, guia as mãos forjando na argila uma primeira pressão, impressão, compressão...

No entanto, como salienta o mestre bachelard, *a carne amante e rebelde*, cede e, ao mesmo tempo, resiste. A pessoa encontra dificuldades, a argila não é tão dócil como aparentava ser. Entre a pessoa e a matéria se inicia um diálogo profundo em que a argila vai *“ensinando”* à pessoa qual a natureza da forma que deseja dar. Como nos lembra a amiga e ceramista, *sirlene gianotti*, no esteio de *fayga ostrower*, *“dar forma é formar-se”*⁵⁵. O espaço, o volume, o peso, as impurezas, vão revelando às mãos principiantes todas as possibilidades da forma. O desejo estrutura, e a matéria conforma, a imagem. Devaneios, lembranças, afetos, nostalgias, razões, desafetos vão sendo *“modelados”* na imagem que vai, literalmente, *“nascendo”* diante do participante.

Particularmente, utilizo durante esta fase da oficina, como ambientação sonora, uma seleção de canções de cunho mais telúrico (peças folklóricas de diversas culturas) que *“incitem”* a manipulação da argila e impulsionem ao fabrico das imagens.

Durante a modelagem é importante que o condutor pergunte a cada participante, em tom intimista e individualmente, percorrendo o espaço da oficina, o que é a sua modelagem? Em suas respostas, que, normalmente, se referem ao lugar para onde foram, se obtém informações indispensáveis para analisar o movimento da imagem e perceber qual é o elemento motriz de sua imaginação.

Um cuidado especial aqui é aconselhável a resguardar-se de complexos racionalizantes seja na reprovação técnica das modelagens, no juízo moral ou de valor ou, o que é pior, na categorização como *“absurdo”*, pois *“o absurdo é normalmente um conceito da inteligência; como constituí-lo no próprio reino da imaginação?”*⁵⁶.

Após um período de cerca de 30 minutos (tempo médio de modelagem), se agrupam todas as produções realizadas pelos participantes em quatro grupos: a imaginação da água, da terra, do ar e do fogo.

54 bachelard, 1989a:14

55 veja-se o sítio eletrônico de seu atelier: <http://silicas.blogspot.com> ou <https://www.facebook.com/tapiroic/>

56 bachelard, 1990a:232

Invariavelmente, se consegue exemplares de cada elemento no grupo participante. A predominância das imagens de um elemento ou outro, variam de grupo para grupo e vão depender, especialmente, da relação pedagógica, do momento vivido pelo grupo e outras variáveis nem sempre identificáveis. Quando se realiza a oficina no final de um período letivo, onde se processou, de maneira significativa, transformações no percurso formativo dos participantes, se percebe a predominância de imagens relacionadas com a imaginação do fogo.

Antes do exercício mitohermenêutico, propriamente dito, é importante também esclarecer aos participantes os cuidados adotados durante a oficina para que eles possam avaliar sua importância e a correção ética da condução. Em particular, não se identifica o autor de cada modelagem para preservar a intimidade de cada um, pois não se trata – como já afirmamos – de um *setting* terapêutico e é indispensável que as pessoas se sintam protegidas em sua subjetividade. Sempre nos referimos ao “*autor*” da modelagem, não citando nomes.

Entre as modelagens referentes à imaginação derivada da água se encontram, em geral, reproduções de praias e paisagens à beira-mar, ondas, leitos de rios margeados por árvores, lagos, barcos navegando ou à deriva, conchas, cascatas e cachoeiras, luas gotejando orvalho, lágrimas, etc. Tanto os moventes de repouso (lago tranquilo ou concha) como de movimento (peixes, quedas de água, temporais, etc) aparecem de maneira frequente. É o reino de *oxum* das águas doces, *afrodite* nascida da concha, *yaras* indígenas. Uma preocupação com a textura é comum alisando as produções plásticas com dedos umedecidos ou colocando o próprio elemento na produção como nos casos em as paisagens com lagos são adicionados de um pouco de água, dando ainda mais materialidade à produção.

A imaginação aérea, a mais rarefeita matéria que temos, diria *bachelard*, se faz presente nas modelagens de asas de pássaros, os próprios pássaros (colibris, pombas, etc), raios solares, raios de luzes, folhas planando, instrumentos musicais, estrelas cadentes ou não, clarões de lua, aparelhos voadores. Em geral, as modelagens movidas pela imaginação do ar se objetivam nos suportes do elemento. Não é, propriamente, o elemento que aparece, mas o pressupõe ou sublima: “*ao escutar esse sopro silencioso, que quase não fala (...) começa então o silêncio que respira*”⁵⁷.

57 bachelard, 1990b:248

Muito frequentemente aparecem várias modelagens a partir do elemento terra, pois a massa suscita esta força modelar que predispõe uma imaginação *muscular*. Os moventes de repouso aparecem nas casas, grutas, cavernas, redes de balançar, camas, sofás, templos, vasos, as luas-protetoras, cálices, etc. Os moventes de movimento aparecem nas produções plásticas não-figurativas onde se realça o tónus muscular do movimento, pedras amontoadas, tijolos assentados, montanhas a escalar, serpentes ondulantes, cimos e despenhadeiros, etc.

*é a todo nascimento que biely vincula suas impressões de ser rastejante (...) a consciência nasce materialmente de um estiramento, dinamicamente de uma ondulação. Ela é a imaginação reptiliana. É a imaginação de um ser da terra, circulando nos negros condutos subterrâneos.*⁵⁸

As produções relacionadas ao elemento ígneo são as mais variadas e exigem uma maior acuidade na análise do movimento, pois são, facilmente, confundidas com outros elementos se a análise ficar apenas na forma e não contemplar o movimento contido na imagem. No movente do repouso (da chama tranquila) temos as árvores, as flores e as floradas, as velas, os livros, as fontes de luz, o sol, as luas cheias, o calor da lareira.

*um sonhador de lareira não pode se enganar: o mundo do calor é o mundo da doçura generalizada. E, para um sonhador de palavras, o calor é realmente, em toda a profundidade do termo, o fogo no feminino*⁵⁹.

Fiéis ao movimento mais dinâmico (fogo criador ou destruidor), temos as figuras antropomórficas, as paisagens compostas de vários elementos numa lógica narrativa, as mulheres ou crianças, borboletas, os braseiros, fogo ou chama ascensional, martelo, unicórnios e animais fantásticos, fênix, etc.

A estruturação profunda que possibilita a mitohermenêutica das produções plásticas em torno do elemento *fogo* é o complexo do ferreiro divino que atravessa várias culturas e que, na mitologia grega clássica (mais conhecida no ocidente), se personifica no mito de *hefaísto* (grego) ou *vulcano* (latino). Ele é o ferreiro divino, operário dos deuses, responsável pela criação dos mortais. Na mitologia grega, ele é o responsável pela

58 bachelard, 1990a:220

59 bachelard, 1988:186

primeira mulher: *pandora* (aquela que possui *todas – pan* – as virtudes de todos os deuses do olimpo) e que lhe insufla a vida pelas narinas. Por isso, as figuras antropomórficas atualizam este complexo na recriação da vida através da argila.

A árvore, neste mesmo sentido, como guardiã do fogo interior – pois para a sensibilidade do homem arcaico o fogo está dentro da madeira e o fazedor de fogo é aquele que libera o fogo e o traz para fora na fogueira – é correlato da pessoa e seu *axis mundi*, seu eixo verticalizante que lhe orienta. Representa também o ciclo vegetal ao qual o ser humano também está submetido (assim como nas flores e nas florações): semente, germinação, broto, crescimento, maturação, flor, fruto, morte no murchar e húmus da terra para a nova semente⁶⁰.

Neste mesmo movimento, como simbolização dos ciclos, no processo ígneo, temos também os animais transformadores por excelência: os fantásticos, o unicórnio, a borboleta (no ciclo: ovo, lagarta, pupa, crisálida, borboleta) ou a fênix que renasce de suas próprias cinzas.

Portanto, o objetivo principal da oficina não é a classificação taxonômica das produções plásticas, mas exemplificar o potencial hermenêutico da interpretação se atendo ao movimento das imagens. Tal estilo mitohermenêutico nos contribui com a profundização do processo simbólico em sua dinâmica interior através da razão sensível, da intuição e da estesia além do recurso etimológico.

Não se trata de “*explicar*” qualquer lei arbitrária de produção simbólica em direção a um hipotético sistema explicador de todas as coisas. Esta ambição absoluta, prontamente, se converte em institucionalização e dogma. A *relição* possível que este estilo, evidentemente, comporta é uma *relição* de nós mesmos com o centro de nossa existência em suas condições concretas, *com-o-outro-no-mundo*.

Um dos termos originais (*religare et relegere*) dos quais se deriva “*religião*”. Ainda neste sentido, nos esclarece bachelard (1990b:109): “*algo em nós se eleva quando alguma ação se aprofunda – e que, inversamente, algo se aprofunda quando alguma coisa se eleva. Somos o traço de união da natureza e dos deuses, ou, para ser mais fiel à imaginação pura, somos o mais forte dos traços de união entre a terra e o ar.*”⁶¹

60 Semente no interior do caroço da fruta ou do “*osso da fruta*” como as crianças costumam dizer.

61 bachelard, 1990b:109

Religação com o próximo que possibilita nos reler e reler o mundo, o outro e as pessoas. Assim continuamos a tarefa da criação.

6. na experiência escolar... A amarração para um *gran finale* em fermata sem conclusão...

No campo ocidental houve uma substituição gradual dos ritos iniciáticos pelo processo de *escolarização*. Daí também o “*escolacentrismo*” que assistimos no cerne da “*crise*” da educação (escolarizada). Este processo pressupõe que as crianças que transpõe os umbrais da escola sejam “*tábulas rasas*” nas quais a cultura ocidental gravará seus cânones através da ação dos professores e do sistema escolar. Ignoram as trajetórias dos alunos e as culturas de que são portadores, taxadas preconceituosamente de “*senso comum*”, “*ignorância de pobres*”, “*falta de pré-requisitos*”, “*incapacidade intelectual*”, quando não são patologizadas e estigmatizadas: “*dcm – deficit cerebral mínimo*”, “*deficit de atenção*”, “*dislexia*”, ou mais recentemente como “*hiperativos*”. E, então, são acionados os mecanismos de seleção e exclusão (explícitos ou não).

Este processo de escolarização que vai operando o “*sequestro da infância*” (educação infantil, creches, maternais, etc) antecipando a entrada no universo escolar, também protela a assunção das responsabilidades da vida adulta, o que vai formando a figura ocidental do “*adolescente*”, que por sua vez, vai se tornando uma categoria cada vez mais elástica, atingindo não mais os púberes de 13 a 17 anos, mas chegando aos adolescentes de 20, 25 e, não raras vezes, adolescentes de 30 anos ou mais.

O problema é que o processo de escolarização, pautado por uma seriação racionalmente escandida, não propicia à criança ou jovem uma marca psicológica e existencial que marque, nitidamente, a passagem da vida de dependência psicológica dos pais ou do grupo à autonomia da vida adulta em que se assumem funções, tarefas, responsabilidades perante seu grupo cultural. A transformação, além de não ocorrer e a escola não conseguir propiciar condições para tal, não é buscada, nem incentivada. Há uma tutela paternalista (ideal para os processos de aculturação e manipulação ideológica) que mantém estas crianças e jovens sob o signo da irresponsabilidade, falta de limites, desconhecimento dos princípios de realidade, individualismo exacerbado, e, portanto, propensos ao

vandalismo, à selvageria, à agressividade. Esta é uma das grandes contradições entre o aparato racionalista da escola e o que ela consegue produzir.

Some-se a este quadro, a insuficiência da formação dos professores que prescindem de aspectos e experiências formativas sob a perspectiva mais antropológica, simbólica e de arte-educação; então, as lacunas para que estes profissionais possam trabalhar num panorama mais propício à diversidade cultural, à interdisciplinaridade, ao estabelecimento de vínculos sócio-afetuais, à capacidade de reflexão sensível, ao reconhecimento, leitura e utilização de linguagens expressivas, fruição estética e simbólica; se tornam evidentes.

É, absolutamente, tacanha a hipótese de que as grandes massas necessitam tão somente de rudimentos de escrita, leitura e cálculo.

Parafraseando georges gusdorf, como é que uma instituição como a escola que, arquitetonicamente, é um “caixote”, pode querer outra coisa que não o “encaixotamento” das almas, espíritos e potencialidades dos alunos? A falta de humanização se espelha, antes de tudo, na arquitetura da instituição, pois a forma de gerir o espaço é apenas uma das formas de entrada à gestão dos psiquismos. Creio que uma leitura inicial de *michel foucault* [1926-1984] bastaria para entender a arqueogenealogia destas formas de biopoder.

Mas, ainda fica uma questão: então, como é que *algumas* pessoas conseguem furar o cerco desta gestão reprodutora e exercem sua autonomia intelectual, produzem expressivamente sua recusa aos conformismos e, portanto, conseguem causar “*problemas*” à escola e aos sistemas que entendem tal recusa como falta de disciplina ou descumprimento dos regulamentos, e apresentam aos outros e à comunidade caminhos alternativos à mesmice idiotizante e massificante?

É que estas pessoas, raras e preciosas existências, tiveram a oportunidade de encontrar em seu percurso formativo na escola (ou fora da escola como sói ocorrer) uma pessoa que os iniciou em seu próprio caminho. Que serviu de “*apresentador do mundo*”. Que aceitou a responsabilidade de ser uma “*referência antropológica*”, isto é, que foi um *educador* ou *educadora*. E que, portanto, fiel ao primeiro encontro, será, por sua vez, a referência para outros encontros com os aprendizes que virão. Uma pessoa que poderia

ser reconhecida como “*mestre*” – no sentido mais antropológico do termo como aquele que nos fornece um oriente e, desta forma, nos *orienta*; nos dá um norte, uma direção, nos revela que temos um caminho próprio e insiste (lembrando o filósofo existencial, *soren kierkegaard*) para que sigamos o nosso próprio caminho.

O mestre nos dá apenas (se é que isso é pouco...) o testemunho existencial de um caminho, com seus tropeços e fráguas vitórias, e o compromisso comunitário de buscar realizar-se. Portanto, sabe também que não há *mestres*. Se achar que é um *mestre* (mesmo pelo reconhecimento unânime daqueles que o cercam), deixou de sê-lo no mesmo instante. A busca de ser é sua marca e é a marca que deixa neste encontro furtivo.

Esta “*pedagogia*” não se ensina e não ensina. Não será objeto de formações nem iniciais e nem “*em serviço*”. Não se reduz às políticas públicas e escapa a todos os índices e estatísticas. Não é do domínio das demonstrações e nem das argumentações lógico-matemáticas. Não se restringe às explicações causais. E, no entanto, é a experiência pedagógica mais radical em sua plena incontingência e imprevisibilidade; pois, neste terreno não há fórmulas nem modelos de antemão. Tudo está por construir, e ao mesmo tempo, o percurso já está dado desde a origem do *sapiens*.

E no que consiste pois este encontro?

Consiste na possibilidade de reencontrar o valor do nosso próprio *canto*. Esta encarnação do *logos*, mediado pelo *mythós*, se ritualiza nas linguagens da arte-educação agudizando e refinando a *sensibilidade* – no seu sentido mais kantiano (do último *kant*), isto é: como condição de possibilidade para todo o conhecimento. E, então, a inteligência (a capacidade de leitura por dentro, *inte-legere*), como leitura de si e leitura do mundo em nosso mestre também “*nordestinado*”, *paulo freire*, se revela, amorosa e sensualmente, como *intellectus amoris*, a intelecção amorosa. Assim, brincar e se imbricar nas manifestações étnicas, nos exercícios lúdicos, na sinergia, na simpatia e na empatia das rodas, danças, cantigas, brinquedos populares, recursos imagéticos das fotografias, filmes, desenhos, pinturas, fábulas, etc com o fito último de educar como *rito de iniciação*. Exercício de “*boniteza*”, na lição freireana.

É neste sentido que, na interface entre a realidade da unidade escolar e o sistema de ensino, se busca o papel fundamental de garantir e lutar por uma infraestrutura física

e logística que crie condições reais e factuais para que o trabalho pedagógico ocorra e, profundamente, um encontro iniciático seja propiciado (ainda que ele prescindia disso). Nesta mesma direção, a abertura à gestão de projetos locais articulados à comunidade envolvente é uma prática efetiva necessária. Desta maneira, muito provavelmente, esta pessoa causará problemas ao sistema. E que bom será se causar problemas!

Esta pessoa tem, precisamente, na valoração das histórias de vida, sua e dos demais envolvidos no processo educativo, os parâmetros para tentar implementar uma organização temporal e espacial na unidade escolar que redimensione e reconduza aos seus limites as imposições homogeneizantes, padronizadoras e massificantes da estrutura burocrática. Isso se traduz em rever (e por vezes, necessariamente, ignorar) os princípios da *racionalização* entendida como aquela máxima capitalista que visa um mínimo de dispêndio de energia e trabalho para obter um máximo de produtividade.

No campo simbólico isso, simplesmente, não existe.

Mas, existe a *eficácia simbólica* da postura adotada pela pessoa em suas atitudes cotidianas e na busca da realização de seus sonhos e utopias. Caminho aberto para uma ação mais comunitária. Mesmo quando esta busca se traduza apenas em pequenas lágrimas sinceras de uma cantiga leiga que refrescam os pés cansados de caminhar no leito de um rio ainda seco, buscando o envolvimento como forma de reanimar a alma (ânima) sedenta das cacimbas, tradicionais reservas de água sob o sol abrasador das modernidades.

amanhecer mítico

mitohermenêuticas de mari, pachamama e ñandecy: o matrialismo das grandes mães

*untziak noiz nu berriz horrat eremanen?
etxerako bidexka noiz dut nik iganen?
eta zutarik, ama, musu bat ukanen?
oi! ba, laster dautazu agian emanen!*¹

ama [madre], canção basca de
“aita” donostia [1886-1956]

Como 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. *andrés ortiz-osés*, catedrático de hermenêutica simbólica daquela universidade, herdeiro do *árculo 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 de mitohermenêutica.

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*”²,

¹ “Quando me levará para lá a nave? Quando acharei o caminho de minha casa? E te beijarei, mãe? Deus queira que seja logo!”

² 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*”³.

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*”⁴.

Assim, se compreende porque este experimentalismo no butantan pela obra de *vital brasil mineiro da campanha* [1865-1950] 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 *oswaldoz cruz* [1872-1917]. 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*”⁵ e sem este elemento material, uma razão aérea, abstrata e heroica 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 microuniverso, do pontual e dos hermetismos enclausurados na linguagem tecnocientífica que somente circula entre seus próprios neófitos.

3 durand, 1988:35. 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, 1990:65).

4 bachelard, 1994:136

5 gusdorf, 1953:37

Este caráter experimental, e mesmo prático, das ações também se fez presente ao demonstrar a continuidade do mito hermesiano crepuscular no instituto butantan⁶, de maneira subterrânea em sua cotidianidade. Presente no dia comum dos trabalhos rotineiros que servem de “*infraestrutura*” 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 dos celtíberos 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 oriente⁷.

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 butantan⁸

Victor salcedo garcía [1861-1937], basco auxiliar de vital brazil na primeira fase do instituto, veio do porto de málagas em 1896 e começou a trabalhar como pedreiro em são paulo. Sua esposa, *dona maria del carmo navarro*, também basca, empregou-se na casa

6 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.

7 durand, 1979b. e 1994

8 fonseca, 1954:289

de *dona 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, *dona carmen aleixo do nascimento*, que aposentou-se como bibliotecária-chefe

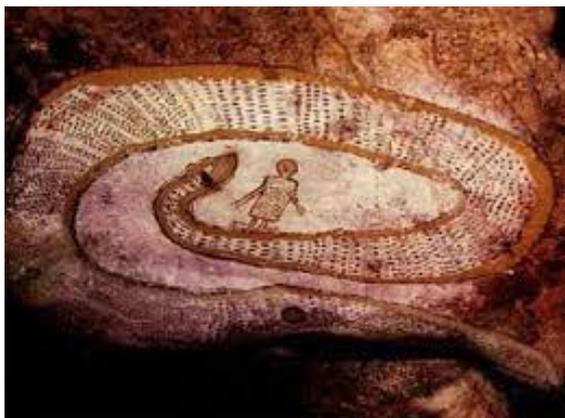
A partir de *victor salcedo garcia*⁹, vieram de Málaga: rodrigo ruíz pacheco, trazido por salcedo para o instituto no começo do século; agostinho marques “*chefe de prole numerosa de bons auxiliares*”, eduardo navas noguera “*rijo patriarca*” de atualmente quatro gerações no instituto. Outra família 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 agrícola¹⁰. Referindo-se ao casal *eduardo navas noguera* e sua esposa, *ana pinto giménez*, “*dona 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.*”¹¹

O basco *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, misticamente, *sugoi, sugaar ou maju*: a serpente esposo de *mari*, a mãe-terra basca 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 e, em especial, pelas mãos de *salcedo*, herança euskadi basca.

9 instituto butantan, 1983:35

10 “*alguns tipos tradicionais do butantan*” in: fonseca 1954: 289-295

11 fonseca, 1954:290



sugoi e mari, pintura rupestre em euskal herria (país basco)

Quão grata não foi a minha surpresa, durante a investigação *in loco*, ao descobrir que a família de salcedo que, partindo de málagá, 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* [1790-1865], 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 basco.



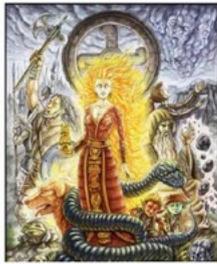
A mesma *gernika* em que pablo neruda, ao publicar *españa em el corazón*, teve manchas de sangue nas primeiras edições impressas sob bombardeios e maculavam os versos com a dor da cidade bombardeada em sua autogestão e autonomia representada no carvalho, *gernikako arbola*, a árvore de gernika – desde a antiguidade sob a sombra da qual os foros decidiam a vida coletiva de euskal.

A grande dor que motivou a maior obra pacifista do século nas mãos de *pablo picasso* [1881-1973]. 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 fascista do general franco. Hoje, as *ikastolas* possuem índices de qualidade que tenta alcançar a escola pública do estado espanhol.

Os anciões e anciãs que ensinavam o euskara através das mitologias sempre estavam abrigados pelo *etxejaun*, o espírito luminoso que guarda o caserío. A casa não pertence a ninguém, pertence à terra. As famílias é que vão ocupando a casa de geração em geração, e por isso, todas as casas possuem um nome próprio. Nas vezes em que estive em *euskal herria*, me abriguei na casa *altzorripe* (a casa à sombra da árvore) em *areatza* (interior de bizkaya).

São por estes caminhos que vemos os corvos, mensageiros abrindo ou não o caminho de *mari*, a *ama-lur* (mãe-terra) e o ciclo de suas duas filhas, *eguzki* (o sol) e *ilargi* (a lua) que depois de alcançarem o alto do céu retornam para o seu útero; ouvimos os rumores do *basajaun*, espírito protetor das florestas; do *gentil*, os gigantes que trabalham para *mari* construindo as *sorgiñetxe* (casa das bruxas), *dolmens* enormes de datação ainda imprecisa e com orientação de sua entrada pela estrela de *syrius*; o rastejar de seu marido, a serpente *sugoi* (*sugaar* ou também *maju*); e o trabalho contínuo das suas encarnações entre as mulheres, novas ou velhas, *lamias*, *sorgiñas* ou *lamiñak* (no litoral), mais conhecidas como “bruxas”. Algumas usam vestidos longos cobrindo os pés para esconder suas patas de ave ou de pato.

Diz o provérbio popularíssimo: “*no creo en la brujas, pero que las hay, las hay.*”



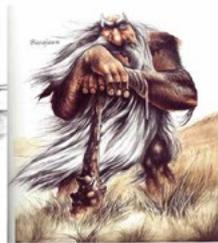
mari & sugoi



mari
(ama lur - terra-mãe)



ikurriña: bandeira basca



marcos ferreira-santos & pablo ariz no mcicorito
'pedra de santo antonio', vale da cabeça de mari, urkiola, amboto, 2003



ikastola: ensino de euskara
no interior dos caserios através da
mitologia durante o franquismo

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* basca, ama de casa, ao auxiliar a mãe de vital brasil. 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 empreendi viagem ao país basco, *euskal herria* histórica ou *euskadi* administrativa, tentando verificar as características simbólico-culturais e míticas desta espanha *hespéride*, ao contrário da *grande espanha* franquista que impôs o modelo madrilenho sobre as outras comunidades e culturas tão distintas: *euskal herria* que fala euskara, a *catalunya* que fala catalão, *aragón* de fala aragonesa, o sul da *andaluzia* de fala árabe e gitana (rom), do norte celtíbero da *cantábria* e *galícia* de fala galaico-portuguesa.

Euskal herria com sua *ikurriña*, a bandeira criada em 1894 pelos irmãos *luis e sabino arana*, este último o fundador do *partido nacionalista basco*, tornada oficial em 1979 como símbolo da comunidade autônoma, depois da queda do regime franquista pela morte do *generalíssimo francisco franco* [1892-1975], fascista que teve apoio de *hitler e mussolini* e de maior tempo no governo.

A *ikurriña* tem o simbolismo, para além das cruzes vermelha e verde de *san andrés*: o vermelho do sangue, o branco das nevadas das cordilheiras sobre os caseiros, e o verde da natureza generosa do atlântico norte e da árvore de *gernika* (*gernikako arbola*).

Ali fui buscar esclarecimento das possíveis relações entre a mitologia basca e as práticas crepusculares na gênese da medicina experimental no brasil, a partir do instituto butantan; a investigação das correlações da mitologia basca com o universo mítico ameríndio (sobretudo, quíchua e guaraní); identificação das contribuições da mitologia basca, quíchua e guarani para a educação numa perspectiva *crepuscular* (antropológica, hermenêutica, recursiva, coimplicativa, de religação e fratriarcal); e intensificação do intercâmbio pedagógico-cultural num diálogo intercultural sempre em busca da autonomia e da experiência autogestionária; para tentar compreender estas matrizes

simbólicas 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 paulo¹².

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 sonho¹³...

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 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.

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 erudito¹⁴.

Outrossim, o *quéchua* explícita, logo de início, a sua ontologia como *ser aprendente*.

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

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

12 ferreira-santos, 2004

13 meliá, 1988; jecupé, 2000; lara, 1976

14 nietzsche, 1979:3

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), *quéchua* (andina) e *guarani* (no sul missionário de latinoamérica); são três pilares da cultura híbrida que eu, como típico *mazombo*¹⁵, cometi a *hybris* (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 basca), na formação musical e antropológica de minha adolescência (tradição quéchua), e na formação ancestral de minhas origens no litoral como caicara (*guarani*) de avó materna *kamakan mongoyó*.

Não é por outro motivo o caráter central que a noção de *ancestralidade* pervaga em todos os momentos da narrativa. Amparado pela tradição pessoal no existencialismo de *berdyayev*, *mounier* e *ricœur*; 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, ânima do mundo.

O linguageiro barroco-colonial que mesclará o *eskalduna*, o *quéchua*, o *guarani*, o *castellano* e o português arcaico; é resquício da mestiçagem que se opera, muito mais

15 *mazombo* é um termo em português arcaico muito utilizado pelo escolanovista baiano *anísio teixeira* [1900-1971] e o sociólogo e crítico mineiro *fernando de azevedo* [1894-1974], 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 emporecimento da brasilidade.

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 matrial 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*

maurício tragtenberg

[1929-1998]¹⁶

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 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

16 *tragtenberg*, 1976: 15-30

uma autogestão (ou ao menos que se pretenda 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.*¹⁷

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 energética e connatus, com suas tonalidades fraternais*”¹⁸.

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*”¹⁹.

Aos nossos céticos de plantão eu lembraria a observação que fiz ao analisar o modelo educacional cubano em “*imagens de cuba*”²⁰: a utopia como lugar irrealizável não se confunde com a *ucronia*. No propalado fim das utopias pelo discurso “*bobalizante*” do fenômeno da “*pseudo-globalização*”²¹, a *ucronia* é aquilo que ainda não foi possível, pois que é *atemporal*, não-tempo: ou o que ainda não é tempo. A angústia deste par, utopia e

17 gusdorf, 1970: 86

18 ricoeur, 1997: 135

19 ricoeur, 1987:99

20 ferreira-santos, 2002a:17

21 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*”.

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 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*”²².

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*²³.

22 Ricoeur, 1991:236. 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*.

23 Ortiz-Osés, 2003:211

o crepúsculo do mito: existência e liberdade no materialismo

*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.
epicuro²⁴*

*o fim de uma filosofia é a narrativa de seu começo”
merleau-ponty²⁵*

Depois do trajeto que percorremos desde a península ibérica no país dos que falam *euskara* para a cordilheira andina dos que falam *quéchua* 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.

Como já firmei, 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 racionalização²⁶ 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

24 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

25 merleau-ponty, 1992:172

26 morin, 1992:3

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.

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 berdyaev²⁷ 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 sensibilidade²⁸. 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 arquêmica 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 recursivo²⁹ de vida e morte, túmulo e berço se confundem.

27 berdyaev, 1936

28 durand, 1981

29 morin, 1977

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.

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*³⁰.

É, primordialmente, no plano da dimensão simbólica da existência humana, da cultura das culturas que o processo de hominização³¹ 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 incontingente, ao acaso, ao caos. Desta estrutura de abertura é que as representações na

30 merleau-ponty, 1992:171

31 morin, 1979

trama da intersubjetividade e, conseqüentemente, da intercorporeidade se transformam, através da mediação direta das imagens consteladas numa determinada estrutura de sensibilidade, na busca da liberdade *increada*³², que é, por sua vez, a construção da pessoa como *prosopon*. A abertura é princípio arquitetônico 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 polo 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 criadora³³ em que podemos habitar o coração da substância e da matéria para, ali habitando o tempo e amplificando³⁴ 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 gestorário 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 *ânima*, da *sofia* (*alma do mundo*)³⁵. A descoberta de si-mesmo através do outro no diálogo e na intercorporeidade 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:*

32 berdyaev, 1957

33 bachelard, 1989

34 jung, 1986

35 durand, 1995

*conhecer a ignorância
é o princípio do saber*³⁶

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).*³⁷

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 muito mais por prudência do que destino. Não me parece caber à escola formal e à universidade tamanha pretensão. Abrindo mão de qualquer viés totalitário

36 hernandez, 1972, verso 1084:163

37 fétizon, 2002. Vide em especial um dos prefácios do mesmo livro: ferreira-santos, 2002b: 51-69

(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 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 (*betzauberung*)³⁸ 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 cultura³⁹. O programa é o pretexto para o encontro. Silencioso encontro de diálogos abissais. Diálogos abissais que tentei evidenciar entre os universos euskalduna⁴⁰, quéchua e guarani.

38 em sentido oposto ao clássico processo diagnosticado por max weber: o desencantamento do mundo pela racionalização burocrática (*entzauberung*).

39 gusdorf, 1987

40 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 as vivencia e analisa).

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 gusdorf⁴¹.

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 justas⁴² 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*.

É uma alternativa para o embate espiralado da antropologia da pessoa⁴³ entre a facticidade do mundo e a possibilidade de afirmação do humano (transcendência), fazendo da ambiência (*umwelt*)⁴⁴, 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 arquêmica e a variabilidade das roupagens culturais aí fornecem os seus instrumentos para o artífice, *hefaísto*, símbolo da emergência do humano entre *atená* (cultura) e *hera* (natureza), forjando armas e joias no centro do vulcão *etna*, bem como forjando a primeira mulher, *pandora*, de cuja caixa, a esperança será o último elemento

41 gusdorf, 1987

42 ricoeur, 1992: 11-24

43 mounier, 1964 e berdyayev, 1936 e 1957

44 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*).

a tentar sair. Eis, mais uma vez, a função do imaginário como fator de equilíbrio antropológico: *esperança*⁴⁵. 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?

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 heroico 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”*⁴⁶.

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:

- matrialismo natural-comunalista
- a importância e pregnância da palavra
- a valorização do canto e da música como experiência educativa e iniciática
- o valor simbólico das danças circulares como recriação da cosmologia
- sensibilidade e racionalidade coimplicativas
- aspirações sociopolíticas de autonomia, autogestão e independência (anarco-humanismo); e
- configuração crepuscular dos regimes de imagens.

Precisamente, são estas características que, dentro de cada dinâmica sociocultural, estabelecem a forma simbólica, tipicamente, matrial a partir das deusas-mães *mari*,

45 durand, 1981

46 durand, 1983:57

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: *euskadi* em relação ao estado espanhol, a cultura quéchua 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 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 reinterpretação, 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 pasteurizada 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.

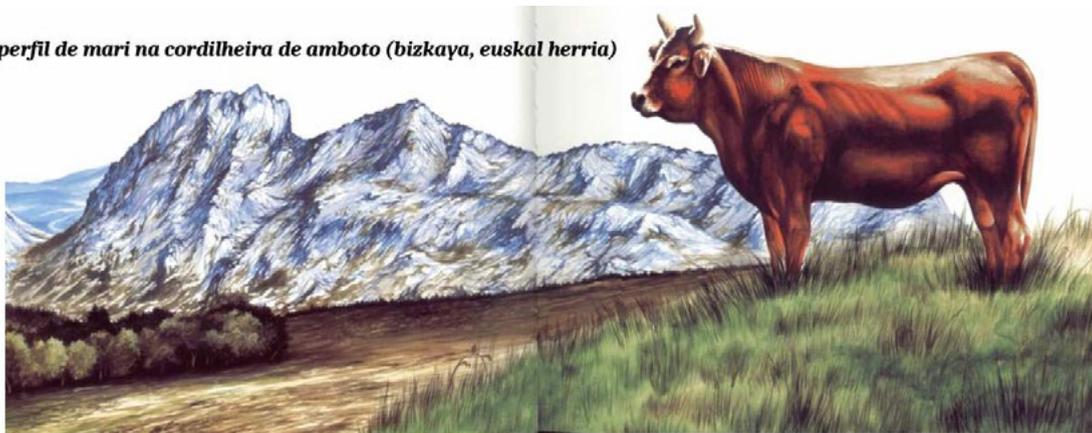
Aqui, de par com a arqueologia mítica, a ontologia presenteísta e a escatologia do devir triunfante, estas culturas – cada qual com seu processo específico, mas de matriz matrial (para ser redundante) – mantém a tradição e a reverência à ancestralidade na abertura (*offenheit*) ao novo que se depreende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

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 arquemas matriciais do *cozinhar*, da *troca como dar e receber*, e do *fazer circular*. Estes arquemas 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 e iluminista.

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 basco, *amaru* no quadro quéchua 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 quéchua, *coaracy e jacy* no caso guarani.

perfil de mari na cordilheira de amboto (bizkaya, euskal herria)



mitohermenêutica das grandes mães



implicações sócio políticas



mari
ama lur basca

euskaldunas



pachamama
quéchua andina

guerreiros do
arcoiris



ñandécy
guarani

guarani guardião
do milho



mawu-lisa
africano

filhos da noite



nanã buruku
yorubá

quilombolas



nüwa
chinesa

herdeiros do dragão



parvati / durga / kali
hindustani

gurus



gea - gaia
grega

ecopedagogia

A mãe-terra (*mari*, *pachamama* ou *ñandecy*) não são “representações” da terra-mãe como pensa, em geral, o ocidental racionalizado. Elas não “representam”. Elas são. Estão no horizonte e por toda parte a evidenciar à alma ancestral sua convivência, importância e presença. 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 quéchuwa e a *jasuka* (princípio feminino) ou *iara* (*mãe das águas*) e *koe'ti* (espírito criança da aurora) no universo guarani⁴⁷.

Destas correlações arquêmicas e profundas permanece o canto como elemento de partilha do saber ancestral nos rituais de iniciação, sagrados ou secularizados. No contexto euskalduna a prática dos *bertsolari* cantando ao crepúsculo, no contexto quéchuwa os *inka taki* e no contexto guarani o *né e porã* (as belas palavras) do *porã'ei* (canto guarani).



47 Ibarra Grasso, 1980

O canto passa a ser o veículo por excelência do poder da palavra e de sua natureza procriadora, a energia primordial: *adur* euskalduna, *con* quéchua e o *ayvu rupyta* ou *marane* guarani; expressos no falsete euskalduna das vozes femininas e nas *dulzainas* e *txistularis*; no *pinkullo* e *tarkas* quéchuas; 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 *espaçotemporais* de afirmação de cada uma das três culturas com as mesmas ideias de autonomia, independência e autogestão: *euskal herria* (terra dos que falam euskara), *tahuantinsuyo* (reino das quatro direções, quéchua) e *ibymaraey* (terra sem males, guarani), 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 quéchua de *manco inka yupanqui* [1515-1545], *juan santos atahualpa* [1710-1756] e *tupac amaru – a serpente de três cabeças* (quéchua, aymara e guarani aos que se juntaram também os escravos negros) *josé gabriel condorcanqui noguera* [1738-1781].

E finalmente, no contexto guarani, na constituição e defesa da *república guarani* – região das sete missões - que, posteriormente, foi incorporada e atualizada nos ideais da revolução farroupilha.

Ser ponte entre o possível e o desejável: *pahi*⁴⁸, na sensibilidade guarani.

Para finalidades tão somente didáticas agrupo estas convergências no trabalho mitohermenêutico que realizei para sintetizá-las no quadro a seguir:

48 cortazzo, 2001:55. também jecupé, 2000

aspecto	euskalduna	quéchua	guarani
deusa mãe-terra	mari	pachamama	ñandecy
serpente fecundadora (masculina)	sugaar ou sugoi	amaru	m boi
sol como filha parida diariamente	eguzki	inti	coaracy
lua como filha parida diariamente	ilargi	killa	jacy
energia primordial	adur	con	ayvu rpyta ou marane
crepúsculo	oskorri	illary	koe'ti
seres crepusculares intérpretes da mãe-terra	sorgiña ou lamias	apu (kuntur, kinti ou urpi)	iara ou koe'ti (jasuká)
canto como partilha ancestral	bertsolari	inka taki	n é porã
princípio pedagógico	saioka (ensaiar)	ser aprendente	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	txistu	quena	jakuí
bebida característica	txacoli	chicha	caguijy (cauim)
feira comunal	san juan (solstícios)	inti raymi (solstícios)	solstícios, kuarup (celebração dos ancestrais), moitará (troca intertribal), nhemongarai (batismo)
microcosmos	etxe (caserío)	tambo	oca
unidade organizativa	conpartsak	ayllu	tekoá
realização <i>espaçotemporal</i>	euskal herria	tahuantinsuyo	ybymaräey
ímpeto emancipatório	nacionalismo basco	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.

Trata-se de *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 latinomediterrânea, medial por excelência, e de uma filosofia ameríndia ainda a ser reconhecida e aprofundada com importantes desdobramentos socioambientais e ecopedagógicos, 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 *reencantamento* 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 autogestão, independência e autonomia para seus próprios modelos educativos, centralizados na própria língua, numa perspectiva bilíngue 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, quéchuas e guarani, se mobilizam para isso e é assaz significativo os 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...⁴⁹

49 paez, 1997

mitohermenêuticas da forja e a temperança do ferreiro

Uma cena primordial se recolhe em nossa memória coletiva desde tempos ancestrais: na escuridão da noite, alguém mira as estrelas em sua profusão de pontos brilhantes vendo imagens que se formam e se dissipam tendo as suas *imagens-lembranças-sonoras* como motor desta sístole e diástole básica da imaginação. Na embriagues do momento, aparece nos céus adormecidos de devaneio, um rastro de fogo ardente que se precipita rápido. A bola de fogo irrompe e vai ao encontro do chão. Estrondo, ressonância, clarão repentino, clareira e no centro, uma pedra. Meteorito.

Ainda que possamos reconstruir racionalmente esta paisagem e esta cena, sua força apenas se mostra quando somos assaltados de um ensurdecedor estouro inesperado ou um clarão de luz fugaz em que, tomado de medo, o coração dispara, a pressão sanguínea cai, estupefatos, pálidos começamos a, gradativamente, nos perguntar sobre o que aconteceu. No subsolo desta reação incontrolável, a força daquela imagem ancestral.

É, precisamente, esta pedra vinda dos céus que guarda em seu coração palpitante, para a pessoa ancestral, um tesouro sagrado e um poder mágico-religioso. Os meteoritos guardam íntima relação com os trajetos. Seu nascimento celeste, sua viagem através do espaço infindo e seu mergulho lancinante para fecundar a terra. O fogo do cometa-meteorito que dorme no coração da pedra é, teleologicamente, fecundador. Daí seu poder irrestrito pois, apesar da destruição que provoca onde colide, é instrumento de criação. Instrumento da criação e, portanto, possui natureza sagrada.

*o sábio imperador da china fez gravar nas suas estelas:
eu dei ordem à multidão dos seres
e submeti à prova os atos e as realidades:
cada coisa tem o nome que lhe convém.
georges gusdorf*

No entanto, para podermos verificar em que medida a pedra ígnea ou o fogo lítico estão coimplicados com a constelação simbólica da árvore, precisamos colocar em relevo o método que seguimos para que o leitor não se afugente em *espanto*. Etimologicamente, colocando os seus fantasmas para fora: *ex-phantós*. Momento imprescindível para o trabalho filosófico, o espanto nos garante a capacidade de nos deter para a reflexão sendo já absorvidos pela problemática. Se nada nos espanta, ou nos maravilha, segue-se que resulta difícil o trabalho amante e amigo da sabedoria, *filo-sofia*.

Portanto, nos colocamos desde já na tradição filosófica e, parturientemente, noturna *socrática* que busca sentido para a existência humana. Nesta tradição, sentidos e significados são, necessariamente, simbólicos – isto é, possuem natureza mediadora entre as várias dimensões vividas pelo ser humano, articulando natureza e cultura, instinto e civilização, fazendo a sutura entre a dimensão racional e patente do vivido e a dimensão experiencial e latente do intuído. Daí sucede-se que o símbolo oscila sempre entre uma porção intelectual e uma porção anímica inacessível ao intelecto, mas intuída pelos sentidos. Desta natureza simbólica é que se desentranha o trabalho filosófico de interpretação antropológica, por excelência, que é a hermenêutica. *Hermeneusis*, processo de interpretação que pressupõe uma maiêutica (parto das ideias).

Bacia semântica é uma metáfora hídrica que trata da comunhão epistemológica, afetiva e atitudinal que podemos identificar no “*espírito do tempo*” (*zeitgeist*) de uma determinada sociedade com sua dinâmica de mudança, correlato antropológico de “*paradigma*” com conotação mais profunda e simbólica².

Nos situamos na bacia semântica de uma *razón afectiva*, no horizonte de uma *filosofia latinomediterrânea*³, no sentido preciso da mediação simbólica de um mar entre terras

1 gusdorf, 1970:105

2 durand, 1994

3 ortiz-osés, 1995:3-16

(“*medi-terrâneo*”) e que comparte as características matriais e fratriarcais do *humanitas* numa antropologia da pessoa que se espraia na afroameríndia e nas penínsulas ibérica e itálica.

Dentre as várias escolas hermenêuticas que se debruçaram sobre o mito, temos entre outras, as abordagens:

- *abordagens evemeristas*, desde el império romano que acreditam na existência histórica dos personagens míticos
- *abordagens funcionalistas* (sir j. frazer, l. lévy-brühl)
- *abordagens psicanalistas* (s. freud, j. lacan, m. klein)
- *abordagens estruturalistas* (c. lévi-strauss)
- *abordagens fenomenológicas* (m. griaille, g. bachelard, g. dumézil, mircea eliade, r. bastide, g. gusdorf)
- *abordagens simbólicas* (r. guénon, c.g. jung, j. hillman, r. caillois, h. corbin, p. solié, ch. maurron, j. campbell, a. ortiz-osés, l. garagalza, a. verjait, g. durand)
- *abordagens antropolíticas* (p. tacussel, g. balandier, j-p. sironneau, m. maffesoli)

Nos situamos nos desdobramentos do *círculo de eranos*, na *mitohermenêutica* que é o trabalho filosófico de interpretação simbólica de cunho antropológico que visa compreender as obras da cultura a partir dos traços míticos e arquêmicos captados através dos arranjos narrativos das suas imagens e símbolos na busca dinâmica de sentidos para a existência.

Tal estilo, distante de qualquer sistematização de rasgos aristotélicos e cartesianos, articula o *rigor* necessário à reflexão e investigação (inclusive acadêmica) ao *vigor* do mundo vivido (*lebenswelt*), sendo matizado pela formação e trajetória íntimas de cada hermeneuta. “*Encruzilhada de conceito e vivência, co-significando assim experiência, sentido e inteligência*”⁴. por isso, esta metodologia (ou *mitodologia* na conjunção das *mitocrítica* e *mitanálise* de gilbert durand) possui natureza hermesiana e coimplicativa, além de diálogos intensos com o instrumental hermenêutico junguiano.

4 ortiz-osés, 1995:8-9

Por *natureza hermesiana* aqui entendemos as características que estão em profunda correspondência com a narrativa mítica de *hermes*, deus grego que patrocina a troca de informações, a comunicação, a condução e mediação entre mundos distintos, os caminhos e a conciliação de contrários, resultando numa racionalidade hermesiana pautada nos princípios de: recondução aos limites, trajetividade, coimplicação (relação recursiva entre os polos: complementar, concorrente e antagonista), mitopoiésis (elaboração pelo mito), neotonia (inacabamento humano), razão sensível e transdisciplinaridade. Ressalte-se que tais características também se distanciam de tratamentos *herméticos*, no mau sentido de linguagem cifrada, fechada e inacessível, sentidos ocultados e excludentes àqueles que não sejam neófitos.

Cabe ainda lembrar que *hermes*, em sua qualidade de *psychopompo* (condutor de almas) têm papel importante na narrativa mítica de *eros e psyché*. É ele que conduz *psyché* ao olimpo, ou seja, é esta atitude mediadora que conduz o psiquismo humano ao contato com a sacralidade, efetuando a tarefa de *religare*: religação com o sagrado. Pressuposto dos processos de *individuação* (na psicologia analítica) ou de *personalização* (na antropologia da pessoa) que se caracterizam pela trajetória humana na busca de sua realização plena. Reconduzir o ser humano ao centro de si-mesmo para tornar-se o que ele é⁵.

Mas, deixando, momentaneamente, a teleologia desta tradição para o desfecho de nossas investigações e retornando ao seu escopo arqueológico, é importante que nós tenhamos em conta que a concepção de imaginário, subsequente a esta mitohermenêutica, está lastreada nas investigações arquetipológicas de *gilbert durand* em que, sumariamente, o imaginário é o resultado da coimplicação entre as pulsões subjetivas e as intimações do meio ambiente cósmico e social (*trajeto antropológico*), tendo a função de equilíbrio antropológico. A partir do contato e relações estabelecidas entre o corpo e o meio se desenvolvem *gesticulações culturais* concentradas em *schèmes* (esquemas posturais) que, por sua vez, produzem uma imagem arquêmica. Esta imagem arquêmica possui dois caminhos diferentes e complementares de enraizamento na psique de que tratamos na *apresentação* deste livro.

Um caminho desta imagem arquêmica é aquele que cumpre a via racionalizante privilegiando a função cognitiva que transforma o aspecto exterior da imagem (enquanto

⁵ sobre a natureza humano-divina desta concepção (*theanthropia*) no capítulo correspondente.

ícone) em representação que, por sua vez, possibilita a estruturação do aparelho cognitivo e conceitual implicado do desenvolvimento dos conceitos e ideias. Nesta via, temos o ideário e a ideologia como constructos derivados, guardando estes apenas traços arquêmicos latentes (*residuais*) que exigem um trabalhoso esforço arqueológico para caracterizá-los.

O outro caminho concomitante é o que faz com que a imagem arquêmica se integre na sintaxe de uma narrativa mítica pela força criadora (*poiésis*) do mito, isto é, pelo processo de *mitopoiésis*. Elaborado como narrativa dinâmica de símbolos e imagens⁶, o mito é, por sua vez, aquilo que durand chama de *compleição do aparelho simbólico*, a matriz criadora das tradições culturais nas suas mais diferentes e coloridas manifestações. Roupagens variadas para a invariância arquêmica constituída pela memória filogenética do ser humano.

Portanto, é tão somente a partir da própria corporeidade que se dá o intercruzamento destas vias que possibilitam, assim, o diálogo entre culturas diferentes no contato intercultural. Respeitando cada configuração⁷ simbólica que se estabelece a partir destes dois trajetos é que se torna possível compreender sua matriz fundadora. O desafio parece ser o de entender a *diferença* como *gesticulação cultural* de uma mesma base originária (*ursprungs*). Para tanto, a necessidade ética de uma abertura (*offenheit*) permanente na “zona em que a ideação e a imagética permutam infindavelmente suas ações”⁸.

Se, prontamente, constatamos a pregnância da imagem nas duas vias de processamento simbólico (*mythós* e *logos*), para a tarefa mitohermenêutica resta ainda a matéria-prima da narrativa oral ou escrita em sua propagação: a palavra. Sendo símbolo por excelência e substrato do pensamento metafórico, a palavra possui valor indispensável para o hermenauta que perscruta a matriz arqueológica do sentido (*arché*) para compreender a jactância teleológica da destinação humana (*pro-jectum* existencial), enovelada pelas tramas do presente vivido (*lebenswelt*).

6 ferreira-santos, 2000

7 “ao dizermos configura, está implícito o ato de configurar, dar forma à figura (ou, material trabalhado), criar a imagem, isto é, abrir a visão” (lima, 1976:194).

8 bachelard, 1994:167

A função *apalavreadora*⁹ do ser humano acompanha a criação, quando não a antecede. Quando nomeamos um sentimento ele se cristaliza e se torna real assim como no processo de decantação nas vidrarias translúcidas do laboratório. Basta darmos um nome para que as coisas passem a existir. A palavra tem estatuto progenitor.

“Izena duan guztia omen da” (“*tudo que possui um nome, existe*”), diz um provérbio basco¹⁰. Segundo esta tradição, *adur*, a força mágica e vital está impregnada nas palavras, pois é esta mesma força que une os nomes aos seus seres correspondentes. Entre os guarani há a mesma concepção: os seres humanos vivem para cumprir o destino de seus nomes.

Então, deixando de lado as velhas tradições que veem no mito nada mais do que uma patologia da linguagem (seja na perspectiva filológica, linguística, cultural ou neopsicanalítica), ou aquelas que, baseadas numa *“teoria da conspiração universal”*, veem apenas manobras ideológicas sobre incautos desconhecedores das leis *“científicas”* ou *“naturais”*; podemos afirmar com tranquilidade que a palavra não é um símbolo arbitrário ou elemento de qualquer arbitrariedade sistêmica ou gramatical. Talvez, por isso as chamadas *“línguas de laboratório”* (o esperanto, entre elas) não sobrevivem. A palavra é o sêmen que produz a *“prenhez simbólica”*: gestação de significados que a velha parideira hermenêutica vela, cuida e traz à luz. A metáfora aqui empregada é metalinguística (se é que alguma metáfora assim não seja). A etimologia (mitologia poética das palavras) e a filologia nos auxiliam na prenhez e no parto.

9 reinterpretação de *ortiz-osés* sobre o conceito de *sprachlichkeit*, de *hans-georg gadamer* [1900-2002], discípulo de *heidegger*, tratando da estrutura hermenêutica do real contida já na linguagem (*ortiz-osés*, 1989:270).

10 ferreira-santos, 2003

Da pedra ao fogo

*saiba que agni, que é o fundamento
do mundo eterno (“princípio”),
e pelo qual este pode ser alcançado,
está oculto na caverna (do coração)*

katha upanishad, 1.o valli, shruti 14¹¹

De volta ao nosso ancestral atônito com a bola de fogo sideral, percebemos que ele a espreita. Espera que resfrie... ausculta seu coração palpitante e sua respiração ofegante. Fazendo uma antropologia dos instrumentos de ofício, podemos dizer que foi a vontade de ver o coração da pedra que forjou a criação do martelo.

O universo siderúrgico inicia na própria etimologia que atesta a origem celeste do ferro através da *petra genitrix* (pedra mãe geradora), pois o étimo grego utilizado é “*sideros*” (*estrela*) em conjunção com *eris* (brilhante). Da origem sideral a pessoa siderúrgica quis penetrar no coração da pedra. Por outro lado, o vocábulo mais antigo que designa o ferro, é a palavra de origem suméria “*an-bar*”, “*constituída pelos sinais pictográficos céu e fogo*”¹², daí a cor que restou ao termo atual, “*âmbar*”, para a resina fóssil homônima.

Filolítico (*amante das pedras*) desde a primeira busca para a lasca e o polimento, o *homo habilis* não busca qualquer pedra. A beleza guia os olhos que guiaram a mão e a vontade por quilômetros para encontrá-la. Tanto o fugitivo apavorado dos raios em ruidosas tempestades quanto seu onipotente fazedor – o *shaman*¹³ que dialoga com as forças naturais, quiseram reproduzir o estrondo, a força, o clarão dos raios e a chispa de sua concomitante destruição e criação.

E a pessoa criou o *marculus*: o martelo do ferreiro.

Ferramenta de mediação privilegiada entre a matéria-prima e a obra. Diriam, os herdeiros dos ferreiros na forja do laboratório medieval e renascentista, os

11 *apud* guénon, 1989:183

12 eliade, 1987:19

13 prefiro aqui a grafia “*shaman*” para evidenciar a origem mongol do termo e da estrutura anímica, declinando da reforma ortográfica que o converte no grotesco “*xamã*”.

alquimistas: o malho faz mediação entre a *prima mater* e a *opus magna*.

Várias culturas utilizaram apenas o ferro meteórico, entre elas os egípcios e as grandes civilizações da ameríndia, os maias da península do yucatán, os aztecas no México e os incas na cordilheira andina. Tal prática, reforçou ainda mais sua conotação sagrada e celeste. Tendo o invasor espanhol, *hérnan cortez* [1485-1547] perguntado aos aztecas de onde provinham suas facas, eles apontavam para o céu.

A “*idade de ferro*”, propriamente dita, vai aparecer mais tardiamente com a utilização de jazidas de ferro terrestre, o desenvolvimento do forno e a técnica de endurecimento do metal. De acordo com *mircea eliade*, por volta de 1200-1000 a.c., possivelmente, teria iniciado nas montanhas da armênia e, a partir daí, se propagando ao extremo oriente, mediterrâneo e Europa central¹⁴.

Não sem razão, os ferreiros assumem um papel civilizador na maioria das narrativas míticas de que temos conhecimento. Demiurgo das forças naturais, ser ctônico (das profundezas da terra) que impregnado de pó, ferrugem e fumaça produz o metal brilhante. O martelo marca o ritmo da criação. Aqui não se trata de uma filosofia à marteladas como nosso querido *nietzsche* para desconstruir valores morais fracos e hipócritas.

Mas, trata-se de uma filosofia do martelo que quebra as palavras para deixar sair delas o sentido e o significado tal como um martelo etimológico. Ambos, sentido e significado, são o metal que será martelado para conseguir a liga ideal. O martelo aqui não destrói, pelo contrário, junta, une, media, compacta. Persistente, martela com ritmo e vigor... ele musica golpes que ordenam o tempo em ciclos melódicos. Novamente, a forja é *locus* de criação.

As chispas que saltam das martelas reproduzem os raios que se precipitam nos céus em dias de tempestade. O cotidiano das forjas é de tempestade. Muito antes de identificarmos na oficina do ferreiro as marcas titânicas de um possível trabalho diurno e solar, é preciso adentrá-la para perceber que o universo que ali gravita é o das profundezas e da temperança (*sophrosyne*).

É importante lembrar que o ferreiro, por sua vez, é herdeiro do oleiro primordial. Na passagem filogenética das hordas caçadoras ao advento das civilizações coletoras

14 eliade, 1987:20-21

e agricultoras, a introdução das técnicas cerâmicas é fundamental para a coleta e armazenamento do tesouro vegetal, garantia do alimento. Na arqueologia do ferreiro encontramos o oleiro primordial.

Um númen¹⁵ nipônico que atesta esta íntima ligação é um dos “*sete deuses da sorte*”, *daikoku*, protetor da saúde, da riqueza e dos agricultores, sorridente e alegre, sempre representado, precisamente, com um martelo ou malho em uma das mãos e um saco de arroz nas costas ou ao seu lado. Geralmente, há ratos mordiscando o saco e deixando vaziar arroz¹⁶. Daí sua íntima e profunda ligação com a terra e o fogo. Por isso, o forno é um útero encravado na terra, alimentado pelo fogo seminal das pedras, parindo o metal. Um concerto telúrico anima a lida do ferreiro parideiro: “*ajudam a obra da natureza a dar à luz mais rapidamente*”¹⁷.

Não obstante, todos os elementares estão presentes no concerto telúrico. Não apenas a terra uterina e o fogo seminal, mas também o ar e água. O ar, matéria etérea transportadora das palavras, da música e da luz, trabalha incessante na sístole e diástole do fole do ferreiro. Cada golfada incendeia ainda mais a brasa. Alastra o fogo, converte a chispa transitória em chama. Assim como a leitura incendeia, diria *jean-paul sartré* [1905-1980].

15 entidade sagrada ou manifestação divina dentro de uma determinada constelação mítico-religiosa. portador de numinosidade (caráter sagrado).

16 piggott, 1969:59-60

17 eliade, 1987:8

e vaginal; o metal mergulhado n'água busca sua têmpera. Se através das marteladas se deseja a liga, através da água se busca a equilíbrio certa que fará do objeto – espada, colar, ferradura, escudo, elmo, peitoral, prato, cálice... – uma criação ímpar a vencer a ferrugem dos tempos.

Quantas lições de liberdade, união e atadura não se escondem no escuro esfumado e sonoro da forja...

toda a iniciação dos discípulos fazia-se por via acústica, por que a filosofia existencial (o saber vivido, em oposição ao saber puramente intelectual) capta-se unicamente mediante o ouvido (o órgão místico por excelência) e pela repetição obstinada dos mesmos ritmos verbais estendidos no tempo (...) a visão mística, por meio do olho, realiza-se através do ouvido (órgão que precede ao olho, na ordem de valores místicos)... ouvir com olhos fechados (símbolo de grande concentração interior) indica o plano acústico no qual desenvolvem-se o som e a linguagem, isto é, o plano principal do ser humano¹⁸

Se acompanharmos o devaneio científico dos anatomistas, não me parece simples coincidência, mas algo mais que a isomorfia guiou o batismo de ossos tão importantes ao aparelho auditivo humano: *tímpano, estribo, bigorna, martelo...*

Como o som une e a corda distendida sobre dois polos a vibrar a nota musical arquêmica da *conjunctium*, podemos verificar que no japão, o desejo de união casa até mesmo as rochas. Em *kyushu*, no litoral de *matsura*, há uma rocha conhecida como “a rocha de *sayo-hime*”¹⁹. *Sayo-hime* era a esposa de um oficial que partiu para a china. Ao despedir-se dele na praia, assim que o navio se perdeu no horizonte, ela se transformou na rocha. Ao retornar e encontrar a esposa como pedra, pediu aos deuses para convertê-lo também em uma outra pedra ao seu lado.

Na realidade, há duas enormes rochas cônicas nesta praia. Uma maior e outra menor. O cimo de uma é amarrado por uma corda ao cimo da rocha menor, mantendo-as juntas, e há um *torii* (portal vermelho shintoísta que marca um lugar sagrado), frente ao cíclico soçobrar das ondas, sibilando notas ao etéreo. O homem ancestral, ferreiro filolítico (“*amante das pedras*”), é impulsionado a casar as pedras, como *luthier* e como tecelão, e que em *illo tempore* haviam se separado.

18 schneider, 1946 *apud* lima, 1976:70

19 piggott, 1969:17-18

Neste mesmo universo nipônico, houve um monge budista, *kuya-shonin*, fundador do templo rokuharamitsu-ji na cidade de kyoto (963 dc) dedicado à popular deusa *kuanon*, em cujas manifestações mais populares possui feição feminina e vários braços, sendo chamada de *senju kwannon sama*, “a deusa das graças de mil mãos”²⁰.

Neste mesmo templo, *kuya-shonin* é cultuado em uma estátua em que aparece como andarilho²¹ e ferreiro, com um cajado na mão direita, um gongo amarrado à cintura e um martelo na mão esquerda com o qual soa o gongo por dez vezes invocando, em suas dez orações, a buda. De sua boca, ao ritmo das marteladas, saem manifestações de buda em miniatura²². Misto de ferreiro e músico (já que resulta difícil discernir entre os dois), seu ritmo apalavreador é que concebe a divindade e, coimplicadamente, a divindade concebe o ser humano.



Kuya-shonin em culto a kwannon

20 spalding, 1973:175-176

21 o velho peregrino e o forjador se solicitam. Durand em “*mito e sociedade*”, nos deixa entrever esta silenciosa solicitação: “(...) *tendes o viajante de comércio, e numerosos romances do século XIX põem-no em cena; tendes o ferreiro...*” (durand, 1983:13)

22 priggott, 1969:41

Mas, esta “imitação”, eco ou ressonância theanthrópica no ritmo apalavreador se explica também pela natureza acústica do humano: “por ser a impressão mais fiel das ondas do ritmo percebido, o eco constitui a imitação acústica mais exata e mais conforme também a alma humana, cuja natureza é acústica. Unicamente o homem e a pedra possuem essa faculdade de poder perceber, assimilar e repetir ritmos estranhos em um número quase ilimitado, porque o ser humano – e talvez a pedra – são seres polirrítmicos.”²³

Não é o próprio bachelard que nos adverte que “as sonhações da pedra procuram forças íntimas” e que “basta ter estado na gruta, ter voltado a ela várias vezes, ou simplesmente voltado em pensamento, para experimentar uma espécie de condensação das forças íntimas.”²⁴

São estas forças íntimas musicais e rítmicas do ferreiro que habitam a criação. No continente negro, pela tradição yorubá, *ogum*²⁵ representa a mesma pregnância metalúrgica: encarregado pelo próprio *obatalá* (ser supremo) de dar continuidade à criação, do barro de *nanã* molda os corpos humanos e os coloca no ventre ctônico do forno. Bebendo da canha divina, o vinho de palma, enquanto labuta – o ferreiro é destes númenes operários – se distrai e retira os corpos do forno. Então, se dá conta de que não tinha deixado tempo suficiente. Os corpos saem esbranquiçados e, então, os deixa em terras distantes de onde sopra o vento norte (talvez a europa, o continente velho). Volta à modelagem e ao forno. Prossegue em sua beberagem e se distrai novamente (não somos nós reféns das distrações e divagações dos deuses?). O produto está melhor, mas ainda não chegou à temperança ideal. Vermelho meio-amarelado, os corpos são deixados nas terras do nascente (oriente, o continente misterioso). Novamente se entrega à modelagem e ao forno, e desta feita, consegue a liga ideal. Inflados pelo hálito da vida, os negros, então, povoam a mãe áfrica.

Semelhante concepção também há entre os africanos *ashanti* (ghana), o ferreiro divino é encarregado por deus de descer a terra e moldar duas dúzias de homens e animais²⁶ e, portanto, continuar a obra da criação. Entre os *fon* de dahomey (sudão), a grande divindade *mawu-lisa* (andrógino), envia a terra seu menino, que com uma espada de metal ajuda aos mortais ensinando-lhes o uso do metal, limpar as florestas, o cultivo,

23 schneider, 1946 *apud* lima, 1976:100

24 bachelard, 1990:147

25 ferreira-santos, 2002b.

26 eliade, 1987:74

construir casas usando a madeira das árvores. Ao retornar aos céus, deixou para os mortais o sol e a espada chamada *gu* (correlato do *ogum* yorubá), que passa a ser identificado com o deus do cultivo, do ferro, protetor dos ferreiros, e hoje, também dos motores, caminhonetes e bicicletas²⁷.

No panteão hindustani, *agni*, deus do fogo é outro ferreiro divino que insufla o hálito do *prana* divino pelas narinas humanas. Curiosa junção do sopro e do fogo. Um alimenta o outro. Um pressupõe o outro na combustão dos pulmões a manter a vitalidade do corpo. O sopro tem esta capacidade de aflorar a chama guardada no interior das substâncias vitais. Portanto, *agni* está em tudo, concebido também como “*vontade divina*”²⁸. Em sua manifestação como *tvashtri*, o ferreiro divino, forja as armas para *indra* (rei dos deuses) que com elas vence o mal, o *asura* (demônio) *vritra* (o “*envolvedor, obstrutor*”) sob a forma de uma grande serpente-dragão, de forma muito homóloga ao par grego *apolo-pyhton* – de onde os gregos devem ter aprendido.

A principal das armas é o raio *vayra*. Embriagado com o excesso de *soma* (bebida sagrada), *indra* vence também *danu*, mãe do demônio *vritra*, e desmembrada, saem de seu corpo as águas, a terra firme, o ar, o calor do fogo e, então, a constituição da parte material do mundo (*sat*), já é possível.

Curiosamente, os guardiões do *soma* (bebida sagrada de fogo líquido) são os centauros *gandharva*, muito provavelmente influenciados pela cultura mongol. Númenes condutores das almas, são também constante escolta de *kama*, deus do amor e esposo de *rati*, deusa da paixão. Entre eles, o *gandharva visvavat* é casado com *saranya*, uma bela *apsara*, isto é, uma ninfa das águas e concubina dos deuses, e filha do mesmo ferreiro *tvashtri*. Desta forma, na concepção hindustani, da união do casal *visvavat* e *saranya*, um ferreiro e uma ninfa das águas – portanto, do fogo úmido, nasce o primeiro mortal.

Aqui o valor ígneo prevalece na origem da criação, assim como na beberagem do fogo líquido de que necessitam os deuses-operários. Este fogo líquido ou fogo úmido possui a característica contraditória de juntar dois elementares opostos, água e fogo, instrumentos da têmpera, mitema constante no universo da forja.

27 parrinder, 1975:79-83

28 spalding, 1973:99

No panteão greco-romano, vamos encontrar o ferreiro divino por excelência que possui em seu nome a raiz etimológica desta junção: *hefaísto*, fogo úmido, ou ainda como bem anota *junito brandão*: “fogo nascido nas águas celestes”²⁹. O “ilustre coxo”, como a ele se refere *homero*, possui as marcas da mutilação. Assim, *hefaísto* parece seguir o drama crepuscular (*agrolunar*, para *durand*) em que os rituais do fogo se relacionam com rituais de mutilação: “em numerosas lendas e cenários relativos aos ‘senhores do fogo’, os personagens são lisiados, tem uma só perna, são tortos, e ‘recordam provavelmente mutilações iniciáticas’, proezas de ferreiros bruxos. Por ser o dono do fogo, por sua vez, sujeito de paixão e ação contrárias, está sempre dotado do poder de curar, cicatrizar, reconstruir por meio do fogo e do forno”³⁰.

Uma das vertentes sobre a gênese de *hefaísto*, é a que encontramos na *teogonia* de *hesíodo*:

*ele da própria cabeça gerou a de olhos glaucos atena
terrível estrondante guerreira infatigável
soberana a quem apraz fragor combate e batalha.
Hera por raiva e por desafio a seu esposo
não unida em amor gerou o ínclito hefaísto
nas artes brilho à parte de toda a raça do céu.*³¹

Gerado por *hera* sozinha em sua cólera diante do parto de *palas athena* por *zeus*, também sozinho.

Zeus teria dado nascimento a *palas athena* quando se queixava de forte dor de cabeça a *hefaísto*. Pediu, então, que o coxo ilustre lhe batesse com um bastão de ferro na cabeça. Do violento impacto, o crânio de *zeus* se abre e salta de lá, *palas athena*, belíssima e altaneira, com seu elmo, escudo, peitoril e lança. Fruto da inteligência do cronida *zeus*, é deusa da sabedoria e da justiça, sendo gerada sem a conjunção carnal dos deuses, ela se mantém virgem.

O deus coxo e ferreiro, assim teria ficado, segundo *homero* na *iliada* (1961), por *zeus* ter se zangado com o filho ao defender a mãe numa discussão sobre o destino de

29 *brandão*, 1991:489

30 *durand*, 1981:293. ver também *eliade*, 1971

31 *hesíodo*, *teogonia*, versos 924 a 929, 1995:157

héacles. Outra vertente é a própria *hera* que, horrorizada com a feiura do filho, o teria arremessado do olimpo. Segurando-o por um dos pés, o arremessou. Depois de um dia todo rolando pelo espaço, veio a cair na ilha de *lemnos* já ao se estender a noite, tendo ficado coxo com a queda. Os habitantes da ilha, os *síntios* (população trácia imigrada para a ilha, entenda-se de origem mongol), o recolhem. Ali aprende com *naxio cedálion* a arte de trabalhar com metais.

Ainda encontramos outra vertente, na própria *iliada*, quando *tétis*, uma das titânides primordiais (teria acalentado a própria *hera* quando menina), divindade feminina dos mares, casada com o irmão, o rio *oceano*; o teria acolhido e lhe proporcionado a iniciação anímica das águas. Depois, vai até a casa de *hefaísto* pedir-lhe armas para o filho *aquiles* enfrentar os troianos. A riqueza de detalhes de *homero* nesta passagem, nos persuade a transcrevê-la:

entretanto, tétis de argênteos pés chegou à morada de hefaísto, morada imperecível, brilhante como um astro, notável entre as moradas imortais, feita de bronze, que o próprio coxo fabricara para si. Encontrou-o suando; apressando-se à volta dos foles, empenhado no fabrico de nada menos de vinte trípedes, para encostar à parede, em torno de uma sala bem construída. Colocava rodinhas de ouro na base de cada uma, a fim de que, por si mesmas, entrassem na assembleia dos deuses e voltassem para seus lugares, maravilhoso espetáculo. Achavam-se quase prontas; só as asas, bem trabalhadas, ainda não lhes tinham sido fixadas: ele as preparava e forjava as presilhas. Enquanto nisso se afadigava com sábia arte, aproximou-se tétis, a deusa de argênteos pés. Tendo-a visto quando se adiantava, cários de brilhante toucado, a formosa cários, esposa do insigne coxo, colocou a mão na de tétis, e perguntou-lhe, chamando a pelo nome:

- 'por que, tétis de flutuante véu, vens a nossa casa, tu que respeitamos e amamos? Até agora não a tens visitado muito amiúde. Mas segue-me, para que eu te ofereça os presentes de hospitalidade'

Tendo assim falado, deusa divina entre todas, levou tétis mais adiante. Fê-la sentar-se em trono cravejado de prata, habilmente manufaturado, com um escabelo para os pés. E chamou hefaísto, artífice ilustre, dizendo-lhe:

- 'hefaísto, vem como estás; tétis precisa de ti'.

Respondeu o ilustre coxo:

- 'sim, é uma deusa temida e venerada que está em minha casa, que me acudiu quando o sofrimento me acometeu, depois da longa queda ordenada por minha mãe de olhos de cadela, que queria esconder-me, porque eu era coxo. Eu teria, então, sofrido muito, e eurínome [filha de tétis e do rio oceano] e tétis não me tivessem recebido em seu seio, eurínome, filha do oceano que volta sobre si mesmo. Ao pé dela, durante nove anos, forjei muitas joias bem-feitas, em profunda gruta, presilhas, espirais de formosas curvas, cálices, de flores e colares. Em torno da gruta, o curso do oceano, com sua espuma e seus murmúrios, fluía infinito: e ninguém sabia de nada, nem os deuses, nem os mortais, senão tétis e eurínome, que me tinham salvado. É tétis que hoje vem a nossa casa; devo pagar-lhe cabalmente, a tétis de formosas madeixas, o resgate de minha vida salva. Coloca diante dela formosos presentes de hospitalidade, enquanto ponho de lado meus foles e meus instrumentos.'

Disse, e da bigorna ergueu-se, manquejando, o ser monstruoso, enorme; debaixo dele, agitavam-se-lhe as pernas finas. Os foles, colocou-os longe do fogo; e reuniu em uma caixa de prata todas as ferramentas, todos os instrumentos de trabalho. Com uma esponja enxugou o rosto, as mãos, o pescoço forte, o peito hispido. Vestiu uma túnica [viam os antigos nesse indumento o sinal de um operário], empunhou um grande cetro e encaminhou-se para a porta, coxeando. Criadas de ouro, mas em tudo semelhantes a raparigas vivas, apressavam-se em sustentar o príncipe; essas criadas têm um espírito no diafragma, têm voz, têm força, e os imortais ensinaram-nas a agir. A estear o rei, portanto, se davam pressa; e ele, aproximando-se com dificuldade do lugar em que tétis se assentara em trono brilhante, colocou a mão na mão da deusa, e disse-lhe, nomeando-a:

- 'por que, tétis de véu flutuante, vens a nossa morada, tu que respeitamos e amamos? Até agora, não a tens visitado amiúde. Expressa teu desejo, que meu coração me incita a realizar, se puder realizá-lo, e se for prudentemente realizável'³²

32 homero, *iliada*, XVIII, 1961:328-330

Se a mutilação atesta a marca numinosa em *hefaísto*, por sua vez, sua criação tem a marca da beleza, pois ele é o criador da primeira mulher, *pandora*, e aqui temos novamente a ligação do ferreiro com a criação inicial; é aquele que forja com as marteladas rítmicas e com a sabedoria da *têmpera-temperança* (*sophrosyne*) conjugando o metal, o fogo, a água e o ar de seus foles, junto aos titãs, para a emergência da cultura: “*que diferença entre o jorro das fagulhas sob os golpes fortes e as pequenas fusadas do ferro que escurece! Em tais experiências é que o ferreiro sente todos os dramas – tão diversos! – do ferro e do fogo.*”³³. Talvez, por isso, na vertente cristã “*a arte do ferreiro é considerada um dom do profeta david, e é graças a isso que o ferreiro é mais respeitado que o mullah*”³⁴.

No drama da criação, *junito brandão* anota a proximidade do ferreiro com o reino vegetal para a criação de *pandora*: “*a obra-prima do coxo genial, porém, foi a ‘criação’ da primeira mulher. Por solicitação de zeus, hefaísto modelou em argila uma mulher ideal, fascinante, irresistível, pandora. Não a modelou apenas, foi além do artista: animou-a com um sopro divino. Se pandora, de um lado, patenteia a genialidade e o poder de que estava investido o deus dos nós, de outro, demonstra que os gregos tinham noção perfeita de que o limo da terra, o homo-humus é animado por uma centelha de eternidade.*”³⁵

Será, exatamente, a esperança, o último elemento a sair da caixa de *pandora*.

Durand afirma que “*como hermes, como asclépio, vulcanus-medicus é um “mediador”: ele coloca as coisas em ordem ainda que ele próprio venha a coxear, ele corrige, ele retifica.*”³⁶. Durand, apoiado em *eliade*, *schmidt* e *figuier* nos informa também a mesma ligação dos artífices do metal com a pregnância vegetal, ao perceber que o crescimento dos metais, para o alquimista, não é diferente do crescimento das plantas ou da gestação do feto: “*paradoxalmente, o metal é um vegetal*”³⁷

Amante da terra e das pedras, hábil manejador do fogo, *hefaísto* tem, entre seus filhos, *erictônio* (“*nascido da terra*”), meio homem e meio serpente, que teve com *palas athena*, a deusa virgem da sabedoria e da justiça. As “*núpcias intelectuais e artísticas*”³⁸ entre *hefaísto*

33 bachelard, 1994:43

34 eliade, 1987:65

35 brandão, 1991:490

36 durand, 1979:160-161

37 durand, 1981:290, nota 130

38 brandão, 1991:491

e *athena* são atestadas na reciprocidade do altar de hefaísto no *eréktheion* (erecteu) templo de *athena poliás* na acrópole; e da estátua de *athena* no tempo de *hefaísto*.

O próprio *platão* afirma a identidade das duas divindades em seu amor comum pela ciência e pela arte, conjugando *philosophia* e *philotekhnía*, tanto na obra *protágoras* como no *crítias*. Nas *apatúrias* (“*sem-pai*”), festa jônica e ática realizada anualmente em outubro por três dias, onde os filhos eram apresentados e reconhecidos como membros de um *frátria* (filhos de um mesmo pai), as divindades que regiam tal festividade eram, precisamente, *athena frátria*, *zeus frátrios* e *hefaísto*, sendo o senhor do fogo celebrado como protetor das lareiras e, conseqüentemente, da família.

Outra festividade em homenagem a hefaísto é a *lampadedromía*: uma corrida de fochos de fogo acesos, cuja função é a *renovação do fogo* no movimento cíclico da vida e da morte. No bairro de *ceramico*, a *khalkêia* (calquis), festa dos metalúrgicos era também presidida por *hefaísto* e *athena*.

Tanto estas ligações são fortes que *hefaísto* teve um filho, *erectônio* (“filho da terra”), em função de seu desejo por *athena*. Tendo ela pedido armas ao ferreiro imortal, *hefaísto* que havia sido abandonado por *afrodite*, tentou copular com a deusa virgem, mas a minerva latina fugiu. O coxo manquejando não conseguiu alcançá-la, mas, excitado, seu esperma caiu sobre a coxa alva de *athena* que a limpou com um floco de lã (ou algodão) e logo depois jogou à terra.

Ali, na terra, no ventre de *geia*, foi gerado o filho de *hefaísto*. *Athena* o recolheu quando nasceu e o encerrou num cofre, pois havia nascido metade homem e metade serpente, confiando-o às filhas do rei *cécrops*. Outra vertente diz que havia uma serpente ao lado da criança, mas, de qualquer forma, o atributo ctônico é flagrante.

Aglauro, *herse* e *pândroso*, jovens princesas não resistiram à proibição de não abrir o cofre; ao verem o “filho da terra”, foram acometidas da *nóia* (loucura) e praticaram o *katapontismós*: jogaram-se do alto do rochedo da acrópole. *Athena* encarregou-se de educar o filho em um recinto sagrado da acrópole e, posteriormente, tornou-se ele rei de atenas. Inventou a quadriga, introduziu o uso do dinheiro e organizou as *panatenéias*, festividades em honra de sua mãe, *athena*.

Um dos atributos de hefaísto é a *arte do laço, das ataduras, das correntes e dos liames*. Atributo este que nos remete novamente ao universo hermesiano da conciliação dos

contrários. Para vingar-se da mãe furiosa, hefaísto fabrica um trono de ouro majestoso com ornamentos jamais vistos pelos grandes do olimpo. Inadvertidamente e seduzida pela beleza do presente, *hera* senta-se de imediato no trono. Tão logo se acomoda a ele, ataduras a prendem. Ninguém conseguia libertá-la de tal armadilha, pois tão somente hefaísto sabia o segredo sendo o senhor do atar e desatar. Dessa forma, chamam a *dionyso*, amigo a quem *hefaísto* confiava, para libertar sua própria mãe. Ainda relutante em fazê-lo, *dionyso*, deus do êxtase e do *enthusiásmos*, o embriaga com vinho e assim consegue que, montado num burro, chegue ao olimpo e livra a mãe da armadilha engenhosa.

É curioso perceber aqui as ligações entre esta “traquinagem” vingativa do velho hefaísto e a precoce sagacidade do *puer aeternus hermes* ao livrar-se facilmente das atas em que estava enfaixado (hábito comum para com recém-nascidos) no vão de um salgueiro numa gruta do monte *cylene*, ali deixado por sua mãe, a ninfa *maia*; para tão logo roubar o rebanho de *apolo*. Ambos se relacionam por este atributo especial de atar e desatar, ligar e reunir pelos laços.

O senhor dos nós, das bigornas, das correntes e do fogo, apesar de sua fealdade, teve companheiras belíssimas. Inspirando-o a graça nas joias que fabricava, desposou *kháris* (cáris), a *graça*. Ainda nesta configuração crepuscular que venho investigando, outra cárite, *aglaia*, a mais jovem, é indicada por *hesíodo* como a esposa de hefaísto:

*esplendente a mais jovem graça, hefaísto
o ínclito pés-tortos desposou-a florescente.*³⁹

No entanto, o grande *affair* no trajeto mítico de hefaísto é com *afrodite*, a nascida das espumas do mar fecundadas pelo esperma de *urano* mutilado por *cronos*, versão grega da *ishtar-astarté* semita, deusa da vegetação. Inclusive o amante divino de afrodite, *adônis*, não é outro, senão a versão grega do babilônico *tammuz*. Depois do casamento de *hefaísto* com *afrodite*, *ares*, o temido e pouco venerado deus da guerra (marte latino) aproveita-se das longas ausências de hefaísto trabalhando no interior do vulcão *etna*, forjando armas para os constantes pedidos, para flertar com *afrodite*, dividindo seu leito.

Para evitar que o ferreiro coxo soubesse, manda o jovem *aléctrion* colocar-se como sentinela para avisar o casal adúltero dos primeiros raios do sol a fim de que nenhum

³⁹ hesíodo, *teogonia*, versos 945 e 946

dos olímpicos soubesse. No entanto, o jovem soldado adormece certa vez e *hélio*, o próprio sol, flagra o casal e denuncia a hefaísto. Preparando o escárnio do casal, *hefaísto*, senhor dos laços prepara uma rede especial para os adúlteros fabricada com fios de ouro. Quando os dois se deitam na rede, são atados sem que pudessem sair e então o ferreiro convoca todos os deuses do olimpo para verem a traição de *afrodite* e se demoram em ressonantes gargalhadas. *Ares* furioso transforma o descuidado sentinela em galo (*alektryón* em grego) condenado a cantar toda madrugada antes do nascer do sol. Do amor adúltero entre *afrodite* e *ares* nascem *fobos* (o medo), *deimos* (o terror) e *harmonia*⁴⁰. Será também com *afrodite* que *hermes* terá um filho, *hermafrodito*. E temos novamente um elemento que atesta o trajeto mítico de *hefaísto* em circulação pelo regime crepuscular.

Hefaísto ainda foi o responsável pelas correntes que amarraram o rebelde *prometeu* ao cáucaso, por ordem de *zeus*. Pobre titã acorrentado tendo suas vísceras devoradas pela águia do *júpiter* latino, por ter roubado o fogo do senhor do olimpo para dá-lo aos mortais: “o deserto da átia queima sob o sol implacável, mas a áspera nudez da areia e das rochas vibra de ecos. É que vulcano, o deus manco forjador de armas, está curvado sobre a sua bigorna e os golpes do seu martelo trovejam sem cessar. Entretanto, o imortal, sempre apaixonado pelo seu ofício, trabalha a essa hora, sem orgulho e sem pressa. O metal de onde tira feixes de faíscas não será uma espada gloriosa nem um escudo protetor, nem conhecerá os lances entusiásticos do combate. Vai formar as cadeias de um prisioneiro (...) vulcano não resiste mais. Júpiter quer ser obedecido. Em torno do corpo vencido passa as pesadas correntes e, com vigorosas marteladas, prende os anéis ao rochedo.”⁴¹

De volta ao rochedo, vemos que o ferreiro embora seja armeiro, não participa das mitologias guerreiras como herói e nem tampouco participa das mitologias urânicas como asceta ou mago. Entre o solar e o polar (ou lunar), o ferreiro é uma figura medial que transita entre os elementos e os compõe no fabrico do tempo, sob o ritmo das marteladas na bigorna do corpo. Sua arte e sua filosofia da têmpera perfaz, do coração da pedra à seiva no coração da árvore, o caminho do fogo úmido.

O mestre simbolista *rené guénon* [1886-1951], nos lembra que a pedra negra (*lapis niger*), tal qual a *ka'aba* islâmica em meca ou as pedras negras em honra a *cibele*, mãe-

40 ferreira-santos, 1997 e 1998

41 ésquilo, 1993:35-36

terra, grande deusa; é análoga à *beith-el* (*morada divina*) hebreia que se transforma no termo *bétilo*⁴². Portanto, o *bétilo* de origem hebreia se articula com o mesmo sentido do *omphalos* grego (*umbigo do mundo*). Seu simbolismo axial, centro do mundo, muito embora seja a de uma pedra cônica, cumpre com toda a constelação simbólica de referência numinosa. Elemento de contato com os deuses, a pedra – trabalhada ou não por um ferreiro, mortal ou divino – é epifania. Segundo algumas vertentes, o próprio *graal* teria sido talhado em uma única pedra⁴³.

Mas, o concurso do artífice à pedra constitui-se como prolongamento do princípio primeiro à propagação da criação. É como se a pedra se propagasse, feito minério, na obra do ferreiro, a pulsar sua eternidade no objeto hierofânico: espada, escudo, colar... O uso que os heróis e heroínas farão destes é uma outra história.

Por isso, o “*malho do mestre*”, que na tradição maçônica que tem origem no *mioelner*, martelo do *thor* germânico, é forjado pelos anões ferreiros ctônicos. Por outro lado, *thor* é conduzido por um carro solar puxado por dois carneiros. Na Índia, o carneiro é, precisamente, o veículo de *agni*, deus do fogo. Na tradição cristã, o carneiro é atributo de *são cristóvão*, condutor do menino-jesus, cristóvão; como também é do carneiro a pele que serve de roupa a *são joão batista*, aquele que unge ao ungido.

Daí que, na configuração simbólica destas constelações míticas é possível afirmar que o martelo do ferreiro é, idêntico, ao *tau* franciscano, letra grega do nome *theos*, deus⁴⁴. Como símbolo esculpido em madeira, o *tau* congrega também a essência do madeiro. Prontamente, convertido em cajado, o madeiro torna-se “*árvore portátil*”⁴⁵ que guarda em seu interior o fogo úmido da seiva que brota para fora nas chispas da fricção ou dos raios celestes. Para a pessoa ancestral o fogo não é ateado à madeira. Não vem de fora. A chama ou a chispa é que liberta o fogo contido na madeira. Curioso princípio educativo de proporções ígneas...

42 guénon, 1989:151

43 guénon, 1989:152

44 ferreira-santos, 2002a.

45 ferreira-santos, 1998

ursprungsklärung & lumina profundis: um olhar profundo na região selvagem

*nenhuma linguagem é inteiramente impessoal,
e a linguagem do ensino menos ainda que qualquer outra,
pois é um meio privilegiado de comunicação.
O sentido comum das palavras é acrescido de um sentido próprio,
cada vez que se encarna numa proposta pessoal;
é por isso que a linguagem diz sempre muito mais do que diz.
E o aluno está sempre atento, para além das servidões escolares,
a este excedente de significados, a estas entradas em circuito que
de vez em quando põe em causa uma presença humana.*

georges gusdorf¹

Uma presença humana nos diz gusdorf. Qual seria a motivação última desta exigência que coloca em questão a presença humana para alunos e professores *atentos*? Se o sentido comum das palavras não é suficiente na rotina metodológica e didática das servidões escolares, nos defrontamos com o imperativo metafísico de um “*para além do sentido usual*”, de um *meta-phoros*: metáfora. Então, a linguagem já não diz. A imagem já não é suficiente. O movimento já não nos mobiliza...

Estranho momento de comunicação – posto que sempre será comunicação – numa *situação-limite*, como nos ensina *karl jaspers*, uma *grenztzsituation*². O limite, portanto,

¹ gusdorf, 1987:148

² *apud* berdyaev, 1936:45 e 57

de meu ser é o outro no mundo concreto; linha limítrofe que se funde em minha constituição e só posso ser na medida que sou com o outro no mundo: “o outro é uma forma empírica de atolamento no ser...³.”

A alteridade aparece, assim, estruturalmente, como *membrura*⁴, membrana & juntura, como traço constitutivo de minha *pessoa*: sentimento trágico⁵ da tensão entre a facticidade do mundo (seu caráter duro, opaco e resistente) e a possibilidade de transcendência do humano (suas pulsões e subjetividade), marcando a construção da *pessoa* como “*prósopon*” (prosopon): *aquela que afronta, que afirma sua presença*, no campo de forças da experiência do mundo e da reflexão sobre estas experiências.

dizer que as coisas são estruturas, membruras, estrelas da nossa vida: não perante nós, expostas como espetáculos perspectivados, mas gravitando à nossa volta. Essas coisas não pressupõe o homem, que é feito da carne delas. Mas o ser eminente deles não pode ser compreendido senão por quem penetra na percepção, e se mantém com ela aberto ao seu contato-distante⁶.

Tal compreensão se aproxima do *estruturalismo figurativo* de gilbert durand ao identificar as “*constelações de imagens*” em torno de três estruturas míticas de sensibilidade (heroica, mística e dramática), isto é, as três estruturas antropológicas do imaginário⁷.

Ao mesmo tempo, de maneira antagônica e complementar, a alteridade faz parte de meu processo identitário. No entanto, a situação-limite é, precisamente, a coexistência destas duas possibilidades: o outro pode ser *alter*, mas também pode ser *alienus*, segundo mounier:

quando a comunicação se enfraquece ou se corrompe perco-me profundamente eu próprio: todas as loucuras são uma falha nas relações com os outros – o alter torna-se alienus, torno-me também estranho a mim próprio, alienado. Quase se poderia dizer que só existo na medida em que existo para os outros, ou numa frase-limite: ser é amar.⁸

3 merleau-ponty, 1992:76

4 durand, 1981; ferreira-santos, 1998

5 trágico, neste sentido, se refere ao confronto de ações: *tr(-)ágico*, como na dramaturgia grega clássica

6 merleau-ponty, 1992:203

7 durand, 1981; ferreira-santos, 1998

8 mounier, 1964:64

Se partimos, doravante, de uma noção tensional da construção da *pessoa* onde o outro e o mundo são elementos constitutivos mediados pela corporeidade, assim como na tradição da antropologia filosófica da *antropologia da pessoa* trilhada por *nikolay berdyayev*, *emmanuel mounier*, *henri corbin*, *paul ricoeur*, entre outros; podemos também estabelecer, sem maiores riscos de ampliar indevidamente nossas reflexões, que uma metáfora exemplar da pessoa está, exatamente, na arte, como *arte em obra* que, ao contrário da concepção eurocêntrica e renascentista de “*obra de arte*”, não é nunca um objeto conclusivo.

Está sempre em processo, em percurso, em constituição pois, muito além de seu presumível autor, necessita do outro contemplativo em plena fruição da experiência estética, ampliando seu potencial polissêmico, ressignificando a própria obra, sendo, em última instância, seu coautor. Assim como, também, dependendo do *locus* onde ocorra a fruição: galeria, , casa, praça, rua, estação do metrô, museu etc...

o museu torna os pintores tão misteriosos para nós quanto as sanguessugas ou as lagostas. Essas obras que nasceram no calor de uma vontade, ele as transforma em prodígio de um outro mundo, e o sopro que as levava não passa, na claridade pensativa do museu, sob as vitrines ou os vidros, de uma fraca palpitação na superfície... O museu mata a veemência da pintura como a biblioteca, dizia sartre, transforma em mensagens os escritos que eram os gestos de um homem... Ele é historicidade de morte⁹.

A obra assume outros vetores de significação: valor de mercado, objeto fúnebre de um tempo mortal, extensão da identidade, ornamento público, objeto cotidiano, enigma em trânsito, etc... e perde sua pulsão de vida, vital para o artista, artesão, poeta...

Mas, a “*entrada em circuito*” de nossa epígrafe gusdoriana evidencia uma outra dimensão em que *arte & pessoa* metabolizam os vetores de outros *campos de força* para que possam circular entre alunos e professores *atentos* os valores permanentes da pessoa e da criação (*poiésis*), perambular entre eles os valores culturais de outros sonhos a constituir uma “*proposta pessoal*”, um *pro-jectum* – lançar-se à frente para cumprir seu próprio destino existencial sem nenhuma outra garantia a não ser a de que a contingência das circunstâncias não deixarão de permear a trajetória. Novamente, a linguagem já não

⁹ merleau-ponty, 1974:85

diz. A imagem já não é suficiente. O movimento já não nos mobiliza. Entretanto, o silêncio tudo canta, o branco tudo mostra, o repouso nos lança ao âmago da existência:

a linguagem exprime tanto pelo que está entre as palavras como pelas próprias palavras, e pelo que não diz como pelo que diz, como o pintor pinta, tanto pelo que ele traça, pelos brancos que coloca, ou pelos traços que não realizou (...) em suma, é preciso considerarmos a palavra antes que ela seja pronunciada, sobre o fundo do silêncio que a precede, que não pára de acompanhá-la, e sem o qual ela não diria nada; mais ainda, precisamos ser sensíveis a esses fios de silêncio com os quais o tecido da palavra está misturado.¹⁰

Talvez, a motivação última desta exigência gusdorffiana de que estamos tratando esteja imiscuída neste outro imperativo existencial merleau-pontyano: “*ser sensível a esses fios de silêncio com os quais o tecido da palavra está misturado*”. Ou ainda na expressão transcriativa de rogerio e almeida:

as obras atestam que a relação do homem com o mundo é criativa, ou mais especificamente transcriativa, pois as mediações se dão menos por invenção que por (trans)formação, criação de formas que formam, informam, deformam, reformam a experiência de estar no mundo. Iludem-se os que acreditam que a função ou a razão de existir da língua e das linguagens seja a comunicação dos fatos, a expressão dos pensamentos ou a informação do mundo. Acredito que essa seja uma parte secundária do discurso humano.¹¹

Silêncio que acompanha a palavra, branco que acompanha o pictórico, repouso que acompanha o movimento. Mas, não seriam estes paradoxos impenetráveis a um *cogito* reflexivo aristotélico e cartesiano? A um *pensamento de sobrevoo*¹² que se recusa a habitar as coisas próprias? Então, somos convidados a adentrar e a adensar o núcleo dissipativo da experiência estética. Uma outra porta de entrada? Uma outra forma de peregrinar pelas dúvidas? Uma outra forma de habitar o coração da substância artística? Outro *orpheu* linguajeiro, outro *tyrésias* vidente, outro *hermes* andarilho?

10 merleau-ponty, 1974:58 e 60

11 almeida, 2015:144

12 merleau-ponty, 1992

Merleau-ponty em sua obra inacabada chamada “o visível e o invisível” [1964], nome coerente para quem inicia tentando estabelecer “as estruturas do comportamento” [1942] como formas de estabelecimento de sentidos e significados e a definir uma “fenomenologia da percepção” [1945] que, gradativamente, se confunde com a própria consciência; se aproxima de sua busca fundamental que é a do *ser selvagem*:

[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.*¹³

A investigação deste ser em verticalidade (portanto, ultrapassamento da descrição da superfície com a *epochè* fenomenológica para o mergulho da compreensão hermenêutica em profundidade) que se estende ao passado, à *arché* primordial, tenta aproximar-se daquilo que antecede o *cogito* reflexivo. Tenta caracterizar o universo perceptivo do humano que, sensível, se dá muito antes do crivo intelectual do pensamento que pensa a si mesmo: reflexão-reflexo. Reino de *echo*: reflexo reverberante do som languageiro; de *narciso*: reflexo superficial da imagem; de *zéfiro*: reflexo de movimento no empuxo das brisas raptoras...

Dizia paulo leminski, nosso poeta aprendiz de *ovídio* em *metaformose*, cambiando formas, que “a fábula é o desabrochar da estrutura, arquétipo em flor”¹⁴. ali ele reescreve de maneira arquêmica para nossos intentos:

narciso, filho da náiaide, deitava de braços e se olhava no trêmulo espelho da fonte, narciso de olho em narciso, beleza de olho em si mesma, cego, surdo e mudo aos apelos de eco, a ninfa apaixonada, chamando narciso, narciso, a água da fonte repete o rosto de narciso, reflexos de narciso nos ecos da ninfa, água na água, como a luz na luz, luz dentro da água. Esta lenda é a pedra de sísifo, a pedra que

13 merleau-ponty, 1992:171

14 leminski, 1998:10

sísifo rola até o alto da montanha, e a pedra volta, sempre volta, penas de héracles, trabalhos de dédalo, labirintos, lembra que és pedra, sísifo, e toda pedra em pó vai se transformar, e sobre esse pó, muitas lendas se edificarão. E sobre narciso, a profecia do feiticeiro tirésias, serás feliz enquanto não enxergar a própria imagem, a voz de eco entre as árvores, o rosto de narciso sobre a faca das águas. O olhar de narciso cai na água como ícaro das alturas, e ícaro cai na água, um ruído de púrpura que se rasga, poseidon!, e afunda num coral de sereias.¹⁵

Esta *arché* primordial, “afundar num coral de sereias” (no seu sentido topológico e não orfeônico), em seu substrato antropológico último, é de natureza *mítica*: “introduz-se o ser selvagem ou bruto – ultrapassa-se o tempo serial, o dos ‘atos’ e das decisões – reintroduz-se o tempo mítico – coloca-se o problema da relação entre racionalidade e função simbólica.¹⁶

Quase que como panfleto programático, *merleau-ponty* se propunha, em suas notas de trabalho, avançar a análise fenomenológica até este substrato do ser selvagem pré-reflexivo: o mito e o imaginário: “compreender o sonho a partir do corpo (...) compreender o imaginário pelo imaginário do corpo – o que resta do *quiasma* no sonho?”¹⁷.

Quiasma (*chiasma*) aqui entendido como o embricamento das corporeidades, entrecruzamento de estruturas orgânicas: meu corpo, corpo do outro, corpo do mundo: uma filosofia da carne no *entrecruzamento das avenidas*, expressão do próprio *merleau-ponty*. Pena que o filósofo engajado tivesse que coxear com a morte prematura. É verdade que a mão de *merleau-ponty* hesitou¹⁸...

Mas, o que teríamos a aprender com a perplexidade que se instala ao verificarmos que a base da “*realidade*” é o *quiasma*, que a base da razão é mítica, que a base significante da palavra está no silêncio, que a base pictórico-visual está no branco que o consome, que a possibilidade mesma do movimento está no repouso?

15 leminski, 1998:15

16 merleau-ponty, 1992:166

17 merleau-ponty, 1992:236

18 referências às obras de merleau-ponty, *elogio da filosofia* [1953], sua aula inaugural no *collège de france*, onde afirma que “o coxear do filósofo é sua virtude” (1986:78); e também ao artigo *a ciência e a experiência da expressão* (1974:59), onde analisando *matisse* escreve: “a mão de *matisse* passou milagrosamente do mundo físico onde uma infinidade de soluções são possíveis, ao mundo da percepção e do gesto onde somente algumas o são. No entanto, é verdade que a mão hesitou (...)”.

Além de nos apercebermos da importância capital da corporeidade nestas relações (fé perceptiva, audição, visão, cinestesia etc...) e que cada estrutura perceptiva possibilita uma modalidade de ser: o ser visual, o ser auditivo, o ser ágil; que unidade poderíamos tentar atingir pela convergência destas modalidades possíveis?

Sem pretendermos aventar respostas ligeiras, mas inquietar a busca constante, será que o ser selvagem de que fala *merleau-ponty* não seria uma forma de auscultar o outro e o mundo através da membrana que nos separa e nos junta?

seria preciso retornar a esta ideia da proximidade pela distância, da intuição como auscultação ou palpação em espessura, de uma vista que é vista de si, torção de si sobre si e que põe em causa a 'coincidência'. Este é o caminho pelo qual se veria, enfim, o que seja a interrogação filosófica.¹⁹

Ou ainda, para aqueles que, prontamente, nos objetariam a imaginação excessiva na análise, acompanharíamos o sorriso de *bachelard* nos entrementes da divisa fenomenológica e epistemológica desta breve citação:

a linguagem está sempre um pouco à frente do nosso pensamento (...) é a bela função da imprudência humana, a jactância dinamogênica da vontade (...) é preciso que a imaginação tome muito para que o pensamento tenha o bastante. É preciso que a vontade imagine muito para realizar o bastante.²⁰

lumina profundis no crepúsculo selvagem das origens (ursprungs)...

Este ser selvagem pré-reflexivo nos parece ser, propriamente, aquele que mobiliza e é mobilizado em sua metáfora por excelência: a *arte*. Parece ser aquele que silencia e fala, que deixa aparecer e desaparece; que, fugaz, repousa na origem de tudo. Merleau-ponty nos diria, 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.”²¹*

19 merleau-ponty, 1992:125

20 bachelard, 1990:262

21 merleau-ponty, 1992:164

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.

Ao contrário, é aquele olhar de *soslaio* de que trata nossa escritora mestra, *clarice lispector*. Vislumbre que impregna, emprenha, engravida, fecunda... 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 que seja o credo (marxista, neoliberal ou fundamentalista), sempre prestes a eliminar o mundo no desejo mesmo de salvá-lo.

Mas, *lumina profundis*, olhar o mundo desde o subterrâneo num conhecimento crepuscular²². Silenciar ante os trovões. Caminhar lento na tempestade. Cevar um amargo preparando o andejar do payador no minuano.

Esta região selvagem originária (*ursprungs*), campo de forças da criação, se inscreve na corporeidade do ser. É em meio à corrente sanguínea, na tensão da tessitura muscular, na anatomia líquida dos hormônios, na sístole/diástole cardíaca, na combustão pulmonar, na ascensão postural, no recolhimento fetal, na cópula e no ritmo equilibrante dos passos que engendramos nossos *arquétipos em flor* ou *arquemas*.

É a partir de *schèmes* corporais que geramos nossas imagens arquêmicas²³. Neste sentido é que podemos dizer que a imagem se inscreve no corpo e é sua própria escritura, ou ainda que: “*trata-se deste logos que se pronuncia silenciosamente em cada coisa sensível, enquanto ela varia à volta de certo tipo de mensagem, de que só podemos ter ideia através de nossa participação carnal no seu sentido, esposando com o corpo a sua maneira de ‘significar’, - ou deste logos proferido, cuja estrutura interna sublima a relação carnal com o mundo.*”²⁴

Reafirmando a gênese de que tratamos anteriormente, agora de maneira mais *didática*, podemos afirmar que da relação carnal com o mundo, a partir dos *schèmes* corporais,

22 durand, 1995 e ferreira-santos, 1998

23 durand, 1981

24 merleau-ponty, 1992:194-195

temos a imagem arquêmica. Estes esquemas corporais são a *gesticulação cultural* que engendra uma imagem profunda na psique humana que, por sua vez, se acopla à arqueomemória, por ser a atualização pessoal da memória humana em duas vias concomitantes, simultâneas, complementares e antagônicas: a ideação racionalizante e a mitopoiésis.

Neste intercruzamento, que se dá na própria corporeidade, é que vemos a possibilidade do diálogo entre culturas diferentes no contato intercultural. Respeitando cada configuração que se estabelece a partir destes dois trajetos, exatamente, na compreensão de sua matriz fundadora. O desafio parece ser o de entender a diferença como *gesticulação cultural* de uma mesma base originária (*ursprungs*). Para tanto, a necessidade ética de uma abertura (*offenheit*) permanente na “zona em que a ideação e a imagética permutam infundavelmente suas ações”²⁵. Este campo de forças é que propicia identidades e diferenciações neste intercâmbio incessante de reversibilidades:

*claudel dizia que há um certo azul do mar tão azul que somente o sangue é mais vermelho. Valéry falava no secreto negrume do leite que só é dado por sua brancura. Proust falava numa pequena frase musical feita de doçura retrátil e friorenta. Merleau-ponty fala num olho que apalpa cores e superfícies, num pensar que tateia ideias para encontrar uma direção de pensamento, numa ideia sensível que nos possui mais do que a possuímos, como o pintor que se sente visto pelas coisas enquanto as vê para pintá-las.*²⁶

A reversibilidade deste olho tateante que nos vê, deste silêncio que nos diz, deste movimento que nos detém está também incrustada na obra estética. *Estesia*, como condição de possibilidade da experiência estética e da criação artística (*poiésis*), que nos possibilita o exercício nem etnocêntrico, nem relativista, mas intercultural.

Vejam um exemplo um pouco mais concreto para nossas reflexões sobre esta região selvagem de comunicação entre as culturas que acompanham a construção da pessoa e, por extensão, também das artes. A despeito de minha predileção pelo surrealismo nas artes plásticas como investigação estética do mundo onírico e da arqueomemória, *rené magritte* [1896-1967], pintor belga surrealista, continua impactando nossas experiências

25 bachelard, 1994:167

26 chauí, 1983:252

estéticas com a capacidade que tem de tornar insólita a reconstrução do mais banal cotidiano. Neste sentido, da sua fase mais *“impressionista”* em que busca elementos técnicos e, mesmo, clássicos para tornar ainda mais verossímil a reconstrução onírica, nos deteremos no quadro *“império das luzes”* [1954].



Um *chateau* reflete sua fachada num pequeno lago. Duas janelas abertas no andar superior deixam entrever a luminosidade tênue de lâmpadas acesas. De um lado um pequeno portão branco fechado. De outro lado, um muro de largura volumosa deixa aberta uma passagem pela lateral do *chateau*. A lâmpada de um poste no centro do quadro emite uma luz forte iluminando a parte de baixo da fachada e se destaca no reflexo da água de um pequeno lago particular. Uma árvore à frente do *chateau* se ergue verticalmente em ascensão religando dois ambientes antagônicos que, somente num momento posterior, conseguimos nos dar conta.

O plano inferior do quadro em fortes contrastes de luz e sombra se dá sob o domínio de um registro noturno. É noite densa que se mescla com a massa vegetal; já o plano superior do quadro se dá num registro diurno. A luminosidade azul do dia (sem sol visível) flerta com o branco das nuvens em movimento, acentuando ainda mais o contraste entre os dois domínios. Este azul é um *urphânomen* – um fenômeno primordial, como atestaria *goethe*²⁷: “o azul do céu nos manifesta a lei fundamental da cromática. Não se busca nada por detrás dos fenômenos: eles próprios são a lição”... e complementar *bachelard*: “o céu azul é minha miragem”²⁸.

Ao mesmo tempo, a junção destes contrários na paisagem insólita nos fornece um momento sublime de “*presentificação do impresentificável*”, diria *lyotard*.

Vagando com nosso olhar (*lumina profundis*), de maneira mais lenta, percebemos que o poste é isomorfo da árvore, os dois apresentam a mesma forma verticalizante, porém o poste é miniaturizado, como um duplo menor da árvore. Se de um lado, a árvore é negra e densa se projetando acima e tornando-se mais alta que o *chateau*, o poste de luz irradia sua luminosidade apenas na parte inferior da fachada do *chateau*. A parte superior que fica na penumbra, limitada pela própria lâmpada do poste, aparece como sombra da copa da árvore crepuscular: “*essa calota de nuvens, o sonhador a viu formar-se na terra. É a coluna de fumaça de sua lareira ao entardecer. Ela se esmaga e se estende contra a abóbada do céu, negra folhagem da árvore crepuscular.*”²⁹

Não apenas a árvore e o poste de luz são isomorfos, mas também a coluna direita do *chateau* que possui um sótão. São três eixos (*axis mundi*) paralelos apontando para o

27 *apud bachelard*, 1990:177

28 *bachelard*, 1990:177

29 *bachelard*, 1990:223

alto: o silêncio da árvore que não diz, o branco do poste que não vê, e o repouso da casa que não anda.

O pequeno lago à frente do chateau tem a superfície encrespada por um vento furtivo. Esta superfície nos lembra um dos trechos capitais de *emmanuel mounier*, onde sua carga poética se põe na pena do filósofo-poeta no crepúsculo tanto matinal como vespertino:

uma manhã – ela será bem miraculosa por todas as convergências e as surpresas que ela fará erguer – eu te levarei a um verdadeiro lago da montanha, quando os rochedos são uma muralha de aço ao lado onde a noite se agarra, e na direção do poente já aveludado a animação morna de uma face viva. Tu verás: não uma dobra na superfície, uma nitidez inumana, mas a torrente rouca no fundo, e se reparares bem nesta superfície, não é de metal, não é um espelho, mas a fina pele de um olho úmido.³⁰

Um olho úmido... como não perceber nesta poética passagem, o devaneio de uma imaginação material como bachelard nos ensina, percebendo sair da matéria densa e escura dos rochedos como aço guardando a noite que se agarra, o poente aveludado e morno. Não é a chama tênue uma das imagens características de uma sensibilidade dramática pois que, não consome, mas aquece? E de onde se prefigura da torrente rouca do fundo, a fina pele de um olho úmido. Não se trata do olho luminoso nem o metal duro do heroico, nem do olho negro e narcísico espelho do místico, mas sim uma face viva e a fina pele (*liminal*) de um olho úmido das águas primordiais: ao mesmo tempo nascimento e morte.

Narciso tem seu reflexo encrespado, a imagem já não é suficiente. *Echo* pronuncia seu nome, mas o vento furtivo (*zéfiro talvez?*) desloca a voz e a palavra já não diz. O chateau é o mesmo, a árvore é a mesma, o lago é o mesmo e já não há movimento. Dizia leminski: “*água na água, como a luz na luz, luz dentro da água*”³¹. Esta pele fina de um olho úmido no lago do chateau é, precisamente, a *lumina profundis*, de que estamos tratando aqui: o olhar profundo que perscruta a região selvagem de onde tudo emerge: o silêncio, o branco, o repouso.

30 mounier, 1950:928

31 leminski, 1998:15

Em *magritte*, a matéria densa e escura dos rochedos como muralha de aço guardando a noite que se agarra, está na massa densa e vegetal das árvores onde a noite, igualmente, se agarra. O poente aveludado e morno, aqui se projeta acima do chateau na massa clara e límpida de um azul tranquilo que acompanha a procissão das nuvens no cortejo diurno. A imagem exala o frescor do hálito úmido da noite, ao mesmo tempo, em que a certeza luminosamente azul do dia guarda em seu colo a noite de um sonhador ou leitor solitários.

Haveria, de fato, diferença entre o sonhador e o leitor? Não seriam, ambos, amantes das imagens e das palavras? Quando é que se passa da leitura ao devaneio? Talvez, quando os olhos deixam a página para se erguer no horizonte do possível?

*sobre a negra matéria já se presume, já se pressagia uma ligeira brancura. Eis que nasce uma aurora, uma libertação. Então, verdadeiramente, todo matiz um pouco claro é o instante de uma esperança. Do mesmo modo, a esperança da claridade repele ativamente o negrume.*³²

A luz tênue crepuscular, o outro poente aveludado e morno, que se entrevê na janela boquiaberta, quase que sonolenta bocejando devaneios, é de outra ordem. Ela foge do combate entre a esperança clara e o negrume, flertando com ambos, a aurora.

As janelas são do andar de cima do chateau: região mais alta da casa é aquela que prepara o voo dos devaneios. Não se trata do porão das lembranças e cheiros, mas da região intermediária entre o chão e o céu atravessada pela árvore crepuscular que teima em religar.

Neste império das luzes, há matizes e feixes de luz diferenciados que compõem a paisagem insólita. Pela janela devaneamos com e como o sonhador/leitor que lá dentro está. Solidão presumida de um leitor/sonhador que invadimos com nosso *lumina profundis*. Ou será um escritor tentando capturar a palavra para o sentido que busca sua vida inteira? Ou será um pintor que, recolhido em seu *studium*, brinca de esconde-esconde com as imagens que o olham através da tela branca e resistente aos traços e pinceladas? Ou será ainda um sonolento peregrino que aguarda seu cansaço trazer-lhe o sono em meio à diáfana luminosidade morna? A imaginação provocada pela imagem mobilizadora, polissêmica e multicolorida se arboresce...

32 bachelard, 1990:274

na leitura, é preciso que num certo momento a intenção do autor me escape, é preciso que ele se entrincheire; então, volto atrás, retomo impulso, ou então passo e, mais tarde, uma palavra feliz me fará alcançar, me conduzirá ao centro da nova significação, acederei a ela por aquele de seus lados que já faz parte de minha experiência (...) chamamos palavra o poder que temos de fazer servir certas coisas convenientemente organizadas – o preto e o branco, o som da voz, os movimentos da mão –, a colocar em relevo, a diferenciar, a conquistar, a entesourar as significações que erram no horizonte do mundo sensível.³³

As significações que brotam desta região selvagem, em virtude da pregnância de traços míticos ancorados na imagem arquêmica (a *palavra feliz*), dispensam tradutores. O excedente de significados graças ao conluio da força e do vigor da imagem é que educam a sensibilidade, refinando-a para captar seus movimentos mais sutis, suas verdades quase-audíveis, o invisível das formas profundas na cerzidura de nossa percepção. Saindo da terra de *magritte*, viajando para o outro lado do atlântico, podemos verificar a pregnância destas mesmas imagens numa canção do músico chileno, poeta, ator, bailarino, líder socialista, *victor jara* [1932-1973], chamada “*pimiento*”. Vítima assassinada no sangrento golpe militar arquitetado pelo general *augusto pinochet* em 11 de setembro de 1973, sua produção artístico-musical é muito mais ampla que o péssimo rótulo, geralmente, lhe atribuído de “*canción de protesta*”.

Dizia a intérprete tucumana, *mercedes sosa* [1935-2009], voz de latinoamérica, num encontro na *casa de las américas* (cuba, 1974)³⁴, que este rótulo mal utilizado se deve aos jornalistas e intelectuais de direita, como se fôssemos “*crianças protestando*”. Todo ao contrário, somos *cantautores* de resistência, de testemunho, que cantam a realidade, não estamos “*protestando*”, estamos denunciando.

Um desses exemplos, a *tonada-kaluyo* (híbrido de dois ritmos folklóricos da região andina), *pimiento*, trata da árvore plena de vermelho que habita o deserto de *atacama*, norte do chile. Uma das regiões mais áridas do mundo, reserva exuberâncias que só uma sensibilidade generosa pode nos dar sob a forma musical:

33 merleau-ponty, 1974:150

34 disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FSzN7ihVjJE>

pimiento³⁵

*en el centro de la pampa vive un pimiento
sol y viento pá su vida
sol y viento ...
coronado por la tierra vive un pimiento
luna y viento lo vigilan
luna y viento...
cuando su rama florece, es un incendio
canto rojo que derrama: rojo entero
nadie lo ve trabajar bajo el suelo
cuando busca, noche y día, su alimento
pimiento rojo del norte atacameño
siento el canto de tus ramas
en el desierto
El perseguir floreciendo
como un incendio
porque el rojo todo tuyo
todo entero*

Entre a primeira parte da tonada e sua segunda parte, há um interlúdio do arranjo instrumental feito com instrumentos folklóricos da região andina. Neste interlúdio, a percussão seca e ressonante com o couro e aro do *bombo legüero* e outras madeiras nos ajudam a construir a imagem do trabalho das raízes sob o solo arenoso do deserto em busca de água. A utilização da flauta de caña chamada *quena* com pequenas e curtas frases melódicas ao fundo da percussão, reafirmam o enraizamento. Golpes de língua em *viento*, com a mesma *quena*, nos dão a impressão do frêmito do vento sob a lua. Arpejos de *charango*, pontuam aqui e ali a retomada da tonada, com *rasguídos* crescentes que vão incendiando o *leit motiv* da canção e, desta feita, fechando o ciclo diuturno, advém o retorno.

35 *apud* jara, victor (1975). *manifiesto*. Um dos vídeos produzidos postumamente disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0bGtJLILWBM>

O *pimiento* é aqui a árvore vermelha que se contrapõe ao árido amarelo-pálido do deserto de atacama, de sol e vento. O brotar das ramagens do *pimiento* são, para o poeta, o canto do vermelho que se espalha, “*canto rojo que derrama rojo entero*”. Ainda que haja críticos pouco isentos alegando que se trata de uma apologia ao partido comunista chileno. Mas, assim como as artes, há críticos também para todos os gostos.

Ou ainda, de maneira muito mais visceral, ligado ao cotidiano árido das pessoas em *atacama*, não esquecendo de leminski, “*um ruído de púrpura que se rasga*”³⁶.

É um vermelho inteiro, ao mesmo tempo, intenso e que consome o olhar... um incêndio. Aliado ao fato de ser o lugar mais árido do planeta, seu calor se concentra no *pimiento*, prestes a qualquer momento, florescer... isto é, incendiar-se.

De outro lado, outro par se constitui para vigiar o *pimiento*: lua e vento. Ânima noturna que se espraia sobre *atacama* e o converte no lugar mais frio. Mesmo assim, ninguém o vê trabalhar, “*noche y dia*”, buscando seu alimento: é a prolongação constante da cabeleireira das raízes em busca de seu alimento. Movimento subterrâneo de romper a terra, contornar pedras, guiando-se pela tênue umidade sob o solo arenoso. Trabalho constante para garantir o incêndio no canto de suas ramagens, brotar o vermelho todo seu, todo inteiro. “*Um certo azul do mar tão azul que somente o sangue é mais vermelho*”, dizia *claudel* na citação que utilizamos há pouco.

Me parece que este vermelho todo inteiro do *pimiento* de *victor jara* é um contraponto simbólico-cromático do azul intenso de *magritte* no *império das luzes*. Nas duas obras a árvore é o elemento mediador dos domínios diurno e noturno que nos possibilita colocá-los em comunicação, na iluminação tênue da *ursprungs* – região primordial – pelo olhar em profundidade (*lumina profundis*).

Não seria casual o fato de que a árvore é símbolo da ancestralidade do próprio ser humano? Como diria bachelard, não é, exatamente, a árvore o nosso eixo verticalizante dos valores? A nutridora do sal e da água da terra pelo trabalho das raízes em diáspora? A sombra refrescante de uma copa que, se “*benevolente for o destino*”, nos dará folhas, flores e frutos na arborescência da cultura?

36 leminski,1998:15

*se então nós nos colocamos **no pintor**, no momento em que o que lhe foi dado viver de destino corporal, de aventuras pessoais ou de acontecimentos históricos se organiza no ato de pintar, em volta de algumas linhas de força que indicam sua relação fundamental ao mundo, precisamos reconhecer que sua obra, se não é jamais o efeito disso, é sempre uma resposta a esses dados e que as paisagens, as escolas, as amantes, os credores, e mesmo as polícias, as revoluções que podem confiscar o pintor e perdê-lo para a pintura, são também o pão que ele consagrará, o alimento do qual sua pintura se nutrirá. Assim o pintor cessa de se isolar num laboratório secreto. Viver na pintura é ainda respirar esse mundo, e precisamos compreender que o pintor e o homem vivem sobre o terreno da cultura tão **naturalmente** quanto se fosse dado pela natureza.*³⁷

O *lumina profundis*, olhar atento na escuridão vertical, neste sentido, é *voyeur*... busca o prazer dos sentidos que estão urdidos na trama da imagem – olhar herdeiro do cordão umbilical.

*o olho não é tão-somente o primeiro aparelho de controle da realidade, mas sim o primeiro aparelho de apreensão libidinal numa dimensão mediata com a mãe. Com efeito, o olho é herdeiro, a seu modo, do cordão umbilical (...) ao conector concreto e contínuo que é o cordão umbilical sucede o conector discreto do intercâmbio peito-boca, e, agora, se trata de um conector cuja materialidade não é nem a do cordão nem a do leite: é a materialidade não perceptível a olho nu do raio óptico. Deste raio não perceptível, a única coisa registrável são seus efeitos: o olho do outro (de fato, o olho da mãe).*³⁸

O olho é *flâneur*, como o andarilho benjaminiano pelas galerias a perscrutar a vida em seu próprio cotidiano, no terreno da cultura. O olhar em profundidade dialoga com a pintura ou imagem que, como textura do ser: “dá existência visível àquilo que a visão profana acredita invisível, faz que não tenhamos necessidade de ‘sentido muscular’ para termos a voluminosidade do mundo. Esta visão devoradora, para além dos ‘dados visuais’, abre para uma textura do ser cujas mensagens sensoriais discretas são apenas as pontuações ou as cesuras, e que o olho habita como o homem habita a casa.”³⁹

37 merleau-ponty, 1974:87

38 cabas, 1983:19-20 *apud* peñuela cañizal, 1986:102

39 merleau-ponty, 1975b: 281

Deixamos a visão profana das pontuações e cesuras das mensagens sensoriais que ela habita para pervagar na região selvagem (*ursprungs*) que nos dá a textura do ser: sua carne. Será, portanto, através da carne que podemos pôr, em comunicação, culturas diferentes. Será através da carne que a palavra não conseguirá dizer, que a imagem não conseguirá se pintar, que o movimento não conseguirá mobilizar.

Mas, é este *chiasma* da minha carne, do outro e carne do mundo que o silêncio, o branco e o repouso encontram.

Assim posto, no estranhamento da iluminação da região selvagem (*ursprungsklärung*) – de arcabouço mítico – pelo olhar em profundidade (*lumina profundis*), nos possibilita pôr em comunicação as mais diferentes culturas pelo fato de ambas, *arte & pessoa*, se traduzirem como faces espelhadas de uma mesma construção: a relação de minha carne com a carne do mundo. É nesta filosofia da carne como região selvagem que a comunicação das culturas se estabelece para além das servidões escolares, entre as construções da arte espelhando as construções da pessoa:

*mas, se o livro me ensina verdadeiramente alguma coisa, se outrem é verdadeiramente um outro, é preciso que num certo momento eu seja surpreendido, desorientado, e que nós nos reencontremos, não mais no que temos de semelhante, mas no que temos de diferente.*⁴⁰

É esta diferença a dialogar quando se entra em circuito e se põe em causa a presença humana de nossa epígrafe gusdorffiana.

Finalizando, este olhar de narciso que cai n'água como ícaro das alturas e afunda num coral de sereias⁴¹, retomáramos *gilbert durand* em *a fé do sapateiro*:

ao homem do século XX, que vive numa sociedade industrializada, é permitida uma experiência simbólica autêntica (...) consentir na prenhez simbólica e recusar uma pedagogia totalitária do tempo mecanicista (...) e isto constitui a revolução profunda do nosso tempo. Marcuse, embora ainda atolado em muitas premissas do cientifismo do século passado, entreviu que a salvação – qualquer que seja – passava

40 merleau-ponty, 1974:150

41 leminski, 1998:15

pela destruição do unidimensional. Passava pelo que tantas vezes reivindicamos em termos weberianos, o 'politeísmo' dos valores e dos caminhos do destino. Porque o totalitarismo que não cessamos de denunciar não passa do encerramento em um monoteísmo fanático, tão afastado do pluralismo trinitário, angelológico e hagiográfico dos cristãos, e que leva fatalmente à doutrina do fuhrerprinzip! Vemos assim que longe de ser um apelo à passividade contemplativa, a experiência simbólica se arma com todas as suas faculdades 'de inteligência ativa' contra as tentações do imobilismo e passividade proposta pelo século e suas pedagogias.⁴²

42 durand, 1995:50-51

mitohermenêutica fotográfica da forja do olhar: o trecho 2.8



Inicialmente foi um ensaio sobre paisagens ferroviárias e sobre a relação harmoniosa entre a natureza e as ferrovias da serra da graciosa, serra do mar e paranapiacaba. No transcorrer do trabalho tomou o rumo da exploração dos detalhes das carcaças, trens desativados, linhas férreas e maquinaria em geral, evidenciando a destruição e buscando, mais tarde, a beleza das texturas, contrastes e geometria das formas.

No começo parece algo muito simples.

Trata-se do projeto “*trecho 2.8 – pesquisa e criação em fotografia*”, com fotografias de pessoas em condição de moradores de rua e em saúde mental na luta anti-manicomial (desde 2010), projeto oriundo do projeto “*cala-a-boca-já-morreu*” (cbjm) e do *instituto gens de educação e cultura*, hoje em parceria com o *lab_arte – laboratório experimental de arte-educação & cultura (usp)*, coordenados por *grácia lopes lima & donizete soares*, desde 1995; e com os quais compartilho uma jornada de mais de 25 anos de parceria, sempre dialogando com a velha educação de sensibilidade. Trecheiro é como são conhecidos os moradores de rua: de um trecho a outro; e também faz menção à objetiva da máquina fotográfica (2.8).

Pode-se ver as fotografias e a reflexão sobre elas nas minhas “*conversas-musicais*” em: sensifoto 1 – o ferro que nos olha:

<https://www.youtube.com/watch?v=tqsdVSsxypE>

sensifoto2 – poty: o olhar que desdobra:

<https://www.youtube.com/watch?v=RRfhq-mbTC4>

sensifoto3 – o eterno construir da pessoa:

https://www.youtube.com/watch?v=quet4_EPvOM

sensifoto4 – “re-trato da pessoa”:

<https://www.youtube.com/watch?v=01OuBYyTk-M>

pequena oda ao ferro

(marcos ferreira-santos)

ritmo: toada

incidental: ponta de areia

(milton nascimento & fernando brandt)

concerto de metais cantando

no útero da terra mistério

minérios em prole proliferando

huracán, hadur, goibhniu

líquido chamejante em lava

*lavrada pela pessoa ferreira
verseja no ferro ferramenta*

*jóia, arma, espada, arado
martelo, bigorna, maça
latir férreo em hefaísto obstinado
corpo sutil de het-ka-ptah
anúfonas no elo do devir, agni
dureza negra que ferrugina
oxida lágrimas ternas a cair*

*centelhas: cometas perdidos de um
universo diminuto na fogueira
nas brasas imensas de beleza, daghda
ardor de estrela que nasce e morre
crisor, zhu rong, no infinito de um segundo*

*atar, ferro que se dilata e contrai
se curva nos caminhos do trem
trilhos dormentes no vem-e-vai
estrada abandonada ao desdém
sabes, ferro negro de ogum
atravessar o desterro e o amanhecer
terra, ar, fogo e água do fazer
têmpera, temperança, temporal
ogunhê!*

*nommos ferrotempo das forjas
forjando o tempo fora do tempo
mundos dentro do mundo
ferro vegetal dos bronzeos jardins
no surdo silêncio do maduro*

*na gritaria abrição verde da criação
teu olho ferro de tudo, odin
ferrugina borboletas que vêm
ígneas visitar a mim*

*dizia, amado quintana
o caso não é ir atrás de borboletas
- pétalas flamejantes de qaynan
mas, do jardim cuidar
para que elas te venham visitar*

Peças de ferro, trilhos, trens. Luz e sombras. No entanto, à medida que nossos olhos se debruçam sobre as fotografias o convite sedutor da ferrugem oxida nossa resistência tranquila. A pessoa já não é apenas fotógrafa.

O diafragma de sua máquina se abre e fecha de pronto para captar não somente a luz que penetra pela lente. Vai mais longe: persegue a escuridão no seio mesmo da luz e a prolongação germinal (para não dizer seminal...) da luz sobre a escuridão. Presenciamos uma conjunção de contrários no mergulho profundo da substância.

Não deixa de ser um ensaio fotográfico com alto valor estético. Mas, não apenas isso.

Lembrando *paulo freire*, a estética vai *pari passu* com a ética, aquilo que junta em nossas tradições ameríndias, a justeza e a boniteza. Sem estetizar a pobreza ou a miséria das relações dominadas por um mundo cada vez mais subordinado ao consumo de produtos, serviços, ideologias e pessoas – cada vez mais homogeneizados e já quase sem distinção.

Aqui não se furta a trazer com seu olhar fontano, num exercício fenomenológico compreensivo, todas as mazelas complexas que envolvem a classe trabalhadora. Sem falar de política, é uma obra política. Sem discursos salvadores ou denúncia militantes nos escancara as feridas abertas no reino do “invisível” e invisibilizado.

Os trecheiros possuem o nomadismo mestiço de transitar livremente por todos os espaços e tempos, naquilo que denominei de “*mística do espaço e erótica do tempo*”. Aqui, também seguindo os passos de *michel serres* [1930-2019], em sua filosofia mestiça, as

peças se misturam das pessoas trabalhadoras heroínas de uma saga mítica (*joseph campbell*) com quem se conversa, se observa, se fotografa. Como não perceber o carinho e as declarações de amor pela objetiva de sua máquina nos instantes aqui capturados deste universo flutuante? Há movimento, esperança, tristeza, subserviência e ao mesmo tempo altivez, indignação com a reificação, cumplicidade com o cansaço, o alívio e o retorno para casa. Tudo é transitório. Mas, a pessoa permanece e o eterno desafio de busca de coerência entre aquilo que se é e aquilo que afronta o mundo.

Os trecheiros se “*invisibilizam*” para captar e fabricar as belas fotografias com que nos presenteiam neste projeto, mais que projeto, espaço de convivência e transformação. Eles assumem e ocupam um espaço sem espaço, um tempo sem tempo, uma *epoché* fenomenológica – muito afirmada mas muito pouco exercitada em pesquisas que assim se intitulam. E aqui um dos grandes méritos deste trabalho de investigação e criação poética fotográfica.

A pessoa é ferreira martelando-nos imagens do ferro. Desce até o íntimo do ferro. Onde a ferrugem se aloja como bactéria do tempo, consumindo o mais duro e perene. As texturas conspiram numa miríade de sensações justapostas. O tempo, a duração, a corrosão. Blocos de ferro aspirando luz para dentro de seus veios. Os pequenos parafusos se agigantam, a enorme ponte se miniaturiza em meio à perenidade da mata. E os engates dizem tudo. Contrários, complementares e necessários.

A pessoa busca ali com seu olho forjador a equilíbrio entre os engates: vemos uma mônada chinesa ☯, ying e yang. Luz e escuridão.

A floreta, que se abre e fecha, já não abre nem fecha, floresce pétalas ferruginosas que esvoaçam pelo caule de correntes. O ferreiro do olhar forjador se esconde no jardineiro que cultiva imagens: a semente virginal do golpe óptico se detém nas flores e folhas dos trilhos.

Enquanto o trem não passa com seu eterno pulsar de engrenagens, roldanas e rodas, a fotografia pulsa a vida estocada no inerte. Canais, círculos, buracos negros na galáxia da face da roda. Grampos, fechaduras, engates, elos de correntes perdidas se enlaçam com a mesma sinuosidade que as ramas do capim.

Placas de ferro estocadas há décadas se justapõem como camadas de cascas de uma árvore feérica, se elevam, querem ascender...

Estranha junção dos dormentes de madeira e dos trilhos, formando a trilha. Caminho do peregrino, viajante aprendente e ensinante, contador de histórias guardadas debaixo das pedras. Estribos e crivos se unem nos veios e nos nós do dormente. Pedras e plantas são chamadas a compor o ritual do acasalamento, do matrimônio alquímico: madeira e ferro. Os dois guardam, na memória e nas profundezas, o fogo. Passado e substância atestam sua origem ígnea. O futuro ferruginoso se abre aos exercícios mânticos da adivinhação. Quem ficará para contar?

A fotografia tem este valor quando nas mãos de um ferreiro/jardineiro: insiste em gravar no papel este instante de vida que canta, que embala, que grita, que narra... Em silêncio.

Como são ruidosas e silenciosas as fotografias! Até que chega todo soberano o mestre das trilhas, como que conduzindo a luz e a sombra: *o vagão do trem*. Solene entre as névoas. Soberbo na luz dura do dia. Mago na diáfana sombra da noite. Penetra. Sacoleja.

O trem abre gargantas e goelas na rocha dura da montanha... Se precipita nos abismos se deixando plainar sobre os trilhos, misto de madeira e ferro, de trilho e dormente, de metal e vegetal. O trem alquímico purifica os sentimentos. A pessoa fotógrafa percebeu. Se encantou. Sua máquina e seu olho se seduziram pelo grito contido no interior da substância: carne de um corpo vivo cujo espírito e alma foram fundidos em uma só matéria. Corporeidade da matéria plena. Olhar pleno que se consubstancia na fotografia.

No laboratório, com tudo que há de *labor* e de *oratório*, a pessoa fotógrafa – sem saber – revive o mestre alquímico: nitrato, água, escuridão. Um suspiro detém o tempo do mundo para revelá-lo na imagem que vai nascendo, rompendo a barriga da bandeja. Rompe o cordão umbilical no último fio da tintura que escorre de volta à bandeja, enquanto segura o rebento com a pinça. Seu choro neonatal se escuta na pigmentação do milagre fotográfico: a imagem surge – *epifania*.

Esse segredo alquímico da criação acompanha o olhar de nossos fotógrafos. O clique da máquina é um coito. *Hieros gamos* – casamento sagrado. Só interpretando a luz é que seu

potencial seminal se materializa – hermenêutica da textura rugosa da luz com cheiro de tempo – *hierofania*.

Passa a ser *ferro-fania* nestas imagens dos trens.

Me lembra um *ex-libris* medieval com dois dragões em círculo urobórico com a máxima *solve et coagula*. É, precisamente, o que se faz com a objetiva da máquina e na revelação. Corporifica o espírito e espiritualiza o corpo, copula matéria e espírito...

Tal experiência, incitada a ocorrer longe dos muros escolares, revelou seu potencial educativo ao (d)escrever com imagens, numa grafia iconográfica, não apenas o interior do mundo visitado, mas também a visitação do mundo interior, numa relação, essencialmente, pedagógica. Não se trata de um curso específico de fotografia, embora as pessoas tenham tido noções básicas técnicas e teóricas como suporte básico, mas o resultado das reflexões e vivências sobre imaginário, cultura e educação no curso está grafado com as imagens que revelam o mundo e o próprio olhar.

Neste olhar alquímico, foi possível ver no olhar das pessoas a transmutação e a busca da equilíbrio, resultantes do diálogo profundo de olhares através da máquina fotográfica na relação *mestre-aprendiz* com os *aprendizes-mestres* num engendramento de pessoas que atesta mais uma vez a fecundidade de uma velha educação de sensibilidade.

Do cio do mar ao murmurar fecundo.

A rapidez da produção da fotografia hoje com suas máquinas digitais e a mais simples de todas no próprio celular, não consegue esconder o mesmo milagre da revelação das fotografia em seu banho na câmara escura. Ainda que seja em alguns segundos, a máquina precisa processar a informação luminosa em bits, bytes, linguagem binária e convertê-la em pixels que vão conformar a imagem na tela plana da máquina fotográfica ou do celular. Muito rápido de fato. Mas, o “milagre” da constituição da imagem permanece...

Nascimento da foto: *re-velar*... ao mesmo, retirar o véu de mistério e evidenciar a imagem enquanto que os sentidos aparentes velam carinhosamente outros sentidos dormentes. Algo se revela e algo se esconde.

Tal qual a noção de *pessoa* na antropologia da pessoa afroameríndia. Cada um se constrói pessoalmente, mas esta mesma construção é decorrente das relações comunitárias até

podemos dizer de uma *pessoa comunitária* ou ainda de uma *comunidade personal*. Tantas forças e energias se revelam em possibilidades existenciais e outras ainda dormentes transitam na fabricação poética das fotografias.

Isso se ensina? Não. Isso se “*em-sina*”. São as experiências que nos colocam novamente em nossa própria sina – não como destino fatal, sem determinismos bio-sociopolíticos. Mas, sabendo e vivenciando sua *destinação*... Como diria berdyaev: paradoxal destinação de uma ética *humanodivina* ou divinamente humana.

Desdobrando-se ao desdobrar, esta construção da pessoa e da própria fotografia, se coaduna com a concepção ontológica guarani de *poty*: a floração vegetal desdobrando-se ao desdobrar-se sem nenhum outro recurso do que os seus próprios recursos. Realização do ser.

*nosso pai, o último, nosso pai, o primeiro,
fez om que seu próprio corpo surgisse
da noite originária
a divina planta dos pés,
o pequeno traseiro redondo:
no coração da noite originária
ele os desdobra, desdobrando-se
(...) ñamandu, no coração da noite originária
(...) o pássaro originário, maino, o colibri
esvoaça, adeja,
maino faz então com que sua boca seja fresca,
maino, alimentador divino de ñamandu¹*

É a vivência ancestral do drama vegetal em seu mitema fundador: *morte – transformação – renascimento*. Momentos cíclicos de sístole e diástole entre a mortificação pela vivência de situações-limite, a transformação nos íferos seja pela ação religante de *eros* ou pelo despedaçamento de *thanatos*; e seu conseqüente renascimento com a boca fresca alimentada pelo *beijaflor* ancestral, *maino*.

¹ fragmento de: *aparecimento de ñamandu: os divinos*, do mito de origem guarani “as belas palavras” in: clastres, 1990:20-22

Ao abrir dos olhos: mirar, ver, enxergar, *transver* as imagens com o recurso da fotografia. Criação poética como *des-dobra* nos multiversos do *espaçotempo* que põe em contato distintas realidades simultâneas:

*por viver muitos anos dentro do mato,
moda ave... o menino pegou um olhar de pássaro,
contraiu visão fontana.
por 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 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.²*

Transver através das imagens das fotografias, contraindo visão fontana (das fontes frescas), é o que possibilita o retrato da pessoa entre os trecheiros como *re-trato*: tratar novamente com carinho, atenção e cuidado. O retrato nunca é uma “*selfie*”: necessita do olhar do outro a desvelar e velar novamente as múltiplas possibilidades da pessoa. Cada expressão, cada olhar, cada detalhe cenográfico dialoga com este *transver*, ver para além daquilo que se pode ver, depois de enxergar aquilo que não se pode ver, depois da miragem (miração) de mirar, pousar as asas dos olhos.

Se aqui evidenciamos o caráter ferreiro da pessoa fotógrafa, é preciso lembrar sua origem vegetal de jardineiro, em que o jardim é o início de um mundo dentro do mundo. De um outro tempo dentro do tempo. Outro *espaçotempo* possível seja na *comunidade de origem* (em que se nasce) ou na *comunidade de destino* (aquela que se elege).

² *canção do ver* (poemas rupestres), manóel de barros (barros, 2010)

Seja qual for o nome que possamos dar ao jardim primeiro, numa perspectiva do humanismo biocêntrico (que deixou para trás os erros da soberba do velho humanismo antropocêntrico): *mãe-terra, géia, gaia, abya-yala, ybyrapitã* – os trecheiros se convertem num “*bando de passarinhos*”, dispersores de sementes, como diz *grácia soares lima*:

Grácia possui, no mínimo, três grandes qualidades-força que revestem seu ser e sua coerente trajetória: a determinação de seus ideais, a crença no potencial humano da criação, e o engajamento e o compromisso comunitário. Estas três facetas se agigantam quando os desafios se colocam à sua frente (...)

O farfalhar das asas deste bando de passarinhos que alçaram voo em direção ao horizonte de nossas velhas utopias, com a jovialidade de uma sólida formação libertária, seja nas letras impressas do jornal, nas ondas do rádio, nas imagens da televisão e do vídeo, seja na virtualidade da internet, só nos confirmam a graça (kháris) destas ações, e assim, dou minhas “gracias” ao prazer de ter podido compartilhar esta trajetória, “des-orientado” seu doutoramento, e a honra de apresentar este importante momento-livro de graça aos leitores de hoje.³

Cada qual ao seu modo numa comunidade de diferentes. Vem, se alimenta, se refrescar e alça voo novamente. Não há paredes.

Trata-se da concepção guarani ancestral (*ñande rekó*) de educação como percebido e praticado por eles de maneira iniciática: *gwirá rupá*: o tempo dos pássaros ou ainda o *barulho* dos pássaros⁴.

O bando de crianças-passarinhos saem da mata para o centro da *tekoha* (aldeia), para se refrescar, se alimentar, ouvir as estórias e histórias dos *cherramõe* (meu avozinho), das *kunhã karái* (mulheres sábias), e depois regressam para as suas brincadeiras. Para aqueles incautos que desconhecem estes ciclos de iniciação nas comunidades originárias, toda e qualquer brincadeira é uma iniciação à existência, fabricação coletiva do corpo e da pessoa. Envolve descobrir o mundo e descobrir-se, envolve desmontar a mundo e reconstruí-lo. Partilhar as experiências em sua comunidade e apurar a *poética do ouvir*.

Muito tempo depois é que terão o que dizer, se o que tiverem para dizer for melhor do que o silêncio. Se não: que permaneça o silêncio.

3 ferreira-santos, m. *prefácio: educomunicação e bandos de passarinhos*. in: lima, 2009:6 e 8.

4 cacique getúlio oliveira, 2000

**A sobrevivência dos cantos e com os cantos
é uma vivência existencial melhor
do que outras formas de existir⁵**

⁵ tradução do guarani kayowáa em *aty guasu* do *arroyo kora* (2012) *apud* flores, flores & oliveira, 2020:583



crepuscularidade ancestral

mitohermenêuticas de sangoma: três lições da ancestralidade para afrodescendentes

*nyankwabe...
espíritos d'áfrica, escutai minhas preces!
Nos ajude, nos guie, nos ensine.*

tradição zulu *apud* makeba, 1988

Vozes ecoam há muito tempo, por longos espaços, através de gerações. Vozes que ora cantam e que ora gritam. Não teria sido o grito a primeira interjeição da consciência? O canto não teria sido a primeira ordenação da consciência? De qualquer forma, de algum lugar da região sudeste do continente negro, um homínida austral contemplou a paisagem e movido pelas intempéries interglaciais enveredou por ela. Depois, sucessivas diásporas vieram, desta feita, impostas por outros. Como diz o antropólogo queniano *ali mazrui* [1933-2014]: “*temíamos deixar a aldeia. Nos forçaram a sair. Agora, ganhamos o mundo. O mundo é nossa nova aldeia.*”¹

Estas vozes marcaram a direção da lança, ritmaram o pilão das sementes e o compasso da dança. Estas vozes submergiram na circulação ígnea, oxigenando músculos e tecidos. Configuraram um espírito.

1 mazrui, 1991

Neste pequeno ensaio de mitohermenêutica (em seu duplo aspecto: ensaio como tentativa de investigação e ensaio como estilo literário) procurarei assinalar algumas características desde espírito que considero importantes para compreender a profundidade de sua herança para o mundo ocidental. Para tanto, nos valem da convergência das *mitocrítica* e *mitanálise* de gilbert durand, das contribuições dos fenomenólogos do sagrado (mircea eliade, joseph campbell), das formas simbólicas (e. cassirer, merleau-ponty e gaston bachelard), e da antropologia filosófica e existencial (g. gusdorf, e. mounier e n. berdyaev); ou seja, como o conjunto heurístico de leituras, escutas, interpretações e compreensões atentas às significações profundas de fundo mítico da cultura, num recorte fenomenológico e de caráter hermenêutico.

Como bem afirma oscar saéz em outro contexto: *“não interpretar o acaso, mas interpretar no acaso. Não me empenhei na compreensão do mundo descrito a partir da compreensão de seus atores, mas na construção de sistemas hipotéticos em contraste com os quais se desenha com detalhes inesperados a realidade. Tal método cumpre a condição básica de um bom método: conduz a pesquisa um pouco à revelia do autor – mantém o sujeito um pouco como o viajante em terra estranha, olhando muito e andando às cegas.”*².

Tal estilo hermenêutico valoriza, então, a interpretação na dinâmica do processo em detrimento de resultados pré-concebidos que o influenciariam. A construção e organização do real se dá no próprio imaginário.

Portanto, partimos de uma noção de cultura que procura esquivar-se dos vícios aristotélicos e cartesianos da simples enumeração de propriedades ou atributos suficientes e necessários, portanto, constituintes de um conceito. Um cachorro possui quatro patas e um rabo. Aquele que acidentou-se e perdeu uma pata, ainda seria um cachorro? Lembrando o amigo *celso favaretto*, o conceito de cachorro, por acaso, morde?

Nesta tradição, as centenas de conceitos de cultura inventariados convergem. As diferenças acidentais estão nas propriedades e nos atributos elencados à exaustão. Ora entende-se cultura como o conjunto de hábitos e costumes que funcionam de maneira diferente em grupos diversos, ora entende-se como o conjunto de determinadas produções culturais (eruditas ou populares), ou mesmo como a teia de relações estabelecidas entre estes produtos e seus produtores.

² saéz, 1996:205

À parte de concepções funcionalistas, estruturalistas e relativistas, procuramos compreender a cultura aqui, essencialmente, como processo simbólico. Neste sentido, a cultura é o universo da criação, partilha, apropriação e interpretação de produtos simbólicos e suas relações. Estas quatro ações concretas, nem sempre necessárias e muito menos suficientes, é que configuram o campo tensional das manifestações simbólicas. Seus produtos e seus produtores, seus professantes, seus receptores e seus hermeneutas somente podem ser compreendidos em profundidade se contextualizados em sua natureza processual, dinâmica e inacabada.

Por isso, esta noção de cultura vai de par com uma *arqueologia* e com uma *teleologia*³. Procura nos túmulos e ruínas da origem a gênese das invariâncias. Abre-se aos fins para entender o presente, o *bricolage*, as cores da variada roupagem do arlequim⁴. A cultura como processo nos abre sua dimensão de esperança⁵ e abre-nos sua natureza *escatológica*⁶, entre a invariância ancestral e a multivariada roupagem das culturas, na qual o ser humano confronta-se com sua transcendência e sua imanência em um mundo já dado e situado. É completamente livre para escolher. Mas, o que é paradoxal: escolhe entre alternativas que lhe são dadas.

Como lembra o mestre romeno *mircea eliade* citando um mito de origem da morte, na indonésia: a divindade deu a escolher para o homem entre uma pedra e uma banana. Faminto, o homem escolheu a banana. O sagrado, então, replicou-lhe que, se tivesse escolhido a pedra, seria imortal e inabalável como ela. De agora em diante, será efêmero como a banana é. Depois de frutificar, fenece.⁷

Energias na formação brasileira: *mundu, asè & islão* como afirma *gilberto freyre* em seu clássico *casa grande & senzala*, o fenômeno da escravidão, em seus primórdios no brasil, prostou uma civilização nobre aos pés de uma outra civilização ibérica tacanha. A formação islâmica dos primeiros escravos permitia-lhes conservar a galhardia e a altivez do escravo ainda que surrado por falar uma língua desconhecida (de origem árabe), por escrever algo que os pouco letrados senhores de engenho e seus soldados de

3 ferreira-santos, 1998

4 serres, 1993

5 durand, 1997

6 gusdorf, 1987

7 frazer, sir james (1979). *the belief in immortality*. londres: vol.1: 74-75, 1913 *apud* eliade.

cristo (jesuítas) não conseguiam ler. Segundo a pesquisadora *olga cacciatore* [1920 - ?]⁸, as principais tradições que foram trazidas ao brasil no início do tráfico negreiro eram:

TRADIÇÃO	CULTURA	ORIGEM	REGIÃO PREDOMINANTE
sudanesas islâmicas	hausá	norte da nigéria	bahia
	peul (fula)	norte da áfrica (desde a costa do atlântico até o chad)	
	mandinga (mali)	acima de serra leoa	
	tapa (nupê)	norte da nigéria	
sudanesas (asè)	yorubá (nagô)	nigéria	bahia
	dahomey (jejê)	dahomey (benin)	
	fanti-ashanti (mina)	ghana	
bantu (mundu)	angola, congo, cabinda e benguela	principalmente de angola e do congo	maranhão, pernambuco, bahia, minas gerais e rio de janeiro
	moçambique	moçambique	rio de janeiro

Ainda que seja um quadro aproximativo e de valor apenas didático, fica evidente que a formação islâmica foi predominante no início do ciclo, concentrando-se na região da bahia. As outras tradições bantu e sudanesa não-islâmica substituíram os problemáticos filhos de *allah* e foram sendo distribuídos pelas outras regiões de engenhos no nordeste e sudeste brasileiros, assim como pela região pampeana de atividade mais pecuária.

No entanto, temos três importantes concepções de energia sagrada que serviram de alicerce para o espírito afrodescendente: a *verdade* de allah dos hausá e malês; o *mundu* dos bantu de angola, congo e moçambique; e o *asè* dos sudaneses yorubá, dahomeyanos e fanti-ashanti. Ainda que guardem grandes diferenças entre si, o *mundu* e o *asè* convergem para o tipo de energia sagrada que *georges gusdorf* faz referência ao tratar do *mana*⁹. É a energia que pode ser transferida para objetos, substâncias e animais, mas que guarda a significação profunda de religião com o divino.

⁸ *cacciatore*, 1977

⁹ *gusdorf*, 1953

Em seu livro de memórias, *carl g. jung* faz referência a uma experiência marcante na sua viagem à uganda e quênia em 1925. No capítulo intitulado “*viagens – quênia e uganda*”, ele faz quinze referências ao crepúsculo africano. Sua secretária, a psicanalista analítica alemã, *aniela jaffé* [1903-1991] confirma o papel central que este capítulo possui no conjunto da obra ao registrar que fora, na realidade, o último capítulo que *jung* escrevera. Um capítulo *crepuscular*. Às demais partes, ele recorreu a manuscritos de palestras e seminários anteriores:

ao devolver-me o capítulo ‘sobre a vida depois da morte’, disse: ‘algo em mim foi atingido. Formou-se um declive pelo qual me vejo forçado a descer.’ Neste clima apareceram ‘últimos pensamentos’ onde se encontram suas ideias, as mais profundas, aquelas que atingem os horizontes mais longínquos. No verão do mesmo ano jung escreveu, ainda em bollingen, o capítulo sobre ‘quênia e uganda’¹⁰.

Em uganda, recebeu dos sudaneses o apelido de “*mzee (o velho) de cem anos*”, embora ainda contasse com apenas 50 anos, mas já tivesse muitos cabelos brancos¹¹. É nesta oportunidade que conhece um silencioso ritual que consiste na saída de toda a comunidade das cabanas que cospe nas mãos e as ergue em direção ao sol nascente. Embora não soubesse explicar o seu significado, um velho disse que todos veneravam *adhista* “*que é o sol no momento em que se ergue. Só nesse instante ele era mungu, deus. O primeiro crescente de ouro na lua nova na púrpura do céu no oeste também é deus. Mas só nesse momento, depois não.*”¹²

Depois de interpretar a saliva como substância que encera o *mana* (energia) pessoal, *jung* compreende o ritual silencioso como uma prece: “*ofereço a deus minha alma viva*” ou ainda “*senhor, ponho meu espírito em tuas mãos*”¹³. Tal como ocorre com os *bakongos* na região inferior do rio congo no culto a *nzambi mpungu*¹⁴, e no culto a *raluvhimba*, deus supremo

10 *jaffé apud jung*, 1995: 12

11 *jung*, 1995:229

12 *jung*, 1995:235

13 *jung*, 1995:235

14 *cacciatore* (1977: 269) nos lembra que *nzambi* era o deus supremo dos cultos bantu e de umbanda, criador e todo poderoso. foi a única divindade bantu que predominou sobre os nomes das divindades nagô, fazendo pouco conhecido o nome de *olorum* (o supremo ser criador).

dos *vendas*, tribo bantu na África do sul, considerado também como doador da chuva¹⁵. A substância líquida encerra o amalgamento da terra com o divino, soprando o hálito da vida, em ambos os cultos.

Ainda que, no Brasil, estas referências africanas tenham se metamorfoseado no ecletismo característico da formação brasileira, veremos que alguns traços ancestrais permanecem latentes. Renato Ortiz, ao descrever “a morte branca do feiticeiro negro”¹⁶, seja no branqueamento do campo religioso de origem africano, seja no “empretecimento” das religiões importadas (catolicismo, protestantismo e espiritismo) na constituição da umbanda, bem observa que a única manifestação religiosa que guarda referências mais fiéis às origens africanas é o candomblé. Dividido em várias *nações* diferentes, a pluralidade interna às práticas do candomblé guarda correspondências com as origens culturais e culturais do continente africano. Porém, sucumbindo às mais diferentes formas de preconceito e proibições, ora sob a chancela do “exótico”, ora do “grotesco”, as origens na formação mestiça brasileira, quando não constituindo um “caso de polícia”, foram sendo, forçosamente, esquecidas.

Da mesma forma como o *banzo* (a terrível saudade de sua terra, provável origem do *póthos* grego) acometia nossos primeiros escravos, a herança dos afrodescendentes no Brasil costeia limitações sociais, políticas, econômicas e culturais que talvez só possam ser revistas se considerarmos as velhas vozes que ecoam. “uma moléstia estranha, que é a saudade da pátria, uma espécie de loucura nostálgica ou suicídio forçado, o banzo, dizima-os pela inanição e fastio, ou os torna apáticos e idiotas. Em todos os carregamentos de escravos, na estreita travessia do Atlântico entre a África e o Brasil, a morte cobra um imposto excessivo.”¹⁷

Ainda não sendo nem banzo, nem leso, vejamos algumas características destas velhas vozes.

15 Eliade, 1995: 17-19

16 Ortiz, 1978. Adaptação de sua tese de doutoramento em Paris, dedicado ao mestre de todos aqueles que tentam conciliar psicanálise e sociologia no Brasil, o sociólogo francês Roger Bastide [1898-1974] que tanto se debruçou sobre a realidade brasileira.

17 Ribeiro, 1939: 27

O aspecto guerreiro nas mitologias africanas

Uma das imagens mais frequentes na memória negra e das mais solicitadas por aqueles que brandem no *front* das lutas sociais, empunhando suas lanças legais (projetos de lei de cotas sociais, reparação financeira de afrodescendentes, penas mais graves por discriminação racial etc.), sem dúvida, é a imagem do guerreiro. altivo, forte e destemido, o guerreiro negro jorra energia, oferecendo a própria vida pelo que se empenha, seja na memória quilombola de nosso *zumbi* libertador morto à traição em palmares, seja em mãe-áfrica nas várias esculturas em ferro e bronze, da tradição *yorubá* com seus característicos olhos amendoados enfatizados, representando guerreiros carregando o antilope, produto de sua caça¹⁸. Num painel *yorubá* da nigéria que se encontra no *british museum* figuram dois destes guerreiros *yorubá* com lança e espada lutando contra uma enorme serpente – provavelmente representando o herói mítico *dan* – ou *dangbé*, fundador da tradição *dahomey* – que por sua vez, tenta devorar uma tartaruga – símbolo *yorubá*¹⁹.

Em áfrica também temos a figura altamente emblemática do guerreiro *masai* (da áfrica do sul, kalahari até moçambique). Alto, esguio e de feições delicadas, o *masai* conserva a verve guerreira dos ancestrais. O guerreiro funda o poder patriarcal. Os *masai* são dos poucos grupos a escapar da hipotética curva evolutiva que faz avançar dos altos e grotescos hominidas mais antigos até os grupos menores e de feições mais curvilíneas como o *homo sapiens sapiens*. O outro grupo que não se encaixa nesta curva bio-antropológica predominante são os aborígenes australianos: de baixa estatura, membros mais compridos e de feições mais quadráticas e que hoje sabemos pelas pesquisas genéticas que tem alta concentração de herança dos genes dos *homo erectus*.

O guerreiro *masai* que empunha sua lança mantém a cabeça encoberta por uma espécie de elmo feito de barro úmido. O adolescente, quando se prepara para o ritual de iniciação, recolhe-se à cabana de forma esférica (*a casa das mães*) onde as mães e outras mulheres irão lhe preparar o corpo. O ato principal é a raspagem do cabelo. Depois de

18 parrinder, 1967: 133

19 parrinder, 1967: 42. Também joão ribeiro, em “*o elemento negro*” (1939) demonstra de maneira muito peculiar como em várias lendas brasileiras figuram a tartaruga, o cágado ou o jaboti e possuem uma origem *yorubá*.

cânticos ancestrais e a entrada em transe, o jovem guerreiro estará pronto. Seria apenas coincidência nesta passagem iniciática, o fato de recolher-se ao “útero” materno e ter “feita a sua cabeça”? Tal expressão, conhecida no âmbito do candomblé e na umbanda (embora com importantes diferenças rituais), refere-se à cerimônia iniciática na qual o neófito se colocará à disposição do “pai-de-santo” ou “mãe-de-santo” para revelar-lhe o guia ou *orixá* que seguirá, depois do recolhimento a lugares sagrados na natureza. Vertentes desta cerimônia também eram conhecidas como “*camarinha*”²⁰.

Ainda segundo *olga cacciatore*, de maneira geral a iniciação no candomblé segue resumidamente os seguintes passos: determinação do orixá de cabeça pelo chefe do terreiro através do jogo de búzios; entrada no terreiro e na *camarinha*; aprendizado inicial; manifestação do orixá em transe; raspagem da cabeça após o corte dos cabelos; lavagem com água do asê e cura do pequeno corte que é feito no alto da cabeça; *sundidé* (banho de sangue de animal); banho ritual e pintura tribal; primeira saída da *camarinha*; continuação do aprendizado; segunda saída; dia do *orunkó*, em que o orixá diz seu nome ao neófito; compra e quitanda das *iaôs*; e romaria à igreja do bonfim.

Os orixás são divindades energéticas intermediárias na tradição yorubá entre *obatalá* (mais conhecido como *oxalá*, ou *orixalá* – “o maior dos orixás” – filho do ser supremo, *olorum*) e os homens. *Obatalá* tem duas manifestações diferentes, além de figurar, por vezes, como hermafrodita: como jovem guerreiro vigoroso proveniente da nobreza e como ancião sábio, nobre e cheio de bondade apoiado sobre seu cajado. Em África seriam em torno de 600 orixás, tendo vindo ao Brasil cerca de 50, reduzidos a 16 no candomblé²¹. Assim como em Cuba e Haiti, estes orixás das forças elementares da natureza ou rei divinizados foram sincretizados com santos católicos, exibindo uma duplicidade que lhe garantirão sobrevivência: ancestral africano e santo permitido pela liturgia católica. *Obatalá*, por exemplo, pela situação arquêmica de filho do ser supremo, será sincretizado com a figura mítica do *cristo* católico.

É preciso lembrar também que há uma separação primordial entre as divindades maiores (*olorum* da cultura yorubá ou *nzambi* bantu) e os homens. Na maioria dos mitos africanos, os deuses partiram da terra após a criação²², cabendo aos seres humanos a

20 *cacciatore*, 1977:153; *bastide*, 1980

21 *cacciatore*, 1977

22 *parrinder*, 1967

busca da religião. Não possuímos contato direto com eles, pois estão numa esfera superior e alheios ao mundo profano²³. São as entidades intermediárias que possibilitam a religião com a dimensão do sagrado.

Pela verve guerreira, um dos principais orixás é *shango* (xangô): deus do raio, do trovão e das tempestades, de caráter orgulhoso, dominador e distribuidor de justiça, monarca da região que vai do *benin* até *dahomey*, o quarto rei da mítica cidade de *oyó*, é sincretizado com são jerônimo ou santo antonio. Algumas vertentes dizem que, após sua morte, teria se tornado um orixá. Entre suas esposas há *oyá* (*iansã*, no brasil) – o próprio *rio niger* formado com suas lágrimas, quando o marido se enforcou na floresta, segundo algumas vertentes; a mulher-búfalo, senhora das tempestades; *oxum* (também personificação do rio oxum), orixá dos rios de águas doces, da riqueza e da beleza, a mais jovem e preferida esposa, também de natureza guerreira e, ao mesmo tempo, maternal, cujo animal epíteto é a pomba (forma através da qual pode fugir do cativeiro); e *obá* (também orixá do rio obá). Esta última foi iludida por *oxum*, que lhe disse haver colocado uma das orelhas num prato para o marido como feitiço de amor, o qual comeu com grande prazer. *Obá*, imitando-a, realmente corta uma das orelhas que inclui na refeição. *Shango*, enojado, a repudia. Colocando o mito em ação, a dança nos rituais brasileiros é feita com uma das mãos sobre a orelha. Para alguns, *shango* é filho do próprio *obatalá*. As características heroicas se mantêm na prevalência da figura das espadas (epítetos das esposas do orixá guerreiro) que diferem apenas no material: prata, ferro ou cobre. O fetiche de *shango* é um *oxê* – machado de duas faces²⁴ – e uma pedra negra de cachoeira.

Outros orixás guerreiros são semelhantes a *oxóssi*: orixá protetor dos caçadores, possui arco e flecha em ferro, bronze ou metal branco, podendo também ser representado por uma espingarda em miniatura. Sincretizado com são jorge (bahia) ou são sebastião (rio de janeiro e porto alegre), sua dança ritual no brasil imita a caçada.

É ligado a outro orixá heroico que, segundo algumas vertentes²⁵, é seu irmão: *ogum*. Espécie de ferreiro militar yorubá, *ogum* é o deus do ferro e, por extensão, da guerra, mas também da agricultura e de todos aqueles que trabalham com artes manuais e

23 ortiz, 1978

24 parrinder, 1967: 67

25 cacciatore, 1977

instrumentos de ferro. Seu fetiche é justamente uma espada ou a “*ferramenta de ogum*” – uma penca de ferramentas agrícolas, de caça e guerra presas a um arco de ferro. Ambos possuem uma filiação matrial: *oxóssi* na figura de *odé* está ligado à lua; *ogum*, seu irmão, assim como *shango*, é filho de *yemanjá*, a orixá das águas do mar e da procriação (por isso, sincretizada com nossa senhora da conceição) e de *oraniã*, fundador mítico da cidade de *oyó*, capital do reino yorubá.

Aqui retomamos o que nos parece ser a gênese do regime patriarcal a que alude ortiz-osés (ou diurno, nos termos de durand). Em profundidade, e de maneira paradoxal, o regime patriarcal é devedor e mantido pelo regime matrial (ou noturno). Não nos cabe ficar apenas numa primeira compreensão heroica ou mística, em animus ou ânima, mas mergulhar no contexto do mito para melhor entender seu movimento e sua gênese.

Quanto mais complexo o panteão e as narrativas míticas, como é o caso em África e nos domínios afrobrasileiros (a despeito do maniqueísmo infantil da mitologia cristã e das mitologias gregas), mais cuidado se exige com a verticalização dos eventuais sentidos. A cerimônia iniciática a que nos referimos não demonstraria em seu complexo contexto que os valores luminosos nos adornos do guerreiro, sua altivez, sua lança ascensional, a espreita e a caça em atos ágeis e velozes, a supremacia de sua arte de separar o bem do mal, o fraco do forte, o puro do contaminado, que estariam todos estes valores patriarcais submetidos à preparação e à iniciação de instâncias matriciais?²⁶

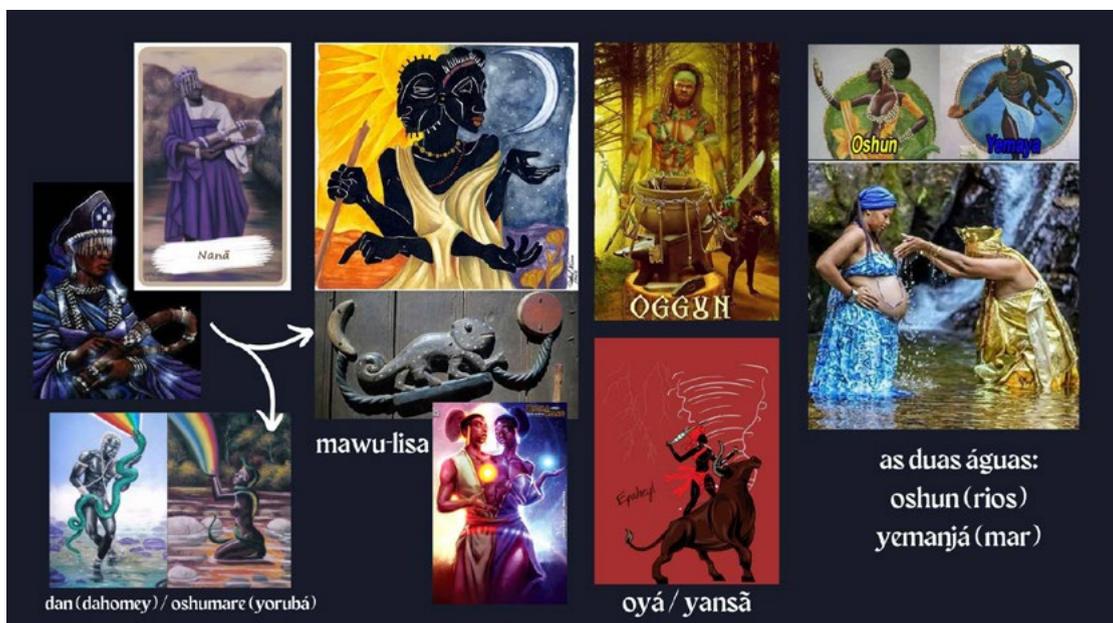
a grande mãe africana

Aqui chegamos a uma das principais características do arcabouço mítico africano. Ao contrário do que à primeira vista parece ser predominante, a cultura africana possui valores matriciais (noturnos) fundantes. Não seriam sintomáticas a referência e reverência de grande parte dos afrodescendentes (nos quais me incluo), à grande mãe África? *Pari passu* à grande mãe do mediterrâneo²⁷, pesquisada por vários mitólogos herdeiros do *círculo de eranos*; assim como, muito antes da mãe negra, *lilith* (imagem

26 ortiz-osés, 1989

27 aqui me lembro da luminosa citação do diretor espanhol *bigas luna* em seu filme “*la teta y la luna*” (1994), dizendo pela boca de seu personagem *tete*: “*el mediterráneo es un mar para niños...*”

tabu para as mitologias cristãs), é a *nanã buluku* da tradição dahomey, a progenitora do casal gêmeo primordial: *mawu* (feminino) e *lisa* (masculino) que, por sua vez, deu origem à humanidade. Etimologicamente, da raiz de várias línguas sudanesas, “a duas vezes mãe” – (“na”), vai ser mais cultuada no Brasil já no século XX como a “mãe de todos os orixás”, a “vovó”²⁸. O epíteto *buluku*, utilizado na África, é também assaz significativo: “bu” (tirar uma porção de algo), “ru” ou “lu” na contração fonética (gerar), e “ku” (morrer) – aquela que extraiu a massa para criar, gerou e se foi.. Os elementos aquáticos nas narrativas iniciáticas guerreiras são bastante presentes, seja na criação, no amalgamento do barro, na procriação, seja no esposamento. Não obstante, há uma separação e uma partida logo após a concepção. Nanã, a senhora das águas barrentas, da argila, da chuva fértil é a senhora da vida e da morte. O que ela quer de volta ao findar a jornada é aquilo que lhe pertence.



28 cacciatore, 1977: 187

Nanã, iya saluba!, nos ensina que a morte é matéria da vida e por isso ela reina desde antes e sempre nos abraça no fim. Como acertadamente poetizam j. velloso roberto mendes & tiganá santana em “iya saluba”²⁹: “a morte é matéria prima da vida que é encontrada nos caminhos e baila o balé das sequências os ciclos, não prevem a oportunidade, pois se ocupam das coisas que são. A minha senhora quererei ser quando moço. Para ser lama é preciso ser lume. Sem qualquer vestígio de limo, sem qualquer dúvida sobre o leme.” Espero que nossas mãos continuem juntas no tecer destes textos enlameados que nos texturizam em tramas que ora se juntam, se alternam, se rompem, se reconstituem, para nos vestir de nós mesmos. Esperar é arte, silêncio de tocaia... Entoando o verso autêntico que acompanha a palavra-alma e seu inseparável arado na terra. Assim percebeu elis regina, griola jovem, que cedo juntou-se ao orun³⁰.

Geoffrey parrinder [1910-2005], professor inglês de religiões comparadas que viveu 15 anos (1933-1948) em dahomey e costa do marfim, nos relata³¹ o casal gêmeo dahomey *mawu-lisa*, filhos de *nanã buluku*, são representados pelo sol (*lisa*) que mora no poente e pela lua (*mawu*), muitas vezes também representados por um sol e uma lua, intermediados pelo camaleão. Quando houve um eclipse nos céus eles fizeram amor e procriaram. Sete filhos tiveram, sendo que os primeiros – segundo algumas vertentes – teriam sido o deus do trovão e das tempestades (*shango*) e o deus do ferro (*ogum*). Na bacia do rio niger e do rio congo são frequentes os postes de madeira com a representação de um casal primordial em seu alto – geralmente a mulher com uma vasilha sobre a cabeça, como vemos no exemplar do *musée d’homme*.

Várias são as representações desta mãe ancestral, atualizadas na mãe cotidiana. Na tradição *zulu* (áfrica do sul), todos são filhos do caniço que, por sua vez, é filho da água primordial. No *corry bevington do arts council*, há uma estatueta em madeira que representa a grande mãe terra da nação *ibo* cujo ventre é predominante. No *pitt rivers museum*, uma figura de benin (nigéria), esculpida em marfim, com grande refinamento, apresenta uma jovem sustentando os seios, ajoelhada sobre a base. Os adornos, o

29 disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=w8YwRc3Zu0s>

30 vale & ferreira-santos, 2019:19-20

31 parrinder, 1967: 20-21

cabelo e o ventre enfatizam o mistério e a força da fertilidade. Mesmo sob a insígnia de *shango*, outra escultura yorubá em madeira que encontramos no *museum of primary art* apresenta uma mãe da linguagem do orixá guerreiro com o duplo machado num elmo em sua cabeça (seu atributo), com grandes seios pontiagudos que alimentam uma criança. Outra escultura que encontramos com frequência é a da mãe carregando o filho às costas, com os seios pontiagudos, carregando um cesto à frente, o corpo todo adornado com tatuagens e o cuidado com o penteado ritual. Este tipo de escultura em madeira, muito comum, como a que vemos no *british museum*, é utilizado no cotidiano para conter as sementes do oráculo. Ventre da origem e do futuro. Na mesma linha de esculturas que servem para a guarda das sementes do oráculo, há uma estatueta em madeira da tradição *luba* (zâmbia) na coleção do *university museum of philadelphia* em que uma mulher sustenta um cesto sobre os braços erguidos. As pernas dobradas e encurtadas realçam as tatuagens no tronco, dado ao valor estético que possui a tatuagem sobre a pele nestas tradições, além dos colares de contas no pescoço e nos braços. Outra peça deste mesmo museu, porém pertencente à tradição *bambara* de mali, trata de uma mulher sentada sobre um banco com os mesmos seios pontiagudos, pele toda adornada de tatuagens, uma argola de ferro no nariz e as mãos significativamente abertas e espalmadas, como que doando seu colo para receber alguém. Trata-se de uma peça funerária³².

Da grande mãe doadora de vida margeando a proximidade da morte, há no panteão yorubá a figura de *omulu*, orixá da varíola e de todas as doenças epidêmicas, pouco cultuado e muito temido, pois encoleriza-se facilmente, distribuindo doenças; proveniente da tradição dahomey é conhecido também como “*senhor dos cemitérios*”. Sincretizado com são lázaro, devido às chagas que carrega, possui o rosto e o corpo coberto por feixes de palha, sua vestimenta característica. Encerra os mistérios da morte e do renascimento³³, sendo em muitas vertentes filho também de nanã.

Outra representação imagética que é altamente emblemática da natureza *matrial* do imaginário negro-africano é a *cabaça universal*. É uma cabaça cortada em dois lados que contém os segredos da vida. Permanece fechada e só os autorizados pelo sagrado podem manusear o seu conteúdo. Na parte externa, figuram pequenas esculturas de

32 parrinder, 1967:34, 19, 35, 91, 61 e 22

33 cacciatore, 1977: 203

madeira. No exemplar yorubá da coleção de *michael holford*³⁴, há um casal primordial de braços dados na parte superior da cabaça e uma serpente *python* colorida de azul, preto e branco, encimando-os e unindo-os. A grande serpente ensina os mistérios da procriação ao casal ancestral.

O ogã *gilberto de exú*, em observação assaz interessante, durante o evento “*negro, educação & multiculturalismo*”, na feusp, em novembro de 1999, chama-nos a atenção para o aculturamento de origem católica, utilizando a mesma cabaça no seu trabalho de catequese, atribuindo à cena mitológica a representação do casal adâmico e a serpente que acarretou a perda do paraíso, tal como figura no gênesis da mitologia bíblica. O desvio significativo, altamente exemplar, fornece muito bem a medida dos etnocentrismos e a violência simbólica.

A cabaça ritual, cortada ao meio, *igbá*, na tradição yorubá que representa o *orún* (reino celestial) e o *ayê* (mundo terrenal), mediados pelos orixás. A cabaça na tradição dahomey aparece como uma chave para compreender o mundo: cortada em duas metades, a parte superior da cabaça é o céu, com as estrelas terminando na borda do azimute. A parte inferior é onde se concentra o mar (esta é a parte utilizada para se tomar água). fechada e jogada na superfície da água, a cabaça flutua, como a terra no espaço infinito. Assim procedeu a serpente *dan* ao constituir o mundo. É ela que sustenta o universo formando quatro grandes pilares, um em cada canto cardeal. Ou ainda, numa vertente muito comum, há 3.500 serpentes enrodilhadas abaixo do mundo e 3.500 acima dele. De qualquer forma, a serpente dahomey criadora possui, de maneira muito significativa em nossos estudos do “*crepuscular*”, três cores, com as quais se veste formando o negrume da noite, o branco do dia e o vermelho do crepúsculo. São também as três cores dos pilares³⁵.

*saracutiô nos minhocão das vias, vielas e veias
crepusculária membrura tal minina molequeira
em carne pôr-do-sol-nascente diz que é todinha feita
muito da bem nascida crepusculária membrura
que é fia de papai-membrana e de mamãe-juntura*

34 parrinder, 1967: 53

35 parrinder, 1967:22-23

*que é tormento zica pra rabugenta alvaustera impertubalidade
que é mequetrefeira epistemicida empacada em injúria
e fica pângua na poesia silenciosa da mistérios-idade
no cagaço do encontro e da incontrolabilidade
assombradinha patologiza, criminaliza e anesteseia
procura a cura procura acura procura a cura procura...
e marmoteia...*

*e a menina demandeira crepusculária membrura
à alopatia-antropólogo-carcerária faz sua jura:
a afronta viva num sorriso da malícia na mumunha
serelepeira nas rasteira brutamente sente a multa
anuvia holofote, mostra arranha-céu em calça injusta
é minina do abassá, cabaça viva elementar*

*minina tnhosa, traquinosa, presepêra d'uma égua!
leva segredo, leva em corridas devaneios levaleva
enleva escorridas desvaneios enleva enleva...
pois que nos tantos pé d'seus tantos camin'*

*(...) em teta, taça e flecha em teta, taça e flecha em teta, taça e flecha...
pois que a minina num só único cantin'
se revela se profunda se revela se profunda se revela se profunda...
se desvela se afunda se desvela se afunda se desvela se afunda
pois que a minina num só único instantin'
se separa se ajunta se separa se ajunta se separa se ajunta...*

*pois que nimim essa minina crepusculando ovozigoteia
num tantão que sou só um bucadinho num bucadinho que sou um tantão
num tantão que sou só um bocadinho e um tantão... em movimento... numpáranão...*

*nessa nossa vida nascida em linhas de linhagem languageira
em teta, taça e flecha, em teta, taça e flecha...
que não arreia e me repleta...
... que num arreia e me repleta...*³⁶

Então, no seio das manifestações matriais (noturnas) da produção mítica africana, aproximamo-nos de uma outra característica fundante que melhor nos esclarecerá sobre a complexidade deste universo simbólico: a conciliação de contrários expresso num regime *fraternal* ou *dramático*, nos termos de *durand* ou *crepuscular* como eu defino.

a serpente e o pássaro

Na complementaridade dos ciclos, dois elementos muito presentes na imagética africana são dois animais, a princípio, inconciliáveis: a serpente e o pássaro. De domínio terrestre, a serpente é doadora de vida ao mesmo tempo que senhora da morte, oculta-se na terra, esquiva-se sobre a água, inflama-se serpenteante nas chamas da fogueira.

O pássaro domina os ares. Cruza o horizonte em direção ao infinito, vasculha o chão a procura de sementes, fiska peixes sob a superfície das águas, repousa sobre as árvores. Como dizia o mestre bachelard, toda alta folha de uma árvore é uma reserva de voo³⁷.

Na coleção de *michael holford* encontramos uma estatueta em madeira da cultura *bakongo* (próximo ao rio congo) e, ainda que percebamos algumas influências europeias, figura um homem com um tambor sobre a cabeça, no qual contém uma insígnia com uma serpente enrodilhada, e que carrega uma segunda serpente nas mãos³⁸. A forma cíclica do enrodilhar da serpente, já começa a introduzir valores cíclicos e, portanto, também ritmo – que o tambor nos lembra. Outra forma circular muito comum são os braceletes que, inspirados neste movimento cíclico, configuram-se geralmente em

36 “*tetas, taças, flechas: a minina crepuscularia membrura e o fantasma de alvaustera impertubalidade*”, de elis regina feitosa do vale aos mestres: luiz antônio do nascimento (contramestre pinguim) e marcos ferreira-santos, *apud* vale & ferreira-santos, 2019:21-22.

37 bachelard, 1990

38 parrinder, 1967: 100

serpentes, como na tradição dahomey³⁹. Justamente por ter na figura da serpente mítica *dan* o articulador de sentido e significado, a cultura dahomey é bastante emblemática da ordenação reptiliana.

Um tecido dahomey da coleção de *andré held* demonstra a natureza desta articulação: no centro da cena está *dan*, o herói mítico, com a serpente nas mãos. Circundando-o, há vários guerreiros da linhagem de *shango*, pois estão empunhando o *oxé* (machado de dupla face), vestidos com as faixas cruzadas sobre o peito que também são características. À esquerda, na parte inferior, há a figura de uma árvore (provavelmente referência à *ossaim*) e um outro orixá com instrumento agrário nas mãos (provavelmente *ogum*). Encimando o tecido a figura protetora da serpente-arco-íris. Todos articulados contra o demônio branco que aparece no terço superior do tecido. Sua calda, suas asas e garras possuem características europeias. Todo o panteão se articula, a partir de *dan*, protegendo-se do demônio branco⁴⁰.

Este herói mítico dahomey é conhecido no brasil como *oshumaré*, seu nome yorubá. Orixá do arco-íris, é controlador do bom tempo. Sua identificação com o arco-íris deve-se ao fato de os dahomey verem neste fenômeno celeste uma serpente que emerge das profundezas e que vem beber os céus. Ao mesmo tempo, é confundido com *orungã* que violou sua mãe yemanjá: refere-se à imagem do arco-íris penetrando no mar. Em algumas vertentes, é *oshumaré* que leva água ao palácio de *shango*, nas nuvens. Seu objeto de fetiche são duas serpentes de ferro que leva na mão. Tem natureza hermafrodita, sendo de princípio masculino durante seis meses, habitando próximo às árvores e outros seis meses de princípio feminino, quando assume a forma da bela ninfa *bessém* ou *dani*, forma feminina de *dan*, vivendo nas matas e lagoas, alimentando-se de peixes. Outra representação comum desta entidade é a *oroboros* africana, a serpente comendo o próprio rabo, insígnia de eternidade e constância, tal como aparece no baixo relevo do muro do palácio do rei ghezo de dahomey, hoje convertido em museu⁴¹. Assim também como o adinkra *sankofa*, da ave que curva seu pescoço em direção ao próprio corpo com a mesma força simbólica que retorna ao mesmo, mas sempre diferente, entre o novo e o ancestral.

39 parrinder, 1967:31

40 parrinder, 1967:93

41 parrinder, 1967:38

Sua irmã gêmea, os dois belos filhos de *nanã*, é *ewá*, senhora das brumas, do diáfano, de difícil visualização e, portanto, também senhora dos segredos, e que carrega como epíteto também a serpente.

Outro orixá deste regime fraternal é *ossaim* que também figura no mesmo tecido representado pela árvore. Conhecido também como *ossanha*, este é o orixá das folhas e ervas medicinais de função litúrgica, essenciais a qualquer ritual, pois é através delas que se consegue a força mística do *asè*, purificação e preparação ritual⁴². Toda tradição afrobrasileira é portadora desta significação profunda como o povo das folhas. Sem folha não tem ritual. Por isso, redonda estranho e um tanto contraditório o estabelecimento de terreiros (candomblé ou umbanda) em centros urbanos sem o recurso das folhas, das árvores, da água corrente⁴³.



42 cacciatore, 1977: 208-209

43 sobre a gira das ervas veja-se “*alojá rosallan*”, de marcos ferreira-santos, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SrNcaqNEW5M>

Ossaim, espécie de esculápio africano que possui também poderes adivinhatórios na África, ora é cultuado como orixá masculino e sincretizado com São Benedito, ora como orixá feminino e sincretizado com a figura indígena da *caapora* (como no Rio Grande do Sul). Neste caso, veste verde, utiliza um chapéu de couro ou elmo de plumas e carrega um galho nas mãos. Seu objeto de fetiche é um ferro com sete hastes pontiagudas e um pássaro sobre a haste central. Como no caso de *oshumaré*, os elementos aqui presentes nos remetem novamente a um universo hermesiano: a conciliação de contrários, o chapéu/elmo de plumas (chapéu com asas de Hermes), as duas serpentes e o pássaro sobre a haste (caduceu de Hermes) que, por sua vez, remetem-nos a um universo mítico crepuscular.

Complementando estas características crepusculares há ainda a figura controversa de *eshu*. Cada uma das deidades (orixás) que nasceram do casal primordial possuem uma linguagem distinta e, para propiciar a comunicação dos mortais com eles, há a figura de *eshu* (ou *legba*, na tradição dahomey) que, como uma espécie de *mercúrio* latino ou *hermes* grego, serve de intermediário. Na versão dahomeyana, ele está mais ligado a *ifá* (orixá do destino) e aos poderes da adivinhação e dos oráculos⁴⁴.

Estes símbolos de complementaridade e conciliação de contrário ficam ainda mais evidentes no portal do palácio real de Dahomey (no *musée d'homme*, p.40)⁴⁵. No portal, muito embora se trate da vitória de uma civilização sobre a outra, há em sua parte superior, os símbolos yorubás: um camaleão que possui ligados a si o crescente lunar e o sol. Espadas e espingardas povoam os espaços no em torno e, na parte inferior, está o *oroboros*, símbolo dahomey.

Numa rebuscada proa de canoa da coleção do *museum für völkerkunde* em Munique, da tradição *douala* (República dos Camarões), nas significativas cores amarela, vermelha e azul, várias figuras europeias são rodeadas de serpentes. O que é mais interessante é que, para cada serpente, há um pássaro bicando-a.

Outra figura que aponta na mesma direção é uma máscara yorubá da coleção *giraudon* que apresenta as mesmas cores (cores de *oshumaré* ou *dan*) e que possui sobre a cabeça a cena de uma serpente que lhe contorna, sendo bicada por um pássaro. Mais recente,

44 Parrinder 1967: 13, 21, 90 e 91

45 Parrinder, 1967:40

pertencente à coleção do *british museum*, o cabo de um guarda-chuvas esculpido em madeira com riquíssimos detalhes apresenta uma serpente enrodilhada sob um pássaro de bico proeminente.

Nesta mesma direção, um provérbio da cultura *ashanti* (ghana) diz: “*a serpente vive sobre o chão, mas deus a oferece ao bico de um pássaro*”⁴⁶. A complementaridade entre os dois princípios: serpente (noite) e pássaro (dia) se faz no fio da narrativa. Fio das estórias e histórias dos contadores que herdaram a figura mítica de *anansi*, a aranha masculina que guiada por uma tartaruga foi ao país dos ancestrais, as mulheres tecelãs, e com elas aprendeu o ofício de tecer e contar as narrativas.

O elemento aéreo na figura do pássaro também pode indicar a influência e o confronto islâmico sobre a natureza telúrica dos povos sudaneses representados pela serpente. Etimologicamente, há probabilidades de o termo *sudan* ser decomposto em “*su*” (lugar) e “*dan*” (a serpente mítica), o que significaria “*a terra de dan*”.

Na ilha de *malagasy*, um mito de origem assinala, de maneira muito peculiar à sensibilidade africana, seu caráter fraternal: o criador teria criado dois homens e uma mulher separadamente e nenhum deles sabia da existência do outro. O primeiro homem resolveu esculpir em madeira a figura de uma bela mulher e, depois de contemplar a imagem criada, apaixonou-se por ela, assim como ocorre com o mito grego de *pigmaleão*. Outro dia, o segundo homem, passando por ali, deparou-se com a imagem em madeira e também enamorou-se, porém, resolveu cobrir a mulher nua com vestimentas e adornos para embelezá-la ainda mais, demonstrando todo seu amor. Num terceiro dia, a mulher, também passando por ali, deparou-se com a imagem na madeira e rogou ao criador que lhe desse vida, clamando por alguém que lhe aliviasse a solidão. O criador, então, prometeu-lhe conceder vida à estátua se ela a levasse para a cama. Na manhã do dia seguinte, a estátua transformou-se numa bela e formosa mulher. Quando os dois homens voltaram e a viram, reclamaram-na. O criador interveio e decretou que o primeiro homem que a havia esculpido na madeira seria seu pai, pois a criara. A mulher que lhe havia rogado para dar vida seria, a partir de então, sua mãe. E o homem que demonstrou seu amor dando-lhe as roupas e os adornos seria o seu marido. Destes dois casais surgiu a humanidade⁴⁷.

46 parrinder, 1967:108, 129, 131

47 parrinder, 1967:43

Se lembramos com o mestre antropólogo queniano, *ali mazrui* [1933-2014], que a maioria das culturas africanas autóctones se negam a considerar o passado como algo que já caducou ou o presente como algo transitório, pois nossos antepassados continuam sempre conosco e nós mesmos estamos sempre chamados a nos reunir com eles. E se o presente não é transitório, por quê se empenhar em conservar suas marcas?⁴⁸

Aqui nos valemos da permanente exigência de reverência ancestral mesmo no mundo contemporâneo: garantir a permanência de sua *palavra viva*, como diz o mestre sufi, filósofo e etnólogo malinense, *amandou hampaté bâ* [1901-1991]⁴⁹ nas palavras desenhadas e impressas para aqueles que não tiveram o privilégio de escutá-la. Não é desejo de registro, mas de partilha de sua voz pela veia aberta da poesia cheia de *asê* para aqueles que, com um mínimo de sensibilidade, possam escutá-la em sua energia ao, simplesmente, lê-la, na esperança de que algum dia se cumpra o *sankofa*.

sangoma na tradição zulu: a arte das contas, do canto e dos santos

Se lembrarmos de um outro mito que explica o fenômeno da morte, na tradição *zulu*, veremos que este universo hermesiano está marcado também pela figura do mensageiro: o criador havia mandado o camaleão levar uma mensagem aos homens dizendo que eles eram imortais. O camaleão, faminto, distrai-se no meio do caminho. O criador manda outra mensagem, desta feita, por um lagarto: a partir de então, os homens conheceriam a morte. O lagarto chegou primeiro aos homens e eles tornaram-se mortais. Com a mensagem, pois, a morte entra no mundo⁵⁰.

Esta comunicação será justamente uma das características mais marcantes da arte de compor colares, toucas, braceletes com contas de vidro, pedras, gemas, sementes e búzios na cultura zulu. Esta arte chama-se *sangoma*.

Os zulu são um grupo *nguni* de tradição oral que se subdivide, predominantemente, nos grupos *xhosa*, *pondo* e *thembu*, tendo suas influências chegado até a região de *moçambique*.

48 mazrui, 1985:13; vale & ferreira-santos, 2019:12

49 hampaté bâ, 1982, 1979 e 1977

50 abrahamson, hans (1951). *the origin of death: studies in africa mythology*. uppsala, *apud* eliade, 1979. Vide também parrinder, 1967

No entanto, podem-se verificar padrões semelhantes às composições zulu na arte das contas em ghana, songhai, mali, nigéria e república dos camarões. Portanto, também muito presentes nas nações sudanesas.

No entanto, é na tradição zulu que o sangoma atinge níveis semânticos extraordinários. Há um código de construção das peças que a mulher zulu domina e que lhe serve de instrumento educacional para as mais jovens, orientando-as nos relacionamentos com os homens⁵¹.

COR	VALOR POSITIVO	VALOR NEGATIVO
preto	casamento, recuperação	pesar, desespero, morte
azul	fidelidade, convite	insensibilidade, hostilidade
amarelo	saúde, florescimento, fertilidade	ansiedade, maldade
verde	contentamento, bênção doméstica	doença, discórdia
rosa	nascimento, promessa	pobreza, preguiça
vermelho	amor físico, forte emoção	cólera, impaciência
branco	amor espiritual, pureza, virgindade	-o-

Seus intrincados sistemas de figuras geométricas e cores abrem múltiplas combinações que levaram a denominar os sangomas como “*cartas de amor*”. Regina gelana twala [1908–1968], ativista feminista zulu e pela independência de swazilândia (*umbuso weswatini*), e que faleceu um mês antes de ver sua terra independente, chega a chamá-los de *inspirada forma de poesia e arte visual*⁵², com determinados papéis e uma gramática.

Alguns de seus pressupostos são: as contas possibilitam uma comunicação entre homens e mulheres, evitando o desconforto dos primeiros contatos diretos; são desenhadas e confeccionadas pelas mulheres e podem ser presenteadas aos homens; o uso do *sangoma* dirá se é casado, de que família pertence, qual relação possui dentro do grupo, evitando relações incestuosas, qual tipo de mulher deseja etc.; os sistemas simbólicos e arranjos finitos de formas geométricas (com predominância dos triângulos) e cores são padrões constantes; as cores possuem valores negativos e positivos (com exceção da cor

51 schoemann, 1983

52 twala, 1951

branca que não possui conotação negativa); são fatores de influência na composição da “*mensagem*” a combinação e arranjo das cores, o contexto do uso e a natureza do *sangoma*.

Na utilização dos triângulos é convencionalizado que cada um dos ângulos representa o pai, a mãe e a criança. Dependendo da posição do triângulo, pode indicar que a mulher é casada (apontando para cima, formando um ovo estilizado – símbolo de fertilidade); que o homem é solteiro (apontando para baixo, formando um falo) que, junto com as cores, configuram a “*mensagem*”.

Desda forma, compõem-se sangomas os mais variados. O *ibheqe* é uma espécie de tira que adorna o pescoço. O *ucu*, uma forma de colar de apenas um fio de contas, geralmente composto com vários outros. O *umbhama*, que é uma tira delicada que serve como acabamento para as tradicionais toucas femininas zulu. Estas toucas chamam-se *isicholo* (penteado de mulher casada), onde aparecem as *amaganda* (“*ovos*”) indicando que ela possui filhos. Quando não há esta indicação, chama-se *isambozo* e se constitui com pequenos triângulos arranjados ao longo da borda da touca.

Os que mais nos interessam no presente momento são os sangomas chamados de *ishungu*: uma espécie de colar com um amuleto esférico bordado com os mesmos códigos e utilizados pelos *sangoma*, com uma finalidade litúrgica. Aqui temos a segunda significação para o mesmo termo na cultura zulu. O *sangoma* é também um líder da comunidade, *shaman* que trabalha com a medicina tradicional, com poderes adivinhatórios e que, frequentemente, é tomado em posseção pelos espíritos ancestrais. No *zulu beadwork sangoma collection* de *schoeman*, há um exemplar de *ishungu* bastante antigo com a figura de uma mulher bordada em contas, a partir de triângulos, sob fundo branco e que teria sido utilizado por um *sangoma*, para induzir fertilidade a uma mulher da comunidade que tinha dificuldades em conceber⁵³.

Significativamente, quando *nelson rolihlahla mandela* [1918-2013], advogado de origem *xhosa*, tomou posse da “*república arco-íris*”, em 10 de maio de 1994, fez questão de que o ato fosse frente ao povo e ao ar livre, fora dos suntuosos edifícios do parlamento sul-africano, erguido sobre o sangue do *apartheid*. Os generais, que o perseguiram durante tantos anos, e encarcerado por 27 anos, agora o escoltavam. Fora, justamente, um

53 *schoeman*, 1983

sangoma zulu que, naquele ato, exorcizara os fantasmas. Em setembro daquele mesmo ano, um congresso de sangomas exprimia seu desejo de reconhecimento oficial da terapia tradicional com o mesmo *status* da medicina ocidental.

Os *sangoma* são pessoas “escolhidas” pelos espíritos ancestrais para a tarefa de conduzir a saúde espiritual da comunidade. Não se é *sangoma* porque se quer. Os futuros sangomas são visitados no meio da noite pelos espíritos ancestrais e, desta forma, não conseguem dormir pelas transformações internas e pela responsabilidade perante a comunidade. Um canto característico desta fase da escolha do sangoma é *angilalanga* (“eu não durmo”).

Seu caráter solidário e fraternal, além do aspecto medicinal, baseia-se, sobretudo, no respeito à ancestralidade. Uma das canções para a invocação dos espíritos ancestrais chama-se *ihoyiya* (“invocação”), utilizada quando alguém está sob possessão ou se invoca a cura de algum doente. Outra canção diz:

wamemez’umngoma, ndiyagula ndinani na? Ndinenhloko ndinehlaba, ndiyagula ndinani na?” (ndinani na = o que eu tenho?)⁵⁴

O doente solicita ao sangoma que, pela intervenção dos ancestrais, diga o que ele tem, qual a origem de suas dores. Toda a comunidade invoca aos ancestrais que iluminem o sangoma para a cura.

Este aspecto solidário é tão presente na cultura zulu que, tanto na prece de invocação como no agradecimento, a comunidade se irmana com o sangoma. Por exemplo, o canto *baya jabula* (“eles se regozijam”), é um canto de agradecimento, quando alguém é curado pela intervenção dos ancestrais no sangoma: “*bayajabula abangoma, eha eya nembala bayajabula abangoma*”. Aproximadamente, a citação significa: “*nós nos regozijamos quando os ancestrais dão ao sangoma o poder de cura e dá saúde a um dos membros da comunidade, pois quando este está com boa saúde, é a comunidade que tem boa saúde*”⁵⁵

Uma escultura em ébano de moçambique, pertencente à coleção do *museum fur völkerkunde* (), representa um antigo *medicine-man*, um *sangoma* com várias tatuagens pela pele e o ar sereno e altivo de quem é respeitado pelo que ele representa⁵⁶. Ele

54 makeba, 1988

55 makeba, 1988

56 parrinder, 1967: 97

intermedia as forças da natureza, os espíritos ancestrais e o sagrado, num trabalho, essencialmente, comunitário, pautado pelos princípios de reciprocidade. Os atendidos lhe “*pagam*” como podem: um quilo de farinha, uma galinha, um porco, etc.

Estes aspectos nos levam a perceber como se articulam *as contas, os cantos e os santos* na característica principal das mitologias africanas que vimos demonstrando ao longo deste ensaio, tal como um presente sagrado da tradição zulu: a ideia de ancestralidade.

Este será o fator primordial e necessário para que a busca de uma identidade não seja apenas a busca morta de verbetes em etimologias perdidas ou a mímese vazia de estereótipos. Talvez, aprendendo com as várias acepções de *sangoma*, percebamos que o fio narrativo somente se articula e configura sentido e significado, quando ele está vivo no seio de nossa própria comunidade. O canto invoca os santos.

Disto não se conclui que estamos negligenciando as limitações econômicas, raciais, sociais, políticas que cerceiam os grupos afrodescendentes, o que é um contrassenso, pois maioria da população brasileira é *mazomba*, mestiça.

As raízes históricas do racismo brasileiro⁵⁷ já foram muito bem expostas e discutidas em vários espaços que tendem a ampliar-se, com a chegada à intelectualidade acadêmica de maiores contingentes afrodescendentes (ainda que em percentuais muito tímidos em função da alta seletividade e exclusão dos sistemas de ensino). Seja por uma maior flexibilidade do jogo social, seja pela valentia de sua insistência heroica. A lança tornou-se caneta e, hoje, *notebook*, *smartphone*.

Entrementes, a mitologia nos adverte novamente: a razão das dores talvez esteja dentro de nós mesmos. O mestre *roger bastide* nos confia as analogias entre a cerimônia da lavagem das escadas da igreja de nosso senhor do bonfim e o mito africano com o qual foi sincretizado, reforçando também a natureza hermesiana desta narrativa⁵⁸.

Obatalá (oxalá), já velho e cansado morando com um dos filhos na mata, queria ver seu outro filho *shango*, rei dos yorubá, antes de morrer. Bastide salienta que os deuses africanos são deuses que morrem! Como nada se faz sem consultar os oráculos, *oxalá* ouve a interdição do babalaô ao “*ler*” os búzios do *ifá*, proibindo-lhe a viagem. Porém,

57 silva, 1987

58 bastide, 1980: 82-85

o pai parte mesmo assim, guiado pela saudade. Após várias outras peripécias, *oxalá*, já na terra dos yorubá encontra um belo cavalo branco perdido e o reconhece como sendo cavalo de seu filho, *shango*. Tenta capturá-lo para devolver ao dono. No entanto, no caminho, guardas o confundem com um ladrão, pois o animal era, exatamente, o cavalo branco de *shango*. Sem conhecer a identidade do pretense ladrão, espancam *oxalá* e o prendem. Preso, agoniza nos porões do palácio durante sete anos.

Serão sete anos de intempéries e catástrofes no reino yorubá, perdendo-se as colheitas, morrendo o gado, as mulheres tornando-se estéreis. O rei *shango* preocupado com tudo e sentindo-se impotente, consulta o oráculo para saber a razão de tudo. O babalaô responde-lhe: “*procura nas prisões do teu reino*”.

Seguindo as orientações do oráculo, *shango* percorre todas as prisões e para seu espanto, encontra em uma das frias celas (impérios sempre possuem muitas celas), encontra o próprio pai. Manda, imediatamente, as mulheres buscarem água pura na fonte, sem cumprimentar ninguém pelo caminho, em sinal de pesar. Com a água, *shango* lava o pai, dá-lhe de beber e oferece-lhe um banquete. Depois o envia de novo para casa, auxiliado por um dos servos, pois após ter apanhado dos guardas, ficara manco.

A festa de *oxalá* no candomblé lembra esta passagem, quando a pedra branca de *oxalá* é guardada num santuário por sete dias. As filhas de santo, inteiramente vestidas de branco, solenes e sem cantar nem falar, vão até a fonte buscar a água com a qual a pedra sagrada será lavada: é a lavagem ritual de *oxalá* por seu filho *shango*, momento, então, em que irrompem os cânticos. A lavagem da escadaria da igreja de nosso senhor do bonfim, sincretizada, é a lavagem da pedra branca de *oxalá*. Não importa o interior cristão da igreja, mas a pedra branca da escadaria que é o próprio obatalá.

É propriamente o reencontro com a ancestralidade que possibilita o renascimento. Descobri-lo preso nos porões da consciência..

De uma apropriação mazomba da concepção de *sangoma*, temos a noção de *cangoma*, que mantém a ideia de *shaman*, escolhido e portador das vozes ancestrais, mesmo que sob o cativo. Como uma mensagem antecipatória para os nossos atuais afrodescendentes, um tema popular com fortes influências do período da abolição, gravado na voz da saudosa *clementina de jesus*, exemplifica este “*despertar*” da ancestralidade para a consciência que dorme:

*tava durumindo, cangoma me chamou
disse: levanta povo! Cativoiro já acabou...⁵⁹*

No entanto, o aspecto para o qual chamamos a atenção aqui possui valor antropológico. Uma desorientação ontológica⁶⁰ grassa o ser humano moderno numa amplitude inédita. Na selva tecnológica e na barbárie bioeletromecânica, talvez precisemos acordar da dormência secular e ouvir, novamente, as antigas vozes ancestrais que continuam ecoando.

As contas nos lembram, os cantos revivem, os santos procuram...

Apenas avisam: as vozes ancestrais ecoam de dentro.

⁵⁹ original em “*canto popular do nordeste*”, coleção discos marcus pereira, 1978. outra versão mais recente com arranjo de magda pucci se encontra em mawaca (2000). “*tucupira astrolabio*”, ethos produtora de arte e cultura.

⁶⁰ gusdorf, 1953

mitohermenêuticas de sapateiros, tecelões & peregrinos

*melhor que os ignorantes são os que leem livros;
melhor que estes são os que retêm o lido na memória;
melhor ainda são os que entendem o que leram,
mas os melhores de todos são os que começam a agir.”*
provérbio indiano¹

*a escatologia nada é sem o recitativo
dos atos de libertação do passado*
paul ricoeur²

Quando situamos nossas angústias e perplexidades num determinado período de tempo (neste caso, a contemporaneidade), está subjacente à argumentação o fato de que algo diferiria as possíveis constatações do período vivido com os anteriores, mantendo um olhar curioso auscultando o coração do futuro. No entanto, gostaria de utilizar esta demarcação temporal em sentido diverso. Tentar compreender, ouvir, verificar, vivenciar as alternativas já dadas em outros períodos da história humana, singradas no caudaloso percurso da humanidade. Neste outro sentido, ser contemporâneo da

1 turnitz, 1981:40

2 ricoeur, 1988:145

juventude de outros passos. Ainda que tal tentativa pareça, inicialmente, embebida de algum nostálgico sentimento anacrônico, de algum saudosismo de *prisca aetas* (“*velhos tempos*”)... prefiro correr o risco para ressaltar a possibilidade educativa de harmonizar caminhos, levando-se em conta uma cultura da paz e um modelo de desenvolvimento autossustentado na agenda deste início de século no terceiro milênio.

Se pensarmos que nosso planeta sempre foi a arena de incontáveis guerras, algumas delas com saldos de mortandade de fazer enrubescer qualquer pacifista mediano; se pensarmos que os modelos econômicos que pressupõe qualquer acumulação (capital, tempo livre, libido, recursos naturais, etc..) sempre trazem consigo um aparato social baseado na hierarquia e na dominação engendrada pelo poder; se pensarmos que a educação sempre foi um problema básico das gerações precedentes lançando todas as estratégias possíveis de “*adaptação*” às novas gerações, inibindo os germes de mudança e, conseqüentemente, a possível destruição do estabelecido; então, não me parece muito inovador apelar para uma educação inclusiva (que queira “*adaptar*” a todos), um desenvolvimento autossustentado (que não dispensa a acumulação) e uma cultura da paz (no limite, hipócrita com suas ações concretas).

Talvez, o dado de maior novidade seja a ordem de grandeza posta hoje para estas questões. Mas, eu ainda cederia à tentação de relativizar a ordem de grandeza, haja vista que sempre fomos muito numerosos. O planeta é que foi muito generoso conosco – até pouco tempo atrás. Hoje já mostra seus sinais de descontentamento. Como diz o ancião ao jovem akira: “*o homem precisa de poucas coisas: ar puro, água limpa e árvores e grama que os produzem; hoje ar sujo, água suja... sujando o coração dos homens*”³.

Os meios de comunicação é que tornam a ordem de grandeza superior ao que ela é. Assim sendo, a mídia se pauta por uma estratégia perversa de terrorismo banalizante (que é, ao mesmo tempo, sua estratégia de sobrevivência econômica). Num primeiro momento, a angústia e o terror “*ao vivo*” e em tempo real (“*on line*”). Até a edição noturna do mesmo jornal, no mesmo dia, a mesma notícia e suas mesmas imagens já banalizaram o evento que se iguala ao pitoresco leão que fugiu do zoológico e engarrafou o trânsito. Ou a greve dos agricultores que levaram suas ferramentas e máquinas ao centro da cidade. Durante a semana, já não se suporta o mesmo tema repetido à exaustão. De maneira

3 o ancião é personagem do diretor de cinema japonês, *akira kurosawa* [1910-1998], no último sonho adaptado ao cine, intitulado “*o povoado dos moinhos*”, de sua bela obra chamada “*sonhos*” (“*dreams*”, 1989).

contraditória, a imagem que foi continuamente perseguida pela tirania do conceito nos discursos e práticas racionalistas, hoje assume seu império. Mas, como tal, o império da imagem é suicida. Aniquila seu próprio poder ao se banalizar na saturação dos ícones, estereótipos e designs. A palavra se refugia. A poesia será, talvez, nossa fronteira final – parafraseando o bordão de um clássico seriado televisivo nos anos 60 (*star trek*).

Aqui sugiro, por questão de método (no grego, “*meta-odos*”, caminho para a meta, para o fim), de *tarikha* (caminho na tradição sufi) ou de *tao* (caminho na tradição zen), ou de maneira ainda mais singela: por uma questão de *estilo*, refletir sobre esta possível harmonia conflitual nas figuras, exemplares aos nossos educadores, de três antigos e resistentes ofícios: *sapateiros*, *tecelões* e *peregrinos*.

dos sapateiros: calçando o caminhar

O progresso tecnológico fez, dos ofícios modernos, profissionais da técnica e servos da efemeridade. Este mundo contemporâneo é o mundo das super-info-vias de comunicação virtual, de antenas parabólicas e cabos de fibra óptica, conduzindo informações no etéreo espaço de lugar nenhum, espaço elétrico (ou eletrônico, alguém corrigiria) por excelência, para um usuário ávido das últimas informações dos últimos minutos e, ao mesmo tempo, fornecendo suas próprias informações para o rastreamento e modelagens de algoritmos de inteligência artificial – que prontamente, nos dominarão. Neste mesmo mundo, encontramos ainda um antípoda do progresso tecnológico: o sapateiro. Nos diz gilbert durand:

graças a deus há profissões mais estáveis do que essas, tributárias das mutações energéticas. Podemos prescindir do petróleo, e até mesmo do carvão, talvez também das ideias, já que existe a biomassa vegetal e os frutos silvestres. No entanto, será possível dispensar os sapatos? A lenha e as caldeiras mudaram bastante, mas a arte do sapateiro, não⁴

Em sua oficina, geralmente, de pouca luz, cheiros fortes de resina, colas, tinturas, couros curtidos, um quase *antro* em que a fundição dos velhos ferreiros alquímicos se

4 durand, 1995:13

atualiza, inocente, na operação singela de unir opostos: ele costura a pala do sapato com sua sola. Simbolicamente, religa a abóbada celeste com o chão telúrico. Cola, costura, funde, liga, religa. O ofício do sapateiro pressupõe uma sensibilidade das aproximações, das conciliações, dos remendos. Ofício dos cheiros que funde o reino vegetal e o reino mineral na alquimia quirológica das mãos. Mãos trabalhadoras.

Mas, não seria, exatamente, nos odores que nos fundimos às coisas? Como coibir que o perfume dos curtumes nos invada o ser nas suas circulações? O próprio sapateiro-remendão é aquele que, percorre a vila para executar os seus serviços. Deixa a oficina-antro para officiar na estrada. O cheiro deixa o antro e se antropologiza.

E é, precisamente, na estrada, no caminho, na viagem que a sandália se faz imprescindível. Nos atestam a importância da sandália e dos sapatos o *jasão* grego na busca do velocino de ouro na cólquida, o deus *hermes* com suas sandálias aladas e o sapateiro cristão-legislador *moisés* que, diante da sarça ardente no espaço sagrado, retira suas sandálias. Em quase todas as culturas é preciso retirar as sandálias em solo sagrado. Não que as sandálias sejam impuras e estejam “contaminadas” com o pó dos caminhos, mas simplesmente porque já não se precisa mais delas. Precisamos delas para chegar ao espaço sagrado. Chegando a ele, já podemos delas dispor.

O filósofo-sapateiro, por excelência, irradiador de uma *gnose* (para além da ciência e dos esoterismos), *jacob böehme*, nascido em 1575 e filosofando na florescência do século XVII, tornou-se um sapateiro-remendão: “*como não era suficientemente robusto para o trabalho no campo, fez-se aprendiz de sapateiro; porém suas ideias sobre moral, excessivamente severas, trouxeram-lhe problemas com os outros trabalhadores; assim, foi despedido e se fez sapateiro remendão ambulante.*”⁵

Sua concepção de unidade que contém a multiplicidade, na fórmula “*unitas multiplex*”, hoje relida e re-apropriada por vários epistemólogos contemporâneos, se origina de uma compreensão profunda baseada na sensibilidade de harmonização de contrários. Concebia o *mundo do fogo* (vontade divina) que contém em si, o *mundo da luz* (sabedoria e o amor) e *mundo das trevas* (eterna natureza). Quando escreve *aurora*, é atacado veementemente e acusado de heresia, já que pressupunha que o ser humano vive os três mundos em si mesmo, vivendo o mesmo drama que o drama divino: “*a vida humana é*

5 ortega, 1990:385

*uma divisa entre a luz e as trevas e, a qualquer delas que se entregue, nela arderá.*⁶. Portanto, esta sensibilidade dramática (de conciliação de contrários) se concretiza no ofício do sapateiro e, ao mesmo tempo, no ofício de sapateiro, as mãos guiam a percepção do mundo. As mãos costuram e calçam nosso caminhar.

Em nossa tradição operária, é preciso lembrar que a abolição da escravatura na antessala da república nos coloca frente a frente com a estrutura autoritária e patriarcal da sociedade brasileira. Diante da alforria geral, os senhores de engenho e das casas-grandes se negavam a pagar um salário a quem, na véspera, era seu escravo. A abolição engendra a periferia da cidade que comporta um contingente não incorporado ao sistema econômico-produtivo da “nova” sociedade republicana. O positivismo benjaminiano de farda e cientificismo também não tolera o negrume da pele. A saída “surrealista” é o recebimento de navios repletos de imigrantes para suprir a “deficiência” de mão de obra num país agrário como o Brasil, resultante de vários convênios firmados com países de tradição agrícola e de fé católica. Principalmente, Itália e Espanha.

Estes imigrantes, de imediato, percebem a realidade brasileira de uma “*escravidão branca*” nos mecanismos meeiros que os sequestram com a conta no armazém da fazenda que, por sua vez, também pertence ao dono da fazenda. Os colonos com seus casebres no entorno da *casa-grande* são apenas atualizações autoritárias e patriarcais da velha *senzala*. Os escândalos chegam aos países que proíbem a continuidade da imigração até os esclarecimentos do governo brasileiro. A nova saída surrealista são os convênios com um país não-católico e o envio do *burajiro-maru* com trabalhadores japoneses em 1908, e seguintes levadas contando também com *uchinanchus*.

No entanto, os italianos e espanhóis descontentes com a realidade do campo vão consubstanciar a nossa primeira classe operária nos centros urbanos do Rio de Janeiro e São Paulo. Nossos primeiros burburinhos metropolitanos têm sotaque ítalo-espanhol. Coincidentemente, estes trabalhadores que vão somar 60% de nosso operariado em 1905 são de países com forte tradição anarquista. Os primeiros congressos operários realizados em 1906 e 1907 são exemplos da organização e capacidade de mobilização destes anarquistas que tinham como máximas pedagógicas: “*não se pode ser livre sendo ignorante*” e que “*é possível o ser humano organizar-se em autogestão sem a tutela do estado, partidos, etc.*”

6 ortega, 1990:390

Curiosamente, há um grande número de trabalhadores espanhóis e italianos dedicados às artes gráficas, à tecelagem e ao ofício de sapateiro. Quase toda oficina de sapataria no bairro italiano do brás era um germe anarquista de escola libertária. Uma pedagogia das mãos que, entre os reinos minerais e vegetais das colas e couros, fundia um ideal libertário. Há um compromisso social e político primordial naquele que remenda a sola gasta dos caminhos.

Na grande greve de 1917, na praça da sé em são paulo, em decorrência da violenta repressão, é assassinado *antonio martinez*, um sapateiro espanhol. Um gigante cortejo fúnebre desfila no dia seguinte à manifestação. Logo depois, se aprova em 1918, a *lei adolfo gordo* que, de forma impiedosa, persegue e elimina as lideranças anarquistas ou os extradita aos seus países de origem, sob a “*inocente*” determinação de regularizar a situação dos imigrantes em solo brasileiro. A esta violenta repressão liberal-conservadora soma-se a difamação marxista imputando aos anarquistas a pecha de desordeiros e bagunceiros. Tudo ao inverso! Não há ninguém mais obcecado com a organização do que um anarquista! Mas, sob a luta ideológica de ambos prevaleceu a sombra da perseguição. Até hoje é difícil encontrar pessoas que se assumam como anarquistas. A memória das atrocidades cometidas contra o movimento foi subsumida pelo temor e cautela.

Mas, não somente os sapateiros anarquistas do século XX conseguiram a proeza da organização comunitária com ideais libertários conciliando o conhecimento e a liberdade. No século xiii, há um precursor deste espírito que despojou seus pés das sandálias, pois entendia todo o mundo como solo sagrado e, significativamente, teve os pés estigmatizados com as chagas de cristo: *francesco d’assisi*, nascido *giovanni di pietro di bernardone* [1181-1226]. Ainda que devamos proceder com cuidado ao aproximar sapateiros ateus e sapateiros deístas, mas as ações comunitárias, solidárias e fraternas de ambos são convergentes em virtude da sensibilidade que possuem e cultivam. Prontamente, o libertário ofício de sapateiro assume um “*diploma sacerdotal*” no sentido numinoso do termo.

Outro espírito franciscano cujas sandálias cruzaram toda a índia levando os princípios de sua virtude moral, religiosa e, ao mesmo tempo, política foi *mohandas karamchand*

7 durand, 1995:13

gandhi [1869-1948]⁸, ou mais conhecido como *mahatma gandhi*. Mahatma é um título honorífico destinado a poucas pessoas e que pode ser traduzido em sânscrito como “a grande alma”. “Gandhi”, significa “quitandeiro”. Nascido na casta *banyan* (comerciantes e mercadores), seu pai fora primeiro-ministro em porbandar.

Este homem pouco comum, franzino, cuja riqueza material consistia num *khadi*⁹, seus óculos, seu cajado e suas sandálias; ousou conciliar o que julgava ser duas pérolas da espiritualidade humana: o *sermão da montanha* da bíblia ocidental e o *bhagavad gita* (“sublime canção”), diálogo entre *krishna* e *arjuna* que faz parte do poema védico *mahabharata*. Lastreado por três princípios básicos, este pequeno homem conseguiu a independência da Índia, antiga colônia do império britânico, sem derramar uma única gota de sangue. Suas batalhas foram, além dos vários jejuns que catalisaram uma nação inteira, estes três pilares¹⁰:

ashram: palavra em sânscrito que pode significar *fazenda*, *aldeia*, ou ainda, *comunidade* ou *mundo*; dependendo do contexto em que é utilizada. Significa ainda *escola* na qual um grupo de discípulos segue um mestre espiritual e também a denominação do local onde se reúnem. Através do convívio de pessoas diferentes numa mesma comunidade, *gandhi* congregava hindus, sikhis, muçulmanos, cristãos, judeus, alemães... Enfim, todos aqueles que, compartilhando os mesmos princípios, organizados e informados através de um jornal, militavam na busca da liberdade. Conseguia a unidade a partir da diversidade tendo a diferença como elemento básico da comunidade.

um deles foi harmen kallenbach, um rico arquiteto nascido na polônia e educado na Alemanha, capaz de construir qualquer coisa. outro era henry polak, jovem editor inglês de um seminário político em Transvaal. havia também sonja schlesin, de origem russa, que, a exemplo de polak e kallenbach, era judia não-ortodoxa. outro importante colega não indiano foi charles freer andrews, um missionário inglês que gokhale recomendara a gandhi para auxiliá-lo na luta (...) em 1904, portanto,

8 *gandhi*, 1999.

9 pano branco retangular de tecido de algodão rústico indiano produzido em teares tradicionais. Para familiarizar-se com a trajetória de *mahatma gandhi* é oportuno assistir ao filme *gandhi*, do diretor inglês *sir richard attenborough* (inglaterra/Índia, 1982), cujo cuidado ao retratar a vida de *gandhi* se espelha nos vinte anos que o diretor levou em pesquisas para concluir o filme. Trilha sonora excelente a cargo do sitarista hindiano *ravi shankar*.

10 *gandhi*, 1999

gandhi adquiriu uma gleba de terra cultivável nos arredores de durban, num local chamado phoenix, e assim nasceu a fazenda phoenix, a primeira das comunidades auto-suficientes – ou ashrams – de gandhi na áfrica do sul e na índia.¹¹

ahimsa: palavra em sânscrito que quer dizer, literalmente, “não-violência” (*a* = não, *himsa* = dano ou injúria). Princípio de ação que se pauta por não ofender, não agredir e muito menos matar qualquer ser humano, ainda que este seja o seu algoz. Tal princípio, aliado à *desobediência civil*, desconcertou totalmente o governo inglês e os mecanismos de repressão às manifestações e lideranças hindustanis acostumados a sufocar os movimentos libertários de suas colônias no campo de batalha. Muito além de um princípio moral e religioso, é uma prática política. Correlato da máxima cristã no novo evangelho de “*oferecer a outra face*”, radicaliza a percepção de que, quando não retribuo com violência um ato violento que recebo, isto provoca algo de humano no agressor.

satyagraha: igualmente em sânscrito, significa “*apego à verdade*” (*agraha* = firmeza, constância; *satya* = verdade). É o princípio que norteia a busca e a conduta de qualquer neófito honesto ao buscar sua plenitude. Trata-se de cultivar a autenticidade pessoal e a busca de coerência entre o discurso e a prática, evitando a infidelidade à sua própria realização, ao próximo e ao seu povo. Neste aspecto, *huberto rohden* qualifica *gandhi* da seguinte forma: “*a política solidária de gandhi é um transbordamento espontâneo de sua mística solitária. Ele é político por ser religioso.*”¹²

Estes três pilares são as três agulhas que fizeram a costura da pala mística com a sola política calçando o caminhar de um “*franciscano inconsciente*” em pleno século XX. *Albert einstein* afirmara sobre este homem assassinado friamente por três tiros disparados por *nathuram vinayak godse*, um fundamentalista hindu, em 30 de janeiro de 1948, seis meses após conseguir a independência da Índia: “*futuras gerações dificilmente acreditarão que tenha passado pela terra, em carne e osso, um homem como gandhi.*”¹³

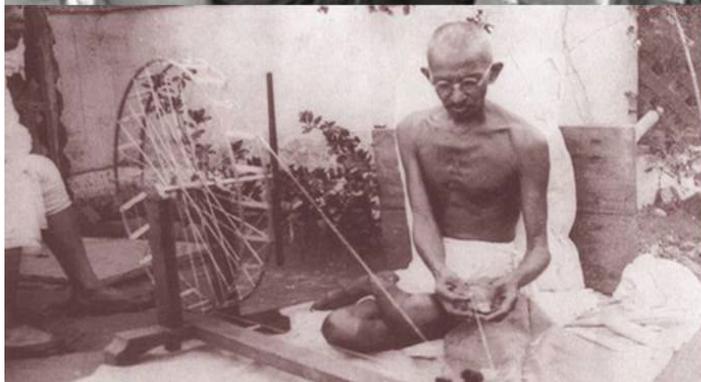
11 gold & attenborough, 1983:45

12 rohden, 1977:137

13 rohden, 1977: 167-168

mahatma gandhi

(1869 – 1948)



dos tecelões: vestindo a tradição

Além de nossos sapateiros, a sugerida harmonização dos caminhos necessita contar com a sensibilidade de um outro ofício: o *tecelão*. É o trabalhador que habita o universo vegetal dos fios extraídos ao algodão, à seda, ou ainda habita o universo animal extraindo os fios à lã dos cordeiros e ovelhas, pastoreados pelos nômades caminhos de um pastor qualquer. O tecelão é, por excelência, aquele que une os fios numa trama. Tece com o tear de madeira cujas pequenas partes, rocas, pentes, novelos vão constituindo, pouco a pouco, a paisagem urdida de algo que até então eram apenas fios enovelados em si mesmos. Justaposição, atadura e trama são seus objetivos. Coser e cingir são os esquemas verbais básicos. Urdidura é seu princípio. Vestimenta é o resultado de sua labuta.

Entre os vários tecelões que podemos citar no ocidente há a inesquecível figura de *penélope*, a esposa que aguarda o retorno de seu *ulisses* a ítica e seu reino. Pressionada pelos 108 pretendentes, promete casar-se novamente diante da presumível morte de seu amado quando findar seu trabalho tecelão ao tecer as mortalhas de seu sogro *laerte*¹⁴. À noite, orientada por *palas athena* (protetoras das tecelãs) desfaz o trabalho do dia e assim protela a decisão enquanto mantém a esperança do regresso do *odisseu*. A tecelã, assim como a costureira, parece que se nutre desta esperança matriz. Enquanto os fios são tecidos é o próprio tempo que se tece.

A tríade clássica das *parcas* ou *moiras* (“*quinhão que cabe a cada um, destino*”) atestam esta ligação temporal dos tecelões com a esperança e com a própria morte, são elas: *cloto* (a fiandeira), *lâquesis* (a que enrola o fio da vida no novelo e sorteia quem perecerá) e *átropos* (a que não volta atrás e que corta o fio da vida)¹⁵. As fiandeiras, portanto, miticamente se identificam com o trabalho dos fios do destino.

Mas, curiosamente, um de nossos personagens nesta harmonização de caminhos, *francesco di pietro bernardone*, nascido *giovanni*, era filho de um rico comerciante de tecidos na cidade de *assis* e que, “*em matéria de roupas andava sempre na moda*”¹⁶. Esbanjador e frugal, *francesco* pretendia ser cavaleiro e mestre de armas no clima das cruzadas. No entanto, sua conversão ao longo de três anos aproxima-o, gradativamente, dos fios de seu próprio destino. Rouba tecidos de seu pai para vender, assim como ao cavalo, e conseguir dinheiro para a igreja de san damiano, quase em ruínas. Admoestado pelo furioso pai e encarcerado na sua própria casa, *francesco* é libertado pela mãe. Vai ao bispo e diante dele se despe de suas vestimentas: “*se despojou, não só do dinheiro que seu pai lhe cobrava, mas também de suas vestes porque provinham dele. E cortou os laços com sua família nas célebres frases: ‘em vez de meu pai bernardone, direi: pai nosso que estás no céu!’. O bispo, muito comovido, cobriu-o com seu manto.*”¹⁷

A doença nos olhos e no aparelho digestivo têm papel importante também na sua conversão assim como o *beijo ao leproso*: “*acharás gozo e contentamento no que antes detestavas*”¹⁸, lhe diz uma voz em oração e ele cumpre beijando um leproso.

14 brandão,1991, vol. II:257

15 brandão,1991, vol. II:140-141

16 le goff, 2001:59

17 ortega, 1990:235; le goff, 2001:62-67

18 ortega, 1990:234. Curiosamente, também gandhi cuidará de leprosos na índia.

Mas, o passo decisivo na configuração de sua regra se dá quando ouve na igreja o capítulo 10 da epístola de são mateus: *“pregai, dizendo: é chegado o reino dos céus. Curai os enfermos, limpai os leprosos, ressuscitai os mortos, expulsai os demônios; de graça recebestes, de graça dai. Não possuais ouro, nem prata, nem cobre, em vossos cintos. Nem alforjes para o caminho, nem duas túnicas, nem sandálias, nem bordão; porque digno é o operário do seu alimento. E, em qualquer cidade ou aldeia em que entrardes, procurai saber quem nela seja digno, e hospedai-vos aí até que vos retireis. E, quando entrardes nalguma casa, saudai-a; e, se a casa for digna, desça sobre ela a vossa paz; mas, se não for digna, torne para vós a vossa paz. E, se ninguém vos receber, nem escutar vossas palavras, saindo daquela casa ou cidade, sacudi o pó dos vossos pés.”*¹⁹

Num grito francesco diz: *“eis o que quero, é isso que procuro, isso que desejo fazer do fundo do coração!”*²⁰. Ao sair da igreja, despoja-se dos sapatos, atira o bastão e manto, veste um saco de burel cinza, semelhante ao dos camponeses, substitui o cinto por uma corda tosca, esculpe um tosco crucifixo de madeira que amarra à corda, e assim, de pés nus como o fizeram os apóstolos, está pronto para levar sua pregação pelos caminhos e ganhar o sustento com o trabalho de suas mãos²¹. Neste sentido do servir fraterno, gandhi nos ensinaria: *“aquele que consagra sua vida para servir não pode ficar no ócio um só instante, e precisa aprender a distinguir a boa da má atividade. Este discernimento acompanha naturalmente uma consagração inteira ao ideal de servir.”*²²

Muito próximo aos três princípios que vimos em gandhi, há três princípios básicos em são francisco: *pobreza, castidade e alegria*.²³ Sobre a pobreza afirma francesco: *“a pobreza não é renúncia e servidão, mas emancipação da tirania das coisas (...) se possuíssemos bens, ser-nos-iam precisas armas para protegê-los. Porque é da propriedade que provêm as discussões e as intrigas.”*²⁴

Ainda precursor dos movimentos libertários no anarquismo, francesco, já percebera o papel desagregador da “propriedade”. Gandhi afirmara que tudo aquilo que possui

19 novo testamento, mateus, capítulo 10, versículos 7-14

20 le goff, 2001:68

21 ortega, 1990:235-236

22 gandhi, 1971:47

23 gandhi, 1971:241

24 ortega, 1990:239 e 242

e não necessito é fruto de um roubo. Tal semelhança, ainda que separada pelo hiato de sete séculos, ressoa nas relações entre o *ashram* e a pobreza vivida entre aqueles franciscanos que mantêm o seu próprio sustento em comunidade; entre a castidade e o princípio casto de não violar ninguém expresso na *ahimsa*; e entre a alegria e regozijo na busca e apego à verdade expressos na *satyagraha*. De maneira muito “coincidente”, há três princípios éticos básicos na civilização incaica que se desenvolve na América Latina no período pré-colombiano. No reino do *tahuantinsuyu* (“reino das quatro direções”), hoje ocupado pelos países atravessados pela cordilheira dos Andes, os Incas difundiam seu tripé ético na fórmula expressa em sua língua, o *quéchuá*: “*ama sua, ama lulla, ama quella*”. literalmente: “*não mentir, não roubar e não ser preguiçoso*”²⁵. Como não perceber as aproximações do *ama quella* (não ser preguiçoso) com o trabalho para o próprio sustento da pobreza franciscana e do *ashram* de Gandhi? Como não admitir as relações entre o *ama lulla* (não roubar) com a castidade franciscana e a *ahimsa* (não-violência) do Mahatma? E, finalmente, como não se impressionar com a ressonância entre o *ama sua* (não mentir) incaico, a alegria de Francesco e o apego à verdade de Gandhi expresso no *satyagraha*?

*e onde se encontra o conhecimento verdadeiro há sempre a alegria (ananda), não há lugar para dor. A verdade sendo eterna, também a alegria que dela deriva o é. É por isso que conhecemos Deus sob o nome de sat-chit-ananda. É o que reúne em si a verdade, o conhecimento e a alegria.*²⁶

Mas, nesta trama triádica tecida sob a égide de tão importantes princípios éticos, percebemos que, de acordo com Francesco, “*a ciência infla e o amor edifica*”, pois “*a mais humilde velhinha do jardim ao lado pode amar a Deus mais do que um doutor em teologia*”²⁷.

Então, os tecelões nos ensinam no testemunho de sua urdidura, a humildade. Servir ao próximo. Esta é a essência da *ordem terceira* (para os leigos) e da *ordem dos frades menores* (*poverelli*) que vão ser reconhecidas pelo papa Inocêncio III não sem várias resistências e pela insistência de Francesco, até que o próprio papa passa a utilizar o *tau*²⁸ como símbolo das reformas postas pelo quarto concílio de Latrão.

25 Lara, 1976

26 Gandhi, 1971:25-26

27 Ortega, 1990: 238

28 letra grega que corresponde ao “τ” (de *theo*, no grego, “*deus*”). Emblema de que Francesco muito gostava e utilizava na assinatura de suas cartas e pintava nos muros de seus eremitérios (Le Goff, 2001:80-81).

A sensibilidade do tecelão também permeia nosso gujarate²⁹, *mohandas*. Uma das campanhas pela libertação da Índia que mobilizou toda a nação foi, precisamente, o resgate da roda de fiar. Não é acidental o fato de figurar no centro da bandeira da Índia livre a roda de fiar de Gandhi. Curiosamente, na noite da celebração da independência da Índia de 14 para 15 de agosto de 1947, em Nova Delhi, o último governador britânico, *mr. Mountbatten* disse: “o arquiteto da independência não se acha entre nós, nesta noite; mas ele está presente no coração de cada um de nós.’ e onde estava Gandhi, nesta noite? Andava longe, do outro lado da Índia, construindo casas para os pobres.”³⁰

Em 1915, na fundação do *ashram satyagraha* já haviam sido introduzidos alguns teares e embora seu primo, *maganlal Gandhi*, exímio nas artes manuais tenha se especializado no manuseio das rocas de fiar e teares e ensinado a todos no *ashram*, ainda faltava encontrar o modelo ideal para propagar a ideia. Foi com a senhora *gangabehn majmundar* em 1917 que encontrou ambos, a roca e a técnica: “depois de perambular incessantemente em gujarate, *gangabehn* encontrou a roca em *vijapur*, no estado de *baroda*. Lá, um grande número de pessoas tinha rocas em suas casas, mas há muito tempo as tinham guardado como trastes inúteis. Essas pessoas mostraram-se dispostas a voltar a fiar, caso lhes promettessem uma remessa regular de meadas de algodão e comprassem os tecidos produzidos por elas.”³¹

Durante a primeira guerra mundial, *Gandhi* lidera um movimento nacional de desobediência civil na não-colaboração da Índia. Julgado e condenado por tal campanha, ele próprio diz no tribunal: “na minha humilde opinião, a não-cooperação com o mal é um dever semelhante à cooperação com o bem. Aqui estou, portanto, no intuito de pedir e submeter-me à maior pena que me possa ser imposta devido ao que, perante a lei, é um crime premeditado, mas, na minha opinião, é o dever mais elevado de um cidadão.”³²

Gandhi suspende a desobediência civil e inicia severo jejum em penitência. Após três anos de prisão, sai do cativeiro em decorrência de uma crise de apendicite e ao retornar às atividades em 1924 funda a *associação indiana de fiação*, incentivando a produção do

29 alusão à *gurajat*, região à leste da Índia, onde fica a cidade natal de Gandhi, *porbandar*. Nesta mesma região ele fundou um dos *ashram* mais importantes, o de *ahmedabad* chamado *ashram satyagraha* (gold & attenborough, 1983).

30 rohden, 1977:171

31 Gandhi, 1999:418

32 apud gold & attenborough, 1983:77

khadi, sendo que o *dhoti* (vestimenta clássica hindustani) passa ser a forma de vestir-se que se junta a um ideal político-libertário-religioso:

*a ideia de uma nação de milhões de tecelões era um tanto romântica se tomada literalmente, mas de modo simbólico fazia um sentido perfeito. Gandhi passava parte de cada dia fiando e tecendo, e instava seus companheiros de ashram a fazer o mesmo. A prática foi adotada no país inteiro.*³³

Trata-se de uma ação concreta contra a espoliação britânica. Como todo sistema colonial, a Índia fornecia a matéria-prima (algodão, seda, etc) e comprava da metrópole as roupas manufaturadas. Gandhi chegou a ir à Inglaterra explicar as motivações da campanha aos trabalhadores têxteis ingleses e, ainda, conseguir o apoio destes à causa. Além dos desdobramentos emancipadores evidentes, Gandhi fornecia uma forma de resgatar objetos, ferramentas, estilos de vida e vestimenta que recolocavam, explicitamente, a reassunção da identidade hindu. A roda de fiar de Gandhi enovelava o tempo na tessitura do amanhã. Fio por fio, com a roca da esperança e a agulha da firmeza dos princípios³⁴. Paciência readquirida por uma civilização milenar no processo de sua libertação.

dos peregrinos: andejando pela amplidão

Mas, para complementar nossa sugestão de harmonização de caminhos distintos frente a necessidade de uma cultura da paz e de modelos econômicos autossustentáveis, através de um trabalho educacional, além dos sapateiros e dos tecelões, cotejemos um último ofício (se é que podemos chamá-lo de “ofício”): o dos *peregrinos*.

Os peregrinos são aqueles seres da estrada, da ligação entre lugares diferentes, que transitam pelo diverso, confluem e divergem nos caminhos que tecem a rede dos lugarejos. Abençoados e protegidos por deidades como *hermes* no panteão grego ou *mercúrio* na tradução romana; ou por *são cristóvão*, cristóvão dos condutores no panteão mítico cristão; ou ainda por *ganesha*, o deus de cabeça de elefante, filho de *shiva* e *parvati*,

33 gold & attenborough, 1983:77

34 curiosamente, a casta de “*intocáveis*” (casta mais baixa na estratificação hindu) chamada de “*dheds*” é a categoria que limpa as ruas e que, também, ocupam-se do ofício de tecelão (Gandhi, 1971:52).

portanto, fruto das transformações e que protege todo aquele que lhe oferece pedindo proteção nas iniciativas, nas viagens, nas trocas tal como ocorre com os seus protegidos e possuem o mesmo estatuto simbólico: intérpretes, escribas, ladrões, comerciantes, professores e peregrinos.

Na tradição incaica que mencionamos há também a prevalência de um elemento que possibilita a união do império do inca: o mensageiro, em quéchua, *chaski*. Aquele que percorria as estradas asfaltadas que ligavam o reino das quatro direções. A cultura gauchesca ainda herdeira de longínqua influência incaica e tingida do cavaleiresco errante espanhol cervantino, do ginete guarani e charrua, e da peregrinação moura, nos exemplifica nesta *milonga*³⁵ a importância do “*camperear*” para o peregrino:

campereando

(mauro moraes)

*na charla dos milongueiros, contrapontando o silêncio
eu sempre digo o que penso, quando o violão me golpeia...
e me garanto por terra, cantando as coisas do campo, sem molestar o quebranto, de
um bordoneio queixoso...
aqueles do olhar lacrimoso, quando voltamos pra dentro!*

*campereando vou... campereando vou
vou eu a cavalo, encurtando o pago, campereador!*

*guardo nas léguas dos olhos, remorsos nunca esquecidos, um catre “bueno” curtido,
pros dias que não enfreno...
tropilhas do mesmo pelo, parceiras das invernadas, quando amadrinho quarteadas,
no pampa do meu estado...
e um coração solitário, velando a luz dos luzeiros!*

35 ritmo melancólico típico da pampa gaúcha executado com arpejos cadenciados de violões baseados no compasso ternário do coração do cavalo quando se sente à tala (pescoço) do cavalo. Herdeiro do termo quimbundu que significa “palavras” e se refere ao caráter narrativo da milonga. Teria sido o ritmo progenitor do tango argentino.

*sabe comadre milonga, fulana nem sei das “quantas”, sempre que um sonho se planta, tenho com quem conversar,
ando de laço atorado, marcado pelo meu jeito,
quando a dor abre o peito e o vento nada responde...
talvez buscando horizontes, eu mude a cara do tempo!*³⁶

Os peregrinos são filhos do horizonte, amantes do ar aberto e ventos zéfiros e das brisas raptoras. Com suas sandálias, suas vestes simples e um ocasional cajado, por vezes, um bernal. De corpo esguio, às vezes alto, às vezes pequeno e franzino, dedos longos e pés calejados, seu olhar se alimenta de sendas e seu espírito de crepúsculos. “Uma vibração simultânea de todas as antenas da sensibilidade”, diz alicia ortega sobre são francisco de assis³⁷. Convergente, o historiador medievalista, jacques le goff [1924-2014], da escola dos *Annales*, assim registra o seu viático:

*o espaço de francisco e dos irmãos torna-se uma rede de cidades e a estrada entre elas. Os franciscanos estão na maior parte do tempo **in via**, ‘na estrada’. A estrada levará alguns deles até a ásia e a china (...) seu apostolado os leva a utilizar ou a criar novos espaços comunitários nas cidades, em particular para a pregação. Esse novo lugar da palavra urbana é frequentemente a **praça**, recriando um espaço cívico ao ar livre, sucedendo a desaparecida ágora e o fórum antigo.*³⁸

Esta peregrinação franciscana é decorrente da ideia de que a pregação e o trabalho comunitário devem ser realizados fora da igreja: *exiit qui seminatur* (“aquele que semeia saiu – ou seja - é preciso sair para semear”)³⁹.

A sementeira, por sua vez, pressupõe uma íntima relação com a natureza. Relação sensível que incorpora o mundo natural como corpo do sagrado. Não é outro motivo das pregações de *francesco* no belo “cântico do irmão sol ou das criaturas” ou ainda a *pregação aos pássaros*. Esta cena que impregnará a arte nos séculos seguintes ensina a íntima ligação do peregrino com sua morada: o próprio mundo natural.

36 moraes, 2001

37 ortega, 1990:238

38 le goff, 2001:189

39 título da *bula de nicolau III*, em 14 de agosto de 1279 (le goff, 2001:191).

exorta os pássaros a cantar para o senhor, e os pássaros cantam até perder o fôlego, prega um sermão a um lobo devastador de rebanhos e o lobo se torna manso como um cordeiro; roga ao ferro incandescente que lhe evite moléstias e o fogo queima sem dor. Os biógrafos não esgotam os relatos que revelam uma espécie de encantamento exercido pelo santo sobre o mundo sensível.⁴⁰

De outro lado, nosso outro personagem, *gandhi* também incorporará o ofício de peregrinar. Ao retornar à Índia depois do acordo com o general afrikaner *jan christiaan smuts* [1870-1950] – também naturalista e filósofo - sobre os indianos na África do Sul, sua primeira tarefa é percorrer toda a Índia, religando-se com ela. Em cada lugar que lhe é possível vai fundando *ashrams*. Abandona os trajes ocidentais e já se veste com o tradicional *dothi*, um bernal, um cajado e muitas vezes dispensa as sandálias para caminhar descalço.

São célebres as suas marchas nas várias campanhas, tanto na África do Sul como na Índia; e uma das mais importantes é a *marcha do sal*. Apesar de ser um país com grandes extensões banhadas pelo mar, como colonizados, seus habitantes são obrigados a pagar um imposto para comprar o sal produzido pelo monopólio inglês. O objetivo da marcha era de estimular todos os indianos a extrair sal do mar à maneira tradicional instituindo salinas comunitárias e, portanto, deixando de pagar o imposto ao comprar sal ao governo inglês.

Antes de iniciar a marcha, e obedecendo aos princípios de *satyagraha*, *gandhi* escreve ao vice-rei britânico, lorde irwin: “*prezado amigo: antes de enveredar pela desobediência cívica e assumir o risco que venho temendo durante todos estes anos, eu de bom grado o procuraria a fim de, juntos, encontrarmos uma saída (...) sei que enveredando pela não-violência estarei assumindo o que se poderia chamar razoavelmente de um risco louco, mas as vitórias da verdade jamais foram conseguidas sem riscos, frequentemente da mais grave espécie.*”⁴¹

Ao ser acusado de violar a lei e de ser um perigo para a ordem pública, *gandhi* responde incisivamente: “*repudio a lei e considero meu sagrado dever quebrar a fúnebre monotonia da paz compulsória que sufoca o coração da nação*”⁴². Iria produzir sal.

40 ortega, 1990:241

41 *apud* gold & attenborough, 1983:82

42 gold & attenborough, 1983:85

Em 12 de março de 1930, *gandhi* então com 61 anos de idade e acompanhado de 79 companheiros do *ashram*, sai em marcha para, lentamente, a pé, chegarem na cidade litorânea de *dandi*, distando 388 quilômetros. Chegam em 05 de abril e na manhã seguinte, *gandhi* toma um banho ritual no mar e extrai o primeiro punhado de sal. Excitados com o grande afluxo de jornalistas de várias partes do mundo e de pessoas dedicadas a auxiliar na causa, os indianos fizeram com que o vice-rei que menosprezou a marcha como um evento insólito, presenciasse o alastramento da campanha de desobediência por todo o país.

A repressão policial se intensifica e se torna cada dia mais violenta. Logo são 60.000 presos. No entanto, os princípios são mantidos e não há violência por parte dos hindus. A resistência passiva confunde e desnorteia os governantes britânicos: *“todos aqueles que leram o gita sabem que a intrepidez figura no início da lista dos atributos divinos enumerados no décimo sexto capítulo (...) só os que tem medo se armam.”*⁴³

Tanto *gandhi* como *francesco* são peregrinos que podem ter como atributo: *“memor dei”, “aquele que se lembra de deus”*⁴⁴; pois a *recordatio* ou lembrança da alma amante faz da cultura oral uma cultura viva que circula. E na circulação, ambos possuem também esta outra peculiaridade da sensibilidade dos peregrinos (a despeito de sua vocação solitária) que é a predisposição solidária. A *fraternitas* franciscana é correlata do *ashram* de *gandhi* onde todos são *harijans* (*“filhos de deus”*), que é, por sua vez, a denominação que *gandhi* dá aos *“intocáveis”*, membros das castas mais baixas e que muitos colaboradores e críticos recriminavam a *gandhi* sua abertura para que estes participassem também dos *ashrams*: *“mas, o fato de os bons hindus não hesitarem em ajudar um ashram onde sabiam que comíamos a mesma comida que os intocáveis, não é uma prova insignificante”*⁴⁵.

A percepção da necessidade de uma *frátria* é comum aos peregrinos, ainda que esta *frátria* seja temporária e frugal. No *ashram* de *phoenix*, um mantra que *gandhi* cantava repetidas vezes com seus companheiros dizia: *“hai bahare bagh”*: *“o jardim do mundo só floresce por um tempo”*⁴⁶.

43 *gandhi*, 1971:48

44 *le goff*, 2001:196

45 *gandhi*, 1999:343

46 *gandhi*, 1971:62

É importante ressaltar ainda que esta noção de frátria não se restringe nem mesmo nas relações de gênero. Em ambos os casos, temos mulheres importantíssimas tanto no movimento franciscano como nas campanhas de gandhi. No primeiro caso, a *irmã lua*, precursora da *ordem da clarissas*, a jovem *chiara* que acompanhará francisco: “*francisco e clara não deixarão de caminhar juntos até a morte*”⁴⁷.



No segundo caso, mais que esposa de gandhi, *kasturbai*, é mulher de fibra que acompanhará seu esposo e amigo até a sua própria morte. Tendo ambos celebrado o *brahmacharya*⁴⁸, diz ela: “*gandhi é meu marido, mas o mahatma é meu guru*”⁴⁹

Num exemplo mais recente desta sensibilidade dos peregrinos e da frátria, há na *serra do graúna*, na cidade de *paraty* (rio de janeiro), um *ashram* vaishnava, mantido por uma ong

47 le goff, 2001:78

48 literalmente, em sânscrito significa: “*conduta divina*”, é o voto de celibato que ambos celebraram aos 38 anos de gandhi em 1906. Rohden (1977:109) nos esclarece que o desejo de integração ao todo permeia as duas atividades, erótica e mística: “*a erótica é, a bem dizer, a mística da carne – assim como a mística é a erótica do espírito. Aqui, o entusiasmo do espírito – acolá, o orgasmo da carne.*”

49 *apud* rohden, 1977:178

italiana, *paramatma*, que se chama *goura vrindávana*⁵⁰. Seu guia espiritual, *purushatraya swami*, promove na fazenda um modelo de desenvolvimento humano e autossustentável baseado no cultivo de banana. O *ashram* é todo construído com recursos naturais a base de pedra, madeira, bambu e vidro; não há eletricidade, embora haja um projeto de construção de um gerador movido a água; a água é canalizada das nascentes locais e todos os membros do *ashram* trabalham na forma de revezamento das funções, além das atividades de estudo clássico védico e devoção religiosa.

*é o mesmo que uma árvore que só tem um tronco mas muitos ramos e folhas, assim também há uma só religião verdadeira e perfeita, mas ela se torna múltipla na passagem do humano. A religião única está além do domínio da linguagem.*⁵¹

Empregando uma parte dos trabalhadores da comunidade na serra do graúna no *ashram*, *purushatraya swami* percebeu a necessidade de uma escola tanto para os filhos dos *bhakta* (devotos) como para os filhos dos trabalhadores da comunidade da serra, já que a única escola municipal dista duas horas de caminhada, serra abaixo. Para a realização deste grupo escolar mata atlântica, venho dialogando com *purushatraya swami* no sentido de estruturar uma escola intercultural, contanto com o apoio de estudantes da faculdade de educação da universidade de são paulo, *andréia castro* e *amanda flores*; da educadora *anamaria stricagnoli* e de *goura-vrindávana devi dasi* (fernanda mayr)⁵².

50 em sânscrito, *goura*: da cor dourada, como referência à luz dourada da pele do poeta e santo *sri caytania. vrindávana*, é o nome do lugarejo onde nasceu o senhor *krshna* - manifestação de *vishnu* (aquele que conserva) que junto com *brahma* (o criador) e *shiva* (o transformador), formam a *trimurti* hindustani.

51 gandhi, 1971:59

52 swami, 2000:3



Retomando o ensinamento de gandhi: “a experiência me ensinou que é um erro crer como necessariamente falso o que não compreendemos”⁵³. Portanto, a alternativa concreta para os impasses da contemporaneidade está neste tipo de articulação comunitária, como *frátria*, onde a diferença seja o elemento que garanta a unicidade muito além da perversa “tolerância”:

*não gosto do termo tolerância, mas não encontro outro melhor. A tolerância pode pressupor, gratuitamente, que a fé da pessoa é inferior à nossa, enquanto que o ahimsa nos ensina a ter, com a fé do próximo, o mesmo respeito que temos com a nossa – na qual também reconhecemos imperfeições.*⁵⁴

Me parece que somente desta maneira seria plausível uma cultura da paz coerente e eficaz que, ao mesmo tempo, possa alicerçar modelos econômicos de desenvolvimento autossustentável e, imprescindivelmente, humano.

E aqui a educação desempenha papel fundamental, pois a tarefa não se solidifica sem esta relação pedagógica primordial que se aproxima muito mais da *iniciação* do que das

53 gandhi, 1971:63

54 gandhi, 1971:58

pedagogias prescritivas ocidentais escolarizadas. Ou uma *pedagogia da escolha*, segundo rogerio de almeida:

submeter a escolha a uma pedagogia, ainda que expressa esteticamente, é reconhecer que a somatória das escolhas responde a uma trajetória. Assim, a pedagogia da escolha difere de todas as outras pedagogias por chegar por último. Enquanto as pedagogias prescrevem certas lições e recorta determinados saberes, tentando impedir o acesso a outros, a pedagogia da escolha chega depois e opera a organização dessa trajetória numa narrativa. As experiências vividas, os caminhos percorridos são então significados, ressignificados ou isentos de significação. Passam a integrar os itinerários de formação e aparecem em narrativas que transcriam as experiências vividas.⁵⁵

A esperança, como escolha e não como crença, passa a ser o motor principal destas pequenas mudanças que constituem o horizonte do possível como *utopia*, o que *ainda* não possui lugar. Nesse sentido, mais precisamente, uma *ucronia*.

Enfim, nossa sugestão é que, na harmonização conflitual e musical dos caminhos, os educadores em seu triplo ofício (sapateiros, tecelões e peregrinos) possam, sempre através da experiência, *estética* por excelência e *ética* por desdobramento, calçar o caminhar de nossas pessoas na condição de alunos e alunas, vestindo-os com sua própria identidade para que estas mesmas pessoas possam, em seus próprios caminhos, andejar pela amplitude.

***non siamo angeli in volo venuti dal cielo
ma gente comune che ama davvero
gente che vuole un mondo più vero
la gente che insieme lo cambierà⁵⁶***

[“não somos anjos voando vindos do céu
mas, gente comum que ama de verdade
gente que quer um mundo mais verdadeiro
a gente que, inclusive, o transformará”]

55 almeida, 2015:160

56 valsiglio, a., cheope & marati, m. (1995). *gente. in: russo, renato. equilibrio distante*. rio de janeiro: rotten warner chappell brasil editori / emi-odeon brasil.

mitohermenêutica theanthrópica em berdyaev: um deus humano e a humanitas divina

no imperialismo se manifesta a dialética inexorável do destino histórico (...) o imperialismo e o socialismo, tão semelhantes entre si, representam uma crise profunda da cultura.

Na época capitalista-industrial do imperialismo em dissolução e do socialismo nascente triunfa a civilização, e a cultura entra em decadência.

Esta decadência não significa sua morte, pois, num sentido mais profundo, a cultura é eterna.

A cultura antiga entrou em decadência e, aparentemente, morreu, mas continua vivendo em nós, constitui um estrato profundo de nosso ser.

Na época da civilização, a cultura se retira às profundidades (...) na civilização começam a se manifestar processos de barbárie.

nikolay berdyaev,
o sentido da história (1922)¹

A alvorada do século XX conheceu no terreno messiânico da *terceira roma*, na Rússia, herdeira bizantina da ortodoxia e celeiro da revolução bolchevique; portanto, *território dos paradoxos*, o seu poeta religioso, filósofo inquieto e anarquista mais convicto: *nikolay aleksandrovich berdyaev* [1874-1948].

¹ berdyaev, 1979:194

Filósofo que mescla com seu estilo marcante, oratória sedutora, espírito arguto e provocante a importância da *tradição* (a *ancestralidade* como permanência do que é relevante para o espírito humano em sua construção cotidiana e popular) e, ao mesmo tempo, o imperativo do *ato criador*.

Assim, *berdyaev* só nos poderia regalar uma ética paradoxal, um anarquismo religioso que, não apenas nos acorda da necessidade de permanecermos fiéis à criação sendo criadores por nossa vez; mas, nos divisa a inexorável necessidade de defesa e exercício da liberdade, tendo vivido os horrores da primeira guerra mundial, a ascensão e reificação da revolução bolchevique de que participou em 1917, o exílio em paris e os dramas da segunda guerra mundial, a ascensão contínua do nazifascismo e do pensamento totalitário numa “*nova idade média*”. Ainda assim buscava no mais local e pontual da existência a possibilidade de uma chama instauradora de um outro tempo através da pessoa, através da comunhão num quintal, num jardim.

Daí o incômodo que gera tal postura tanto à hierarquia eclesial ortodoxa como ao partido em seu totalitarismo pós-revolucionário. Mesmo tendo sido militante importante na construção utópica de uma eventual *nova sociedade* na revolução matinal de 1917, a perseguição se faz intensa e acaba sofrendo o exílio em França como forma de escapar à pena de morte decretada, preparada, lentamente, nos porões da Sibéria. Indo, inicialmente, para a Alemanha, e depois se radicando em Paris, nunca mais verá sua pátria natal.

Segundo *berdyaev*: “*eu chamo filósofo existencial a aquele cujo pensamento significa a identidade de seu destino pessoal com o destino do mundo.*”² Nos seus próprios termos, *berdyaev* é um filósofo existencial que marca a importância da construção da *pessoa*, numa *antropologia da pessoa* e comunitária de caráter tensional, conflitiva, paradoxal, dinâmica que antecipa em muitas décadas o avanço quântico da física e das ciências humanas pós-modernas. Completamente visionário e profundo, marcará com sua presença, o pensamento personalista que se desenvolverá no núcleo da revista *esprit* (cujos expoentes serão, entre outros, *emmanuel mounier*, *paul ricoeur*, *jean lacroix* e *henri corbin* – o primeiro tradutor de *heidegger* ao francês e estudioso do filósofo sufi andaluz e peregrino *ibn’arabi* [*alī ibn muḥammad ibn’arabi al-ḥātimī aṭ-ṭā’i*, 1165-1240]), o *sheij al*

2 *berdyaev*, 1957: 106

akbar, “o maior de todos os mestres”, em sua imaginação criadora e na noção de *imaginal*³). Tradição de uma concepção e postura filosófica que se esquia dos isolamentos acadêmicos e se engaja na luta cotidiana contra os fascismos, a opressão, no movimento de resistência efetiva ao totalitarismo.

É *mounier* que nos esclarece que *prósopon* (προζῶπον), 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.

Mais próxima da pessoa como “*prósopon*”, está a concepção teatral dionisíaca que extrai sentido da máscara como *personnare* (“aquilo que ressoa”), em que a máscara é utilizada pelo ator, não propriamente para forjar um personagem de outra face, ocultando a face do ator, mas para ajudar a extrair e projetar a voz, pois a máscara aqui funcionaria como uma caixa de ressonância.

Neste sentido, a noção de *pessoa* aqui, se caracteriza como esta construção cotidiana, provisória e paradoxal que se dá no embate entre a pulsão subjetiva em sua vontade de transcendência e a resistência concreta do mundo em sua facticidade, opacidade aos nossos desejos e vontades. Na correlação de forças dentro deste campo ontológico é que podemos visualizar os momentos da *jornada interpretativa* da pessoa: a recursividade entre períodos de introspecção, interiorização expressos na tentativa de centramento e o reconhecimento de territórios internos; e outros períodos de afrontamento e exteriorização expressos na conquista de novos territórios.

Para não ser aplastado pelo mundo, *berdyaev* nos afirma que o ato criador tem um momento *escatológico*⁴. Por isso, continua ele afirmando que: *não é o destino que é trágico, mas sim a liberdade*⁵.

É uma alternativa para o embate espiralado antropológico da antropologia da pessoa⁶ entre a facticidade do mundo e a possibilidade de afirmação do humano (transcendência),

3 corbin, 1993

4 berdyaev, 1957: 207

5 berdyaev, 1957:72

6 mounier, 1964 e berdyaev, 1936 e 1957

fazendo da *ambiência* (*umwelt*⁷), não apenas um determinante, mas um fator de construção de si próprio pela elaboração e construção, assim como a *perlaboração* (busca de sentido) do seu próprio *mito*, explicitando o seu profundo e ancestral processo de criação: a *mitopoiésis*. Por isso, afirma *berdyaev*: “tenho tentado criar o mito do homem”.

Nestes termos, creio que a importância de se conhecer, discutir e problematizar as contribuições de *berdyaev* se coaduna com as reflexões mais plurais da vivência de um novo *espaço acadêmico*, onde a pesquisa científica que se sabe mais elaboradora de novas questões do que de pretensas verdades; onde a docência engajada em experiências significativas e diálogos socrático-parturientes abandona a conformidade dos velhos planos e didáticas fossilizadas; explorando as facetas da vivência acadêmica, até então negligenciadas. Em especial, as questões da espiritualidade, da religiosidade e, portanto, da convivência plural, num exercício antropológico indispensável de elisão dos etnocentrismos.

Ainda que se possa objetar com a enciclopédica “*função laica da universidade*”, a discussão saudável sobre o papel da *religiosidade* (e, portanto, distante do caráter confessional e catequético das religiões institucionalizadas) só pode contribuir com o alargamento dos horizontes proporcionados aos alunos, pesquisadores, funcionários e comunidade atendidos por esta universidade numa postura de *multiversidade* epistemológica, étnica, espiritual e, por que não tentar sintetizar: *existencial*.

Esta *multiversidade* de modos de ser que reúne, ao mesmo tempo, a invariância arquêmica e a variabilidade múltipla das roupagens culturais, fornece os seus instrumentos para o artífice mítico, *hefaísto*, símbolo coxo da emergência da criação entre *atená* (cultura) e *hera* (natureza).

É hefaísto, o deus-operário metalúrgico que forja armas e joias no centro do etna.

Ainda apesar do totalitarismo e da intolerância dos imperialismos e da civilização em sua barbárie, apesar das máscaras de inclusão, malogros de pluralidade e certas inconsequentes e consumistas “*culturas de paz*”.

7 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 (justaposição das partes num espaço) da ambiência (*umwelt*), ou seja, o conjunto das relações estabelecidas.

*isto não é privilégio do mundo cristão (...)
sócrates condenado à cicuta, giordano bruno queimado,
descartes forçado à expatriar-se na holanda,
spinoza excluído da sinagoga,
eis os testemunhos das perseguições e dos suplícios
que os representantes da religião infligiram a estes filósofos
berdyaev (1936)*

*qualquer um que vencer a dor e o medo será um deus
dostoïevsky*

a liberdade no engendramento da corporeidade

Retomemos a *merleau-ponty*, filósofo francês ligado à fenomenologia e ao existencialismo – de diálogos fecundos com o grupo de *esprit-*, em sua compreensão de *corporeidade*, cuja noção me parece exemplar na seguinte citação:

um romance, um poema, um quadro, um trecho de música são indivíduos, isto é, seres em que não se pode distinguir a expressão do exprimido, cujo sentido só é acessível por um contato direto e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial. É nesse sentido que nosso corpo é comparável à obra de arte. Ele é um nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos co-variantes⁸.

Este *nó de significações vivas* que podemos chamar de *corporeidade* avança sobre as noções clássicas do pensamento cartesiano que separa a *res cogitans* da *res extensa* numa dicotomia balizada também pela tradição religiosa judaico-cristã. Nestas duas tradições, o corpo é um apêndice do nosso ser e que “arrastamos” seja pelo seu peso, seja como carga de barro úmido a testemunhar um pecado original. Daí a dificuldade em lidar com as questões do corpo, seus sentidos e prazeres, suas possibilidades e limites. A rigor, acompanhando as reflexões de *merleau-ponty*, nós não temos um corpo. Nós *somos um corpo*, e é este corpo que sente, pensa, age e atua no mundo concreto que vivemos. A facticidade do mundo

⁸ merleau-ponty, 1971:162

nos atesta esta rede de significações numa estrutura de *ek-sistênci*a: nos movemos e percebemos o mundo num só ato orgânico e total. Num só golpe:

*para dizer a verdade, todo hábito é ao mesmo tempo motor e perceptivo porque reside, como já dissemos, entre a percepção explícita e o movimento efetivo, nesta função fundamental que limita ao mesmo tempo nosso campo de visão e nosso campo de ação (...) o bastão não é mais um objeto que o cego perceberia, mas um instrumento **com** o qual ele percebe. É um apêndice do corpo, uma extensão da síntese corporal.⁹*

Por sua vez, esta síntese corporal prescinde das cisões conceituais do intelectualismo ocidental. Ao mesmo tempo em que tendemos a perceber na interação do corpo com o mundo apenas uma correspondência baseada em estímulos e respostas (mecânicas ou complexas, segundo a tradição deste ou daquele intelectualismo), o ato se dá em sua totalidade já impregnado de sentidos e significações dadas pela região selvagem do pré-reflexivo que habita o ser. Este *ser selvagem*, ou ainda, este nó de significações da corporeidade, este “*ser-no-mundo*” é um constante processo resultante das correlações complexas e trocas incessantes com o meio exterior – perspectiva muito próxima do “*trajeto antropológico*” de gilbert durand – que pode se reorganizar pela percepção de uma “*falta*”:

um novo uso do corpo próprio, é enriquecer e reorganizar o esquema corporal. sistema de potências motoras ou de potências perceptivas, nosso corpo não é objeto para um ‘eu penso’: é um conjunto de significações vividas que segue no sentido de seu equilíbrio. às vezes se forma um novo nó de significações: nossos movimentos antigos se integram em uma nova entidade motora, os primeiros dados da vista em uma nova entidade sensorial, nossos poderes naturais reencontram subitamente uma significação mais rica que até então só era indicada no nosso campo perceptivo ou prático, que só se anunciava em nossa experiência por uma certa falta, e cujo advento subitamente reorganiza nosso equilíbrio e preenche nossa cega espera.¹⁰

Enquanto um atleta, por exemplo, estabelece uma rotina de treinos, ele adequa sua corporeidade a um determinado nível de rendimento corporal que espelha sua relação

9 merleau-ponty, 1971:163

10 merleau-ponty, 1971:164

com o mundo. É exatamente sobre esta relação que ele vai, gradativamente, vencendo os limites impostos pela facticidade do mundo. Cada medida é um limite. Neste sentido, enquanto os limites residirem numa perspectiva numérica, a corporeidade se prende a um rendimento quantificável. A cada nova significação, ou seja, a cada reorganização do *sema* – da energia semântica – ou *simbólica*, a corporeidade responde de uma determinada forma.

Ao introduzir outros índices que não-numéricos, a relação *mundo-corpo* se estabelece sob novos padrões. A percepção acompanha a motricidade e vice-versa. Se a “*falta*” de que fala *merleau-ponty* introduz um elemento perceptivo-motor que é capaz de reorganizar a síntese corporal, a percepção desta “*falta*” fragiliza a consistência da própria consciência. Principalmente, se lembrarmos que a análise que *merleau-ponty* vai fazendo do fenômeno da percepção, ao longo de toda a sua obra, a eleva à identificação com a própria consciência.

Esta consciência que, no decorrer da própria atividade física perceptivo-motora, se dá conta da “*falta*”, ressignifica esta energia semântica que atua sobre o campo perceptivo fragilizando a vigília do princípio de realidade. Introduce-se aqui um dos elementos de aproximação ao contato numinoso que vimos denominando de “*vertigem*”¹¹: desfocamento, obumbramento, sentido ambíguo de orientação espacial, hiperventilação cerebral com a respiração alterada, perda de controle visual sobre o campo perceptivo. Tal constelação físico-imaginária vai introduzindo a pessoa num registro de tempo e espaço outros, alterando a organização do real. Os sentidos se comunicam alterando a própria síntese corporal. Mais uma vez *merleau-ponty* nos explica:

*os sentidos são distintos uns dos outros e distintos da inteligência, tanto que cada um deles traz consigo uma estrutura de ser que não é nunca exatamente transponível. Podemos reconhecê-la porque rejeitamos o formalismo da consciência, e fizemos do corpo o sujeito da percepção. E podemos reconhecê-lo sem compreender a unidade dos sentidos. Por que os sentidos se comunicam.*¹²

Esta estrutura de ser que a visão possibilita é a do ser intelectual, racionalizante, controlador do princípio de realidade que tudo põe sob perspectiva. Subjugada esta

11 ferreira-santos, 2000:62

12 merleau-ponty, 1971:231

estrutura de ser, abrem-se alternativas para uma nova reorganização.

A fisiologia do movimento clássica dificilmente conseguiria dar conta das rearticulações que fazem as bombas circulatórias, as sístoles e diástoles da arquitetura muscular, a combustão energética das células e as sínteses proteicas, sem um princípio subjetivo que configurasse esta *machina speculatrix* da corporeidade. Este complexo orgânico e biológico em vertigem se torna vorador de suas próprias possibilidades. Ao vivenciar uma *situação-limite* (*die grenzsituation*, como diria karl jaspers¹³), temos a “*voragem*”¹⁴ que é, neste caso, a subsunção da pulsão subjetiva pelos veios pulsantes do corpo, bem como a subsunção desta síntese corporal pela pulsão subjetiva, numa explosão somática que procura em seu centro, reservas de energia para transpor limites. Este *soma*¹⁵ – reserva energética do corpo – é mobilizado por uma consciência nem desperta, nem hipovígil, mas ***intensa***, como bem sinaliza nosso filósofo russo:

*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, mas de dentro.*¹⁶

13 *apud* berdyaev, 1936:45 e 57

14 ferreira-santos, 2000:63

15 keleman, 2001 e 1992

16 berdyaev, 1936:50).

arquitectura mítica da estesia

música & literatura
o sagrado vivenciado

fase 1: vertigem
visual postural
solar

fase 2: voragem
digestiva introspecta
lunar

fase 3: vórtice
rítmica cinestésica
crepuscular

marcos ferreira-santos - 2000 - www.marcosfe.net

Atingindo seu centro, a intensidade da experiência mergulha nas profundidades mais abissais da psique humana (*ungrund*), turbilhonando com toda a adrenalina, serotonina, epinefrina, a nossa “*anatomia líquida*”¹⁷.

Um quase “*colapso*” acomete a síntese corporal que, impulsionada pelas forças despertas neste encontro, nesta explosão somática, tem a experiência do “*vórtice*”¹⁸: o próprio contato numinoso com o sagrado no sentido de que o impulso criador da obra dialoga com o nosso próprio impulso criador, suscitando um contínuo processo criativo.

*a doutrina, plena de mistério, de böehme sobre o ungrund, sobre o abismo obscuro e irracional que precede o ser, é um ensaio de resposta a uma questão fundamental entre todas, aquela da aparição do mundo e do mal... Eu estou inclinado a interpretar o ungrund como uma liberdade absolutamente original. Böehme compreendeu o mistério da criação do universo como uma tragédia não somente humana, mas também divina (...) o indeterminado é então o nada, olho insondável de eternidade e ao mesmo tempo uma vontade, uma vontade sem fundo, abissal, indeterminada.*¹⁹

Apenas a ação do ácido láctico²⁰ não explicaria a dor e o sofrimento deste quase “*colapso*” que espelha uma outra luta, ambas provenientes deste fundo abissal, intersecção desta recursividade existencial entre o humano e o sagrado:

*a pessoa é inseparável da dor e do sofrimento. Sua realização é dolorosa (...) a luta pela realização da pessoa é uma luta heroica. O heroísmo é por excelência um ato pessoal. A pessoa está ligada à liberdade: sem liberdade, não há pessoa. E a realização da pessoa não é outra coisa que a conquista da liberdade interior, de uma liberdade onde o homem é doravante desengajado de toda determinação vinda de fora. Mas, a liberdade engendra dor e sofrimento. O trágico da vida é na liberdade.*²¹

17 keleman, 1985:70

18 ferreira-santos, 2000:65

19 berdyaev, “ungrund et la liberté”, 1933 *apud* wendel, 1970:114

20 Faz parte dos três sistemas principais de energia: *forfageno*, *glicogênio ácido-lático* e *aeróbio*. Estes sistemas atuam no corpo em situação de potência muscular máxima sob exercícios de alta intensidade e curta duração, como o caso de velocistas, fisioculturistas e mergulhadores, por exemplo.

21 berdyaev, 1936:203-204

É sobre esta perspectiva que *berdyaev* se alimenta da epígrafe de *dostoievsky* que utilizamos: “qualquer um que vencer a dor e o medo será um deus”. Este caráter trágico engendrado pela própria liberdade confere à pessoa a dimensão não apenas heroica, mas existencial em que pesam suas opções, atitudes, posturas num mundo concreto permeado de várias relações afetivo-emocionais com o outro. Criar é o ato não apenas livre, mas “divino” que subsume a dor e o sofrimento no desvelamento do ainda “*increado*”²². *Increado* que habita seja no âmbito do silêncio de onde provêm as palavras, seja na profunda experiência da *música oceânica* de nossa morada primeira.

*todo esforço de incitar e dialogar com a música oceânica, em todos os momentos de nosso percurso formativo, é uma forma musical de vestir-se de azul profundo, tornar-se portador dos marulhos primevos para ressuscitar por amor e umidificar, num vestido azul, nossos galhos secos destituídos da experiência musical.*²³

Não sendo algo dado, a realização da pessoa pressupõe o empenho de forças subjetivas em sentido contrário a um mundo altamente “*objetivado*” (reificado) e que comporta vários graus de “*objetivação*”²⁴. Estas forças pessoais subjetivas provem do “*mana*”²⁵: uma atitude da pessoa frente ao universo, ou ainda, no universo. Não apenas um conteúdo de conhecimento, mas forma e estrutura de conhecimento; uma espécie de afrontamento da pessoa à sua realidade ambiente. Não uma situação propriamente religiosa, mas uma percepção do universo que chega à consciência mediada pela percepção, um modo global de compreensão.

Mana pode ainda ser entendido, como diria *levi-strauss*, como “*nostalgia de plenitude, mas também realização simbólica da plenitude que seria a perfeita adequação entre o conhecedor e o conhecido, intenção de integração e reintegração. Donde a pluralidade, a contradição mesma do sentido que pode revestir esta noção: força e ação, qualidade e estado, substantivo, adjetivo e verbo por sua vez, abstrato e concreto, onipresente e localizado*”.²⁶

Esta força e ação contidas na energia vital *mana*, princípio da consciência mítica, explode como reserva somática pela ressignificação da vivência de uma situação-limite.

22 berdyaev, 1957

23 espíndola, 2006:74

24 berdyaev, 1936

25 gusdorf, 1953:38-43

26 levi-strauss, 1950 *apud* gusdorf, 1953:42

Nesta situação é que o problema fundamental da vida religiosa se situa: “o homem se encontra consagrado, jogado sem restrições à exigência devorante do divino (...) o antagonismo das potências opostas se recompõem a todo instante no espaço e no tempo”²⁷. A reciprocidade da constituição de ambos, humano e divino, se coloca de maneira angular. Há um caráter recursivo nesta constituição, do qual *nikolay berdyaev*, muito nos pode ainda ajudar a refletir.

bogochelovechestvo: a humanodivindade ou a divinohumanidade

*mas quando ambas estas crenças, a crença em deus e a crença na humanidade
são levadas consistentemente a um fim e atualizadas por completo,
encontramos em cada uma, completa, integral
verdade da divino-humanidade.*
solov'ev, 1995:24

Nikolay aleksandrovich berdyaev nasceu na ucrânia, em 19 de março de 1874, na província de kiev, filho de uma família aristocrática e que, a despeito de sua origem, militou no movimento bolchevique de 1917 flertando com o marxismo. Entretanto, sua vocação de “anarquista religioso”²⁸ e de gnóstico, levou-o a um confronto tanto com o partido e seus militantes marxistas quanto com a hierarquia da igreja ortodoxa. Embora, inicialmente, pareça paradoxal, mas as duas correntes na rússia, o marxismo e a igreja ortodoxa, são herdeiros do messianismo milenarista russo. Daí a pregnância de ambos na alma russa. Sua experiência e reflexão antropológicas pautadas pela compressão através da antropologia da pessoa influenciou, sobremaneira, o pensamento existencialista cristão em paris, a partir de 1924, já tendo experimentado a prisão e o exílio.

Marxista na juventude, sofreu exílio na sibéria por três anos por denunciar injustiças do regime czarista e, ao mesmo tempo, sendo rebelde frente ao regime bolchevique, organizou *seminários sobre a espiritualidade de dostoiévsky* na universidade de moscou, onde em protesto ao materialismo histórico estreito e analisando a obra de *dostoiévsky*

27 gusdorf, 1953:45

28 berdyaev, 1957

afirmara que o espírito humano (conjunto de suas obras) não é democratizável, o que lhe valeu a pena de morte comutada em exílio perpétuo em novembro de 1922.

Em paris foi co-fundador da revista *esprit* e catalizador do movimento personalista, liderado por *emmanuel mounier*, e através do qual dialogará com as grandes expressões daquele movimento em solo francês: *gabriel marcel*, *andré maulraux*, *karl barth*, *jean malh*, *romain rolland* e outros²⁹.

Dentro da *ação ortodoxa* (movimento cristão-ortodoxo) organizou uma rede que protegia judeus perseguidos pela *gestapo nazista* e em 1945 inicia com seus últimos discípulos, *marie-madeline davy*, *henry corbin*, *jacques madaule* e *andré phillip*, a revista *cahiers de la nouvelle époque*. Em seu primeiro editorial pretendia:

*voltar às fontes espirituais, submergir numa nova espiritualidade, refazer a unidade cristã, recriar o homem total cindido pela ilusão racionalista, substituir o indivíduo abstrato pela pessoa viva, conjugar o interesse das massas com as vanguardas, a liberdade individual com o devir comunitário, harmonizar a especificidade nacional com o espírito ecumênico*³⁰.

Exilado de sua terra, *berdyaev* sempre foi um filósofo da liberdade, da criatividade, da pessoa e, conseqüentemente, um pensador religioso. Influenciado pelo pensamento gnóstico de *jacob böehme*, pela fenomenologia de *kant*, pela reflexão social e antropológica do jovem *marx* e pela intempestuosidade de *nietzsche*³¹, *berdyaev* representa um pensamento independente e audaz no seio mesmo da ortodoxia, seja ela marxista, seja cristã.

Podemos sintetizar como matrizes da ação-reflexão de *berdyaev*: o anarquismo (*bakunin*), a fenomenologia (*kant* e *schopenhauer*), o realismo místico (*chaadaev*, *vladimir solov'ev*, *tolstoi* e *dostoïevsky* – em sua teoria da sensibilidade universal), a sofologia (*boulghakov*), a gnose (*jacob böehme*), a antropologia e o materialismo histórico (*jovem marx*), a filosofia à marteladas (*nietzsche*) e o epicurismo ético.

No aspecto que privilegiamos aqui, será de *vladimir solov'ev*, a influência maior que receberá:

29 wendel, 1970:115

30 berdyaev, 1957

31 fedotov, 1948

*enigmático, ele não somente se revelou em sua filosofia, sua teologia e suas publicações, como também pela conciliação das contradições de seu espírito. Há um vl. solov'ev do dia e outro da noite (...) um místico e um racionalista, um ortodoxo e um católico, um homem religioso e um gnóstico livre, um conservador e um liberal*³².

É dele que incorpora a noção de *bogochelovechestvo*. Em inglês, o termo mais próximo é *godmanhood*. Humanidade de deus ou divindade da pessoa, *humanodivindade* ou *divinohumanidade*. Este conceito *theanthrópico* (engendramento recíproco de *theos* = deus & *anthropos* = humano) comporta o paradoxo da constituição recíproca de ambos os polos.

Cindidos desde o início, sob o jugo do racionalismo instrumental (ocidental ou oriental-ocidentalizado) a intenção de *religare*, de reuni-los, no fenômeno religioso da experiência numinosa é o desafio que *berdyaev* tenta compreender e levar a cabo em sua própria existência. Em sentido inverso à *sobornost*³³, sentimento de pertença à coletividade comunitária em que o indivíduo pode se dissolver no tecido coletivo, o desafio é o combate pela personalização na sua realização *humanodivina*, no compromisso cósmico social posto pelo “*amor, pela memória e pela criação*”³⁴.

É exatamente sobre a predisposição da alma russa (como *ideia russa* ou ainda como *vocação russa*³⁵) ao sentimento da *sobornost* que se plasmou o discurso coletivista da salvação do milenarismo ortodoxo e do socialismo real. Tanto que esta será a tradução mais próxima, em solo russo, do termo grego “*katolikos*” (“*universal*”), criando nuances nem sempre desprezíveis na compreensão que o “*catolicismo*” possui entre o ocidente e o oriente:

*não foi traduzido em eslavo de modo etimologicamente exato, mas pelo adjetivo **sobornyj** que qualifica uma ideia de reunião, unificação, de comunhão ao mesmo tempo empírica e ontológica. Aconteceu, portanto, na ortodoxia eslava, com tal substituição semasiológica, um enriquecimento semântico da noção de*

32 berdyaev, 1925:180

33 berdyaev, 1925:180

34 berdyaev, 1936:203

35 berdyaev, 1997

‘catolicidade’. *A universalidade é compreendida como união, reunião, comunhão, interdependência estreita das pessoas.*³⁶

O próprio *berdyaev*, ao tratar do tema da reunificação cristã e as mazelas do imperialismo ocidental do cristianismo católico ou o messianismo³⁷, igualmente, reunificante ao seu próprio modelo da ortodoxia oriental, ressalta que o problema do *ecumenismo*³⁸, proposto, na verdade, pelo movimento protestante; é ter em conta que a experiência religiosa só pode se realizar em *profundidade*, jamais em *extensão*.

Berdyaev advertia que somente uma *aristocracia espiritual* poderia viabilizar uma reforma de pensamento e sensibilidade, já que é inviável “*democratizar*” o espírito. Por isso, “*dai a César o que é de César*”, emblema que *berdyaev* vai desenvolver em “*reino do espírito e reino de César*”³⁹, a despeito das críticas infundadas e de leitura rápida e superficial sobre o seu caráter, pretensamente, “*aristocrático*”. Assim ele se exprime a respeito de seu povo:

*rússia nunca foi um país aristocrático, como nunca foi um país burguês. Dois princípios opostos estiveram nas origens da formação da alma russa: o elemento natural, pagão e dionísíaco; e a ortodoxia ascética e monacal. Se podem descobrir qualidades opostas no povo russo: o despotismo, a hipertrofia do estado, e o anarquismo, a liberdade; a crueldade, a inclinação à violência, e a bondade, a humanidade, a doçura; a religiosidade, que se reduz à observação estrita do ritual, e a busca da verdade; o individualismo, a consciência aguda da pessoalidade, e o coletivismo impessoal; o nacionalismo, a ostentação e o universalismo, o humanitarismo; a religiosidade escatológico-messiânica e a piedade externa; a busca de deus e o ateísmo militante; a resignação e a insolência; a escravidão e a rebelião. Sem dúvida, o reino russo nunca foi burguês. Para definir o caráter do povo russo e sua vocação é necessário eleger, e eu me inclino pela opção que denominarei escatológica.*⁴⁰

Por isso, a própria *antropologia da pessoa* depende da realização da *pessoa* em sentido comunitário, pela experiência vertical da pertença e do servir ao próximo em termos

36 *bulletin de l'association n. berdyaev. paris: sobornne, n.o 4, 1975 apud badia, 2002:26*

37 *berdyaev, 1933b*

38 *oikumene*: “*universal, pertencente à mesma casa*” em grego; ou *vselenskost*, em russo.

39 *berdyaev, 1957; novikova, 1997; sergeev, 1998*

40 *berdyaev, 1997:216-217*

conviviais, a despeito de todas as suas evidentes contradições e paradoxos⁴¹. Desta forma, dista milhas e milhas de qualquer institucionalização que, inevitavelmente, será burocratizante.

O amor – motor da vida e da realização humana contida em sua própria etimologia como “*a-mors*” (“*negação da morte*”) – é o sentimento pessoal e postura filosófica deste antropologia da pessoa que se direciona, simultaneamente, sob dois vetores básicos no campo de forças da existência: um vetor *arqueológico* e um vetor *escatológico*.

Sob o movimento arqueológico, o amor se revela “*arqueofilia*”⁴² na paixão pelo que é primevo, ancestral, mítico; amor pela *memória* em seus processos mitopoiéticos.

Sob o movimento escatológico, o amor se revela *criativo*, base da criação humana respondendo ao imperativo fundador da humanidade como *poiésis* (criação): amor pela criação em seus processos autopoiéticos⁴³.

Como todo filósofo pautado pela busca *sophiológica*⁴⁴ que, duramente, tenta viver seu pensamento e pensar suas próprias ações, *berdyaev* é marcado pela tragédia da morte de sua amada esposa, *lidia*, em 1945, fiel companheira no cotidiano e nas discussões filosóficas e gnósticas, só conseguirá viver mais três anos:

há em mim uma forte predisposição à melancolia (...) esta melancolia cresceu em mim num período muito desgraçado de minha vida. Lidia adoeceu gravemente de paralisia dos músculos da garganta, o que dificultava mais sua capacidade de

41 É importante ressaltar aqui a experiência exemplar e muito próxima dos *ashram* de *mahatma gandhi* durante o processo de independência da Índia (anos 30 e 40) alicerçado sobre este caráter plural da convivência em comunidade, além dos princípios de *satyagraha* (apego à verdade), *ahimsa* (não-violência), desobediência civil, e retomada de técnicas ancestrais de manutenção da vida comunitária. O que levará à bandeira oficial da Índia, a ancestral roda de fiar que *gandhi* retoma na cruzada econômica com as empresas têxteis inglesas. Curiosamente, contando com a compreensão e simpatia dos trabalhadores ingleses.

42 ferreira-santos, 2006a

43 *autopoiésis* como sinalizam hoje os estudos de *edgar morin* e dos chilenos *maturana* & *varela* no âmbito da epistemologia e da biologia de ponta.

44 *sophiológico* (ou *sophiológico*) é a condição daquele que busca a *gnose* (conhecimento de si através do conhecimento do interior do mundo) pautada pela compreensão e exercício dos princípios femininos da sabedoria como *sophia*: complementação dos contrários, filosofia do terceiro incluído, educação da alma (ânima) e diálogo com a *alma do mundo* (*anima mundi*), entre outros. Por isso, é, ao mesmo tempo, epistemológica e mística, ou no mínimo, *mistagoga*: conduz ao mistério, sem nenhuma compulsão a explicá-lo, mas em profundizá-lo na experiência.

falar e tomar alimento. Suportou com resignação esta enfermidade atroz. Suas forças foram minguando. No final de setembro de 1945 lidia morreu. Foi um dos acontecimentos mais dolorosos de minha vida e ao mesmo tempo um dos que mais me afetaram em minha vida interior (...) a morte não é somente um extremo mal, senão que há também luz nela. Na morte há revelação do amor. Só na morte se dá a maior intensidade do amor. Este se volta particularmente ardente e dirigido à eternidade. A comunicação espiritual não só continua, senão que se faz mais especialmente tensa e intensa (...) vivi a morte de lidia, participei em sua morte, e cheguei a perceber que a morte era menos horrível, descobri nela algo que se parece com um nascimento.⁴⁵

Diz *sylvain de wendel*⁴⁶: “esta catástrofe íntima o inspiraria seu último grande livro ‘dialética existencial do divino e do humano’. Sua celebridade decididamente mundial, chega em junho de 1947, com o título de doutor honoris causa na universidade de cambridge. A crise cardíaca o encontra em 23 de março de 1948, antes de terminar ‘o reino do espírito e o reino de César’.” Ele próprio, profeticamente, escreveria doze anos antes:

a vitória sobre a morte é ao mesmo tempo a aceitação mesma do mistério da morte: é uma atitude antinômica. De outro lado, a realização da pessoa é a realização da comunhão, na vida social e na vida cósmica, o ultrapassamento deste isolamento intrínseco à morte. É que, precisamente, a realização da comunhão não conhece a morte. O amor é mais forte que a morte.⁴⁷

Estranho momento de comunicação – posto que toda comunhão sempre será comunicação – numa *situação-limite*, como nos ensina *karl jaspers*, uma *grenzsituation*⁴⁸. O limite, portanto, de meu ser é o outro no mundo concreto; linha limítrofe que se funde em minha constituição e só posso ser na medida que sou com o outro no mundo: “o outro é uma forma empírica de atolamento no ser...”⁴⁹

A alteridade aparece, assim, estruturalmente, como *membrura*:

45 berdyaev, 1957: 308-310

46 wendel. 1970:115-116

47 berdyaev, 1936:205

48 *apud* berdyaev, 1936:45 e 57

49 merleau-ponty, 1992:76

*dizer que as coisas são estruturas, membruras, estrelas da nossa vida: não perante nós, expostas como espetáculos perspectivados, mas gravitando à nossa volta. Essas coisas não pressupõem o homem, que é feito da carne delas. Mas o ser eminente deles não pode ser compreendido senão por quem penetra na percepção, e se mantém com ela aberto ao seu contato-distante*⁵⁰.

Tal compreensão se aproxima do *estruturalismo figurativo* de gilbert durand ao identificar as “constelações de imagens” em torno de três estruturas míticas de sensibilidade (heroica, mística e dramática; ou crepuscular como defino eu), isto é, três estruturas antropológicas do imaginário⁵¹.

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 através das membruras: *unitas multiplex*, diz a fórmula alquímica no filósofo sapateiro, jacob böehme, cuidadosamente relido por berdyaev e, recentemente, interpretado na epistemologia complexa de edgar morin.

Unicidade matizada pelas espirais da repetição. Repetição rítmica que marca e ilumina uma melodia tal qual o quebra-mar das ondas, o espumante branco que cinge as rochas e a areia, marulhando a eternidade de um instante.

Se deixarmos de lado, por um momento, a obsessão ocidental-aristotélica-cartesiana em ver na repetição apenas o retorno do mesmo, o gesto mecânico e vazio de sentido do ato rotineiro, a mesmice objetivada; talvez possamos perceber que esta repetição que vemos na obra musical (*leit-motiv* ocidental ou estrutura melódico-circular oriental) e literária é da ordem da *criação continuada*.

É criar novamente, dar vida novamente à obra, é parir filhos que nos dão luz a nós mesmos, num ato *increador*⁵²: prenuncia, anuncia e apresenta perpetuamente. Jamais se objetiva por completo, pois isto seria deixar de criar. A criação contínua é o testemunho de que somos feitos da mesma matéria dos deuses, por graça e criação deles. Ao mesmo tempo, somos eles próprios: “a transcendência é a identidade na diferença”⁵³.

50 merleau-ponty, 1992:203

51 durand, 1981; ferreira-santos, 1998

52 berdiaev, 1957

53 merleau-ponty, 1992

Daí o mundo desta repetição nos remeter ao tempo primordial. O tempo primevo da criação original. Criação *increada*, acrescentaria o mestre *berdyaev*. Por isso, a destinação da pessoa é sua liberdade increada. A mesma liberdade do tempo primordial. Paradoxal liberdade do ventre materno.

A circularidade desta repetição é a mesma circularidade do útero, do ovo primordial, da cúpula celeste, do interior da gruta... Espaço circular do tempo rítmico vertiginoso, a rigor, espiralado.

Aqui o *iniciador de cultura*⁵⁴, ao utilizar-se dos amplificadores semânticos da música e da literatura, do verso com a palavra fecundante (*logos espermatikós*) e dos sons (*mousike*) da “*música oceânica*”⁵⁵, é também iniciador *theanthrópico*⁵⁶: conduz à consciência da constituição divina do homem (*theos*) e a constituição humana do sagrado (*anthropos*), numa relação recursiva de determinações e aberturas apreensíveis somente no âmbito do refino de uma sensibilidade anímica:

*sensibilidade no sentido de organização do campo perceptivo. Sensibilidade que se atrela à região selvagem. Neste diálogo do tecido complexus, que se estende forrando o chão, em que conversam os seres humanos, há a constituição de um só nó: a pessoa. O que dá a liga ou os pontos dos nós é o acontecimento/encontro, a relação da pessoa com a outra, fazendo-as “ser pessoa”. Neste evento que o sagrado aparece. Quando, nesta relação, em que um se comunica ao outro, exprimindo-se, emerge uma abertura, que reflete uma “luz maior” azul. Azul porque dialoga com a música oceânica de cada um e suas paisagens. Fazendo-se todos um **vestido azul**: grande tecido, efeito deste quiasma. Este tecido, que rasga fácil, é a membrura que nos une, sem fundir, com o mundo. É neste “entre” da região selvagem que se comunicam todas as culturas, que, portanto, abrange todos, com todas as suas diferenças, que compõe o grande tecido, de muitos tons de azul, o tom si de cada um num grande vestido. Colocamos aqui vestido como metáfora de um tecido*

54 O *iniciador de cultura* (expressão de *georges gusdorf*) poderia ser um professor ou professora, mas, estas duas possibilidades (iniciação e docência), raramente, se presentificam no ambiente acadêmico-escolar e, menos ainda, numa mesma pessoa – ainda que pese a profissionalidade do educador ou educadora.

55 espíndola, 2006

56 berdyaev, 1957

*constituído de urdiduras matriais, desta relação nutridora, tramas de fios de música oceânica*⁵⁷.

Se, de um lado o *verbo divino* se faz carne e habita entre nós; de outro lado, a música não é totalmente humana. A criação, quanto mais humana, mais sagrada se revela. Lembrando o poeta e diretor de cinema italiano, *pier paolo pasolini* [1922-1975] em sua adaptação cinematográfica para *medéia* [1969], com a inesquecível cantora lírica grega, *maria callas* [1923-1977], proferindo pela boca de seu *quíron*: “*tutto è santo! tutto è santo! tutto è santo!...*”

Quando olharmos para o entorno e julgarmos natural aquilo que vemos, teremos dessacralizado o mundo de tal forma que já não conseguiremos mais visualizar o milagre que ocorre a todo momento na natureza: o milagre da vida irrompendo... restituindo de vida e seiva a galhos secos e portanto: “*tutto è santo!*”...

Daí o drama humano se revestir do drama mítico dos deuses. Isto possui uma função mediadora ambivalente: chama-nos a atenção para o mundo real e concreto, mas também para a possibilidade de torná-lo um mundo mais humano. Quanto mais humano, mais sagrado. Sem esta ousadia, diz *berdiaev*, “*a revelação da humanidade de deus carece de sentido*”:

*deus é a maior ideia humana. A ideia do homem é a maior ideia divina. O homem espera dentro de si mesmo o nascimento de deus. Deus espera dentro de si mesmo o nascimento do homem. Sobre esta profunda base deve colocar-se a questão da atividade criadora do homem. É um pensamento extremamente audaz o crer que deus necessita do homem, da resposta do homem, do ato criador do homem. Mas, sem tal audácia a revelação da humanidade de deus carece de sentido (...) ele se revela na experiência espiritual do homem, não na especulação teológica: o drama divino penetra o drama humano.*⁵⁸

Esta que é a citação que me parece mais emblemática da noção de *theanthropia* em *berdiaev*, parece também concordar com o mestre mitólogo romeno, *mircea eliade*, nos seus trabalhos sobre *zalmoxis*, como *gilbert durand*, ao comentá-los como sendo “*o deus que tem necessidade dos homens.*”⁵⁹

57 espíndola, 2006:69, grifos da autora

58 *berdiaev*, 1957, pp 197-198

59 *durand*, 1982

Esta necessidade recíproca, solidária, fraterna, ainda que audaz em sua formulação teórica, aproxima a teologia da antropologia. Numa região hespéride comum, vemos o crepúsculo silencioso dos deuses e dos mortais⁶⁰.

Muito embora não possamos afirmar, explicitamente, a influência do filósofo grego *epicuro* no pensamento de *berdyaev*, pois ele não assinala a sua leitura em seus escritos, a posição de *berdyaev* muito se aproxima ao *pharmakón* (um dos remédios espirituais) que *epicuro* nos propõe:

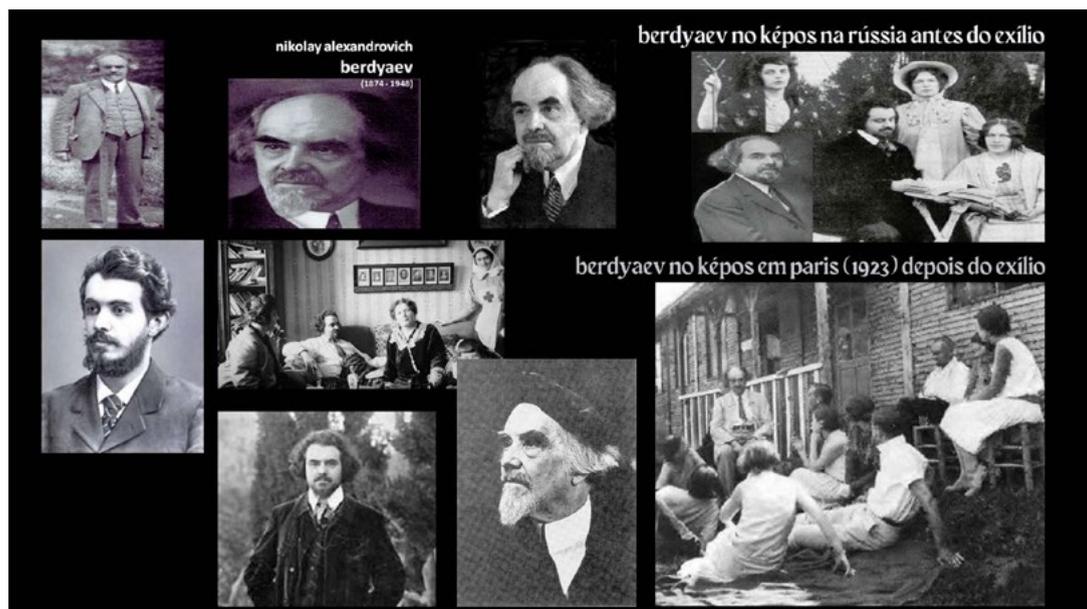
*acostuma-te à ideia de que a morte nada significa para nós. Pois o bem e o mal não são mais que sensações, e a morte é apenas a privação de sensação (...) é tolo quem diz temer a morte, não porque esta será dolorosa quando chegar, mas porque dolorosa é a sua expectativa (...) o sábio, assim como no caso do alimento, ele não escolhe, de forma alguma, a maior porção, mas antes a mais deliciosa, aqui também ele procura desfrutar não o período mais longo de tempo, mas o mais agradável.*⁶¹

Epicuro, filósofo nascido em *samos* e que vai lecionar em *atenas* a partir de 306 a.c., já sob a invasão macedônica, se coloca em outra postura filosófica diversa do escravo ilustre, *aristóteles*, tutor do jovem *alexandre, o grande*. Não havendo mais a possibilidade da discussão “*democrática*” na *ágora*, sendo a *pólis* desprovida de qualquer autonomia, e sob a vilipêndia dos saques, violência, caos e destruição; será no âmbito doméstico (*domus*) do *kepos* (o jardim) de sua própria casa⁶², com os amigos e alunos mais caros que defenderá como valor e bem supremo a *philia* (a amizade).

60 eliade, 1987

61 epicuro, *carta a menoeceus*, 1960:123-6; eliade, 1995:370

62 ferreira-santos, 1998 e 2005



Esta será a condição de uma *frátria* como utopia construída, cotidianamente, como cultivo de outros tempos na escuridão do tempo presente. Este é o *clinamen* (desvio) que evita a postura catastrófica e fatalista do “*fim dos tempos*”. É a base epicurista do *tetrapharmakón* que lastreia, por sua vez, o prazer e a partilha como condicionantes da continuidade do humano em nós. Com o vinho possível, com o pão possível, com as ações possíveis, com a criação literária, filosófica e musical. Continuidade do humano em nós e, portanto, também do sagrado.

Esta completa simbiose entre os dois pensamentos, de *epicuro* e de *berdyaev*, só cessará na morte que o acolhe quando acabara de re-escrever “*autobiografia espiritual*”⁶³, testemunho de uma obra sempre pautada pela busca de coerência e realização da pessoa.

Destaquemos, então, as características principais de sua postura filosófica⁶⁴:

63 berdyaev, 1957

64 Veja-se, por exemplo, “*filho da liberdade*” (2019), dedicado ao 145º aniversário do nascimento de *nikolay berdyaev*, com roteiro de *sophia androsenko*, vídeo disponível em russo: <https://www.youtube.com/watch?v=5H-T8TjMBo&t=163s>; ou ainda o vídeo “*berdyaev e o colapso da civilização*”, em inglês: <https://www.youtube.com/watch?v=5OQbgQ0FgP8>. Em português, minha apresentação de *berdyaev* em: <https://www.youtube.com/watch?v=texUT0S8Dco>

- pensamento complexo (*unitas multiplex*)
- crítica da modernidade como uma *nova idade média*
- resistência aos mecanismos de objetivação (reificação ontológica e social)
- diálogo entre ocidentalistas e eslavófilos (messianismo russo da terceira roma)
- crítica ao isolacionismo da igreja ortodoxa, ao universalismo católico e à impermeabilidade protestante, em favor de um anarquismo religioso de caráter ecumênico
- *ética paradoxal* entre tradição (ancestralidade) e ruptura, mediada pela memória e a criação
- antropologia da pessoa comunitária, autogestionária, entre a *voz do povo* e o *grande inquisidor*
- solidão como fenômeno existencial
- noção de comunhão e existência pessoal misteriosa

Suas principais publicações antes do exílio, ainda em Rússia:

- *subjetivismo e intelectualismo na filosofia social, 1900*
- *o problema ético à luz do idealismo, 1902*
- *a nova consciência religiosa e o problema social, 1905*
- *a crise espiritual dos intelectuais, 1905*
- *subspecie aeternitatis, 1907*
- *filosofia da liberdade, 1911*
- *a verdade da filosofia e a verdade segundo os intelectuais, 1909*
- *khomyakov, 1912*
- *o sentido do ato criador, 1916*
- *o destino da Rússia, 1917*
- *alma da Rússia, 1918*
- *filosofia da desigualdade, 1918*
- *o sentido da história, 1922*

Livros publicados em França depois do exílio:

- *o pensamento de Dostoiévsky, 1924*
- *uma nova idade média, 1924*

- *filosofia do espírito, 1924*
- *espírito e liberdade, 1927*
- *dignidade do cristianismo e indignidade dos cristãos, 1931*
- *destinação do homem no mundo atual, 1933*
- *cinco meditações sobre a existência: solidão, sociedade e comunidade, 1936*
- *ensaio de metafísica escatológica, 1941*
- *no umbral de uma nova época, 1946*
- *dialética existencial do divino e do humano, 1947*
- *autoconhecimento: ensaio de autobiografia filosófica (autobiografia espiritual), 1949*
- *o reino do espírito e o reino de César, 1951*

Outros livros importantes:

- *konstanin leontyev*
- *a ideia religiosa russa, 1946*
- *orientes e ocidentes*
- *sentido e premissas do comunismo russo*
- *a doutrina do ungrund e da liberdade em jacob böehme*
- *o homem e a máquina*
- *destinação do homem: ensaio de ética paradoxal, 1931*
- *ensaio de uma filosofia personalística*

Escreve *mikhail sergeev*⁶⁵ que *berdyaev* foi profético não apenas na discussão dos temas da ortodoxia, mas também ao introduzir temas à antropologia filosófica que antecipam a crítica da condição pós-moderna. Aquilo que *berdyaev* denominaria de “*nova idade média*”, onde triunfam o dogmatismo e a escuridão dos totalitarismos coletivistas, não é mais que o pós-modernismo de biotecnopoder com trajes outros. Neste sentido, o socialismo real antecipa a globalização neoliberal em sua vocação universalizante e homogeneizante. Na participação no renascimento da espiritualidade russa, *berdyaev* contribui também com o renascimento de um engajamento, ao mesmo tempo, cósmico e social⁶⁶.

65 sergeev, 1994

66 berdyaev, 1939 e 1952

Na ideia de *theanthropia* há, seguindo sua ética paradoxal, uma reintrodução dos princípios da dissolução e do progresso, da liberdade de consciência e da criatividade, fé não apenas em deus, mas também nas pessoas, redimensionando a própria cristandade⁶⁷. Uma co-unidade, ou “unicidade” entre as duas dimensões, humana e sagrada. Seria a articulação entre as tradições do princípio divino expresso claramente no oriente e do princípio humano claramente expresso no ocidente⁶⁸.

A cristandade como religião *divinohumana* pressupõe a atividade do sagrado que, por sua vez, também demanda a atividade humana. Portanto, a realização do “reino de deus” não depende apenas de deus, mas depende de uma “regeneração espiritual da humanidade”⁶⁹. Esta obra conjunta impõe a ambos o trágico (correlato do *clinamen* epicurista) do lastro vivencial da liberdade, da criatividade, do embate entre a vontade e a tendência objetivante do mundo concreto.

Requer não apenas a consciência radical e vertical de sua condição, mas também a responsabilidade cósmica de sua inserção na existência, todo ao contrário, dos messianismos herdeiros do universo greco-judaico-cristão. É uma afronta e uma atitude. Como não poderia deixar de ser numa perspectiva da antropologia da pessoa.

Por isso, ele anuncia em “*autobiografia espiritual*” um novo livro sobre a “*a intuição básica de minha vida acerca do ato criador, teúrgico, do homem. A nova mística deverá ser teúrgica*”⁷⁰, avançando sobre o demiurgo, a ação teúrgica é aquela ação criadora desencadeada na vivência-consciência-experiência da unicidade com o sagrado.

No entanto, não cabe aqui uma técnica de regeneração espiritual, pois “*a técnica ignora toda comunhão, ela representa a forma extrema de objetivação da existência humana (...) elas deixam o homem prodigiosamente só*”⁷¹.

Que me desculpem aqueles que buscam fórmulas mágicas de “*auto-ajuda*” em resgates imediatos de *nirvana*, *karmas*, *sansaras*, débitos na conta-corrente espiritualista, ou famintos de gerentes-minuto, executivos-zen em cinco lições, ou ainda o que me parece

67 berdyaev, 1925

68 solov'ev *apud* berdyaev, 1925

69 berdyaev, 1925

70 berdyaev, 1957:316

71 berdyaev, 1936:193

pior: lições “*pseudo-filosóficas*” de youtubers, professores midiáticos de alta popularidade e profundidade acima da estratosfera, de alta venda no rankings das bancas de jornal ou da internet, encarnações de *fausto* ou *mefistófeles* (o amante das mentiras e da escuridão), com vocação a “*nietzsche das lojas avon*”.

Ao perceber a vinculação recíproca entre o sagrado e o humano, *berdyaev* destaca sua característica de “*unitas multiplex*”⁷², junção do físico e do psíquico que engendra e é engendrado pela relação com o numinoso.

A pessoa é o todo e a parte, ao mesmo tempo. Elemento do saber profundo, a experiência do mundo é experiência numinosa na medida em que a humanidade é o centro do ser do mundo e *sophia* é a alma do mundo⁷³. Portanto, conhecer sua dupla participação – na humanidade e no sagrado – faz a pessoa alçar do interior de seu mundo vivido à participação mística com a alma do mundo, *sophia*. Feminino criador, duplo da androgenia, mãe do universo que intuímos na nostalgia de plenitude, a “*falta*” de que mencionava *merleau-ponty*.

*Mikhail sergeev*⁷⁴ nota que *berdyaev* é reconhecido na história do pensamento russo mais como um filósofo existencialista do que um gnóstico *sophiólogo*, ao qual sempre alegava que, entre *sophia* (gnose) e *logos* (racionalismo) ele optava por um pensamento antropológico. Portanto, conciliava mais uma vez, dois opostos necessários: a pessoa e o sagrado, sociedade e cosmos. *Georges gusdorf*⁷⁵ nos lembraria que uma antropologia digna e fiel a seu objeto (a pessoa) vai sempre de par com uma teologia.

O drama divino penetra o drama humano vivenciando ambos a “*falta*”. O trágico do vivido humano realimenta a tragicidade da constituição do sagrado. O engendramento recíproco é semente adormecida no fruto, “*flor como ontofania da luz*”⁷⁶ em que a cor é uma epifania do fogo e cada flor é uma aurora. Diz ele ainda que “*o céu e as flores estão de acordo em aprender meditando a meditação lenta, a meditação que ora*.” Não será outro o motivo da imagem floral e vegetal ligada à chama sagrada, sarça ardente, que estará, continuamente, presente na iconografia cristã na alusão à *sophia*, a *alma do mundo* (ânima mundi)?

72 *berdyaev*, 1936:169

73 *berdyaev*, 1925

74 *sergeev*, 1998

75 *gusdorf*, 1953

76 *bachelard*, 1996

Cambroner nos lembra, neste aspecto que: “o ensinamento da igreja não teria nenhuma influência sobre as almas se não expressasse de certo modo uma experiência íntima da verdade dada, em diferente medida, a cada um dos fiéis. Não há pois mística cristã sem teologia, mas principalmente, não há teologia sem mística (vladimir losski). A língua russa, como forma de expressão da vida de um povo, manifesta em seu vocabulário esta maneira de entender a realidade. O próprio conceito de verdade pode servir para nos aproximar um pouco à compreensão cultural do povo ao que berdyaev pertencia. A palavra verdade (pravda) se combina em numerosas ocasiões com a palavra luz (svet), dando a entender que encontrar a verdade é encontrar a luz, o espírito que se manifesta nos corpos materiais”⁷⁷

Bela promessa de *cognitio matutina*, ontofania da luz na aurora de uma flor ou nas experiências com a verdade, se instalando como razão sensível no reino das terras áridas:

*no méxico, nossa senhora de guadalupe dá ao indiozinho, como prova da sua passagem, um buquê de flores em pleno inverno. Em lurdes, a roseira não é menos célebre do que a fonte milagrosa. Em garabandal, nova sarça ardente, maria aparece no centro de nove pinheiros, enquanto em fátima ela aparece num carvalho verde, e em beauraing numa moita de espinheiro. Em la salete, não só a gargantilha e os sapatos da aparição estavam decorados com rosas, mas a senhora vem sentar-se no ‘paraíso’ de flores selvagens edificado pelos pequenos pastores. Assim, da sarça ardente a mais prosaica bela jardineira pode-se dizer que a substantivação do invisível se manifesta preferentemente num contexto vegetal, ou, melhor ainda, floral. Como se, entre o prosaico do caule e a utilidade do fruto, o lugar de maria fosse marcado pela poesia e a inutilidade da flor – desses ‘lírios dos campos’ de que fala o cântico, e que só se engalanam como salomão em toda a sua glória para serem lançados ao fogo como ervas... este simbolismo floral nos liga do modo mais profundo ao próprio estatuto da alma do mundo, que consiste em ‘sinalizar’ no mundo sensível a presença do bem soberano invisível. Assinatura que não é senão a beleza.*⁷⁸

Nesta simbiose paradoxal entre a beleza e a dor, lembrando o mitólogo alemão *rudolf otto* [1869-1937], *tremendus fascinans* e *tremendus terrificus*, próprio da experiência

77 cambroner, 2001:15-16

78 durand, 1995:90

numinosa, será na tradição da cristandade, o *christos*:

*O mistério do cristianismo é o mistério do ultrapassamento do eu no cristo, homem-deus, na sua natureza theandrica, no corpus christi. Mas para superar a solidão, não basta confessar de uma maneira toda formal a fé do cristo, pertencer formalmente à igreja, pois esta superação pode não ser mais do que aparente e superficial, no lugar de se operar em profundidade.*⁷⁹

A personificação desta percepção *theanthrópica*, ou ainda, *theândrica*: “toda dificuldade provém aqui do fato de nós não reconhecermos a ação recíproca das duas naturezas do homem (...) estas origens e fundamentos se encontram na ideia theandrica, isto é, na ideia da ação recíproca das duas naturezas, seja ainda da liberdade, da atividade, da eficácia criadora que é preciso reconhecer à natureza humana tanto quanto à natureza divina. Esta é a condição indispensável da possibilidade mesma de uma filosofia personalista, de toda filosofia da pessoa humana.”⁸⁰

Sobre esta perspectiva gnóstica, berdyaev ainda nota: “uma série de teofanias, de manifestações de deus, preparam o surgimento do homem-deus. A fruição criativa da matéria divina, da igreja com o princípio humano, aponta a theosis ou deificação da humanidade. A ideia de encarnação de deus para vl. solov’ev sempre prevalece sobre a ideia de redenção. Vl. solov’ev nunca concebeu a cristandade como uma religião exclusivamente de salvação pessoal, mas melhor que isso, a concebeu como uma religião de transfiguração do mundo, uma religião duplamente social e cósmica.”⁸¹

Nosso anarquista religioso estrutura sua *theodicéia* na interdependência com uma *anthropodicéia*⁸², que faz com que as questões da liberdade e do ato criador se coloquem de maneira basal na constituição recíproca da humanidade e do sagrado. Se a pessoa é a maior ideia de deus, deus é a maior ideia da pessoa. Ambos se necessitam⁸³.

No entanto, esta percepção que se funda num lastro vivencial e existencial não autoriza uma teologia racionalizada ou racionalizante. A intelecção ajuda a compreender o

79 berdyaev, 1936:128

80 berdyaev, 1936:44

81 berdyaev, 1925:183

82 berdyaev, 1927

83 berdyaev, 1957:197; ferreira-santos, 1998

fenômeno religioso sob campo perceptivo possível a um órgão lógico. Tudo o mais permanece mistério. *“Deus é um mistério inexplicável”*, diz *berdyaev*⁸⁴ e solicita da pessoa nada mais do que a participação neste mistério. Não a sua elucidação. Esta cabe às brincadeiras infantis da tradição ocidental racionalizante num sistema lógico, não num sistema de ser⁸⁵. O mistério não se esclarece, se *profundiza*, complementa *berdyaev*.

É neste sentido que, ao atingirmos o vórtice da experiência, explode a nossa reserva de energia somática conseguindo um *“plus”* de rendimento corporal. Na reunificação, religação com a alma do mundo – processo *sophiológico* de ressignificação intransferível e pessoal – torna-se ele próprio agente e objeto de seu ultrapassamento: *“é unicamente sobre o plano espiritual que a solidão pode ser ultrapassada, unicamente na experiência mística onde todas as coisas são em mim e onde sou nelas. É a via diametralmente oposta àquela da objetivação”*⁸⁶. Momento único de liberdade e criação, fazemos de nosso próprio corpo e ser, um poema, uma canção. E *“a criação poética já é uma maneira de transcender”*⁸⁷.

Aquilo que, superficialmente, poderia ser creditado a uma vida de hábitos rígidos, disciplina ascética, treinamento técnico é, então, o coroamento de uma relação hierogâmica, de junção entre o humano e o sagrado. Pela concepção *theanthrópica* percebemos que o poema da existência e o canto de seu ser exigem um *“oitavo dia de criação”*⁸⁸ no qual a revelação da natureza divina da pessoa é o reverso da revelação da natureza humana de deus ou do sagrado. Então, compreendemos a epígrafe de dostoïevsky: *“qualquer um que vencer a dor e o medo será um deus”*.

Sankara acharya [788-820 d.c.], é um brahmane ortodoxo revitalizador do hinduísmo clássico e partidário da filosofia *advaita* (não-dualidade) e de necessidade de *moksa* (salvação) pela realização do *atman*, portanto, realização de *brahma* através da obediência e superação de *kama* (ordem dos prazeres e sentidos), *artha* (ordem das virtudes) e *dharma* (ordem cósmica).

Ele defende a renúncia ao *“agregado composto de corpo, órgãos sensoriais e mente”*; mas, paradoxalmente é através deste *“agregado”* que *“aquele que conhece brahma torna-se brahma*

84 *berdyaev*, 1927

85 *berdyaev*, 1936:59

86 *berdyaev*, 1936:129

87 *berdyaev*, 1936:97

88 *berdyaev*, 1927

na verdade⁸⁹. O que reforça a constatação *theanthrópica* da constituição recursiva do humano e do divino, a partir de uma outra constelação religiosa.

Na medida em que conseguimos atingir nosso próprio centro, vertiginado, vorado e em vórtice, conseguimos vencer nossos medos e dores na revitalização do encontro proporcionado “*entre mundos*”, o interior e o exterior.

*filosofia... é a percepção criativa, pelo espírito,
do significado da existência humana.*

berdyaev (1936)

o exercício de uma lumina profundis...

*morro, e contudo não morre em mim
o ardor de meu amor por ti,
e teu amor, meu único objetivo,
tampouco alivia a febre de minh'alma (...)
volto-me para ti em meu apelo,
e busco em ti meu repouso derradeiro;
a ti dirijo meu enfático lamento,
tu que habitas meu secreto pensamento*

dhu 1-nun, o egípcio,

(poeta místico sufi, *circa 861 d.c*)⁹⁰

Podemos perceber esta pertença mútua entre deus e a pessoa em vários contextos míticos e religiosos, e portanto, *ancestrais*, fora da tradição da cristandade da qual participa *berdyaev*. Neste sentido, tentamos prolongar suas reflexões em outros contextos, validando suas percepções exercitando aquilo que denomino de *lumina profundis*: o exercício de um olhar em profundidade na região selvagem onde todas as culturas

89 mundaka upanishad, III, 2, 9 *in*: sankara acharya, 1890; eliade, 1995:365

90 *apud* arberry, 1950:52-54; eliade, 1995:302-303

constituídas se comunicam – como diz *merleau-ponty* sobre a *ursprungklärung*, visando a busca dinâmica de sentidos para a existência, para além daquilo que se encontra na superfície, *profundizando* até a potência. Olhar que leva luz àquilo que mira, luz suficiente para enxergar, sensivelmente, com o cuidado de não cegar com a ilustração desmedida da razão instrumental.

Neste sentido, podemos perceber que o corpo é sempre o “vaso” (no sentido alquímico) onde a união *theanthrópica* se manifesta de maneira mais evidente nestas tradições ancestrais. Uma espécie de “*theanthropofania*” pode ser constatada em *jâmblico*, filósofo neoplatônico na síria [250-325 d.c.], ao mencionar a ação teúrgica no seguinte trecho de “*sobre os mistérios*”:

embora submetidos ao fogo, não são queimados, pois a deidade que dentro deles existe não permite que o fogo os toque (...) isto prova que em seu entusiasmo [estas pessoas] não estão cômnicas do que estão fazendo e não estão vivendo uma experiência humana ou física no que diz respeito à sensação e volição, mas sim experimentando um nível diferente e mais próximo à divindade, que as penetra e se apossa delas completamente (...) ou o deus se apossa de nós, ou somos inteiramente absorvidos por ele, ou ainda, cooperamos com ele. Às vezes partilhamos do poder inferior de deus, às vezes, do poder mediano, e outras vezes, ainda, do poder mais alto. Às vezes é uma simples participação; outras vezes é uma comunhão; e pode ocorrer também uma união dos dois meios.⁹¹

Esta ação teúrgica e, ao mesmo tempo, labiríntica, pode ser experienciada também na tradição hindustani na concepção yogi de *samadhi* ou “*enstase*” como a traduz *mircea eliade*: é “o resultado final de todos os esforços e exercícios espirituais do asceta. Os significados do termo *samadhi* são: união, totalidade; absorção (...) a tradução costumeira é ‘concentração’, mas isto suscita o risco de confusão com *dharana*. Por isso preferimos traduzir essa palavra por ‘enstase’ (...) é um meio de libertação na medida em que torna possível a compreensão da verdade e faz cessar todo tipo de sofrimento”⁹².

No entanto, a frequência e constância das inumeráveis concentrações e exercícios podem levar a uma *asamprajnata samadhi* que *eliade* define como “*raptus*”. Seria aquela

91 *jâmblico*, 1953; *eliade*, 1995:285-286

92 *eliade*, 1995:293-295

que “chega sem ser requisitada, sem ser induzida, sem que qualquer preparação especial tenha sido feita para recebê-la (...) em alguns casos a graça de deus (ishvara) permite uma aquisição direta dos estados mais elevados (...) é a estase da vacuidade total, sem conteúdo sensorial ou estrutura intelectual, um estado incondicionado que já não é ‘vivência’(pois não há mais relação entre a consciência e o mundo) mas ‘revelação’.”⁹³ A pessoa é subtraída pela emergência (hierofânica) de sua própria natureza abissal (*ungrund*, em *jacob boëhme*).

Das correntes cíclicas percorrendo os veios sanguíneos desta profundidade abissal, a tradição islâmica entende que esta divindade que emerge está mais próximo da pessoa do que sua veia jugular, nos adverte *allah*:

*e a terra – nós a estendemos e nela colocamos sólidas montanhas, e nela fizemos crescer toda espécie de plantas para servir de compreensão e de lembrete a todo servo penitente. E do céu fizemos descer água abençoada, e com ela produzimos jardins e grãos para a colheita e altas tamareiras com cachos compactos, alimento para os servos, e com a água fizemos reviver a terra que estava morta. Assim seja a ressurreição (...) todos eles chamaram de mentirosos aos mensageiros, e minha ameaça se realizou. Então, fatigou-nos a primeira criação? Verdadeiramente não; mas eles estão incertos quanto à nova criação. Na verdade criamos o homem; e sabemos o que lhe sussurra a alma no íntimo, e estamos mais perto dele que sua veia jugular.*⁹⁴

O vórtice turbilhonante destas experiências no labirinto *theanthrópico* é a percepção – ou para ser mais preciso em termos de uma antropologia religiosa: “revelação” – da realização da divindade na pessoalidade. Neste aspecto, na tradição védica, *atman* é o princípio divino na pessoa em sua alma individual e, ao mesmo tempo, manifestação de *brahma*: “mas a individualidade (*atman*) não é isso, não é isso. Ela é inabrangível, pois não pode ser abrangida. É indestrutível, pois não pode ser destruída (...) o *atman* é como mel para todos os seres e todos os seres são (como) mel para o *atman*. Essa pessoa distinta e imortal que está nesse *atman* (individual), é justamente esse absoluto, imortal, que é *brahma*, que é tudo.”⁹⁵

Mais uma vez se reafirma nos *upanishad*: “na verdade, o mundo inteiro é *brahma*. É de *brahma* que ele provém. Sem *brahma* ele se dissolverá. Em *brahma*, ele respira. Com tranquilidade deve o

93 eliade, 1995:294-295

94 sagrado “*alcorão*”, capítulo I, suras 1-15 – tradução para o inglês de a. l. arberry; eliade, 1995:314

95 *brihad-aranyaka upanishad*, IV, 2, 4 e II, 5, 14 in: radhakrishnan, 1953; eliade, 1995:345-346

*homem meditar nisso.*⁹⁶. Meditando com a tranquilidade recomendada, “*numa meditação que ora...*”

Os *upanishad* podem ser traduzidos como “*a leitura dos escritos sagrados pela voz do mestre ao pé da árvore*”, e novamente, a constelação imagética dos valores vegetais perpassa o testemunho theândrico através da figura do mestre.

para permaneceres inteiro, retorcede-te!
para permaneceres ereto, curva-te.
para te encheres, esvazia-te.
reduze-te a farrapos, para que possa te regenerar.
aqueles que pouco têm, poderão conseguir mais, aqueles que muito têm, ficam desorientados.
portanto, o sábio
abraça a unidade primal
e com ela põe à prova tudo que existe sob o céu.
ele não se exhibe, portanto é visto em toda parte.
ele nada reivindica, portanto é eminente.
ele não se gaba daquilo que vai fazer, portanto é bem-sucedido.
ele não é presunçoso em suas obras, e portanto elas são duradouras.
ele não se opõe a ninguém,
*e por essa razão ninguém no mundo pode se opor a ele.*⁹⁷

No texto taoista de *laozi*, “*o eterno velho menino*”, temos o exemplo do que *berdyaev* chama de “*ética paradoxal*” na “*destinação do homem*”⁹⁸.

O taoísmo se lastreia no *zen* e no livro principal de *laozi* (老子, *lǎozǐ* ou *lao-tsé* em sua forma romanizada): *tao-te-king* (*dào dé jīng*) – traduzível como *o livro do caminho e da vida*, uma compilação de aforismos, crípticos, poéticos e musicais, paradoxos em forma de *koan*, de que *laozi* talvez tenha sido o compilador. *Laozi* nasceu no séc. VI a.c. (alguns registros marcam o séc. IV a.c.) em *chinamiram gram panchayat*, aldeia da província de

96 chandogya upanishad, capítulo III, 14, verso 1 in: radhakrishnan, 1953; eliade, 1995:345

97 *tao te king*, capítulo XXII in: waley, 1948; eliade, 1995: 352

98 referência a uma das obras mais importantes de *berdyaev*: *O naznachenii chelovyeka: Opit paradoksal'noy etiki* [Da destinação do Homem: Ensaio de Ética Paradoxal], 1931

bhimavaram mandal, distrito de *godavari* no estado de *andhra pradesh*, sudeste da Índia. Seu nome composto de dois sinogramas: 老 – lao, ou, ancião, velho; e 子 – zi, palavra escrita ou filho ou ainda criança, e que se converteu em título honorífico a eruditos.

Portanto, se pode traduzir, por aproximações, como o “*velho-menino*” e que os mitos posteriores vão sinalizar dizendo que sua longa gestação foi de 81 anos (equivalente às partes do *tao-te-king*). Quando nasceu já nasceu todo enrugado e de cabelos brancos. E grandes orelhas (李耳, *lǐ ěr* – *orelhas de ameixa*, seu primeiro nome). Por isso, o *eterno velho-menino*: início e fim sempre indissociáveis nos eternos ciclos, ao mesmo tempo, o *senex* e o *puer eternum*. montado sobre um búfalo de água empreendeu sua jornada ao desterro sobre o *tao*, o caminho, e chegou à China onde seus ensinamentos se difundiram enormemente. Seguindo para a Mongólia, seu rastro se perdeu.

Ainda que haja controvérsias proporcionais às inúmeras vertentes míticas, não me parece necessário dispendir energias em querer saber de sua existência histórica, mas na compreensão de seu legado e sua obra.

Uma destas vertentes fazem alusão a um clássico debate entre *laozi* e *confúcio* (孔夫子, *kǒng fūzǐ*). Confúcio [551-479 a.c.] o teria encontrado na biblioteca imperial da corte da dinastia *zhou*, onde teriam discutido por meses sobre a natureza dos rituais e daquilo que é apropriado fazer, dizendo *laozi* do caráter vazio e inócuo dos rituais.

O paradoxo que quero frisar aqui é que *laozi*, sempre foi *jain* (ou *zen*), mas nunca foi *taoista*. O taoísmo embora se fundamente em *laozi* e no *tao-te-king*, como religião institucionalizada e, principalmente, em suas formas contemporâneas, não é *zen*. Assim como *jesus cristo*, o outro personagem mítico importante no mundo oriental, nunca foi cristão. O cristianismo ocidental e suas vertentes (católica ou protestante), como religião institucionalizada, são uma traição aos seus ensinamentos e que sempre negaram suas bases dionisíacas agrolunares: radicalizar o cumprimento da herança judaica do velho testamento, a peregrinação, a reintegração à natureza (o sermão da montanha), as celebrações comunitárias, a transformação da água em vinho, a multiplicação dos pães, as parábolas crípticas, o renascimento vegetal na ressurreição.

O cristianismo abandonou estas bases em favor da *necrofilia* de sua crucificação e tornou-se a religião do poder. O mesmo poder que *jesus cristo* colocava em xeque.

Laozi não era taoista assim como cristo não era cristão. Mas, confúcio (*kǒngfūzǐ*) sempre foi confucionista: a preocupação com a forma de governo lastreado na apologia da moral, da doutrina a ser respeitada, o legalismo das relações pessoais e governamentais, a veneração aos ancestrais (idosos e família) e a defesa dos rituais como forma de permanência destes valores de maneira acrítica.

É o inverso do *zen*, sempre crítico, anárquico e alquímico.

O paradoxo vivido assinalado no verso, “*para te encheres, esvazia-te!*”, é a mostraçãõ do *tao* (caminho) para o sábio que, então, sabe chegar ao centro do labirinto: “*abraça a unidade primal*”. É preciso que ele se “*esvazie*” para que a plenitude da experiência numinosa se faça presente e se atinja a luminosidade. Na vertente *zen* budista da tradição taoista se acentua o aspecto interior desta busca e realização:

o budismo zen, que se fez proeminente nesses mesmos tempos, opunha-se firmemente à ideia de que o estado de iluminação perfeita do buda é algo que se deva buscar fora de si mesmo ou em outro mundo. Todo homem possui uma natureza de buda, e, para percebê-la como realidade, só precisa olhar para dentro de si. Autoconhecimento e autoconfiança são o princípio fundamental do zen (...) à luz desta introspecção o método e a realização são percebidos como uma só coisa; nenhum ‘meio’ é empregado, nenhum ‘fim’ é atingido.⁹⁹

Chuangzi (庄子) [369-286 a.c)], filósofo do taoismo primitivo que compartilha o mesmo estilo metafórico e parabólico de *laozi*, muito embora menos concentrado sobre a exegese do *tao*, sua filosofia é aquela “*quase indiferente à sociedade humana. Não é sua intenção reformar as coisas, nem mantê-las como estão, mas simplesmente elevar-se acima delas. Sua filosofia é essencialmente um apelo de liberdade para o indivíduo*¹⁰⁰”.

É dele a parábola central do pensamento taoista no que tange à identificação recíproca da personalidade e do cósmico e cuja experiência vertiginosa, a princípio, e vorática de imediato, introduz o contato cinestésico do vórtice:

certa vez chuangzi sonhou que era uma borboleta que esvoaçava e se divertia. Não sabia que era chuangzi. Ele acordou de súbito, assustado, e era novamente

99 de bary, 1958:232; eliade, 1995:297

100 eliade, 1995: 357

*chuangzi. Mas não sabia se era chuangzi que tinha sonhado ser uma borboleta, ou se era uma borboleta que tinha sonhado ser chuangzi. Entre chuangzi e a borboleta deve haver uma distinção. É o que se chama a transformação das coisas.*¹⁰¹

Não obstante, a experiência labiríntica deste princípio *theanthrópico*, de já não se saber quem é (se o sábio ou a borboleta, posto que é ambos), tem sempre a *sophia* das transformações (sábio e borboleta) como guia; assim como nos mostra *dhu 'l-nun*, o egípcio, poeta místico de tradição sufi (circa 861 d.c), num de seus poemas:

*não guias tu na estrada
o cavaleiro exaurido pela carga,
livrando dos penhasco da morte
o viajor em sua senda?*¹⁰²

Na senda que adentra e sai do labirinto, se poderia decifrar a camuflagem do sagrado, precisamente, no mundo dessacralizado¹⁰³, tão profano como nos diz *epicuro*:

*o homem profano não é aquele que nega os deuses da maioria, mas aquele que acata as opiniões da maioria relativamente aos deuses. E as opiniões da maioria não são conceitos derivados de sensação [prolepsis], mas suposições falsas [hypolepsis]*¹⁰⁴.

O mundo sensorio, por sua vez, também perceptivo, na perspectiva da corporeidade que acentuamos no início destas reflexões, a partir de *merleau-ponty*; é testemunho do dinamismo que o ultrapassamento de limites desta corporeidade introduz no próprio corpo. A figuração desta experiência numinosa transparece além da face extenuada, da fadiga evidente, da postura rígida, densa ou recolhida, do “*enstase*” líquido a transpirar no suor gotejante de quem experienciou a provação do labirinto, imprimindo-lhe a própria anatomia.

Se “*anatomia é destino enquanto processo somático, precisamos aprender a repensar anatomia como mais que um simples materialismo estático, ilustrações de mortos, abstrações sob a forma de fórmulas fisiológicas, ideias a respeito da natureza, em vez da natureza em si mesma. A*

101 chuangzi in: de bary, 1960:70-75; eliade, 1995:359

102 *apud* arberry, 1950:52-54; eliade, 1995:303

103 eliade, 1987:104

104 epicuro, *carta a menoeceus*, 123-6, 1960; eliade, 1995:370

*anatomia, na verdade, diz respeito a um processo vivo e dinâmico, um mistério, uma iniciação, a forma da experiência que dá origem ao sentimento, ao pensamento e à ação.*¹⁰⁵

Assim sendo, na própria corporeidade, percebemos a “*destinação da pessoa*”¹⁰⁶ em sua fratriarcal natureza crepuscular de uma *gnose matutina*, *pharmakón* autêntico de uma educação de sensibilidade, ao qual recordamos a citação emblemática de durand:

*o combate pela alma do mundo nos convoca desde logo à luta pela significação contra os iconoclastos. A gnose matutina que a inspira é uma oposição radical, tanto à unidimensionalidade cientificista como à unidimensionalidade teológica que é o fanatismo.*¹⁰⁷

Frente às unidimensionalidades que o pensamento totalitário tenta nos submeter, seja no âmbito das ciências, da educação escolarizante, dos fundamentalismos pós-modernos e dos fanatismos históricos, da universidade – principalmente quando se disfarçam sob o sedutor discurso das pluralidades, inclusões e tolerâncias – são práticas *oclusivas*¹⁰⁸ que dificultam a vivência de outros modos de ser.

Vemos aqui que *nikolay berdyaev* na militância mais libertária da criação, na proposição e criação de uma *antropologia da pessoa* comunitária lastreado na ideia de *pessoa*, na busca pessoal de uma realização *theândrica*; ainda nos inspira a investigação amorosa (*intelectus amoris*), a criação literária, o reencontro da musicalidade da existência – poema e canto – e assim, nos abrimos à contingência mais radical da imprevisibilidade e da possibilidade constante de um encontro, seja qual for o lastro religioso ou ateico. Se for benevolente: furtivo encontro que se fará acontecimento, formativo e espiritual, cumprindo uma destinação.

Os discursos são volúveis, os atos inconscientes, mas as obras, dado seu caráter simbólico e sua abertura hermenêutica, mais alusivas ao traçar uma relação que pode ser de negação, de ilusão ou de aprovação do mundo. Resta saber: em que medida o alastramento da estética pelos dispositivos não escolares impõe uma contra-educação à educação escolar (formação pelos fluxos midiáticos); em que

105 keleman, 1992:174

106 berdyaev, 1957:264

107 durand, 1995:109-110

108 ferreira-santos, 2004; 2006c

medida a própria educação escolar pode se constituir em uma contra-educação à volatilidade desses fluxos midiáticos (formação pelos cânones); e por fim, em que medida estará o futuro apto a um conhecimento que não seja revelação/estabilização de verdades, mas adesão estética e transcrição de mundo: escolha em vez de crença¹⁰⁹.

Trata-se, no meu ponto de vista, de um *renascimento temporão*. Dialogar com a antiguidade clássica, a dizer, a ancestralidade, para encontrar nos dilemas contemporâneos de hoje, algumas possibilidades de devir, na transcrição de mundos, em meio a esta *nova idade média*.

Cultivar outros tempos neste tempo, outros espaços neste espaço. Ou ainda de acordo com as novas (e não tão novas) pesquisas e inquietações quânticas: encontrar uma dobra no *espaçotempo* que ainda não se colapsou em meio ao mar das possibilidades e nos possibilite um contato com o outro totalmente diverso, com o outro totalmente nosso, com o outro totalmente ancestral de nosso modo de ser no devir.

E que não resvale para os erros do renascimento primeiro, séculos XV e XVI, que entendeu a força criadora da pessoa dentro de si mesma à revelia da natureza divina de sua constituição e da natureza humana da constituição divina, expressa na natureza. Tornou-se senhor soberbo das transformações e de um futuro previdente e previsível que deu as armas ao posterior iluminismo e ao enciclopedismo para o regime de terror racionalista que se estende até o cotidiano de hoje, atualizados nos algoritmos de inteligência artificial que nos rastreiam, identificam, manipulam e exploram, já nem a alma atormentada do grande inquisidor.

O que será então?

Berdyayev tinha, como todo epicurista, convicto ou não, a resposta no *képos* ou no jardim do quintal de casa, com os mais próximos e com aquilo que é possível para gestar outros *espaçotempos* possíveis no devir. Para isso, talvez devêssemos desligar todos os aparelhos digitais e entregarmo-nos à economia de subsistência, coletiva e comunitária; não como retorno a um paraíso perdido no mito da *idade de ouro*, mas como alternativa ao becossem-saída civilizacional, em novas bases biocêntricas.

109 almeida, 2015:193

Anacronia? Não sei. Mas, talvez seja a última possibilidade antes do colapso final da vida humana em termos planetários. A grande vida sempre encontra seus caminhos, mas a espécie humana talvez não.

O mestre mitólogo romeno, mircea eliade nos diz que: *“nós não vivemos num mundo de anjos ou de espíritos, nem mais num mundo unicamente animal. Estamos ‘entre’, e penso que a confrontação com a revelação deste mistério é sempre seguida de um ato criador. Penso que o espírito cria, sobretudo, quando está confrontado com grandes provações.”*¹¹⁰

A pessoa quando se depara com uma situação-limite, se defronta com um labirinto de provações, tal como nas mais variadas narrativas míticas:

*uma vez atingido o centro, somos enriquecidos, a consciência alarga-se e aprofunda-se, tudo se torna claro, significativo; mas a vida continua: outro labirinto, outros encontros, outras espécies e provações, num outro nível...*¹¹¹

Mas, fiquemos neste final com as palavras do próprio pensador *berdyaev* em seu *espírito e liberdade*:

*mas os mistérios da vida divina não podem se exprimir senão pela linguagem interior da experiência espiritual, por uma linguagem de vida e não aquela da natureza objetiva da razão. Veremos, então, que a linguagem da experiência espiritual é inevitavelmente simbólica, que é sempre uma questão de acontecimentos, de encontros, de destinação.*¹¹²

110 eliade, 1987:94

111 eliade, 1987:137

112 berdyaev, 1933



posfácio

posfácio
crepúsculo de quatro mestres:
durand, ravi shakar, canter & ortiz-osés

*no entiendo nada de este mundo:
por eso me hice hermeneuta, para entender algo.
no hay verdad clara sin interpretaciones oscuras.
la hermenéutica y su interpretación es un humanismo de la comprensión,
y no un mero método tecnológico de carácter abstracto.
asumir el hueco y el vacío: el agujero del tiempo y el espacio cóncavo.
la vida es aventura hacia la luz, dicen los aventureros:
la vida es aventura hacia la oscuridad, dicen los aventurados.
quiero morir em verano: para veranear gratis em las grandes praderas del espacio*

andrés ortiz-osés, *contingencias*,
el periodico de aragón, 18/05/2021

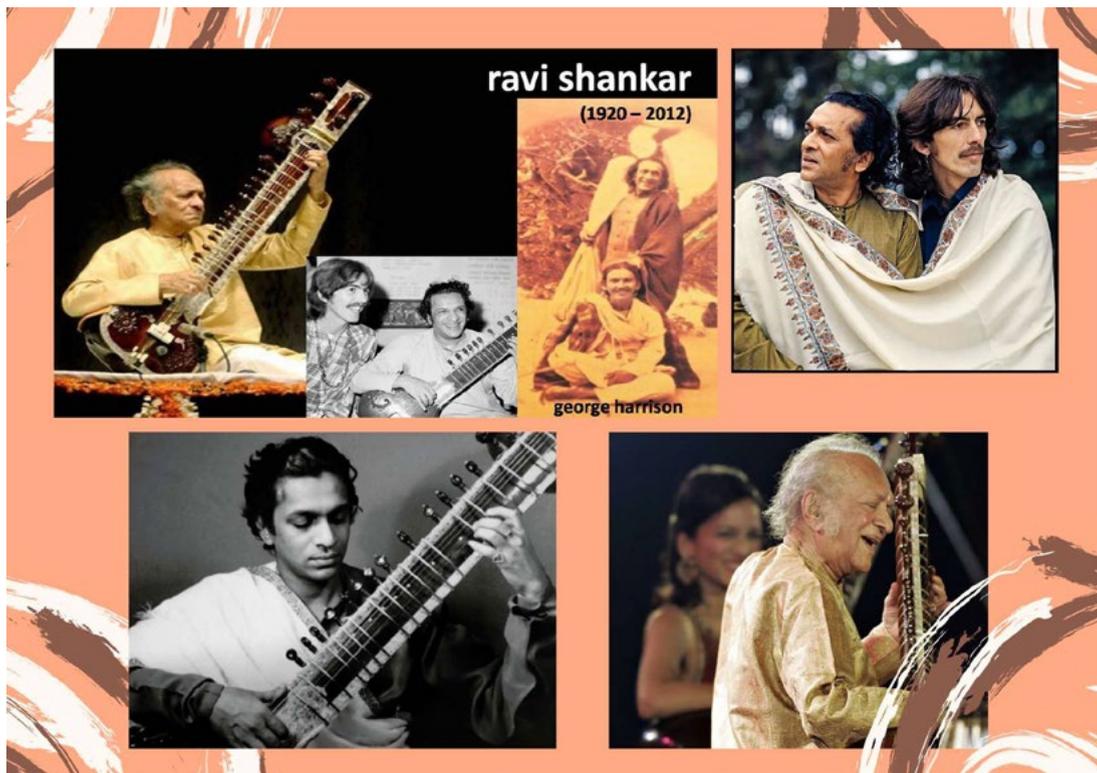
acender uma vela ao invés de amaldiçoar a escuridão
henrique moisés canter, 1998

Gilbert durand [1921-2012] e *pandit ravi shankar* [1920-2012] morreram no mês de dezembro de 2012. Nascimentos próximos, haviam ultrapassado a barreira dos 90 anos ainda com aguda lucidez. Um bretão *partisan* (participou da resistência francesa durante a segunda guerra frente ao pensamento totalitário do nazifascismo) e o outro *bhramane* bengali (casta espiritual indiana na região de bengali) filho de um violinista.



Durand, discípulo de *gaston bachelard*, segue a carreira acadêmica com uma filosofia da imagem lastreada no imaginário e na mitologia, amigo de *henri corbin* (primeiro tradutor de *heidegger* e investigador em profundidade do anarquismo islamista conhecido como tradição “*sufi*”; filiado ao *círculo de eranos* [1927-1988] em *ascona*, nos legou uma obra virginal, visceral e ainda fértil para a compreensão do ser humano em sua multiplicidade.

Ravi shankar, músico e compositor, segue o aprofundamento em seu instrumento de vida, a *sitar*, instrumento clássico indiano, e apresenta ao mundo um universo sonoro absolutamente distinto e sagrado em relação à música ocidental.



Além da proximidade cronológica e do enfrentamento com a “*velha da foice*” no mesmo mês; bem como, além de serem dois expoentes de minha predileção e minha formação pessoal, no trânsito entre música e mitologia; estes dois nobres senhores têm em comum o ímpar de continuar a tradição do diálogo entre o ocidente e o oriente.

Tanto *gilbert durand* como *ravi shankar* estabelecem em suas obras, e cada um ao seu modo, um diálogo profundo e respeitoso entre as duas tradições, não apagando as nuances no interior de uma e outra, mas profundizando o viés criativo (*poiésis*) que irmanam ambos os espaços e tempos, e sempre, também pelo cultivo da amizade (*philia*).

Durand esteve várias vezes no Brasil e de sua obra surgiram vários núcleos de investigação sobre o imaginário, sobretudo a partir do trabalho pioneiro de *daniele rocha pitta* na universidade federal de pernambuco. O casamento com a chinesa, *chaoying sun*,

casamento também intelectual, intensificou o diálogo com o oriente no espírito de sua obra, a exemplo de “*a fé do sapateiro*” (1984), “*belas artes e arquétipos: a religião das artes*” (1989), “*mito, temas e variações*” (2000, já em co-autoria com *chaoying sun*).

Ravi shankar foi guru de *george harrison*, na época ainda integrante do grupo musical inglês, *the beatles*, e a partir da participação nos efervescentes festivais de *monterrey* (1967) e *woodstock* (1969), depois de várias turnês pela europa. Organiza com *george harrison* o também lendário *concerto de bangladesh* em agosto de 1971 contando com um público de 40.000 pessoas em nova york, o primeiro concerto beneficente desta envergadura cujo fundo foi administrado pela *unicef*.

Além dos duetos com vários músicos ocidentais, entre eles o violinista *yehudi menuhin* e o compositor minimalista *phillips glass* (no álbum *passages*), teve papel importante na preservação e divulgação da música clássica e popular indiana, reconhecido pelo governo indiano. Um dos álbuns de mais intenso diálogo entre ocidente e oriente é “*towards the rising sun*” (1996), com os virtuosos *hosan yamamoto* (flauta *shakuhachi*) e *musumi miyashita* (*koto*). Sua filha, também sitarista, *anoushka shankar* (1981) continua a tradição de seu pai incluindo diálogos entre a *sitar* e o flamenco, por exemplo.

Notas musicais constelam imagens no crepúsculo de dois mestres.

Em tão curto *espaçotempo* tivemos a grande perda de outros dois mestres para a ciência, a filosofia e a divulgação científica: o professor *henrique moisés canter* [1938-2021] do instituto butantan aos seus 82 anos e o filósofo hermeneuta *andrés ortiz-osés* [1943-2021] ligado ao *círculo de eranos* aos seus 78 anos.

Os conheci e os tenho como mestres em minha própria jornada atravessando minhas teses de doutoramento (1998) e de livre-docência (2004). O primeiro por me apresentar e me iniciar na história da medicina experimental no brasil e nas memórias do *instituto butantan*, com quem compartilhei projetos, restauração arquitetônica, publicações, livros, cd-rom sobre serpentes brasileiras, semanas de arte, exposições da artista plástica *cláudia sperb* sobre xilogravuras de serpentes.

O segundo com o qual fiz meu pós-doutoramento em *mitohermenêutica* em *euskal herria* (país basco), sendo um dos últimos pensadores vivos do histórico *círculo de eranos* [1927-1988], primeiro grupo interdisciplinar em *ascona*, no monte verità, frente ao

lago maggiore, reunindo pensadores e pensadoras de antropologia, mitologia, filosofias e ciências de ponta: *krishnamurti, annie besant, alice bailey, bakunin, kropotkin, otto gross, isadora duncan, paul klee*, entre outros na primeira geração; e depois organizado por com *olga fröbe* com: *rudolph otto, martin buber, mircea eliade, c.g. jung, joseph campbell, gilbert durand, karl kerenyi, herbert read, martin knoll, wolfgang pauli*, entre vários outros reunidos sempre na mesma mesa redonda e com o mesmo ímpeto libertário.

O ponto de intersecção foi *victor salcedo*, basco que migrou do porto de málagá para o brasil e se tornou o “braço direito” de vital brazil ao fundar o instituto butantan (1898) para combater o surto de peste bubônica no porto de santos. Dele ficaram as influências de mitologia basca que perpassam o instituto inclusive nos detalhes arquitetônicos, além de sua esposa, *carmen navarro*, também basca que foi a primeira responsável pela biblioteca do instituto butantan. Hoje, novamente, às voltas com a epidemiologia, em sua destinação de saúde pública, o instituto volta a fazer-se presente na produção da vacina *coronovac* para o combate ao vírus covid-19.

Nos tempos em que a fazenda da sesmaria butantan (*yby tantan*: terra firme firme, nome guarani em contraposição à várzea do rio pinheiros) era distante o suficiente para os experimentos com soro e serpentes, para além do *rio pinheiros*, e a fazenda cobria a área do atual instituto até imediações do bairro do jaguaré. Somente em 1966 com a criação do campus universitário da usp – universidade de são paulo, a fazenda perdeu 4/5 de seu terreno original para a construção da atual cidade universitária.

A serpente *sugoi*, marido de *mari*, a grande deusa basca, *ama lur*, mãe terra, se espriam nas práticas míticas e na iniciação das lideranças científicas do instituto desde então (ainda que eles ficassem “arrepitados” com minhas constatações), na reconstrução mitohermenêutica, consolidada junto a *andrés ortiz-osés*, que faço em ambas as teses, ainda inéditas em função da dedicação ao ensino e às orientações de pós-graduação.

Era nos finais de expediente, depois do trabalho intenso, que nos sentávamos no “*pavilhão de sangria*”, então reformado para a sede da diretoria da *divisão de desenvolvimento cultural*. O professor *canter* era seu diretor e eu o chefe da seção de ensino. Eram longas horas ao crepúsculo, com ele me contando as várias estórias e histórias do instituto e de sua jornada pessoal com 50 anos dedicados ao instituto butantan. Nascido em porto alegre, em família judaica de origem polonesa, se formou em história natural na usp em 1964

sendo especialista em entomologia (sua área de paixão), tendo trabalhado no museu de zoologia e acompanhado os trabalhos de *nelson papávero*, até ser convidado por *lauro travassos*¹ em 1971 a vir para o instituto butantan chefiar o museu biológico.

Sendo animado pelo mesmo espírito hermesiano de *vital brazil* nas pontes de contato entre a ciência e a comunidade, sempre teve a divulgação científica e as trocas materiais e simbólicas como horizonte: doação de animais como material didático para escolas, atualizou as demonstrações de extração de veneno, promovendo exposições itinerantes, adotando a modernização com recursos audiovisuais, formação de monitores, e em 1981 foi um dos idealizadores do *museu histórico*, onde funcionava o laboratório original de *vital brazil*. Em 1983 substituiu *rosa pavone pimont* que havia feito seu doutoramento sobre a atividade didática em instituto de pesquisa, o próprio butantan) e que faleceu precocemente aos 53 anos em um acidente automobilístico, assumindo ele a direção da divisão de extensão cultural.

ela era uma pessoa de muita força moral, uma lutadora incansável, conseguia quase tudo que ela queria e deu um impulso muito bom para a divisão, mas ela também ainda sofria o impacto, principalmente, com relação à desarrumação que havia na casa no tocante às aulas. Quando alguém pedia para receber algum tipo de instrução no butantan, em geral, pedia diretamente ao professor que iria ministrar a aula. Este professor se sentia 'diminuído' pelo fato de ter que se dirigir à divisão de extensão cultural para que ela tomasse as devidas providências para que aquilo acontecesse de uma forma normal, dentro de parâmetros razoáveis, tirando do professor aquela preocupação relativa a providenciar funcionários, sala de aula, filmes. Era muito confuso com muita gente. Depois que a divisão tomou isto como atribuição sua, as coisas começaram a fluir de maneira mais coerente.

1 lauro pereira travassos filho [1918-1989] entomólogo carioca, especialista em criação e sistemática de lepidópteros e outras ordens, foi biologista do departamento de zoologia da secretaria de agricultura de são paulo (museu de zoologia) de 1939 a 1959 e chefe da estação biológica de boracéia de 1959 a 1968 quando transferiu-se para o instituto butantan, reabrindo a seção de parasitologia, que fora fechada com o falecimento de flávio da fonseca (ex-diretor do instituto butantan) (moraes, 1989:74). ali foi diretor da divisão de extensão cultural no período 1970-1971. também presidiu a *sociedade brasileira de entomologia* de 1965 a 1969, editor e fundador da revista *flores do brasil*, tendo aprofundado-se em botânica junto ao instituto de botânica, devido às ligações entre as flores e os lepidópteros. (nomura, 1992, vol. v, pp 242-243). aposentado compulsoriamente aos 70 anos não resistiu ao desligamento e já com saúde abalada faleceu no ano seguinte (moraes, 1989:75).

Mas, até que o pessoal percebesse isso, demorou muito! [risos]. A dra. rosa era uma pessoa que tinha muita energia, cheia de ideias, era muito corajosa. Discutia com os diretores e não deixava por menos. Ao mesmo tempo era muito emotiva, ficava muito sentida, após as discussões entrava num estado de depressão tremenda. Discussões, eu o digo sempre no bom sentido, não se trata de briga pessoal.²

Curiosamente, fiz a recepção da turma de pedagogia da usp que se formou em 1963 comemorando 60 anos de formatura, turma a que pertenceu *rosa pimont*, e que nos rendeu muitas histórias, risos e alguma comunhão.

O professor *canter* coordenou o grupo de trabalho de educação em ofidismo, junto ao ministério da saúde, atividade que rendeu ao butantan em 1990 a menção honrosa do *prêmio josé reis de divulgação científica* na categoria instituição, participou de diversos projetos de pesquisa junto a cnpq, ministério da cultura, fapesp. Foi autor de livros, artigos, jogos educativos, boletins, informes e editor da revista *memórias do instituto butantan*. Foi professor titular de biologia na faculdade osvaldo cruz, de zoologia na universidade de santo amaro e de zoologia na universidade de mogi das cruzeiras, onde também chefiou o departamento de ciências naturais. Foi agraciado com a *medalha butantan* do governo do estado de são paulo; o diploma e medalha do mérito histórico e cultural no grau de comendador da academia brasileira de arte, cultura e história; e a medalha mérito ambiental da academia brasileira de estudos ecológicos e meio ambiente.

Estivemos juntos no período de 1993-1998, até quando fui para a faculdade de educação da usp, em muitos projetos e intervenções: na restauração do horto osvaldo cruz, na restauração do prédio histórico da biblioteca, na ampliação dos atendimentos didáticos, nas relações com as produtoras que locavam o espaço do butantan para comerciais e filmes sempre na troca por equipamentos e material de consumo, na criação do *museu de rua*, exposição permanente a céu aberto, nas anuais semanas de arte e exposições artísticas.

Me dizia com constância: *“é preciso manter-se ocupado, mesmo aposentado, pois é o trabalho que nos mantém rejuvenescidos”*. Mesmo aposentado, continuou trabalhando no butantan consolidando 50 anos de dedicação, com a publicação de livros articulando arte &

² hélio bellumioni, depoimento em minha tese de doutoramento, 1998

ciência com a reserva técnica dos desenhistas históricos do butantan: *osé augusto esteves*, o primeiro desenhista e ceroplasta, genro de vital brazil; *joão domingues cavalheiro*, *carlos rudolph fisher*, artista e entomólogo amador, o inimitável documentador da parasitologia, vindo de manguinhos; *roberto kleyer*, que deixou valiosa coleção, em grande parte inédita, de pinturas de ofídios; *olavo pinto de morais*, cujo traço delicado o notabilizou como retratista; *h. petersen*; *o. freua*, *luis godói*, de cujos desenhos de ácaros, em número de mais de uma centena, tendo como auxiliar *teresa sarli* e *ubirajara mendes*; *osé manuel ruiz* e *aurélio ferraz*.

Publicou um antigo sonho no livro: *serpentes, arte & ciência* (editora do instituto butantan, 2012) reunindo boa parte do acervo destes desenhistas.

Seu último projeto de divulgação científica foi a criação do carimbo comemorativo e selo postal dos correios dedicados ao aniversário de 120 anos do instituto, em fevereiro deste ano.



Ao lado do presidente do butantan e de outros colaboradores de grande relevância, foi um dos homenageados na cerimônia de lançamento do selo e carimbo. Aqui um trecho de sua entrevista em minha tese de doutoramento:

antes de vir para o butantan, eu comecei como técnico de laboratório a convite do profº paulo nogueira neto quando estava no primeiro ano da faculdade, para ficar trabalhando como estagiário, e depois como técnico, no museu de zoologia, que era o antigo departamento de zoologia da secretaria de agricultura, que se tornou depois o museu de zoologia da usp. Lá, entrei em 1960 e trabalhei na área de entomologia onde me especializei em termos de zoologia. Fiquei no museu até 1969, quando o museu de zoologia estava passando para a universidade de são paulo e foi o que ocasionou, em parte, a minha saída, porque só iriam para a universidade aqueles que faziam período integral, e eu fazia tempo parcial porque continuava dando aula em um dos períodos. Aí fui para o instituto biológico, fiquei lá um ano e meio na seção de parasitologia geral, que depois se tornou entomologia geral, uma área da minha afinidade. De lá, a convite do prof. travassos [lauro pereira travassos filho], colega e ex-chefe no museu de zoologia, que já estava no butantan e que era no momento responsável pela divisão de extensão cultural, vim para assumir o museu do instituto butantan.

- por quê biologia?

Foi influência de um professor que tive, o profº josé coimbra duarte. Eu sempre tive afinidade com natureza, desde pequeno, e muita afinidade também com desenho. Eu gosto muito de desenhar, me arrependo de não ter feito nenhum curso para aperfeiçoar. Os meus alunos costumam dizer que eu dou “biologia em quadrinhos”... Eu faço a aula sempre baseado em figuras e vou explicando cada uma delas. Uma boa figura é melhor do que mil palavras, já falaram isso aí, e é a mais perfeita realidade. Se o sujeito faz uma figura e consegue explicar a figura que fez, mostra, pelo menos, que ele sabe o que está fazendo.

Ele era professor de história natural e médico, não era biólogo, mas com vários livros didáticos publicados que eram muito adotados na época e ele os fazia de

uma maneira muito didática, e as aulas dele também eram assim. E ele desenhava muito. Por isso eu associei as coisas.

Se fosse nos dias de hoje, eu acho que teria ido ou para a área mesma que fui, ou para a área de comunicação. É que naquela época não havia isso. Naquela época estava começando a surgir a casper líbero, mas só tinha jornalismo.

Antes de eu vir para o butantan, o travassos era chefe da divisão de invertebrados do museu de zoologia, da qual fazia parte a seção insecta, onde eu trabalhava. E no museu além da parte técnica tem a parte de exposição, um museu didático que é mantido até hoje lá no piso térreo. Era uma coleção muito antiga e quando chegavam alunos, e o travassos deve ter percebido isso, os técnicos não gostavam de parar para atender, monitorar, o que eu sempre me propunha e tinha uma certa disponibilidade para isso. Junto com um colega montamos alguns dioramas para insetos, e ele deve ter percebido isso sob o aspecto didático, do atendimento ao público. Foi ele quem me trouxe para o ib.

O Travassos saiu do museu de zoologia antes de mim. Teve um grupo que veio para o Butantan: o Travassos, o Pérsio [De Biasi] e a Terezinha [de Jesus Heitzmann Fontenelle]. Para o instituto biológico foram o Padre Pereira³, Maria Aparecida D'andretta e o Karol Lenko⁴ que era entomólogo e foi meu primeiro orientador, e eu fui junto com eles.

- “menino, quem foi teu mestre?” como foi o relacionamento com ele?

3 **Francisco Silvério Pereira** [1913-1991], entomólogo e padre claretiano nascido em pouso alegre, mg. Lecionou no colégio de sua ordem e foi bolsista do cnpq de 1960 a 1967. seu nome começa a aparecer na literatura entomológica em 1939, tendo publicado vários artigos (nomura, 1992, vol. v:221).

4 **Karol Lenko** [1914-1975], entomólogo polonês, vivia em plock com sua família numa mansão de 400 anos e seu pai possuía uma rica coleção de moedas confiscadas pelos russos. Em 1939 concluiu o curso básico de entomologia na universidade de wilno quando a alemanha invadiu a polônia iniciando a segunda guerra mundial. Seus pais foram fuzilados. se refugiou na áustria de onde imigrou com a esposa para o brasil em 1949. Fixou-se em barueri em 1951, abrindo uma mercearia e recolhendo inúmeros dados folclóricos. Trabalhou na faculdade de higiene e saúde pública da universidade de são paulo, porém como não lhe interessava o aspecto médico da entomologia transferiu-se em 1960 para o departamento de zoologia da secretaria de agricultura (museu de zoologia) até 1969 quando foi para o instituto biológico. Publicou vários artigos sobre as coletas que fazia de insetos e dados folclóricos, inclusive na *a gazeta de são paulo*. Seu livro “*insetos no folclore*” foi concluído pelo colega *nelson papávero* (nomura, 1991, vol. ii, pp 204-205).



Em termos profissionais, em entomologia, meu mestre acho que foi karol lenko. Eu teria que fazer muitas reminiscências aqui para saber quem foi meu mestre verdadeiro sob todos os aspectos, mas profissionalmente, não tenho dúvida, meu mestre foi mesmo o karol lenko. Era um polonês, fugido da guerra, gostava demais da natureza, foi quem me abriu os olhos para o folclore também. Ele se instalou em barueri, e toda semana saía em peregrinação para coleta de material entomológico e folclórico. Na naquela época tinha um jornal vespertino chamado “a gazeta”. Daquele grupo jornalístico sobrou a gazeta esportiva, que era o matutino deles. E tinha uma página de folclore lá. O karol lenko escrevia muito mal em português, porque ele era polonês, então ele fazia os artigos e eu corrigia o português da maneira que era possível, fazendo entender e respeitando a ideia dele e muitas vezes fazendo os desenhos. Por exemplo, escrevia sobre um tipo de armadilha, um cachimbo, ele dava a ideia, fazia um rascunho e depois eu completava com outros traços e publicava na gazeta. Quem fazia isso era eu e um outro colega, o papávero.

Ele contava, explicava como que era o folclore, e isso paralelamente, ao ensino de entomologia. Em grande parte lá no museu de zoologia, principalmente porque eu era técnico, ele ficava ensinando, era um excelente colecionador de insetos, fazia coleta, os registros, tinha muita experiência. Ele colocava a mim e a um colega para separar, fazer a triagem dos insetos, e isso era extremamente didático. Você tinha uma variedade incrível de grupos, entrava em contato com os insetos como um todo e não especificamente com aquilo que você iria estudar. Isto é bom, porque o entomólogo acaba ficando especialista, às vezes de uma família, de um grupo pequeno e acaba deixando o geral meio de lado. Essa preparação, que consistia em fazermos a triagem, a preparação para ser estudado, direitinho, anotado, nós fazíamos lado a lado com ele explicando, corrigindo. Então desde a triagem até a limpeza das gavetas e acabamos até pintando a sala lá no museu de zoologia, aprendemos muito. E sempre que ele saía para fazer coleta, saíamos juntos. Ao lado disso, era um indivíduo de uma formação moral muito boa, extremamente honesto, tanto científica como pessoalmente, muito trabalhador, de modo que foi um dos meus tipos inesquecíveis... não podemos deixar de falar também que foi um mestre em entomologia.

- o senhor também é de ascendência polonesa, não?

Minha mãe era de origem polonesa. Quando eu descobri que era polonês eu já era discípulo e amigo dele. E ele era um bibliófilo! Barbaridade! Foi quem me levou nos primeiros sebos, fui junto ele... às vezes ele ficava sem dinheiro, chegava para mim e dizia: “você não quer comprar esse livro?” e como sabia que ele gostava do livro, comprava e depois vendia para ele para recompor a sua coleção.

- e no butantan teve algum mestre?

[hesitação...] o próprio travassos que trabalhava antes no museu de zoologia, não fazia este tipo de relacionamento, e mesmo uma ascendência do tipo de quando trabalhava com o lenko. Vim para cá, já casado, formado. Com o lenko, a gente trabalhava junto, tomava umas “pinguinhas” junto também, naquela época, a gente

não ia para casa, ficava o tempo todo no museu, ia comer junto, ia embora junto, ficava realmente muito tempo junto. Então muitas vezes, além do profissional, era um conselheiro, era...

O seu caso em particular [refere-se ao entrevistador]: a divisão tinha atividade, funcionava, ia tocando, mas o simples fato de você ter chegado aqui, aumentou um indivíduo, um colaborador, dobrou a lotação, e você viu quantas coisas mais foram possíveis serem feitas. Imagine se eu posso lotar a área de cine-foto-som, a editoração, o centro de documentação, tudo isso daria uma otimização. Mas, ao menos, a médio prazo, isso não vai acontecer...

É um lamento final...

A divisão já tem maior dificuldade de obter recursos junto a essas agências financiadoras por não se tratar de atividade de laboratório, e assim tem pouco apoio. A alternativa que nos resta é através de patrocínios, de colaborações na iniciativa privada, para conseguir um mínimo de recursos e meios para que nossa atividade seja desenvolvida e levando em consideração nossos recursos humanos e materiais disponíveis, eu acho que o “feijão com arroz” vem sendo garantido. Isto poderia talvez ter um molho um pouco mais sofisticado, mas isso fica como parte da esperança que a gente sempre tem que ter...

- na sua opinião, qual é o futuro do ib?

O futuro do butantan depende de algumas coisas. Depende da continuidade do isaías, você sabe... apesar de todos estes “quid pro quo” que ele causa, extremamente polêmico, ele tem uma capacidade muito grande de angariar recursos. Os recursos que ele conseguiu somente com o padct, por exemplo, com o peso do currículo dele. E não vejo nenhum outro pesquisador aí com o mesmo peso para conseguir estes recursos todos. Essa ideia de pensar bem adiante, no sentido de que recursos oriundos da produção sejam revertidos para a pesquisa, é um caminho em que ele encontra muita objeção, de modo que, numa dessas, ele pode perder o lugar, e aí o butantan dificilmente vai encontrar alguém que dê prosseguimento a este tipo de comando.

Se alguém privilegiasse a pesquisa, sem esse parque tecnológico que está sendo desenvolvido, seria uma pena. Se o butantan conseguisse alguém que pudesse harmonizar pesquisa e produção, ele teria um futuro garantido, se consolidando como uma das maiores instituições de pesquisa. Minha visão é essa, e se conseguir o esquema de autogestão, uma forma de se autogerir... isso daria um salto de qualidade com melhor remuneração de seus quadros com um número menor de indivíduos.⁵

Outra sincronicidade foi o fato do professor canter ter ascendência judaico-polonesa. Meu avô materno, *von gibinski*, que em solo brasileiro adotou o nome de “*benedito amorim*”, também era judeu-polonês fugido da segunda guerra e embora não o tenha conhecido pessoalmente – minha mãe ficou órfã aos 12 anos – há uma tradição *matrial* que me constitui. Foi o professor canter que me presenteou com meu primeiro *kipá* para a cerimônia de batismo de seu primeiro neto. Nossa relação foi sempre intensa para além dos aspectos mais profissionais. Sem dúvida, o professor canter foi meu segundo pai. E ele me tinha como o filho homem que não teve. Acolheu meus filhos, na época pequenos, como netos indiretos. Eles sempre me acompanhavam quando estava na redação da tese na reserva técnica do prédio da biblioteca aos finais de semana.

Com andrés ortiz-osés eu não tinha a mesma intensidade de relacionamento e nem por tempo tão prolongado como com o professor canter. No entanto, foi um encontro extremamente marcante para mim. O encontrei na universidad de deusto (euskal herria, país basco) e foi meu supervisor em meu pós-doutoramento em mitohermenêutica investigando as inter-relações simbólicas entre as paisagens míticas de euskal herria, o universo andino quéchua nas terras altas e o universo guarani nas terras baixas, além de rastrear as origens de victor salcedo, auxiliar de vital brasil.

Andrés ortiz-osés nascido em tardienta (região de aragón, espanha), tinha mãe de origem basca, foi uma das mais relevantes figuras da cultura filosófica espanhola que fundou uma hermenêutica simbólica do sentido, lastreado no amor e na amizade, ou no que chamaria de “*fratriarcado*”.

Estudou na universidad de comillas e filosofia na universidade gregoriana de roma, e na universidade de innsbruck (austria) se doutorou em filosofia hermenêutica, sempre

5 henrique moisés canter, em depoimento em minha tese de doutorado, 1998

aliando a herança hermenêutica de *heidegger* e os estudos simbólicos do *árculo de eranos*. Seu trabalho de maior envergadura e impactante nesta área de investigação foi, sem dúvida, o legado da mitologia basca, interpretando o legado do sacerdote e antropólogo basco *josé miguel de barandiarán* [1889-1991], além de uma releitura muito particular do jurista e também antropólogo suíço *johann jakob bachofen* [1815-1887], atualizando as suas investigações sobre um possível *matriarcado*. Desta forma, funda o que chamamos de maneira mais precisa em termos contemporâneos o *matrialismo*: sistema simbólico que predomina num grupo cultural, comunidade ou sociedade mais ampla de valores femininos (em registro de *ânima*) das formas de organização social, comunitária, simbolismo e narrativas míticas fundadoras, ao contrário do *patriarcalismo* predominantemente ocidental e originário dos povos do deserto de tradição judaico-cristã.

A emblemática revista “*anthropos*” lhe dedicou um número monográfico (andrés ortiz-osés. *antropología hermenéutica*, ra057, 1986), um volume de vários autores, entre os quais, gilbert durand: “*filosofía, hermenéutica y cultura: homenaje a andrés ortiz-osés*” (*anthropos*, 2011), foi membro honorífico da *sepa – sociedad española de psicología analítica*, onde eu mesmo contribuí por sua intermediação nos anos 2003-2010.

Sua escrita sempre original e problematizadora com neologismos fecundos foi se direcionando a formas cada vez mais depuradas e incisivas até consolidar numa escrita aforística de caráter seminal.

Muitas foram as vezes em que, depois de partilharmos aulas na graduação e pós-graduação em deusto, ou mesmo nos vários eventos em que estivemos juntos, o encontrava casualmente nas ruas de bilbao sempre com a passo acelerado, a boina na cabeça, um caderninho e lápis no bolso a escrever seus aforismos a medida em que eles florescia em suas reflexões no meio da vida cotidiana, feito um *flaneur* no burburinho citadino, também jurássico ante as modernidades assim como eu me sentia, e lembrando um pequeno gnomo duende na efusão contemporânea a registrar suas impressões e seu *sentirpensar*.

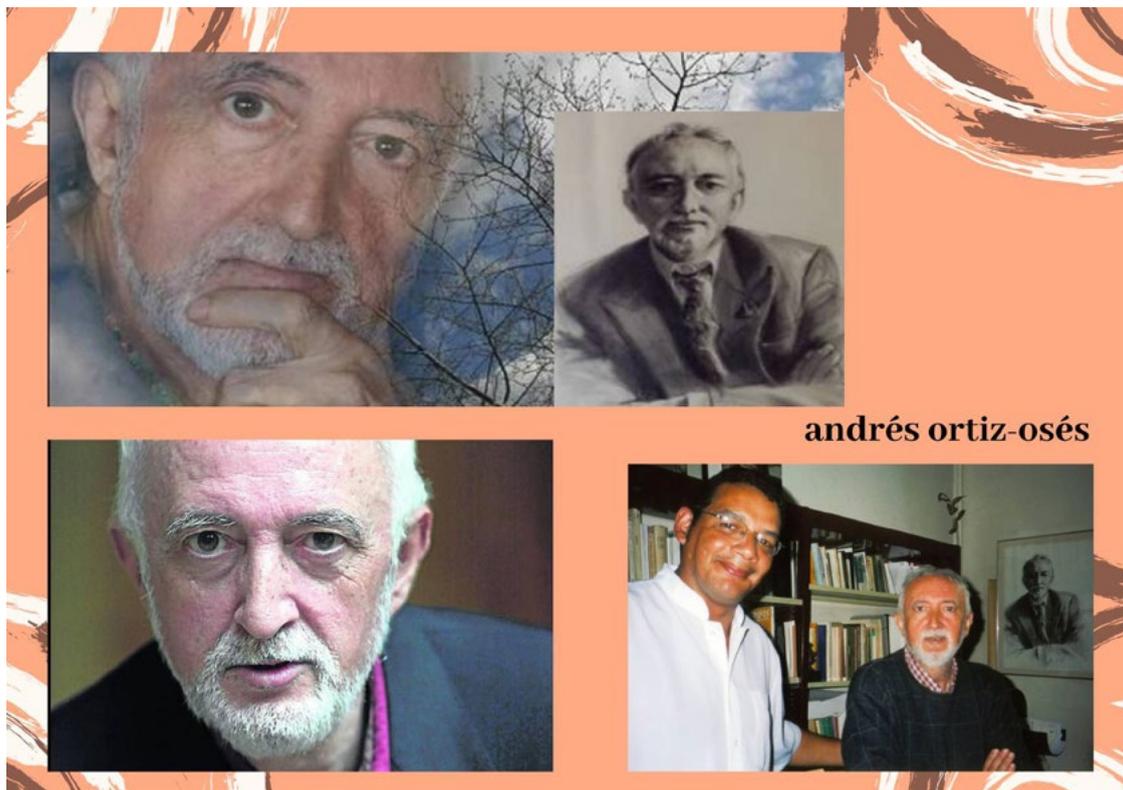
Autor de clássicos como *filosofía de la vida: así no habló zaratustra; amor y sentido: una hermeneutica simbolica; hermeneutica de eranos; nietzsche: la disonancia encarnada; la diosa*

madre: interpretación desde la mitología vasca; e em co-autoria com *franz karl mayr*, os clássicos de matriarismo: *el matriarcalismo vasco (euskal herria)* e *el inconsciente colectivo vasco: mitología cultural y arquetipos psicosociales* (colección “*ipar haizea*”).

Ferino em suas observações, foi por vezes confundido como “ideólogo” do grupo *eta (euskadi tá askatasuna* (do euskara: “*país basco e liberdade*”), grupo terrorista da *izquierda abertzale* de ímpeto nacionalista e independista criado em 1959 sob a ditadura franquista, que parou com suas atividades em 2018 e, no entanto, em fevereiro do mesmo ano o *tribunal europeu de direitos humanos* condenou a Espanha por “*tratamento desumano e degradante*” que sofreram *igor portu* e *mattin sarasola* durante sua detenção em 2008 acusados de participar de *eta*.

Nunca houve nenhuma ligação entre ortiz-osés e o *eta*. Mesmo assim, radicais espanhóis da “*grande españa*” (ainda herdeiros do totalitarismo franquista) nunca hesitaram em tentar vincular um ao outro.

Ortiz-osés, por vezes, me recriminava por ter publicado um livro sobre a educação em cuba (*imagenes de cuba: a eperança na esquina do mundo*, editora *zouk*, 2002) e dizia que eu estava colaborando com um ditador, se referindo a *fidel castro*, não conhecendo ortiz-osés a verdadeira revolução que aconteceu na ilha em termos de educação, saúde pública e medicina, motivos do projeto e livro decorrente. No entanto, dividimos muitas reflexões sobre o matriarismo e ele me apresentou o grande amigo, *pablo aritz*, profundo conhecedor do interior de *biskaya* e das danças tradicionais bascas e que prefaciou minha tese de pós-doutoramento.



Amante de “*sophia*”, a sabedoria feminina em grego ou “*jojmā*” em hebreu, da qual todo filósofo, etimologicamente, é devedor e apaixonado, como insisto no arquema do “*velho sábio e a bailarina*”; ortiz-osés depois de muitos anos lutando com a enfermidade que lhe arrebatava, nunca desistiu de seguir com suas contribuições em periódicos, jornais e inclusive em seu último livro, “*fascinante y terrible: ambivalências de la existência*” (ediciones matrioska, 2021).

Alguém que fará falta. Segue-lhe os passos *luis garagalza* da *ehu – euskal herriko unibertsitatea* (universidad del país vasco) e *paxti lanceros*, embora em seus próprios caminhos mitohermenêuticos.

Duas perdas imensuráveis que abrem o buraco de *póthos* no peito.

Ortiz-Osés como representante do círculo de eranos (monte veritá, ascona) era meu diálogo com as fontes das investigações e estilo de interpretação da virada antropológica no séc. XX e a importância das visadas simbólicas. Frente ao lago maggiore, o círculo de eranos tem marco fundamental na interdisciplinaridade que se exige nas ciências de ponta.

Clima italiano que me chega da herança também da avó materna, maria dos remédios, de voz anarquista, ao lado do marido, von gibinski, judeu-polonês fugido da alemanha e que aqui, nos campos de cunha, no interior de são paulo (terra da cerâmica), adotou o nome de um amigo crioulo, benedito amorim, para esconder a origem frente as perseguições da era vargas. Muito embora, etimologicamente, fosse uma revelação em vez de ocultação: benedito – de baruch, do hebreu “abençoado”; e amorin, negativo de “morin” ou aquele de origem marrana, de origem mestiça judaica.

E aqui, as ressonâncias de ascendência polonesa com o querido prof. canter.

Tantos e tantos crepúsculos, conversando em sua sala na atualização do “pavilhão de sangria”, que passou a ser a sede da divisão cultural naqueles anos. O nome se deve ao projeto inicial (1913) que se destinaria a fazer a sangria dos cavalos inoculados com veneno para produção imunológica de soro.



pavilhão de sangria, atrás do prédio central do instituto butantan e posterior sede da então divisão de desenvolvimento cultural (foto de 1913)

Ao findar o expediente, na avaliação do dia, era o momento de atualizar nossas ascendências na mesma conversa em torno da fogueira (o sol se pondo no horizonte) e o privilégio da palavra-alma nas récitas da memória. *Imagens-lembranças*, diria o outro mestre *gaston bachelard*, químico e instaurador do “*novo espírito científico*”, e ao mesmo tempo, precursor das investigações do processo criativo através da imaginação material, tanto na ciência quanto na literatura.

Estas *imagens-lembranças-sonoras*, atualizando não somente a ascendência polaca, mas também judaica em seu mérito das récitas imemoriais (itzkor: “nunca esqueças”). E um canto, sempre um canto. Assim como em meu outro quinhão herdeiro dos avós paternos, kamakan mongoyó, etnia no sul da Bahia, negros frutos da terra, quase extintos e hoje abrigados entre os pataxós. De quem aprendi o silêncio, o sagrado e o canto. E um canto, sempre um canto.

Um contributo à memória (*arché*) e aos novos cantares (*do devir*) que a vida nos impele tendo, sempre diante de nós, os mestres que nos auxiliaram a trilhar, não o caminho deles, mas, fiéis a um real buscador de maestria, o nosso próprio caminho.

Dois companheiros de viagem, ortiz-osés e prof. canter que, além do ombro e da fala amiga, sempre abriram novas visões e horizontes, onde a escuridão dos tempos nos obumbram o discernimento.

A amizade (amicitia, filia) como amor intelectual se converte em intelecção amorosa (intellectus amoris), a qual se baseia em uma compreensão quase hermenêutica que se traduz em um consentimento livre. A amizade é a sublimação da comunhão em comunicação, da vivência em convivência e da existência em co-existência: em cujo âmbito aberto surge a mutualidade como síntese de religação e liberdade. Enquanto o amor incompatibiliza outros amores, a amizade funda amizades: singularidade plural. A philia ou amizade (amor epicúreo-estóico: amor que não espera ser amado) pode erigir-se em paradigma da remediação da existência, porque amoriza a razão e racionaliza o amor. Mas, aqui já estamos na cognitio matutina de que fala nosso mestre Agostinho, num conhecimento crepuscular dos gnósticos, numa ética epicurista que é a paisagem própria deste amigo que nos vem

desde a longínqua terra tropical abaixo do Equador, mas que muito se irmana em nossos consentimentos nos caminhos vascos desta filosofia latinomediterrânea.

andrés ortiz-osés, “*cognitio matutina e razão afetiva*”,
prefácio a ferreira-santos, marcos.
*crepusculário: conferências sobre mitohermenêutica
& educação em euskadi* (editora zouk, 2^a. ed, 2005:15-16)

***o estudante tem que ser basicamente um curioso,
tem que estar à procura de explicações para o que está vendo.
Este é o fogo que alimenta o biólogo.***

henrique moisés canter⁶

⁶ canter *apud* sardinha & ribeiro, 1995:8



bibliografia

bibliografia

- alexandrian, sarane (1976). *o surrealismo*. são paulo: verbo/edusp.
- almeida, rogerio (2015). *o mundo, os homens e suas obras: filosofia trágica e pedagogia da escolha*. são paulo: feusp, tese de livre-docência. disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/livredocencia/48/tde-15032016-143517/publico//livredocenciarogerialmeida2015.pdf>
- amaral, afrânio do (1941). *serpentes em crise: à luz de uma legítima defesa no “caso butantan”*. prefácio de monteiro lobato. são paulo: revista dos tribunais.
- amorosino, cristiane (1998). *a pessoa portadora de surdez através de uma visão musicoterapêutica. relato de caso*. ribeirão preto: unaerp, projeto de pesquisa.
- arberry, a. j. (1950). *sufism, an account of the mystics of islam*. londres.
- arguedas, josé maría (1987). *índios, mestizos y señores*. lima: editorial horizonte, 2ª. Ed.
- ausubel & novak (1980). *psicologia educacional*. rio de janeiro: interamericana, 1980
- bachelard, gaston (1989a). *a água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. são paulo: martins fontes.
- bachelard, gaston (1989b). *a chama de uma vela*. rio de janeiro: editora bertrand brasil.
- bachelard, gaston (1990a). *a terra e os devaneios do repouso: ensaio sobre as imagens da intimidade*. são paulo: martins fontes.
- bachelard, gaston (1990b). *o ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento*. são paulo: martins fontes.
- bachelard, gaston (1994). *o direito de sonhar*. rio de janeiro: bertrand brasil, 4ª ed.

- bachelard, gaston (1996). *a poética do devaneio*. são paulo: martins fontes.
- bacon, francis (1979). *novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza (1620)*. in: francis bacon, são paulo: abril cultural, coleção os pensadores, 2ª. Ed.
- badia, denis d. & paula carvalho, j.c. (2002). *pessoa, grupo e comunidade: o personalismo ontológico de n. berdiaev, suas ampliações na antropologia hermenêutica e na educação fática*. são paulo: editora plêiade.
- barandiarán, josé miguel (1972). *diccionario ilustrado de mitología vasca y algunas de sus fuentes*. bilbao: editorial la gran enciclopedia vasca, tomo i.
- barreto & accioly (1980). *nordestinados: a poesia de marcus accioly com música de cesar barreto*. são paulo: discos continental.
- barros, manoel de (2001). *o livro das ignoranças*. rio de janeiro: record, 10ª. Ed.
- barros, manoel de (2010). *manoel de barros: poesia completa*. são paulo: leya.
- bastide, roger (1980). *brasil, terra de contrastes*. rio de janeiro: difel, 10ª. Ed.
- benjamin, walter (1969). *a obra de arte na época de suas técnicas de reprodução*. in: *a ideia de cinema*. rio de janeiro: civilização brasileira.
- berdyaev, nikolay (1933). *esprit et liberté: essay de philosophie chrétienne*. paris: éditions je sers.
- berdyaev, nikolay (1925). *ideya bogochelovechestva y vl. solov'ev. perezvon*, 7/8:180-182 & 9:240 (translation by fr. s. janos, 2000).
- berdyaev, nikolay (1927). *iz razmyshlenii o teoditsee* [a consideration concerning theodicy]. *journal put'*, 7: 50-62, apr.
- berdyaev, nikolay (1933a). *esprit et liberté: essay de philosophie chrétienne*. paris: éditions je sers.
- berdyaev, nikolay (1933b). *khristianskoe vozsoedinenie: ekumenicheskaya problema v pravoslavnom soznanii* (reunificação cristã: o problema ecumênico na consciência ortodoxa)". paris: pp. 63-81. traduzido como "universalidade e confessionalismo" por fr. s. janos, 1995.
- berdyaev, nikolay (1936). *cinq meditations sur l'existence*. paris: fernand aubier, éditions montaigne.

- berdyaev, nikolay (1937). *o phanatizme, ortodoksii i istine* [concerning fanaticism, orthodoxy and truth]. *journal russkie zapiski*, 1: 180-191.
- berdyaev, nikolay (1939). *suschestvuet li v pravoslavii svoboda mysli i sovest?* [does there exist freedom of thought and conscience in orthodoxy?]. *journal put'*, 59: 46-54, feb/apr. & *journal novaya rossiya*, 68, 30 may 1939.
- berdyaev, nikolay (1947). *el cristianismo y el problema del comunismo*. buenos aires: colección austral, 6ª ed.
- berdyaev, nikolay (1952). *the truth of orthodoxy*. *vestinik of the russian west european patriarchal exarchate*. paris.
- berdyaev, nikolay (1957). *autobiografía espiritual*. barcelona: luis miracle ed.
- berdyaev, nikolay (1979). *el sentido de la historia: experiència de la filosofia del destino humano*. madrid: ediciones encuentro.
- berdyaev, nikolay (1997). *la idea rusa (problemas fundamentales del pensamiento ruso del siglo XIX y principios del siglo XX)* [1946]. in: novikova, olga (org.) (1997). *rusia y occidente (antología de textos): n. karamzín, p. chaadév, a. jomiakov, i. kireevski, k. leóntiev, f. dostoiévski, v. soloviev, n. berdiáev, g. fedótov, d. lijachev*. madrid: editorial tecnos: 215-320.
- bernard, solange (1949). *littérature religieuse*. paris: colin.
- bethânia, maria (1977). *pássaro da manhã*. rio de janeiro: phonogram/philips.
- bilboko konpartsak (2003). *aste nagusia, historia apur bat*. bilbao: bilboko konpartsak, 2003.
- biolcati, v.a. (1988) *la edad crepuscular: interpretación de la obra de rené guénon*. barcelona: obelisco.
- bizkaiko dantzarien biltzarra (2003). *bizkaiko dantza tradizionalak – bilduma interaktiboa*. bilbao: bizkaiko foru aldundia, cd-rom.
- brandão, junito (1993). *dicionário mítico-etimológico de mitologia grega*. petrópolis: editora vozes, 2 vols.
- bravo, soledad (1985). *chants du vénézuéla*. in: *musique du monde*. paris: buda musique, collection dominique buscaïl.

- brazil, vital. *A peste bubônica de santos*. são paulo: publicações da revista médica de s.paulo, escola typographica salesiana, 1900.
- brazil, vital. *la défense contre l'ophidisme*. são paulo: pocai-weiss & cia, 1914.
- brazil, vital. *memória histórica do instituto butantan*. são paulo: elvino pocai, 1941.
- brito, ronaldo (1980). *o moderno e o contemporâneo: o novo e o outro novo*. in: *arte brasileira contemporânea*. rio de janeiro: funarte, caderno de textos i.
- burger, peter (1988). *o declínio da era moderna*. são paulo: novos estudos cebrap, n.o 20, março.
- cacciatore, olga gudolle (1977). *dicionário de cultos afro-brasileiros*. rio de janeiro: forense universitária.
- campbell, joseph (1990). *o poder do mito*. são paulo: palas athena.
- campbell, joseph (1992). *as máscaras de deus: mitologia primitiva*. são paulo: palas athena
- cambronero, marcelo lópez (2001). *nikolai a. berdiáev*. madrid: fundación emmanuel mounier, colección sinergia, serie verde, n.o 11.
- canter, h. m.; puerto, g. & ferreira-santos, marcos (1996). *o butantan e as serpentes do brasil*. são paulo: instituto butantan/itaotec informática, cd-rom.
- canter, henrique moisés (2012). *serpentes, arte & ciência*. são paulo: editora do instituto butantan.
- capra, fritjof (1989). *o ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. são paulo: cultrix, 8ª ed.
- cassirer, ernst (1994). *ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana* (1944). são paulo: martins fontes.
- cassirer, ersnt (1973). *la philosophie des fomes symboliques*. paris: éditions de minuit, 3 vols.
- castoriadis, cornelius (1987). *O dizível e o indizível: homenagem a maurice merleau-ponty*. in: *as encruzilhadas labirinto*. rio de janeiro: paz e terra, vol i.
- chauí, marilena (1980). *ideologia e educação*. in: *revista educação e sociedade*, n.o 05: 24-40
- chauí, marilena (1983). *da realidade sem mistérios ao mistério do mundo (espinosa, voltaire, merleau-ponty)*. são paulo: brasiliense, 3ª. Ed.

- chauí, marilena (1989). ***cultura e democracia***. são paulo: cortez editora, 4ª ed. rev. e ampl.
- ching, sun chia & wei, luo si (1982). ***china: lendas e mitos***. são paulo: roswitha kempf.
- clastres, pierre (1990). ***a fala sagrada – mitos e cantos sagrados dos índios guaraní***. são paulo: papyrus.
- coelho, teixeira (1994). ***cultura do fim do século é máquina solteira***. são paulo: suplemento cultura, o estado de são paulo, 01 de janeiro.
- coen, monja (2010). ***caminemos: buda foi ao inferno. os demônios ao nirvana...*** in: ferreira-santos, marcos & gomes, eunice simões lins (orgs.). ***educação & religiosidade: imaginários da diferença***. joão pessoa: editora da ufpb.
- corá, elsio josé (2013). ***paul ricoeur: do personalismo à pessoa***. revista guairacá, volume 29, nº 1: 11-24.
- corbin, henri (1993). ***la imaginación creadora en el sufismo de ibn arabi***. barcelona: ediciones destino.
- cortazzo, uruguay (2001). ***índios y latinos: utopías, ideologías y literatura***. montevideo: vintén editor.
- damisch, h. (1984). ***verbetes artes e artista***. in: ***enciclopédia inaudi***. lisboa: imprensa nacional/casa da moeda, vol. 3.
- de bary, wm. theodore (org.) (1958). ***sources of japanese tradition***. new york: columbia university press.
- debray, régis (1991). ***cours de médiologie générale***. paris: gallimard.
- downing, christine (1992). ***ariadne, a senhora do labirinto***. in: hilmann, james (org.). ***encarando os deuses***. são paulo: cultrix/pensamento, p. 157-173.
- dufrenne, mikel (1972). ***estética e filosofia***. são paulo: perspectiva.
- 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.
- durand, gilbert (1982). ***mito, símbolo e mitodologia***. lisboa: editorial presença.
- 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 (1989). *beaux-arts et archétypes: la religion de l'art*. paris: presses universitaires de france.
- durand, gilbert (1994). *l'imaginaire. essai sur les sciences et la philosophie de l'image*. paris: hatier. (tradução: j.c. paula carvalho e marcos ferreira-santos para fins exclusivamente didáticos. disponível em www.marcosfe.net)
- durand, gilbert (1995). *a fé do sapateiro*. brasília: editora da unb.
- eco, umberto (1980). *tratado geral de semiótica*. são paulo: editora perspectiva.
- edie, j.m.; scanlan, j.p.; zeldin, m-b & kline, g.l. (eds) (1976). *nicholas alexandrovich berdyayev [1874-1948]. russian philosophy*, vol. iii, university of tennessee press, knoxville.
- eliade, mircea (1972). *mito e realidade*. são paulo: editora perspectiva.
- eliade, mircea (1979). *ocultismo, bruxaria e correntes culturais: ensaios em religiões comparadas*. belo horizonte: interlivros.
- eliade, mircea (1987). *a provação do labirinto*. diálogos com claude-henri rocquet. lisboa: publicações dom quixote.
- eliade, mircea (1987). *ferreiros e alquimistas*. lisboa: relógio d'água editores, coleção anthropos.
- eliade, mircea (1993). *tratado de história das religiões*. são paulo: martins fontes.
- eliade, mircea (1995). *o conhecimento sagrado de todas as eras*. são paulo: mercuryo.
- epicuro (1960). *carta a menoeceus*. in: grant, frederick c. *hellenistic religions*. new york.
- epicuro (1960). *letter to menoeceus*. in: grant, frederick c. (1960). *hellenistic religions*. new york.
- epicuro (1974). *carta a meneceo*. in: gual, c.g. & mendes, e. a. *ética de epicuro: la gênesis de una moral utilitária*. barcelona: barral editores.
- epicuro (1974). *exhortaciones de epicuro*. in: gual, c.g. & mendes, e. a. *ética de epicuro: la gênesis de una moral utilitária*. barcelona: barral editores.
- espíndola, luz marina (2010). *o vestido azul: educação e música na infância – ressonâncias antropológicas*. são paulo: feusp, dissertação de mestrado.

- espíndola, luzmarina (2006). ***apro-fundamentos antropológicos da música: diálogos com a educação infantil***. são paulo: trabalho de conclusão de graduação em pedagogia, fe-usp.
- ésquilo (1993). ***prometeu acorrentado***. in: *teatro grego*. trad. de osmar perazzo lannes. são paulo: paumape.
- euskaldunak (1979). ***etnografía del pueblo vasco: modos de vida tradicionales***. lasarte-oria: etor ostoa.
- favaretto, celso (1991). ***pós-moderno na educação?***. *rev. da faculdade de educação*, vol. 17 (1/1), 121-127, jan/dez.
- fedotov, georgii p. (1948). ***berdyaev the thinker***. *novii zhurnal*. new york, XIX.
- ferreira-santos, m. & almeida, rogerio. ***antropolíticas da educação***. são paulo: képos, 3ª ed., 2019. disponível em: <http://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosusp/catalog/book/318>
- ferreira-santos, m. & almeida, rogerio. ***aproximações ao imaginário: bússola de investigação poética***. são paulo: portal livre de livros usp, selo galatea, 2ª. Ed., 2020. disponível em: <http://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosusp/catalog/view/453/406/1590-1>
- 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 (1996). ***butantã: muito mais que serpentes***. Entrevista à manoela m. ziglatti. são paulo: aun – agência universitária de notícias, nº 2:2, 02 de abril.
- ferreira-santos, marcos (1997). ***o olho e a mão: educação e produção simbólica na compreensão mitológica da sala de aula***. são paulo: instituto butantan, digit.
- ferreira-santos, marcos (1997a). ***ciência e imaginário na ação pedagógica do instituto butantan: mitogênese das pedagogias crepusculares – estudo de caso à luz da antropologia filosófica personalista***. feusp, *série estudos e documentos*, 39: 133-152, 1997.
- ferreira-santos, marcos (1997b). ***francis bacon: a instauração inacabada ou da agulha de marear***. são paulo: *revista universidade guarulhos, série pós-graduação*, ii (1):37-43:39.
- ferreira-santos, marcos (1997c). ***georges gusdorf e o crepúsculo do mestre: a forja de heffesto***. são paulo: feusp, monografia.

- ferreira-santos, marcos (1998). *práticas crepusculares: mytho, ciência & educação no instituto butantan – um estudo de caso em antropologia filosófica*. são paulo: feusp, tese de doutoramento, 2 vols, ilustr.
- 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 (2000). *música & literatura: o sagrado vivenciado*. in: porto, sanchez teixeira, ferreira-santos & bandeira (orgs.). *tessituras do imaginário: cultura & educação*. cuiabá: edunic/cice, 57-76.
- ferreira-santos, marcos (2001). *theanthropos: o sagrado humano e o humano sagrado*. in: votre, s. (org.) *imaginário & representações sociais em educação física, esporte e lazer*. rio de janeiro: editora gama filho, 125-146.
- ferreira-santos, marcos (2002a). *harmonizando caminhos: sapateiros, tecelões e peregrinos*. revista *apase*, i, n.o 1:28-33, agosto.
- ferreira-santos, marcos (2002b). *por uma razão sensível na velha educação de sensibilidade*. cadernos de educação. cuiabá, v.6, n.o 1:37-51.
- ferreira-santos, marcos (2002c). *utopia y ucrónia 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 (2002d). *a cultura das culturas: mytho e antropologia da educação*. cadernos de educação. universidade federal de pelotas, pelotas/rs, v. 11, n. 18: 135-152.
- ferreira-santos, marcos (2002e). *mistagoga alexandrina e moura: beatriz fétizon*. prefácio in: fétizon, beatriz. *sombra e luz: o tempo habitado*. são paulo: editora zouk.
- ferreira-santos, marcos (2002f). *sangoma: um presente sagrado da tradição zulu*. in: catani, a.m.; porto, m.r.s. Et al. (org.) *negro, educação & multiculturalismo*. são paulo: panorama, 23-50.
- ferreira-santos, marcos (2003). *crepúsculo del mito: hermenéutica y antropología de la educación em euskal herría y ameríndia*. bilbao: universidad de deusto, tesis postdoctoral, bajo dirección de andrés ortiz-osés.

- ferreira-santos, marcos (2003a). **educação & ética: uma ação reflexiva e uma reflexão ativa**. revista apase, ii, n.o 2:31-34, julho.
- ferreira-santos, marcos (2004). **educação de surdos e corporeidade: do silêncio ao grito na gesticulação cultural**. espaço informativo técnico científico do ines, rio de janeiro, v. 21, n. jan-jun: 24-38.
- ferreira-santos, marcos (2004a). **profundidades da argila: exercícios plásticos e práticos da mitohermenêutica**. in: peres, lúcia maria vaz (org.). imaginário: o "entre-saberes" do arcaico e do cotidiano. pelotas: editora da universidade federal de pelotas, p. 71-89.
- ferreira-santos, marcos (2004b). **crepúsculo do mito: mitohermenêutica e antropologia da educação em euskal herria e ameríndia**. são paulo: faculdade de educação, usp, tese de livre docência.
- ferreira-santos, marcos (2005). **crepusculario: conferências sobre mitohermenêutica & educação em euskadi**. são paulo: editora zouk, 2ª edição.
- ferreira-santos, marcos (2006). **arqueofilia: o vestigium na prática arqueológica e junguiana**, in: callia, m. & oliveira, m.f. (orgs.) terra brasilis: pré-história e arqueologia da psique. são paulo: paulus, moitará:125-182.
- ferreira-santos, marcos (2006a). **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 seti:94-113.
- ferreira-santos, marcos (2006b). **mitohermenêutica de la creación: arte, proceso identitário y ancestralidad**. in: fernández-cao, m. l. (org.) creación y posibilidad: aplicaciones del arte em la integración social. madrid: editorial fundamentos.
- ferreira-santos, marcos (2006c). **crise política: perigos e possibilidades para a democracia e para a educação**. são paulo: revista apase, n.o 05, junho: 31-34.
- ferreira-santos, marcos (2006d). ¿dónde queda la imaginación? barcelona: la vanguardia, debate: la crisis de la educación, abril, p. 25.
- ferreira-santos, marcos (2008). **cantiga leiga para um rio seco: mito e educação**. suplemento pedagógico apase (são paulo), aprendizagem e escola, ano ix, n.o 23, abril, p. 5-8.

- ferreira-santos, marcos (2010). O **sagrado e a religiosidade na educação: caminhando com nikolay berdyaev**. in: ferreira-santos, marcos & gomes, eunice simões lins (orgs.). *Educação & religiosidade: imaginários da diferença*. João Pessoa: editora da ufpb.
- ferreira-santos, marcos (2017). **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>
- ferreira-santos, marcos (2021). **cantiga leiga para um rio seco & outras mitologias**. São Paulo: Portal Livre de Livros USP, selo galatea, 5 volumes. (no prelo).
- fétizon, beatriz (2002). **sombra e luz: o tempo habitado**. São Paulo: Editora Zouk.
- flores, valdomiro; flores, tereza amarília & oliveira, luciana (org.) (2020). *ñe tee rekove = palavra verdadeira viva*. Belo Horizonte, MG: PPGCOM/UFMG
- 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.
- freire, paulo (1996). **pedagogia da autonomia – saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Editora Paz e Terra. Coleção Saberes.
- freitag, bárbara (1993). **a teoria crítica: ontem e hoje**. São Paulo: Editora Brasiliense, 4ª ed.
- freitas, alexander (2003). **a matéria diurna e a matéria noturna: o homem das 24 horas de gaston bachelard**. São Paulo: Programa de Pós-graduação Interunidades em Ensino de Ciências/USP, Dissertação de Mestrado.
- freud, sigmund (1974a). **observações sobre o amor transferencial (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise iii)** – 1915. in: edição Standard. Rio de Janeiro: Imago, vol. 12.
- freud, sigmund (1974b). **recordar, repetir e elaborar (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise ii)** – 1914. in: edição Standard. Rio de Janeiro: Imago, vol. 12.
- freud, sigmund e breuer (1974). **sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar – 1893**. in: edição Standard. Rio de Janeiro: Imago, vol. 2.
- gandhi, mohandas k. (1971). **cartas a ashram (1948)**. trad. Rachel Andrade Campos. São Paulo: Hemus.

- gandhi, mohandas k. (1999). *autobiografia: minha vida e minhas experiências com a verdade*. trad. humberto mariotti *et al.* são paulo: consulado geral da índia & palas athena.
- gaster, theodor h & frazer, james j. (1971). *mito, leyenda y costumbre em el libro del genesis*. barcelona: barral.
- giannotti, sirlene (2008). *dar forma é formar-se: processos criativos da arte para a infância*. são paulo: feusp, dissertação de mestrado.
- gibran khalil gibran (1978). *a música – as procissões (1919)*. rio de janeiro: acigi
- gold, g. & attenborough, r. (1983). *gandhi: uma biografia fotográfica*. rio de janeiro: francisco alves, 2^a. ed.
- grassi, sonia maria (1997). *a ação terapêutica em oficinas de criatividade sob o enfoque analítico junguiano*. são paulo: dissertação de mestrado, universidade são marcos, 2 vols.
- gual, c.g. & mendes, e. a. (1974). *ética de epicuro: la gênese de una moral utilitária*. barcelona: barral editores.
- guénon, rené (1989). *os símbolos da ciência sagrada – a importância dos símbolos na transmissão dos ensinamentos doutrinários de ordem tradicional*. são paulo: pensamento.
- gusdorf, georges (1953). *mythe et métaphysique*. paris: flammariion éditeur.
- gusdorf, georges (1970). *a fala*. porto: edições despertar, coleção humanitas.
- gusdorf, georges (1987). *professores para quê?*. são paulo: martins fontes.
- hanania & lauand, luiz j. (1996). *al-insan, o homem: este grande esquecedor*. in: *orientes & ocidentes – reprise: tom jobim e a poesia árabe (e outros estudos)*. são paulo: centro de estudos árabes/dlo-fflch/usp, 1:42
- hampaté bâ, amadou (1982). *a tradição viva*. in: ki-zerbo, j.(coord.) *história geral da África; metodologia e pré-história da África*. são paulo: ática/unesco, vol. 01.
- hampaté bâ, amadou (1979). *a palavra, memória viva na África*. *o correio da unesco*, ano 7(10/11):17-23, rio de janeiro.
- hampaté bâ, amadou (1977). *África. um continente artístico*. *o correio da unesco*, ano 5(7):12-17, rio de janeiro.

- hegel, g. w. f. (1983). *estética: o belo artístico ou o ideal*. lisboa: guimarães editores, 3ª. Ed.
- hernandez, josé (1972). *martin fierro (1872)*. trad. de j. o. nogueira leiria. são paulo: aquarius, 4ª. ed.
- hesíodo (1995). *teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e trad. de jaa torrano. são paulo: editora iluminuras.
- hirata, ricardo alvarenga (2005). *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.
- homero (1961). *íliada*. introdução e notas de eugène lassere, trad. de octávio mendes cajado. são paulo: difel, clássicos garnier.
- ibarra grasso, dick edgar (1980). *cosmogonia y mitologia indígena americana*. buenos aires: editorial kier.
- inti-illimani (1976). *canto de pueblos andinos vol. II*. luxemburgo: intermusique.
- jâmblico (1953). *about the mysteries*, iii, 4-6 in: grant, f. c. (org.). *hellenistic religions*. new york: 173-175.
- jara, victor (1975). *pimiento in: manifiesto*. ciudad de méxico: discos pueblo/los folkloristas.
- jaspers, karl (1971). *introdução ao pensamento filosófico*. são paulo: cultrix.
- 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, carl gustav (1986). *símbolos da transformação: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia*. petrópolis: editora vozes.
- jung, carl gustav (1995). *sonhos, memórias, reflexões*. rio de janeiro: nova fronteira, 17ª. Ed.
- kant, emmanuel (1935). *didáctica antropológica*. in: *antropologia en sentido pragmático* (trad. josé gaos. madrid: revista de occidente
- keleman, stanley (1992). *anatomia emocional: a estrutura da experiência*. são paulo: summus.

- keleman, stanley (2001). *mito e corpo: uma conversa com joseph campbell*. são paulo: summus.
- konder, leandro (1988). *walter benjamin: o marxismo da melancolia*. rio de janeiro: editora campus.
- konder, leandro (1990). *walter benjamin: um revolucionário conservador?*. são paulo: o estado de são paulo, suplemento cultura, 22 de setembro.
- krotov, yakov (2001). *on nikolay berdyayev: berdyayev's style*. disponível em: www.krotov.org.
- lafosse, francis (1970). *esquisse de biographie intellectuelle*. paris: *planète plus*, 17, 11:27, setembro.
- laozi [lao tsé] (1990). *tao te king: o livro do caminho e do sentido da vida*. tradução de norberto de paula lima. são paulo: hemus editora, edição bilíngue.
- laplanche, j. & pontalis, j-b. (1992). *vocabulário da psicanálise*. são paulo: martins fontes, 2.a. Ed.
- lara, jesús (1976). *la cultura de los inkas*. cochabamba: editorial amigos del libro.
- lاراia, 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.
- le goff, jacques (2001). *são francisco de assis*. rio de janeiro: record, 5ª. ed.
- lebrun, gérard (1983). *a mutação da obra de arte*. in: *arte e filosofia*. rio de janeiro: funarte/inap, p.30-31, grifos do autor.
- lee, bruce. *o tao do jeet kune do*. são paulo: conrad editora, 2003. (compilado dos escritos e desenhos de bruce lee por gilbert l. johnson e a esposa linda lee).
- leminski, paulo (1998). *metaformose – uma viagem pelo imaginário grego*. são paulo: iluminuras.
- lévy-leblond, jean-marc (2001). é possível ensinar a física moderna?. in: morin, e. (org.). *a religião dos saberes: o desafio do século XXI*. rio de janeiro: bertrand brasil, 69-72
- lima, sérgio cláudio f. (1976). *o corpo significa*. são paulo: edart-são paulo livraria editora.
- lima, grácia lopes (2009). *educação pelos meios de comunicação ou produção coletiva de comunicação, na perspectiva da educomunicação*. são paulo: instituto gens de educação e cultura.

- lopes neto, joão simões (1988). *contos gauchescos, lendas do sul e casos do romualdo*. rio de janeiro: presença, Brasília: inl.
- lyotard, jean-françois (1987). *o pós-moderno explicado às crianças*. lisboa: dom quixote.
- lyotard, jean-françois (1988). *reécrire la modernité*. in: *l'inhumain*. paris: galilée.
- mann, thomas (1971). *tonio kröger*. são paulo: abril cultural.
- maffesoli, michel (1985). *a conquista do presente*. rio de janeiro: rocco.
- maffesoli, michel (1997). *elogio da razão sensível*. petrópolis: vozes.
- magee, bryan (1973). *as ideias de popper*. são paulo: editora cultrix/editora da universidade de são paulo.
- makeba, miriam (1988). *sangoma*. new york: imaginary entertainment.
- manacorda, mario alighiero (1989). *história da educação: da antiguidade aos nossos dias*. são paulo: cortez editora.
- marcuse, herbert (1968). *eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de freud*. rio de janeiro: zahar editores.
- 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.
- martín-barbero, jesús (1999). *retos culturales de la educación a la comunicación*. in: *comunicación, educación y cultura. relaciones, aproximaciones y nuevos retos*. bogotá: cátedra unesco de comunicación social. facultad de comunicación y lenguaje, pontificia universidad javeriana.
- marton, scarlett (1992). *o eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?*. in: novaes, adauto (org). *ética*. são paulo: secretaria municipal de cultura/ companhia das letras.
- maturana, humberto (1998). *emoções e linguagem na educação e na política*. belo horizonte: editora ufmg.
- maturana, h. & varela, f. (1997). *de máquinas e seres vivos – autopoiese: a organização do vivo*. porto alegre: artes médicas, 3ª ed.

- mazrui, ali (1991). *africanos: a tríplice herança*. londres: bbc, vídeo vhs.
- mazrui, ali (1985). *tradición oral y archivos en africa*. in: la larga memória: bibliotecas y archivos. paris: correo de unesco, año xxxviii, n.o 2, febrero.
- meliá, bartolomeu (1988). *a linguagem de sonhos e visões na redução do índio guaraní*. in: *as missões jesuítico-guaraní: cultura e sociedade*. santa rosa: anais do vii simpósio nacional de estudos missionários, 9-21.
- men, fr. alexander (2000). *nikolai aleksandrovich berdyayev*. disponível em: www.krotov.org.
- merleau-ponty, maurice (1971). *fenomenologia da percepção*. rio de janeiro: freitas bastos.
- merleau-ponty, maurice (1974). *o homem e a comunicação: a prosa do mundo*. rio de janeiro: edições bloch.
- merleau-ponty, maurice (1975^a). *a linguagem indireta e as vozes do silêncio*. in: *os pensadores*, são paulo: abril cultural.
- merleau-ponty, maurice (1975b). *fenomenologia da linguagem*. in: *os pensadores*, são paulo: abril cultural.
- merleau-ponty, maurice (1975b). *o olho e o espírito*. in: *os pensadores*, são paulo: abril cultural.
- merleau-ponty, maurice (1975c). *o metafísico no homem*. in: *os pensadores*, são paulo: abril cultural.
- merleau-ponty, maurice (1992). *o visível e o invisível*. são paulo: perspectiva, 3^a.ed.
- mondolfo, rodolfo (1967). *problemas de cultura e educação*. são paulo: editora mestre jou.
- moraes, mauro (2001). *campereando*. in: machado, josé cláudio & marenco, luiz. *de bota e bombacha*. porto alegre: megatchê.
- moraes, roberto h.p. *lauro pereira travassos filho (1918-1989)*. memórias do instituto butantan, 51 (3):73-78.
- morin, edgar (1974). *le complexe d'adam et l'adam complexe*. in: morin, e. & piatelli-palmarini (orgs.). *pour une anthropologie fondamentale*. paris: editions du seuil.
- morin, edgar (1977). *la méthode 1: 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.
- morin, edgar (1991). *o paradigma perdido: a natureza humana*. lisboa: publicações europa-américa, 5ª. Edição.
- morin, edgar (1992). *a ciência está perdendo a razão?* são paulo: *jornal da tarde*, p.3, 05 de dezembro.
- morin, edgar (1997). *ciência com consciência*. rio de janeiro: bertrand brasil, 2ªed.
- morin, edgar (org.) (2001). *a religação dos saberes: o desafio do século XXI*. rio de janeiro: bertrand brasil,
- mounier, emmanuel (1947). *traité du caractère*. paris: esprit, éditions du seuil, rev. ampl.
- mounier, emmanuel (1950). *journal et lettres d'emmanuel mounier*. paris: *esprit* n° 12: 923-1060, décembre.
- mounier, emmanuel (1958). *sombras de medo sobre o século XX*. rio de janeiro: livraria agir editora.
- mounier, emmanuel (1961). *anarchie et personnalisme* (1937). in: *oeuvres de mounier: 1931-1939*. paris: éditions du seuil.
- mounier, emmanuel (1961). *oeuvres de mounier: 1931-1939*. paris: éditions du seuil.
- mounier, emmanuel (1963). *introdução aos existencialismos*. lisboa/são paulo: livraria duas cidades.
- mounier, emmanuel (1964). *o personalismo*. lisboa: livraria duas cidades, 2ª. Ed.
- mounier, emmanuel (1967). *manifesto ao serviço do personalismo*. lisboa: livraria morais.
- 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.
- nietzsche, friedrich wilhelm (1974). *“ecce homo”, porque sou tão esperto* (1888). in: *obras incompletas*.(trad. rubens torres filho). são paulo: abril cultural, os pensadores
- nomura, hitoshi (1991-1992). *vultos da zoologia brasileira*. mossoró: coleção mossoroense, série c, 5 volumes.

- novikova, olga (org.) (1997). *rusia y occidente (antología de textos): n. karamzín, p. chaadév, a. jomiakov, i. kireevski, k. leóntiev, f. dostoiévski, v. soloviev, n. berdiáev, g. fedótov, d. lijachev*. madrid: editorial tecnos.
- oliveira, cacique getúlio (2000). *canto kaiowá: história e cultura indígena*. dourados: estúdio pro mix/secr. cultura do governo estadual de ms.
- oliveira, juliana michelli s. (2008). *convergências da organização auto & mitopoiética na educação de sensibilidade: multiversos da criação simbólica em remédios varo*. são paulo: feusp, dissertação de mestrado.
- oliveira, juliana michelli s. (2021). *tudo vigiado por máquinas de adorável graça*. são paulo: simbiose humano-tecnologias, cátedra oscar sala. disponível em: <https://catedraoscarsala.wordpress.com/2021/08/24/tudo-vigiado-por-maquinas-de-adoravel-graca/>
- ortega, alicia (1990). *a mística e os místicos: do amor que excede todo o conhecimento*. são paulo: ece,
- ortiz-osés, andrés (1980). *el matriarcalismo vasco*. bilbao: editora de la universidad de deusto.
- ortiz-osés, andrés (1989). *filosofía de la vida (así no habló zaratustra)*. barcelona: editorial anthropos.
- ortiz-osés, andrés (1995). *sensus (razón afectiva) – por una filosofía latina*. *anthropos venezuela*, año xvi, 2, 31:03-16.
- ortiz-osés, andrés (2003). *amor y sentido: una hermenêutica simbólica*. barcelona: editorial anthropos.
- ortiz-osés, andrés & mayr, f. karl (1988). *el matriarcalismo vasco: reinterpretación de la cultura vasca*. bilbao: universidad de deusto, 3ª.de.
- ortiz-osés, andrés & mayr, f. karl. (1982). *el inconsciente colectivo vasco: mitología cultural y arquetipos psicosociales*. san sebastian: editorial txertoa.
- ortiz, renato (1978). *a morte branca do feiticeiro negro*. petrópolis: vozes.
- ostrower, fayga (1997). *criatividade e processos de criação*. rio de janeiro: vozes, 12ª ed.
- paez, fito (1997). *yo vengo a ofecer mi corazón*. in: *tarancón: vuelvo para vivir – 25 anos*. são paulo: devil discos.

- parrinder, geoffrey (1975). *african mythology*. london: hamlyn publishing, 4^a. Ed.
- paula carvalho, josé carlos (1982). *rumo a uma antropologia da educação: prolegômenos (I)*. são paulo: revista da faculdade de educação, usp, 8 (2): 113-132
- paula carvalho, josé carlos (1990). *antropologia das organizações e educação: um ensaio holonômico*. rio de janeiro: imago.
- paula carvalho, josé carlos (1995). *a educação fática: construção, vieses e projetividade*. são paulo: feusp, digit.
- peirce, charles s. (1975). *semiótica e filosofia*. são paulo: cultrix/edusp.
- peñuela cañizal, eduardo (1986). *surrealismo: rupturas expressivas*. são paulo: atual editora.
- pereira, maria amélia (dir.) (2000). *brincando com os elementos*. cotia/sp: casa redonda centro de estudos, vídeo 20 min.
- perrone-moisés, leyla (1995). *a pintura crítica de mark tansy*. são paulo: jornal folha de são paulo, caderno mais!, 22 de janeiro.
- pessanha, j. américo motta (1992). *as delícias do jardim*. in: novaes, adauto (org). "ética". são paulo: secretaria municipal de cultura/companhia das letras.
- piggott, juliet (1969). *japanese mythology*. london: hamlyn publishing.
- pinsky, jaimé (1984). *escravidão no brasil*. são paulo: global, 4^a. Ed.
- popper, sir karl r. (1989). *em busca de um mundo melhor*. lisboa: editorial fragmentos, 2^a. Ed. rev.ampl.
- porto, sanchez teixeira, ferreira-santos & bandeira (orgs.) (2000). *tessituras do imaginário: cultura & educação*. cuiabá: edunic/cice.
- prigogini, ilya; stengers, isabelle (1991). *a nova aliança: metamorfose da ciência*. brasília: editora universidade de brasília.
- radhakrishnan, sri (org.) (1953). *the principal upanishads*. new york: harper & row.
- ramil, vitor (1993). *a estética do frio*. in: gonzaga, sérgio & fisher, luis augusto. *nós, os gaúchos*. porto alegre: editora da ufrgs:262-270.
- ribeiro, joão (1939). *o elemento negro: história, folklore, linguística*. rio de janeiro: record.
- ricoeur, paul (1987). *teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. lisboa: edições 70.

- ricoeur, paul (1988). *interpretação e ideologias* (org. de hilton japiassú). rio de janeiro: francisco alves, 3ª ed.
- ricoeur, paul (1991). *o si mesmo com um outro*. campinas: papirus.
- ricoeur, paul (1997). *da metafísica à moral*. lisboa: instituto piaget.
- ricoeur, paul (2000a). *muere el personalismo, vuelve la persona...in: amor y justicia*. madrid: caparrós editores, 2ª. de.: 87-95
- ricoeur, paul (2000b). *aproximaciones a la persona. in: amor y justicia*. madrid: caparrós editores, 2ª. de.: 97-115
- ricoeur, paul (2001). *o passado tinha um futuro. in: morin, e. (org.) religião dos saberes: o desafio do século xxi*. rio de janeiro: bertrand brasil
- ricoeur, paul (1992) *abordagens (approches) da pessoa*. rio de janeiro: revista filosófica brasileira, vol. v (1): 11-24, junho.
- rohden, huberto (1977). *mahatma gandhi: ideias e ideais de um político místico*. são paulo: alvorada, 4ª. ed. mod. ilustr.
- rodrigues, josé carlos (1989). *antropologia e comunicação: princípios radicais*. rio de janeiro: espaço e tempo.
- rodriguez, silvio (1996). *silvio rodriguez dominguez*. madrid: fonomusic.
- rojo, hugo boero (1975). *bolívia mágica*. cochabamba: editorial amigos del libro.
- roger, bernard (1991). *descobrimos a alquimia. são paulo: círculo do livro*.
- rubira, fabiana (2015). *dançando com o minotauro nas noites: narração de estórias e formação humana*. são paulo: feusp, tese de doutorado em educação.
- saéz, oscar calavia (1996). *fantasmas falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro*. campinas: editora da unicamp.
- sánchez, marcela (2001). *el cielo en la tierra*. méxico: universidad autónoma de méxico, jornada semanal, 25 de marzo.
- sanchez teixeira, maria cecília (1990). *antropologia, cotidiano e educação*. rio de janeiro: imago.
- sanchez teixeira, maria cecília (1994). *imaginário, cultura e educação: um estudo sócio-antropológico de alunos de escolas de 1.o grau*. são paulo: feusp, tese de livre-docência.

- sankara acharya (1890) *commentary on vedanta sutra*. translation by george rhibaut. oxford: sacred books of the east, XXxiv.
- santaella, lúcia (1989). *por uma classificação da linguagem visual*. in: *face revista de semiótica e comunicação*, são paulo: educ, vol 2, nº 1, jan/jun.
- santaella, lúcia (1993). *palavra, imagem & enigmas*. in: "dossiê palavra/imagem", *revista usp*, são paulo: ccs/usp, nº 16, dez/jan/fev.
- sardinha, g.p. & ribeiro, l.r.s. (1995). *henrique moisés canter: uma natureza de pesquisa*. mogi das cruzeiras: umc em notícias, perfil, ano iv, nº 3, maio.
- saviani, demerval (1988) *escola e democracia*. são paulo: cortez/autores associados.
- schneider, marius (1946). *el origen musical de los animales-simbolos em la mitologia y la escultura antiguas*. barcelona: ed. instituto español de musicologia
- schoemann, stan (1983). *elquent beads, the semantics of a zulu art form*. *africa insight*, 13 (2).
- schopenhauer, arthur (1988). *crítica da filosofia kantiana (1819)*, in: *schopenhauer* (trad. rubens torres filho, wolfgang maar e maria l. cacciola). são paulo: nova cultural, os pensadores.
- sergeev, mikhail (1994). *post-modern themes in the philosophy of nicholas berdyaeu*. in: *the ends of post-modernism*. kirksville, missouri.
- sergeev, mikhail (1998). *sophiological themes in the philosophy of nikolai berdiaev*. *transactions of the association of russian-american scholars in the usa*. vol. XXIX, 59-72.
- serres, michel (1993). *filosofia mestiça: le tiers-instruit*. rio de janeiro: nova fronteira.
- severino, antonio joaquim. (1983). *pessoa e existência: iniciação ao personalismo de emmanuel mounier*. são paulo: cortez editora.
- severino, antonio joaquim. (1992). *a contribuição do pensamento de mounier à reflexão antropológica contemporânea*. rio de janeiro: revista filosófica brasileira, vol. v (1): 25-30, junho.
- severino, antonio joaquim (1992a). *filosofia*. são paulo: cortez editora.
- severino, antonio joaquim (1996). *dilemas e tarefas das ciências humanas frente ao pluralismo epistemológico contemporâneo*. *interações: estudos e pesquisas em psicologia*, são paulo, vol.1 (1): 97-115

- silva, martiniano j. (1987), ***racismo à brasileira: raízes históricas***. brasília: thesaurus.
- soares, ismar de oliveira (2001). ***caminhos da educomunicação na américa latina e nos estados unidos***. in: soares, i.o. (coord.). *caminhos da educomunicação*. são paulo: salesiana, cadernos de educomunicação, 1: 35-46.
- soares, magda & fazenda, ivani (1992). ***metodologias não-convencionais em teses acadêmicas***. in: ***novos enfoques da pesquisa educacional***. são paulo: cortez editora, 119-135
- solov'ev, vladimir (1995). ***lectures on divine humanity***. translation by peter zouboff. new york: lindisfarne press.
- souza santos, boaventura (1988). ***um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna***. são paulo: revista estudos avançados, usp, 2 (2): 44-71, maio/agosto.
- spalding, tassilo orpheu (1973). ***dicionário de mitologia***. são paulo: cultrix.
- sperb, cláudia & ferreira-santos, marcos (1998). ***a serpente no imaginário infantil: arte & ciência na produção artística de crianças***. jacareí: ii encontro latinoamericano de arte infantil.
- spina, s. (1996). ***a lírica trovadoresca***. são paulo: edusp
- swami, purushatraya (2000). ***grupo escolar mata atlântica: enfim, uma realidade***. in: ***amor e confiança: ideias e notícias de goura-vrindávana***. rio de janeiro: paramatma desenvolvimento humano e sustentável, n.o 2, junho.
- tragtenberg, m. (1976). ***a escola como organização complexa***. in: garcia, walter. (org.) ***educação brasileira contemporânea: organização e funcionamento***. são paulo: mcgraw-hill do brasil: 15-30.
- twala, regina (1951). ***beadwork in the zulu cultural tradition***. *african studies*, 10 (3): 113-123.
- turnitz, georg von (1981). ***weisheit des ostens***. munchen: wilhelm heyne verlag.
- vale, elis regina feitosa & ferreira-santos, marcos (2019). ***capoeiras de elis: poética matrial da ancestralidade em capoeira angola***. são paulo: feusp, selo galatea. Disponível em: <http://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/view/316/277/1182-1>

- valle, teresa del (org.) (1985). *mujer vasca: imagen y realidad*. barcelona: anthropos editorial del hombre.
- vygotsky, lev s. (1971). *psychology of art (1925)*. cambridge: the mit press.
- vygotsky, lev s. (1993). *pensamento e linguagem*. são paulo: martins fontes, 3ª reimpressão.
- waley, arthur (1948). *the way and its power: a study of the tao te ching*. new york: grove press.
- wendel, sylvain de (1970). *une quête parallèle: berdiaev*. paris: *planète plus*, 17, 107:118, septembre.

Este livro utilizou as fontes tipográficas
Crimson Text e DIN Next LT Pro,
e foi terminado em setembro de 2021,
em São Paulo.



marcos ferreira-santos



jardineiro, marceneiro, artesão, folklorista e professor de mitologia (usp) e em universidades na Espanha e latinoamérica.

<https://www.marcosfe.net>
canal youtube: [mito_musica](#)

Ensaio mitohermenêuticos, devaneios poético-educadores. É assim que Marcos Ferreira-Santos define as conferências reunidas neste livro. Nelas, trajetória existencial e trajetória acadêmica do autor se entrelaçam, sobre o fundo ético e filosófico de suas reflexões e posturas relativas à educação. Seu objetivo maior é propor uma educação de sensibilidade que associe à dimensão cognitiva a dimensão simbólica, que integre razão e imaginação. A cultura como processo simbólico é o fio que desenha a trama na urdidura dos textos, nos quais cada imagem, cada metáfora, carrega um sentido poético-educativo. tecelão, ferreiro, sapateiro, peregrino, jardineiro. São imagens que carregam o sentido do educador que Marcos quer mostrar ao leitor. Como diz Bachelard, uma imagem poética pode ser o germe de um mundo e, eu acrescentaria, de uma educação. A germinação remete ao imaginário noturno, vegetal e à imaginação terrestre, que mobilizam o autor na sua busca de sentido para a educação e para a existência humana. dá-se valer das imagens do jardim (képos) e da cultura das culturas ao pensar a educação, para além de todos os escolacentrismos. São textos que mostram não só a grande sensibilidade mítica do autor como seu rigor teórico. Situando sua investigação no que chama de gradiente holonômico, Marcos tece uma rede teórica complexa e resistente, na qual se entrelaçam: antropologia filosófica, antropologia do imaginário, pensamento complexo, razão sensível, racionalismo poético. É a partir dela que utiliza a mitohermenêutica para estabelecer um fértil diálogo entre educação, cultura e arte, como caminho para o conhecimento crepuscular, cognitio matutina (Durand). O mérito deste livro é lançar um outro olhar sobre os novos velhos temas tão caros ao educador, contribuindo não só para a consolidação de uma hermenêutica simbólica de cunho antropológico na reflexão sobre a educação, mas, principalmente, para evidenciar a presença de eros na educação, despertando a paixão de educar.

maria cecília sanchez teixeira
(usp), 2004

Seu estilo, muito característico, de conciliar razão e sensibilidade, com sua fala sedutora e bem fundamentada, revelou-se ainda mais 'mística' — no bom sentido da palavra — quando, para responder uma questão do público sobre ancestralidade, empunhou uma flauta andina [queña] e tocou um tema folclórico para exemplificar sua argumentação. Os ouvintes foram arrebatados pelo inusitado e pela profundidade. Talvez nossa tradição mais racionalizada e rigorosa tenha sido surpreendida pela participação mística e o vigor do jovem professor no silêncio que se seguiu e pelo entusiasmo dos aplausos. Sua preocupação com a 'crepuscularidade' e a possibilidade de um terceiro regime de imagens, o crepuscular, desdobrando a arquetipologia de Gilbert Durand (imagens diurnas e noturnas), muito próxima de minha filosofia do coimplicacionismo simbólico, foi a chave mestra de nossas conversações e para a ampliação futura de nossas investigações tanto no velho continente como, por sua parte, em ameríndia, com o mesmo estilo mitohermenêutico.

Mas, aqui já estamos na cognitio matutina de que fala nosso mestre agostinho, num conhecimento crepuscular dos gnósticos, numa ética epicurista que é a paisagem própria deste amigo que nos vem desde a longínqua terra tropical abaixo do equador, mas que muito se irmana em nossos consentimentos nos caminhos bascos desta filosofia latinomediterrânea.

andrés ortiz-osés
euskadi (país basco), 2003



selo galatea

