



## ODE RECIFENSE À ARQUEOLOGIA DA PASSAGEM: IMAGINÁRIO E IMAGINAL EM BERDYAEV, CORBIN, DURAND E DANIELLE PERIN ROCHA PITTA

RECIFENSE ODE TO THE ARCHEOLOGY OF THE PASSAGE: IMAGINARY  
AND IMAGINAL IN BERDYAEV, CORBIN, DURAND AND DANIELLE PERIN  
ROCHA PITTA

*Marcos Ferreira dos Santos\**

### RESUMO

O artigo trata de uma arqueologia da passagem no pensamento de Danielle Perin Rocha Pitta com base num estudo mitohermenêutico, vinculado ao Círculo de Eranos [1927-1988], feito pelo autor que se desdobra nos vetores de pluralismo, diálogo, profundidade, corpo e o sagrado em transversalidade através das distinções entre imaginário e imaginal (alam al-mithal) em Nikolay Berdyaev, Henry Corbin e Gilbert Durand, além das contribuições de Martin Heidegger à hermenêutica e os papéis precursores do sufismo de Ibn' Arabî e da gnose em Jacob Boëhme, constituindo o campo de investigações do Imaginário e sobre o Imaginário. Pretende-se evidenciar as diferenciações técnicas e precisas com as usuras e banalidades que o termo vem recebendo na contemporaneidade, e em especial, no âmbito dos pós-modernismos e da “midiotia” geral.

---

\* Negríndio, jardineiro, artesão e folklorista. Pedagogo, arte-educador e professor de mitologia, USP (em processo de aposentadoria). Livre-docente pela faculdade de educação da USP (2004). Pós-doutoramento em hermenêutica simbólica pela Universidad de DEUSTO. <https://fflch.academia.edu/FERREIRASANTOSM>. E-mail: [marcosfe@usp.br](mailto:marcosfe@usp.br).



**Palavras-chave:** Danielle Perin Rocha Pitta; Imaginário; Mitologia; Sagrado; Antropologia Filosófica.

## ABSTRACT

The article deals with an archeology of the passage in the thought of Danielle Perin Rocha Pitta based on a mythohermeneutic study, linked to the Circle of Eranos [1927-1988], made by the author that unfolds in the vectors of pluralism, dialogue, depth, body and the sacred in transversality through the distinctions between imaginary and imaginal (alam al-mithal) in Nikolay Berdyaev, Henry Corbin and Gilbert Durand, in addition to Martin Heidegger's contributions to hermeneutics and the precursor roles of Ibn' Arabî's Sufism and gnosis in Jacob Boëhme, constituting the field of investigations of the Imaginary and on the Imaginary. It is intended to highlight the technical and precise differences with the usuries and banalities that the term has been receiving in contemporaneity, and especially in the context of postmodernism and general "midiocy".

**Keywords:** Danielle Perin Rocha Pitta; Imaginary; Mythology; Sacred; Philosophical Anthropology.

joão do alto, voando  
esperando o sinal da criatura...  
se parece um deputado  
com paletó bem passado, de linho de pena escura  
(joão tá lá na altura)  
seu escritório é o céu  
lá despacha sem papel, carimbo e assinatura  
o seu serviço é comer  
e o vivente que morrer sem direito à sepultura  
bate ponto no horário  
mesmo sem ser funcionário de nenhuma prefeitura  
só se alimenta de graça  
onde encontra uma carcaça mete o bico, rasga e fura  
merenda sem reclamar, engole sem mastigar  
porque não tem dentadura  
nunca injetou refeição  
come carne e sai no chão pensando que é rapadura  
tudo que come pesado, porém não fica empachado  
voando alto se cura  
nunca invejou um pavão, que não canta uma canção  
nem se tiver partitura  
pode o pavão ter beleza, mas também tem asa presa  
e nos ares não se pendura  
só respeita o gavião  
por ele ter instrução na mesma literatura

ou a coruja sabida, conhecedora da vida  
sem precisar de leitura  
homem empregado da morte  
joão do alto tem sorte porque vive na fatura  
mas também vai virar pó  
porque o seu paletó a morte também costura  
joão do alto, voando  
esperando o sinal da criatura...

siba (sérgio roberto veloso de oliveira)  
recife, 2007 – álbum “toda vez que eu dou um passo o mundo sai do lugar”

João do alto é figura constante no imaginário da morte nas sertanias nordestinas brasileiras: urubu que peneira no alto do céu em busca do sinal da criatura na terra que lhe servirá de alimento. Voo negro e altivo que sinaliza, nos céus, a passagem da vida para a morte e, concomitantemente, da morte para a vida. Irmão tupiniquim do condor andino (cathartidae) e primo do abutre-do-velho mundo (accipitridae), todos necrófagos. Urubu, rei dos céus, que para sobreviver, conciliou seu olhar de pássaro certo, a grande envergadura das asas negras para sustentá-lo nos altos céus, a força da garra e o bico preciso e vigoroso. Para alguns, terrífico sinal; para outros, beleza e encantamento, a depender da estrutura de sensibilidade do observador; mas, de toda forma, testemunho evolutivo<sup>1</sup> dos grandes dinossauros, como todo pássaro, grande ou pequeno.

tô enfiado na lama  
é um bairro sujo  
onde os urubus têm casas  
e eu não tenho asas (...)  
andando por entre os becos  
andando em coletivos  
ninguém foge ao cheiro sujo

---

<sup>1</sup> Esclareço que aqui cotejo e dialogo com as pesquisas de cunho evolutivo, tanto paleontológico como biológico e genético, porém ressalto as ressalvas a se fazer ao pensamento evolucionista que, a partir do darwinismo, se configuraram num evolucionismo social tão reducionista como as outras hermenêuticas redutoras. Veja-se “As hermenêuticas redutoras” e “As hermenêuticas instauradoras”, Durand, 1993, pp. 37-71.

da lama da manguetown  
andando por entre os becos  
andando em coletivos  
ninguém foge a vida suja  
dos dias da manguetown  
  
fui no mangue catar lixo  
pegar caranguejo  
conversar com urubu

“manguetown”

chico science (francisco de assis frança) & lucio maia  
recife, 1996, álbum: “afrociberdelia”, chico science & nação zumbi

Os urubus disputam com os caranguejos a riqueza ecossistêmica do manguezal, estuário do encontro dos rios com o mar e que, apesar de sua riqueza, permeia a miséria e pobreza de seu povo, digladiando-se com um e outro, urubu e caranguejo, no cotidiano da sobrevivência. Ao mesmo tempo que a riqueza ecossistêmica de matéria orgânica alimenta a diversidade, a miséria e a pobreza afrodescendente e ameríndia testemunham o lixo do luxo branco ali depositado pelas escorrências da cidade, entupindo as veias naturais fluviais. Estagnação, indignação e revolta silenciosa vão fazendo do mangue um celeiro explosivo palpitando em seus subterrâneos, barracos e vielas.

Na consciência mítica dos guarani é o próprio urubu o detentor dos segredos do fogo. Um índio Nanderyquey querendo roubar as suas brasas, se deita no chão como que morto durante dias até que os urubus muito desconfiados resolvem comê-lo. Ao preparar as brasas, pois os urubus eram os únicos que comiam comida cozida no fogo, o índio que havia preparado com resinas protetoras em seu corpo, levantou-se e outros índios afugentaram os urubus, e assim conheceram a arte de fabricar o fogo<sup>2</sup>. Outra narrativa ancestral no ciclo solar de Jurupari, o boca torta, aquele que jovem mas já tendo conhecimento, vai conversar com os mais velhos. Seu irmão caçula, Macunáima, vai querer ter o mesmo status que o irmão e atiça fogo no rabo dos urubus

---

<sup>2</sup> Nimuendajú, 1987, p.60.

que, ao alçarem voo, se agarra ao seu dorso para voar até o sol. No entanto, os urubus não chegam até o sol, mas descem na lua. Daí, Macunáima passa a ser o trickster lunar, ora encarnando nos pássaros como o pica-pau, ora como andarilho coberto de penas pelas noites na floresta. Isso nos relata Curt Nimuendajú<sup>3</sup> [1883-1945], etnólogo alemão nascido Curt Unckel, batizado guarani e que viveu por mais de 40 anos entre várias nações indígenas no Brasil. Nimuendajú significa “aquele que fez sua própria e brilhante morada/assentamento”. Teria morrido, em versão menos conhecida e mais plausível, envenenado com um café por interioranos da região sempre incomodados com a postura indigenista do alemão batizado guarani<sup>4</sup>.

O voo da passagem ao sol finda por encontrar seus domínios no interior da noite, no interior da pedra, no interior da terra:

É necessário conhecer o Nordeste para poder avaliar a identidade existente entre esta poesia e a atmosfera geral da região: a claridade ofuscante, o ouro enterrado (nas botijas), o ouro do mar ou do sol, a condição miserável do lavrador, a vegetação exuberante e lasciva do nordeste: “Rubra pedra macia / clarificava o abrigo / acesa a mão abria / a semente do trigo / do grão saía o pássaro / aurando o homem áspero”<sup>5</sup> (...) Mas não se deve esquecer que se trata de lavra, que debaixo da terra seca se encontram enterrados a pedra e o ouro, e que são eles que o homem deverá trabalhar para obter a colheita indispensável. E o refúgio contém a pedra incandescente, o calor, indispensável também à vida interior do homem<sup>6</sup>.

O movimento de contracultura chamado de manguebeat em Recife, a partir de 1991, foi uma resposta estético-popular a este cenário, com uma poeticidade aguda e crítica

---

<sup>3</sup> Nimuendajú, 1987 – original de 1914.

<sup>4</sup> Laraia, 1988.

<sup>5</sup> Poema de Jaci Bezerra [1944-2020], alagoano radicado em Pernambuco participando da “geração 65”, movimento literário em Jaboatão dos Guararapes (Recife), à frente das Edições Pirata, incentivador da cultura pernambucana, gestor e produtor cultural, publicando dos mais anônimos aos mais renomados poetas, nos anos 1980 esteve à frente da editora Massangana, da Fundação Joaquim Nabuco. São obras suas: Romances (1968), Lavradouro (1973), A Onda Construída (1973), Inventário do Fundo do Poço (1979), Signo de Estrelas (1981), Livro de Olinda (1982), Livro das Incandescências (1985), Comarca da Memória (1994) e Linha d'Água (2007), além das peças de teatro Auto da Renovação (1985) e O Galo (1986). O contexto foi contado pela cineasta Luci Alcântara no documentário “Geração 65, Aquela Coisa Toda” (2008). É precisamente Jaci Bezerra que convida Danielle Pitta a fundar um centro de estudos do imaginário em Recife no ano de 1973: “– Porque você não funda um centro de estudo do imaginário aqui?” (Pitta apud Pitta, Oliveira & Almeida, 2021, p. 10).

<sup>6</sup> Pitta, 2005a, p. 21.

social contundente, aliado ao hibridismo musical e comportamental que efetuou uma simbiose entre os ritmos tradicionais nordestinos e pernambucanos como o maracatu, o maracatu rural, o côco, a embolada, a ciranda praieira com sua exuberância rítmica no vigor das alfaias, caixas, bombos, caixas e pandeiros; com instrumentos elétricos como a guitarra, o baixo, sintetizadores e bateria, em suas expressões de rock clássico, ska, punk, hip hop. Este hibridismo visceral fez da cena recifense no início dos anos 90 o palco e o motor de um rejuvenescimento das vozes e cantos do nordeste a influenciar o restante do país e, em alguns casos, de outros países também.

Expressões como o próprio Francisco de Assis França [1966-1997](Chico Science), sua banda: Chico Science & Nação Zumbi, Mundo Livre S/A (de que o jornalista e músico Fred Zero Quatro faz parte), Mestre Ambrósio (do qual fazia parte Siba em seus inícios), entre vários outros, tentavam sair do marasmo daqueles anos em termos político-sociais através da arte, mas de cunho popular. De certa forma, ampliando a herança do movimento armorial de Ariano Suassuna [1927-2014], formulações eruditas na preservação das manifestações culturais do nordestino, mas dialogando intensamente com a população mais jovem e de quem aprendi cedo a “aula-espetáculo” que eu converti em “conversas-musicais” desde a militância latinoamericana nos anos 70 até os dias de hoje nos encontros de pessoas, seja nas atividades de graduação e pós-graduação mesmo no seio árido da universidade.

O estilo de Chico Science no canto binário das tradicionais emboladas (improvisadas ou não) de frases fortes e curtos intervalos, em tom declamatório, em seu hibridismo intencional com as formas do hip hop, deixaram marcas profundas nas gerações seguintes. Infelizmente, João-do-Alto, o urubu, chegou cedo. Chico Science falece num acidente de carro entre Olinda e Recife aos trinta anos de idade. E ele só queria continuar fazendo o que gostava: “eu gosto de sentar nos telhados, para ouvir o que as casas dizem a meu redor, eu gosto de subir nos telhados, porque eu consigo ver o mundo, grite poesias que eu te amarei. Até a minha ida, grite poesias.”<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Neto, 2000, p. 02: *Scream poetry (Chico Science)*, posteriormente musicado por Herbert Viana.

Diz Fred Zero Quatro, jornalista e músico, no conhecido manifesto “caranguejo com cérebro”:

Emergência! Um choque rápido ou o Recife morre de enfarto! Não é preciso ser médico para saber que a maneira mais simples de parar o coração de um sujeito é obstruindo as suas veias. O modo mais rápido, também, de enfartar e esvaziar a alma de uma cidade como o Recife é matar os seus rios e aterrar os seus estuários. O que fazer para não afundar na depressão crônica que paralisa os cidadãos? Como devolver o ânimo, deslobotomizar e recarregar as baterias da cidade? Simples! Basta injetar um pouco de energia na lama e estimular o que ainda resta de fertilidade nas veias do Recife (...) Hoje cada recifense tem no olhar um pouco de guerrilheiro da Frente Pop de Libertação. E o recado que queremos enviar para o mundo não é muito diferente daquele que nos mandam as comunidades indígenas de Chiapas<sup>8</sup>.

“A faísca, a descarga só podem gerar-se dentro de um campo elétrico”, dizia Georges Gusdorf [1912-2000]<sup>9</sup>. Deste “circuito energético” como choque, todo o movimento manguebeat ampliou a cena recifense que detinha os piores índices de desenvolvimento no país, para questionar o próprio país e a América Latina com tintas fortes afrodescendentes que alteram e expandem a consciência. Continua Fred Zero Quatro, no mesmo manifesto, dizendo: “Hoje, Os mangueboys e manguegirls são indivíduos interessados em hip-hop, colapso da modernidade, Caos, ataques de predadores marítimos (principalmente tubarões), moda, Jackson do Pandeiro, Josué de Castro, rádio, sexo não-virtual, sabotagem, música de rua, conflitos étnicos, midiotia<sup>10</sup>, Malcom Maclaren, Os Simpsons e todos os avanços da química aplicados no terreno da alteração e expansão da consciência.”

---

<sup>8</sup> Quatro, 1992.

<sup>9</sup> Gusdorf, 1997, p. 138.

<sup>10</sup> Originalidade de Fred Zero Quatro ao cunhar o termo “midiotia” neste manifesto de 1992 como expressão de uma patologia social característica do excesso de desinformação nos meios de comunicação de massa, falta de formação crítica para filtrar textos e mensagens, e que retroalimentam o sistema com idiotices escritas e lidas por outros idiotas, patrocinados e altamente rentáveis nas redes (anti)sociais e plataformas digitais. Veja-se tipificação curiosa dos midiotas: idiota de raiz, ignorante orgulhoso, “burro mesmo”, representante do conhecimento paranoico, neo-idiotia, idiota mercenário e o idiota cool (Tiburi & Casara, 2015).

Este preâmbulo da ode recifense que faço aqui em homenagem a Danielle Perin Rocha Pitta, “a incansável dama do imaginário”, segundo a expressão de Roberto Pacheco<sup>11</sup>, pesquisadora franco-brasileira há muito radicada na cidade de Recife e pioneira dos estudos sobre o imaginário no Brasil, a partir da obra de Gilbert Durand [1921-2012]. É preciso destacar enfaticamente que “imaginário” aqui é tratado de forma técnica e precisa, lembrando o mesmo Durand:

O campo de exploração do Imaginário é imenso e o “Centro de Pesquisas sobre o Imaginário” [CRI] pretende não negligenciar técnica alguma da pesquisa, sendo sua missão coordenar e confrontar periodicamente os métodos e resultados de pesquisadores, psicólogos, etnólogos, sociólogos, analistas de literatura, historiadores de ideias e filósofos e psiquiatras até hoje isolados e por isso limitados em suas audácias e possibilidades exploradoras<sup>12</sup>.

Então, apartamos destes estudos aquelas parcelas que, sem nenhum aparato técnico ou metodológico, e muito menos teórico-experimental, se arvoram a vociferar o termo imaginário para esconder suas próprias insuficiências e como “panaceia” para “explicar” comportamentos, atitudes, ideologias, psicoterapismos, e que utilizam o termo tão somente para “marketing” na “midiotia” geral, inclusive acadêmica.

Danielle Rocha Pitta, todo ao contrário, contribui não apenas na difusão dos estudos do imaginário, mas também com a atualização do teste experimental clássico “AT-9” de Yves Durand para um “ATL-9”, teste arquetípico do lugar, bem como a noção de “trajeto sexual”<sup>13</sup> a partir do trajeto antropológico em Durand<sup>14</sup>, além de vários estudos sobre a religiosidade afro-brasileira e os fractais<sup>15</sup> da arte pernambucana. Ela mesma também insiste neste aspecto técnico e preciso do campo de estudos do imaginário:

Entre a assimilação pura do reflexo e a adaptação limite da consciência à objetividade (...) para poder falar com competência do imaginário não se deve confiar nas exiguidades e nos caprichos de sua própria imaginação, mas possuir um repertório

---

<sup>11</sup> Pitta, 2005a.

<sup>12</sup> Durand, 1984, p. 27.

<sup>13</sup> Pitta, 2008.

<sup>14</sup> Pitta, 2015.

<sup>15</sup> Pitta, 2005a, p. 17.

quase exaustivo do imaginário normal e patológico em todas as camadas culturais que nos propõem a história, as mitologias, a etnologia, a linguística e as literaturas<sup>16</sup>.

Durand vai falar em imaginário e não em simbolismo, pois o símbolo seria a maneira de expressar o imaginário (...) esses sistemas simbólicos não são independentes, pois decorrem de uma visão de mundo específica, imaginária, que é a própria cultura<sup>17</sup>.

Este é um preâmbulo que tenta atualizar e estabelecer relações homólogas entre ambos “circuitos energéticos”, o manguebeat e os estudos sobre o imaginário, pois ambos não podem prescindir do corpo e da existência concreta (que chamo de bioexistencial) na base de suas contribuições e, precisamente por isso, vão encontrar resistências nos ambientes mais conservadores da sociedade e, em especial, na universidade.

No carnaval de 2020, na mesma cidade de Recife, policiais militares bolsonaristas interromperam shows com isolamento do público e ameaças de prender os músicos ao cantarem músicas de Chico Science, e em especial, a canção “Banditismo por questão de classe”. O ocorrido aconteceu em pontos diferentes da cidade, mas com a mesma orientação, mesmo em se tratando de homenagens ao próprio Chico Science. A polícia militar em Recife não comentou o acontecido apenas reforçou em nota pública a necessidade de manutenção da ordem.

Os estudos sobre imaginário propriamente iniciam a partir da publicação de *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*<sup>18</sup>, de Gilbert Durand, em 1960 e, a partir daí se espalham centros de pesquisa na França inicialmente, e ao longo destes anos, atualmente, existem em todos os continentes. No Brasil, iniciam com a fundação do centro de pesquisa sobre imaginário em Recife, em 1975, por Danielle Perin Rocha Pitta, passando pelos anos em que foi abrigada na Universidade Federal de Pernambuco, e que hoje tem a Associação Ilê Setí do Imaginário como portal, não somente virtual, mas também em seu sentido mais preciso e mítico.

---

<sup>16</sup> Pitta, 2005b, p. 15.

<sup>17</sup> Pitta, 2005b, p. 17

<sup>18</sup> Durand, 1997a.

Passam a ser 36 grupos de pesquisa apenas no Brasil em censo de 2002<sup>19</sup> e hoje contam com mais 300 grupos e centros devotados à investigação do imaginário e continuam crescendo<sup>20</sup>. Não sem percalços e preconceitos com a área que tão somente vêm recebendo destaque e, por conseguinte, financiamentos devido aos resultados, impactos e pertinência dos estudos além da inserção internacional em vários convênios e parcerias. Mas, ainda assim, falta maior reconhecimento no cotidiano e interior das universidades, em sua grande maioria, que nos olha e, por vezes, nos ouve, com o estranhamento e a estupefação de quem presencia o aparecimento de um extraterrestre nos corredores acadêmicos. Especialmente, se este tiver maior “melanina na pele”<sup>21</sup>. Estas universidades ainda atreladas a uma ciência tradicional, aristotélica e cartesiana atestam, assim como as polícias militares, a sua necessidade de manutenção da ordem.

Manguebeat e miticianos são elementos de um circuito energético cujas faíscas são perigosas.

Aqui não pretendo traçar o histórico dos estudos do imaginário em suas antropologia e hermenêutica simbólicas, sobejamente, conhecidos no interior da área, além do que, várias publicações em livros, capítulos e artigos tratam mais exaustivamente deste histórico, ainda que de forma imperfeita, ora privilegiando um determinado caminho e faceta, ora privilegiando outros, a depender dos matizes de quem investigou ou apresenta tal histórico. Também sabemos, no interior da área, que a ciência histórica é sempre mais uma narrativa (muito além dos “discursos”) e que a ciência, assim como a história, são ambas ficções simbólicas que vão escavar suas fontes primárias e documentos históricos (na melhor das hipóteses) sempre na firme decisão de

---

<sup>19</sup> Sanchez Teixeira, 2005, p.115.

<sup>20</sup> Barros, 2019, p. 30.

<sup>21</sup> Julvan Moreira de Oliveira, pesquisador da Universidade Federal de Juiz de Fora (Oliveira, 2022, pp. 203-207) ao investigar a presença negra nos estudos do imaginário, me situa entre aqueles que proporcionaram o desenvolvimento de temas e pessoas negras no interior da pós-graduação na universidade mais elitista da América Latina, a USP – Universidade de São Paulo, por vocação desde sua fundação em 1934 pela elite paulista (Família Mesquita do jornal “O Estado” e seu parceiro, seu Manduca, Armando Salles de Oliveira [1887-1945], engenheiro casado com Raquel de Mesquita, filha do proprietário do referido jornal e que usou a criação da universidade como plataforma eleitoral na eleição presidencialista em 1938, interrompida pelo golpe militar em 1937 de Getúlio Vargas [1882-1954], simpatizante do fascismo e conhecido como “pai dos pobres” pela propaganda governista.

convalidar suas invenções a cerca do passado para também convalidar suas apoteoses futurísticas: “é o mito que explica e funda a História e não o inverso”<sup>22</sup>.

No entanto, me detenho a focar muito mais numa certa arqueologia<sup>23</sup> dos estudos sobre e do imaginário, situando talvez com tintas mais recifenses o legado de Danielle Perin Rocha Pitta, ao percorrer, ainda que de maneira pouco sutil, as passagens que, ao meu entender, constituíram os caminhos múltiplos desta área de investigação. Não se trata de deter-me nas obras, num recenseamento mais tradicional das publicações, mas de deter-me em seu pensamento e sua atitude. Sem dúvida que, ao modo de Gusdorf, sigo a divisa de que toda arqueologia vai de par com uma escatologia. Mas, deixarei o momento escatológico, devidamente, para o fim em uma coda musical.

Esta arqueologia se baseia nos vestígios (vestigium) de cinco vetores importantes que foram modulando esta linhagem de pessoas perscrutando o imaginário (ainda que não usassem esse termo, que é recente nas culturas ocidental e oriental). Arqueologia que em seu berço abismal de origem se movimenta pela arqueofilia: “Podemos entender, então, preliminarmente, arqueofilia, como sendo a paixão pelo que é ancestral, primevo, arquetipal e que se revela, gradativamente, na proporção da profundização da busca”<sup>24</sup>. Este pressuposto coloca, desde seu ponto de partida, a paixão movente e a trágica aceitação do mistério, como indicada por Berdyaev, pois o mistério não deve ser explicado e sim profundizado em sua experiência. Se era passível de ser “explicado”, então, não era “mistério”.

Antecipo aqui a pertinência então, de um lado: da mistagogia (condução ao mistério) que caracteriza todo percurso iniciático; e de outro: a necessidade de uma linguagem simbólica para tratar do universo simbólico que é, por sua vez, irreduzível aos esquemas hermenêuticos redutores: racionalismo clássico, funcionalismo, estruturalismo, psicanálise, psicologismos, marxismos, liberalismos, pós-modernismos. E, por conseguinte, nunca se tratará de “didática” e muito menos de uma pseudo-pedagogia, mesmo que aclamada superficialmente como “pedagogia do imaginário”, mas uma tentativa de educação de sensibilidade ou educação fática como indica José Carlos de Paula Carvalho.

---

<sup>22</sup> Conforme compreensão de Vicente Ferreira da Silva: Teixeira, 2008, p.33.

<sup>23</sup> Ferreira-Santos, 2006

<sup>24</sup> Ferreira-Santos, 2006, p.126

A pedagogia em si já pertence a um domínio simbólico e mítico próprio vinculado ao regime solar, diurno e prometeico. O que estas propostas revelam, na verdade, é a saturação e esvaimento desta mesma estrutura de sensibilidade solar e diurna, flertando com as luzes diáfanas noturnas ou, mais precisamente, crepusculares<sup>25</sup>. Por isso, o imaginário trai quando, racionalmente, se limita apenas ao discurso (logos) sobre o imaginário.

O próprio Durand, de maneira ácida, deixa entrever o ceticismo com os pedagogos: esta certeza gnóstica – confirmada por toda a “epopeia romântica”, de Lamartine a Soumet e Ballanche – segundo a qual a espiritualidade “não é deste mundo”, deste mundo dos “burgueses” de Daumier, dos “gogos” [patetas, simplórios] e dos Joseph Prud’homme, mas que a alma é feita para um “outro mundo”; ou, para falar a linguagem kantiana, um mundo “além” do fenomenal.

Ele próprio identifica 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 Dionísio;
- e os sábios pervagando sob o contraditório caduceu de Hermes com suas duas serpentes entrelaçadas;

Creio que uma “pedagogia” sábia (une pedagogie savant, nos termos de Durand) seja possível com a tentativa de um reencantamento (betsauberung) mitopoiético necessário e com a perlaboração ética de que tratamos na perspectiva epicurista, num vetor anímico em oposição ao desencantamento (entzauberung) animoso, diagnosticado em 1904 por Max Weber [1864-1920], frente ao crescimento vertiginoso do entrecruzamento entre ética protestante, espírito do capitalismo, racionalização e máquina burocrática. No sentido contrário, também a sugestão de um ouvido musical para o sagrado, segundo o mesmo Max Weber. Um entrecruzar de mito, poesia e ética. Numa palavra: uma ação reflexiva e uma reflexão ativa.

---

<sup>25</sup> A minha proposta de uma “retificação” em Gilbert Durand apontando o regime crepuscular como terceiro regime específico de imagens para além do diurno e noturno, baseando-se na fisiologia e na música se encontra em Ferreira-Santos, 1998, 2005 e 2021a. Outro estudo paralelo, por vias diferentes na linguística greimasiana, se encontra em Maria Thereza Strongoli, “Encontros com Gilbert Durand: cartas, depoimentos e reflexões sobre o Imaginário” In: Pitta, 2005a, pp. 145-172.

Trata-se de uma velha “educação de sensibilidade”<sup>26</sup> ou “educação fática”<sup>27</sup> ou ainda uma “contra-educação” em sua crítica radical ao fenômeno da escolarização compulsória, seja no ensino básico ou no ensino superior (que trai sua “vocação” de formar ou possibilitar condições de autoformação e se descaracteriza completamente como âmbito de exercício do pensar, fazer e ser autônomos), cuja prática crepuscular, desta educação sensível e do sensível, privilegia 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 num contexto biocêntrico (e não mais antropocêntrico). 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)<sup>28</sup>.

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 Mario Alighiero Manacorda [1914-2013], educador e historiador italiano ligado ao marxismo, quando afirma que o homem não nasce homem: isto o sabem hoje tanto a fisiologia quanto a psicologia. Grande parte do que transforma a pessoa em pessoa<sup>29</sup> é decorrente de sua jornada vivida, o longo “treinamento” para tornar-se ela mesma e na qual tem papel fundamental as noções, mas igualmente, as sensações e experiências.

Aqui é importante lembrar que esta tríade resultou das “aprendizagens” da cultura grega sobre as “lições” de outras civilizações orientais através do seu contato mercantil, como nos lembra o mestre Friedrich Nietzsche [1844-1900], quando afirmava que os gregos não inventaram nada. Eles eram excelentes aprendizes.

---

<sup>26</sup> Ferreira-Santos, 2021a, 2010, 2005, 1998; Ferreira-Santos & Almeida, 2020.

<sup>27</sup> Paula Carvalho, 1998, 1999, 2000 e 2001,

<sup>28</sup> Manacorda, 1989, p. 55

<sup>29</sup> Pessoa é uma noção entendida no sentido grego de “prosopon” [prosopon]: aquele que afronta com sua presença, segundo o filósofo francês Emmanuel Mounier [1905-1950], um dos expoentes da Antropologia da Pessoa. Ferreira-Santos, 2021b, p. 96.

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 paidagogós (pedagogo). Este é sempre apenas e tão somente um condutor na condição de: velho, escravo e estrangeiro<sup>30</sup> – sua tríplice maldição desde a antiguidade – sendo estrangeiros capturados nas guerras, já velhos e não podendo trabalhar na agricultura, tinham este ofício mais ameno -, 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<sup>31</sup>.

Para o pedagogo, tal como para qualquer outro “gogo” [pateta simplório], para tentar superar sua tríplice maldição deveria rejuvenescer sua curiosidade como antídoto para a velhice, libertar-se do jugo estatal ou privado como antídoto para a escravidão; e reconhecer o seu entorno constituindo sua nova morada como antídoto para sua estrangeirice. Em vez de apenas conduzir os efebos para o thiasói protegendo-os dos perigos no caminho – e aqui cabe lembrar que este perigo principal era ser interpelado por algum filósofo no caminho! - desde tanto tempo a periculosidade da filosofia! - e abrir-se, junto com o efebo, ao diálogo e perigo do pensamento dos peripatéticos. Aqui não se trata do saber “por entrega” (delivery) dos sofistas, mas dos filósofos autênticos: sempre amantes de Sophia, anima mundi, a alma do mundo.

Os vetores transdutores que aqui servirão de pauta musical nesta busca arqueológica e arqueofílica são a estrela de cinco pontas já antecipadas: o pluralismo, o diálogo, a profundidade, o corpo e o sagrado<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Idem.

<sup>31</sup> Ferreira-Santos, 2021a, pp. 134-135.

<sup>32</sup> Sagrado aqui será entendido como a expressão da dimensão misteriosa e unificadora da experiência humana com aquilo que é aórgico (independentemente da mão humana). Diz Keleman (p.106): “descobri que a experiência da vida corporal toca o sagrado”. Portanto, me refiro à religiosidade como condição de possibilidade de contato com o sagrado, diferentemente, da concepção de “religião” que evoca a instituição organizativa em torno de uma determina fé ou confissão (Ferreira-Santos, 2010). Assim, omito os nomes do sagrado quando me refiro à relação comum a estas religiosidades. Quando for o momento de exibir as diferenças culturais e míticas nestas religiões, utilizarei os nomes



Sobre os vetores, existe um ritmo que se pretende pulsante para o improviso melódico das diferenças; e também como exercício de anti-história da anti-filosofia, na clássica sugestão de Durand aprendida de Henry Corbin:

Certa vez, quando estávamos trabalhando em *L'Histoire de la philosophie islamique* e vislumbrando sua continuação após o primeiro volume, ele me disse: “Meu amigo, chegou a hora de escrever o anti-história da anti-filosofia no Ocidente”. Sua constante batalha contra o historicismo na vida adulta, e sua insistência em distinguir entre historial e histórico, remontam a profundas experiências intelectuais e psicológicas traços encontrados nele desde a juventude<sup>33</sup>.

Me deterei nas passagens de Jacob Boehme [1575-1624] a Nikolay Berdyaev [1874-1948]<sup>34</sup>, e passagens de Ibn' Arabî [1165-1240], Martin Heidegger [1889-1976] e

---

correspondentes: Yavé, Jeová, Deus, Elohim, Allah, Brahma, etc., nas religiões do livro ou nas várias manifestações politeístas das comunidades tradicionais e de povos originários: pachamama, ñandecy, inanna, perséphone, etc.

<sup>33</sup> Nasr, 1996, p. 36.

<sup>34</sup> Ferreira-Santos, Marcos (2020). Marcos Ferreira-Santos apresenta Nikolay Berdyaev. Serra da Cuesta: conversa-musical. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=texUT0S8Dco&t=493s>

Nikolay Berdyaev aos estudos de seu neófito Henry Corbin [1903-1978] sobre o imaginal. Deste último, a passagem às estruturas antropológicas do imaginário em seu amigo Gilbert Durand [1921-2012] aliado à fenomenologia da imagem de seu orientador, Gaston Bachelard [1884-1962]<sup>35</sup>. E de Durand às passagens aos estudos pioneiros em solo brasileiro em Danielle Perin Rocha Pitta, bem como as passagens aos continuadores proeminentes em terra brasilis: José Carlos de Paula Carvalho<sup>36</sup> em sua cultura análise das organizações e mitanálise da alma pervagando também pela música ocidental; e João de Jesus Paes Loureiro<sup>37</sup> com extenso e anímico estudo sobre o imaginário amazônico, a poesia como encantaria da linguagem, bem como sua extensa e reconhecida obra poética, ele próprio ribeirinho de Abaetetuba no Pará. O esquema visual a seguir cumpre o papel apenas de melhor visualizar esta rede de passagens (entremeios e entrelugares) e seus protagonistas na antropologia do imaginário, pois, com base na antropologia da pessoa a que também me filio, sempre há um rosto por trás das ideias e uma pessoa no cerne das atitudes que levam às transformações.

Como mitólogo<sup>38</sup> afirmo que as passagens aqui são sempre entendidas em seu sentido mais mítico e, portanto, comportam as contradições e paradoxos das continuidades e das rupturas, sempre privilegiando o caminho através dos vetores mencionados para esclarecer algumas diferenças entre os termos “imaginário” – já contando com uma certa usura em sua banalização – e “imaginal” – também passível de certa psicologização -, para sinalizar alguns dos percalços antropológicos desta área de investigação, e a importância, neste aspecto, das investigações e ternas rigorosidades de Danielle Perin Rocha Pitta.

Se de um lado percebemos o avanço das correntes □ “psi”, e entre elas a psicanálise e a psicologia analítica, sobre o campo de estudos do imaginário, me parece salutar

---

<sup>35</sup> Ferreira-Santos, Marcos (2021). Marcos Ferreira-Santos apresenta Bachelard. Serra da Cuesta: conversa-musical, partes 1 e 2. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CYheS9Cwcrs&t=195s>

<sup>36</sup> Paula Carvalho, 1990, 1991, 1998, 1999, 2000 e 2001.

<sup>37</sup> Paes Loureiro, 1991.

<sup>38</sup> Ressalto que faço parte daquilo que denominei de “martelo dos Ferreiras”, pois há três filósofos brasileiros que, curiosamente, apesar do mesmo sobrenome não possuem ligação de parentesco, mas transitam no campo da hermenêutica simbólica e mitologias, além de serem também anarquistas tendo passado, em momentos diferentes, pelo CCS – Centro de Cultura Social, no bairro do Brás: Mário Ferreira dos Santos [1907-1968], Vicente Ferreira da Silva [1916-1963], e eu próprio, Marcos Ferreira-Santos [1963- ].

que o campo de estudos do imaginário siga sua vocação eranosiana de diálogo interdisciplinar e não de adesão acrítica. Merleau-Ponty em seu inacabado “O visível e o invisível”, interrompido por sua morte precoce, muito bem advertiria que “uma filosofia da carne é condição sem a qual a psicanálise permanece antropologia”<sup>39</sup> e eu acrescentaria que é condição básica para que a antropologia, sobretudo simbólica, não se reduza a mera psicanálise dos apetites e esqueça os temas fundamentais da existência que a carne impõe à espécie.

De toda forma, Danielle Pitta, muito sábia esclarece:

É de que toda passagem é essencialmente difícil, semeada de obstáculos e com um ponto de chegada obscuro, inseguro. Normalmente difícil e cheia de perigos mortais, ela se apresenta, entretanto, como indispensável (...) <sup>40</sup>

Não perdendo de vista as divisas postas por Durand no início dos centros de estudos do imaginário (CRI), estas divisas deveriam se articular em torno de, pelo menos, três grandes frentes tendo Circe, Morgana e Melusina como emblemas do panteão do Imaginário:

- 1) investigações psicossociológicas (a engrenagem do imaginário);
- 2) estética e poética (a fisiologia do imaginário: gênese e funcionamento interno dos regimes de imagens); e
- 3) escatologia e ética (consistência antropológica, étnica, ontológica e visionária do imaginário)<sup>41</sup>

Que por sua vez se concilia também com o quadro apresentado pelo sociólogo francês, René Barbier [1939-2017], então na Université Paris 8, ao discorrer sobre a história do conceito de imaginário e suas transversalidades:

- a relação com a sexualidade (a pulsão imaginária e transversalidade fantasmática) que coloca a questão do sentido da sexualidade e da libido generalizada
- a relação com o poder (o imaginário social e a transversalidade institucional), que estuda a relação entre saber e poder, entre saber e economia, entre saber e violência simbólica.
- a relação com o sagrado (o imaginário sacro e transversalidade noética), que remete

---

<sup>39</sup> Merleau-Ponty, 1992, p. 240.

<sup>40</sup> Pitta, 1984, p.49.

<sup>41</sup> Durand, 1984, pp. 27-28.

à questão do sentido último da existência diante da morte, da finitude e do fato de ser "lançado ali" no cosmos<sup>42</sup>.

Acompanhando o transcorrer das investigações, discussões e encontros neste campo de investigações do e sobre o Imaginário, sem pretender uma tipologia excludente ou exaustiva, é possível detectar, no mínimo, três grandes grupos em função da primazia corporal e pesquisas de campo ou de caráter experimental utilizando, predominantemente, o referencial durandiano:

- ortodoxos – preocupação metodológica e defesa do campo do imaginário (teóricos que, em geral, não investigam)
- heterodoxos – preocupação gnóstica pois continuam o pensamento, e não necessariamente a metodologia, e estabelecem outros diálogos nas investigações
- taxonomistas – preocupação produtivista em acadêmicos preocupados com a aplicação metodológica para apenas classificar as imagens e os regimes (investigar racionalmente as imagens)

Curiosamente, estas tríades não são “acidentais” mas, se constelam conforme os estudos do francês René Guénon [1886-1951], depois convertido muçulmano com o nome de Abd al-Wāhid Yahyá (o servidor do Único) passando a viver no Cairo (Egito) de 1930 até sua morte, especialista em gnose e simbolismo no taoísmo, hinduísmo e sufismo, apresenta, a partir da tríade chinesa de céu, terra e homem, a correlação com várias outras acepções que, invariavelmente, atualizam a fórmula gnóstica do tertium datur, o terceiro incluído<sup>43</sup>.

Estas tríades postas nas divisas dos estudos no campo do imaginário se manifestam também nas investigações mais temáticas: a tríade das estruturas antropológicas (heroico, místico e dramático), tríade dos regimes de imagens (diurno, noturno e crepuscular), tríade dos vetores de temperamento (animus, ânima e andrógino), bem como na tríade fundamental entre o imaginário, o real racionalizado (objetificado) e o imaginal (“mundus imaginalis” ou imaginação criadora):

mundus imaginalis: um mundo tão ontologicamente real quanto o mundo dos sentidos e o mundo do intelecto, um mundo que necessita de uma faculdade de percepção que

---

<sup>42</sup> Barbier, 1997, p. 101.

<sup>43</sup> Guénon, 1989 e 2004.

pertence a ele, uma faculdade que é uma função cognitiva, de valor noético, tão completamente real quanto as faculdades de percepção sensorial e a intuição intelectual. Esta faculdade é o poder imaginativo, aquele que precisamos evitar confundir com a imaginação, que o homem moderno identifica com “fantasia” e que, de acordo com ele, produz apenas o “imaginário”<sup>44</sup>.

De toda forma, fica claro o contexto técnico, preciso, metodológico, epistemológico e gnóstico dos estudos sérios do imaginário e sobre o imaginário e seus vários desdobramentos na interlocução com as mais variadas disciplinas do conhecimento, sem ser reduzido àquelas disciplinas e nem querendo impor alguma “verdade” exterior para aquelas disciplinas, mas, essencialmente como tópos do “entre-saberes”, seu feliz presságio da necessidade do diálogo. Em analogia a esta necessidade e disposição ao diálogo que seria mais orgânica na estrutura de sensibilidade chinesa, diz a pesquisadora e viúva de Gilbert Durand, Chaoying Durand-Sun:

“O imaginário é o lugar do entre-saberes”, disse G. Durand — para destacar a característica primordial e fundamental para o imaginário chinês, que não favorece as estruturas heroicas do Regime Diurno, contrário à imaginação ocidental, mas dá mais importância para as estruturas místicas e sintéticas do Regime Noturno. Porque ao contrário do que rege o Ocidente em geral, a China mais frequentemente permanece preocupada com o equilíbrio, o diálogo, o convívio e harmonia (...) este feliz presságio. Em chinês, dizemos tian-shi di-li ren-he (天时地利人和): clima celestial, lugar favorável, entre pessoas consentidas animadas pela mesma convicção<sup>45</sup>.

“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.”

---

<sup>44</sup> Corbin, 1964, p.6

<sup>45</sup> Durand-Sun, 2019, pp. 15 e 17.



## 1 ARQUEOLOGIA DAS PASSAGENS AO MODO NARRATIVO DO MITO

Outrora nas lonjuras, aqui como em vários lugares do mundo, havia um perfumista andaluz, chamado Ibn' Arabî, dançarino de giros em êxtase, que havia tido uma visão em êxtase: do abismo profundo de onde tudo provém, há um mundo intermediário entre o terrenal e o celeste, um mundo de entremeios, um mundo onde o espiritual se corporifica e aquilo que é sólido se espiritualiza, mundo de seres limítrofes: anjos e djinns. E chamou este mundo de alam al-mithal. Por ele, se podia entender a multiplicidade das coisas no terrenal e no celeste, onde a imaginação flerta com a revelação. Percebe-se então a manifestação do sagrado em todas as criaturas:

Manifesta-se em tudo, não se oculta.  
Está presente nos pequenos e grandes,  
Nos ignorantes das realidades ou nos sábios.  
É por isso que sua misericórdia abraça todas as coisas,  
As comuns e as de imenso valor<sup>46</sup>

O perfumista andaluz via no coração (qalb), órgão do corpo e órgão espiritual, a passagem para o conhecimento e o reconhecimento do sagrado no humano e do humano no sagrado, em todas as suas expressões, segundo todos os seus nomes. Assim, ater-se apenas a uma única crença seria desconsiderar a grande multiplicidade das manifestações desse amor.

Nas coincidências significativas das tramas da existência, passados quatrocentos anos, um velho sapateiro remendão, chamado Jacob, entre uma batida e outra de seu martelo sobre o curtume e o cheiro vegetal das resinas e colas, em seu antro lusco-fusco, ao andar pelo vilarejo a consertar sapatos, teve também visões da aurora nascente do mundo. Pausava então em seu ofício para escrever não tendo mais que sua própria razão apaixonada como guia e sua alma angustiada a procura de remédio. Vislumbrou o começo de tudo no sem fundo antes da criação: ungrund. E deste sem-fundo abismal, no mysterium magnum, gerar-se a vida, os mundos, os seres, as estrelas... Da mesma unidade primordial abriam-se pluralidades de formas: unitas multiplex.

Passadas mais algumas centenas de anos, um anarquista religioso com vocação de aristocracia espiritual, chamado Nikolay, nascido na Ucrânia, apaixonado por

---

<sup>46</sup> Ibn' Arabî, 1997, p. 265.

Dostoiévski, e dialogando com as contradições da alma russa, entre Ocidente e Oriente, bebeu da fonte daquele sapateiro criador de mitos e imagens e viu no ungrund, a manifestação da liberdade increada. Entendeu no unitas multiplex, o princípio teândrico: o sagrado foi a melhor imagem da pessoa e a pessoa foi a melhor imagem do sagrado. Ambos se engendram simultaneamente. Não há anterioridade, mas profundidade. Cada um, à sua maneira, habita o drama do outro: o sagrado participa do drama humano e a pessoa participa do drama do sagrado. Por isso, pensava o anarquista russo: não importa a confissão, mas o ecumenismo efetivo das várias manifestações. Lembro que ecumenismo não refere apenas às manifestações diversas dentro do cristianismo (ortodoxos, católicos, protestantes), mas abertura a todas as outras manifestações de religiosidade (ameríndia, oriental, africana, ártica, melanésia).

Mais ao norte, o filho de um camponês alemão que chegou a pensar em ser padre, chamado Martin, se tornou filósofo e encarnou a voz da floresta negra. Para ele, o ser não é apenas um ser, mas sim um ser-aí, ou ser-no-mundo – que ele chamou de Dasein. Não se pode pensar este ser, sem compreender que suas relações com o mundo concreto em que vive, o fazem um ser-para-a-morte, em angústia; mas, ao mesmo tempo, em direção à abertura (offenheit). Sua existência vivida é para fora da permanência das coisas, o que ele chamou de ek-sistência, e desta forma, sempre perigando com a dissolução no nada. Por isso, todas as coisas são e só o ser humano existe. E sua existência assim encarnada no mundo e nas relações com outros seres, o ser humano passou a morar na linguagem, pois se as línguas humanas são tão diferentes entre si, a possibilidade da linguagem é universal para a espécie. Refeito e hesitante no coração das palavras e das imagens. Numa bela expressão, “eu não alcanço os pensamentos, são eles que me vêm”: o logos busca a imago, até percebermos que o conceito é o rascunho de uma imagem, e não o seu contrário como pensava a confortável herança aristotélica e cartesiana pilastra do Ocidente.

Foi então que um jovem de uma aldeia normanda, sempre apaixonado pela música, dedilhando o piano, e cedo órfão arrastado pelo mundo, chamado Henry, se maravilhou com a filosofia árabe pelas mãos de seu professor, Louis. Conheceu aquele anarquista russo Nikolay nos diálogos que ele mantinha no quintal de sua casa em Paris, já exilado da pátria russa, e nestes encontros vários jovens estudantes que

depois se tornariam partisanos na resistência francesa num grupo que se poderia chamar de antropologia da pessoa. Curioso que todos eles detestavam a universidade, lugar de pensamentos fechados e vigilância. Ali, todo ao contrário, as ideias e as atitudes fervilhavam entorno de Nikolay, e através dele, as lições do velho sapateiro, Jacob. Era um filósofo místico e um místico filósofo<sup>47</sup>, aquele que ao contrário da misosofia<sup>48</sup> atual e reinante, foi sempre um filósofo buscador de sophia, a alma do mundo.

Ao mesmo tempo, Henry conheceu Martin, a voz da floresta negra e também se alimentou de sua noção de existência e até o traduziu do alemão para o francês pela primeira vez.

Para completar este entramado, Henry sentiu a fragrância do perfumista, mestre sufi, Ibn' Arabî e então as visões e as reflexões reverberaram no corpo do mundo. E ele foi até Teerã apreender do deserto, dos cantos e das danças em giro, como degustar e compreender melhor como o sagrado se revela através de nós mesmos. O pequeno normando órfão apaixonado pela música, ouviu o tesouro escondido dos tantos nomes do sagrado como as várias e distintas cordas da harpa que soam uma única melodia feita de contrastes.

Cultivador dos encontros da amizade e das liberdades do criar e pensar, lição do russo Nikolay, o já não tão jovem Henry foi compartilhar inquietações e reflexões e estudos em frente ao lago Maggiore, em Ascona. Ali, no Círculo de Eranos<sup>49</sup> (banquete dos deuses) encontrou vários outros inquietos e inquietas na busca de entender o humano e, não raras vezes, nesta busca, defrontar-se com o sagrado e suas epifanias. Aquela mesa redonda do banquete do conhecimento e do reconhecimento havia sido organizada por Olga, dama anfitriã da Sophia.

Ali convida um amigo, também um partisano de Chambery, chamado Gilbert. Este havia sido discípulo de um carteiro camponês, filho de sapateiro, chamado Gaston. Gaston irrequieto, curioso e com uma sensibilidade poética, havia dialogado com cientistas

---

<sup>47</sup> Nasr, 1999, p.34

<sup>48</sup> Nasr, 1999, p.45

<sup>49</sup> Uma caracterização da história do Círculo de Eranos se encontra em: Ferreira-Santos, Marcos (2020). Mito & sagrado: as transformações de Eros – Parte 1. Serra da Cuesta: conversa musical. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4bKmFrnLYzM&t=692s>. Também: Ferreira-Santos & Almeida, 2020.

como Einstein e percebeu a formação de um novo espírito científico. Atento às manifestações das coisas, em seu aspecto fenomênico: como fenômeno (aquilo que aparece), desenvolveu uma fenomenologia da imagem flertando sempre entre a ciência e a literatura, naquilo que ambas têm de origem e força na imaginação, pois a fenomenologia é o método que possibilita a intersecção entre as ciências da natureza e as ciências do espírito. Chega mesmo a considerar a possibilidade de uma fenomenotécnica: criar os fenômenos como se faz poesia<sup>50</sup>. Bibliófilo, Gaston pensava que o céu era uma grande biblioteca para alimentar sua fome de imagens.

Fiel ao seu mestre camponês Gaston, Gilbert manteve este espírito e muito amigo de Henry, o órfão normando, com ele adentrou às marteladas do sapateiro Jacob, ao quintal russo em terras francesas de Nikolay, ao pluralismo de ambos com as coreografias sufi de Ibn' Arabî, ao mundo da linguagem em Martin, e ao mundus imaginalis, o imaginal, de seu amigo Henry.

Como bom artífice gastronômico, Gilbert cozinhou e temperou todos estes ingredientes em sua obra, *As estruturas antropológicas do Imaginário* – além de seu famoso flambado de camarões. E, ao cotejar as bases antropológicas numa percepção bioexistencial, humildemente, fala em imaginário, e não em imaginal, embora o reconheça: “esse local privilegiado, Alam Al\_Mithâl ('Mundus imaginalis'), é o mundo das revelações espirituais, e toda imagem, todo símbolo, sonho, gravitam em torno desse mundo intermediário”<sup>51</sup>. Durand Foi buscar no corpo o princípio universal e invariante da capacidade imaginante e descortinou as constelações múltiplas das imagens e símbolos, segundo tempos e lugares. Percebeu que os curiosos e curiosas das matérias (físicos, químicos), dos seres vivos (biólogos e etologistas), das mecânicas e lógicas se nutriam também destes paradoxos e com eles e elas dialogou intensamente.

Foi aqui, nesta trama ancestral, nos corredores do inusitado, que uma jovem franco-brasileira, filha do povo de santo, também curiosa que nasceu na França, mas foi viver em Recife, conheceu Gilbert. E nos seus diálogos e descobertas trouxe para terra brasilis a semente curiosa e a alma modestamente erudita da busca constante. Foi o

---

<sup>50</sup> A fenomenotécnica em Gaston Bachelard não diz respeito a alguma técnica de trabalho fenomenológico, mas a indicação mais radical da relação fenomenal (assim como no âmbito da física e mecânica quânticas), na medida em que, é o “observador” que cria o fenômeno.

<sup>51</sup> Durand, 1984, p.23.

amigo e mestre Roger<sup>52</sup> que lhe sugeriu continuar a obra nesta terra do imaginário, matéria viva e pulsante, e não ficar apenas na velha terra que se indagava ainda sobre o imaginário.

## **2 A PASSAGEM DO FOGO E AS IRINSÉ DE OGUN**

O roubo do fogo é um mitema quase universal muito além da conhecida e heroica narrativa mítica grega do titã Prometeu em sua *hybris* (ousadia) de querer-se igualar aos deuses olímpicos na filantropia ao seu séquito de mortais. Como diz Joseph Cambell [1904-1987], mitólogo americano também integrante do Círculo de Eranos:

Frequentemente, é um animal ou um pássaro ardiloso que rouba o fogo e depois o passa adiante, a um time de pássaros ou animais que se revezam correndo. As vezes os animais se deixam queimar pelas chamas, à medida que o fogo vai sendo passado, e diz se que isso é a causa das suas cores diferentes<sup>53</sup>.

Nestas derivações do mitema muito mais abrangentes e interessantes do que aquilo que acabou por fundar a mitologia ocidental em sua herança racionalista grega – Eliade adverte, lembrando com Whitehead, que a história da filosofia ocidental em isolamento esplêndido não passava de uma série de notas de rodapé à filosofia de Platão<sup>54</sup> - o fogo roubado não é uma posse e não dá “poderes”. Os próprios pássaros que portam, momentaneamente o fogo, são imediatamente transformados pelo fogo e assim chamuscados vão tendo os matizes diferentes em sua plumagem. Embora se trate de ser portador momentâneo do mesmo fogo, os resultados desta portabilidade se estampam, literalmente, no próprio portador.

Por isso, aqui tratarei das plumagens diferentes e coloridos próprios de cada portador deste fogo e como a passagem do fogo ocorre em determinados momentos chave. E na transfiguração do pássaro – os trinta (si) pássaros (*mourg*) que são Simourg, o grande e ancestral pássaro, e Simourg nos trinta pássaros, mitema tratado de maneira

---

<sup>52</sup> Pitta, 2005a, p. 195, refere-se a Roger Bastide [1898-1974], sociólogo francês que veio ao Brasil numa missão junto com outros franceses para a recém criada Universidade de São Paulo (1934), e aqui estudou as religiões afro-brasileiras e iniciou-se como filho de Shangô.

<sup>53</sup> Campbell, 1990, p.142

<sup>54</sup> Eliade, 1991, p. 1.

clássica na obra do poeta persa sufi Farid ud-Din Attar [1145-1221], a Conferência dos Pássaros (Manṭiq-uṭ-Ṭayr, de 1177)<sup>55</sup>, em que a poupa (Upupa epops)<sup>56</sup>, na reunião dos pássaros ao modo de imam, convida para a jornada em busca de Simourg e, ao mesmo tempo, sua natureza:

As diferentes espécies de pássaros que se vê no mundo não são mais que a sombra de Simorg. Sabei bem isto, ó ignorantes! Quando conhecerdes este segredo, compreenderéis exatamente a relação que tendes com o Simorg (...) Quer sejam trinta pássaros (si-morg) ou quarenta, tudo o que vês é a sombra do Simorg. O Simorg não se distingue de sua sombra; sustentar o contrário não é dizer a verdade; um e outro existem juntos. Busca, pois, a unidade, ou melhor, deixa a sombra e encontrarás então o segredo. Se a sorte te favorecer, verás o sol nesta sombra; porém, se te perdes nesta sombra, como conquistarás a união com ele? Se, ao contrário, descobrires que a sombra se perde no sol, então verás que tu mesmo és o sol.”<sup>57</sup>.

Deste esboço de mitologema passageiro entre pássaros que passam<sup>58</sup> nestas pessoas queridas - entendido como esquema mínimo de ação numa narrativa mítica, flertando com a arqueologia destas passagens, me deterei em algumas noções básicas (notio) como ferramentas (irinsé – ferramentas de ferro, em yorubá). Cabe ressaltar que, escapando às velhas amarras aristotélicas de “conceito” (conceptum) como conjunto de propriedades necessárias e suficientes para dar conta da coisa em si, e conseqüentemente, da lógica aristotélica da identidade e não-contradição; prefiro, por busca de coerência, tratar de noções: aquilo que se pode perceber sem querer dar um tratamento exaustivo ou taxonômico à coisa em si ou fenômeno.

Mas, ainda assim, cabe, como empertigado mitólogo, lembrar que nas tradições centro-africanas e de África ocidental, em especial, na mitologia yorubá, a

---

<sup>55</sup> Attar, 1991.

<sup>56</sup> A poupa é um pássaro dos velhos continentes (Arábia, África, Ásia e Europa) que tem um característico padrão preto e branco nas asas, a cabeça e pescoço em tom ocre, e uma crista (poupa) bem pronunciada que se assemelha a um leque, enfeitada por pontas pretas, seu canto emite uma vocalização semelhante ao cuco. No Brasil, seu “primo” é o saci (Tapera naevia) ou matintaperê, ave cuculiforme notívaga também com uma crista pronunciada.

<sup>57</sup> Attar, 1991, p.67 e 69.

<sup>58</sup> Sob a inspiração da “conferência de pássaros” tenho uma obra musical chamada “prosa de pássaros” (Ferreira-Santos, 2021d) a partir de fragmentos poéticos de Orides Fontela [1940-1998], voz da bailarina de Bharatanatyam, Laís Schalch, e que utiliza a estrutura mítico-musical de kirtan sufi incluindo a viola caipira brasileira em afinação “rio abaixo”. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=quet4\\_EPvOM&t=79s](https://www.youtube.com/watch?v=quet4_EPvOM&t=79s)

manifestação das energias da natureza chamado de orixá (orísha) que preside a agricultura é o ferreiro Ogun. Em algumas vertentes ele é filho do princípio andrógino, Mawu-Lisa que é metade homem e metade mulher. O filho é deixado na terra para ensinar às pessoas, nobres filhos da noite<sup>59</sup>, como sobreviver da agricultura e os segredos do plantio. Para isso, tem antes que fabricar as ferramentas de que necessita e também ensina às pessoas o seu fabrico: enxada, facão, machado, pá, arado. No Brasil, em especial, se desenvolveu uma veneração a um outro aspecto de Ogun que é o guerreiro, portador das espadas, machados e lanças, sincretizado com a figura cristã e ortodoxa do cavaleiro São Jorge da Capadócia (Turquia) e, portanto, não há como negar sua filiação anatólica da antiga Lídia ou Trácia, território mongol. São Jorge, inicialmente, um agricultor: seu nome deriva de gê – partícula grega para terra – e órgos – o trabalho, depois aliciado pelas fileiras militares da cristandade. Geórgos, Georges, Georg, velho Jorge.

Dessa forma, me parece importante se deter um pouco nas ferramentas desta jornada interpretativa<sup>60</sup>, que, a rigor, todo trabalho mitohermenêutico exige. Muito mais no sentido das ferramentas para o cultivo, mesmo em campinas arenosas de rios secos; do que como armas para alguma batalha ao gosto dos digladiadores acadêmicos nas arenas argumentativas dos “discursos”. Ibn’ Arabî já descrevia esta primazia cordial, ou seja, da cultura do coração:

Meu coração está aberto a todas as formas:

É uma pastagem para as gazelas,

E um claustro para os monges cristãos,

Um templo para os ídolos,

A Caaba do peregrino,

---

<sup>59</sup> Ferreira-Santos, Marcos (2021). Mitologias negras em cidades brancas: diásporas corporais em projetos críticos. Sorocaba: 30 anos do NEAB – núcleo de estudos afrobrasileiros da UFSCar. Conversa-musical em vídeo. Disponível em: parte 1: <https://www.youtube.com/watch?v=WHKOteTzrvs> parte 2: <https://www.youtube.com/watch?v=GQJVsmC-kpw&t=0s> parte 3: <https://www.youtube.com/watch?v=iEv6kxQ9Vt0&t=0s>

<sup>60</sup> Ferreira-Santos, 2021a; Ferreira-Santos & Almeida, 2020.

As tábuas da Torá,  
E o livro do Corão.  
Professar a religião do amor,  
Em qualquer direção que avancem seus camelos;  
A religião do amor  
Será minha religião e minha fé<sup>61</sup>

### **3 DA DANÇA DO PERFUME AO CANTO DO FOGO E DAS LUZES**

Começamos sem maiores digressões à antiguidade clássica grega, como sói acontecer com abordagens mais acadêmicas “profissionais”, mas encontrando este mestre sufi, ou melhor dizendo, da mística islâmica anarquista, que é Ibn’ Arabî, continuador das grandes filosofias árabes. Anarquistas, pois não se reduzem aos domínios de uma mesquita, abrindo mão dos poderes eclesiásticos, ganham as vias e as estradas: são viajantes. Não portam mais do que aquilo para sobreviver na viagem: a hirka, seu manto de dervish (mendigo), um cajado ou um instrumento musical e a poeira de suas sandálias. Aqueles cuja maestria consiste em ser perfumista, com os perfumes naturais que nos penetram a alma na fusão de odores e nos auxiliam a abrir os olhos interiores para as epifanias e hierofanias. Ibn’ Arabî era boticário de início, voltado à alquimia vegetal dos óleos e dos perfumes. Página memorável do poeta sufi persa Jalâl-ad-Dîn Muhammad Rumi, [1207-1273], em *Masnavi-i Mathnawi* (“casais espirituais” em persa) canta: “Por que você não pode me alcançar através do objeto que você toca ou me respirar através de perfumes doces?”<sup>62</sup>. Diria Bachelard que o odor é o sentido primeiro das fusões da alma e “a casa natal não cheira a mofo. A memória é fiel aos perfumes de outrora”<sup>63</sup>, e a respeito do poeta lituano Oscar Wladislas de Lubicz-Milosz [1877-1939] que:

O odor musgoso e sonolento das velhas moradas é o mesmo em todo lugar, e muitas vezes, ao longo de minhas solitárias peregrinações aos lugares santos da lembrança

---

<sup>61</sup> Ibn’ Arabî, 2008, p. 51

<sup>62</sup> Rumi apud Corbin, 1997, p.174

<sup>63</sup> Bachelard, 1996, p.136

e da nostalgia, bastava-me fechar os olhos em alguma casa antiga para logo me reportar à sombria vivenda dos meus ancestrais dinamarqueses e reviver assim, no espaço de um instante, todas as alegrias e todas as tristezas de uma infância habituada ao suave odor, tão cheio de chuva e de crepúsculo, das antigas moradas<sup>64</sup>.

Quando a antiga morada tão cheia de chuvas e crepúsculos se torna a própria estrada do viajante, o mestre sufi descortina nos novos horizontes a face do sagrado em seu trânsito entre os mundos. É conveniente não perder de vista alguns pilares triádicos da filosofia árabe, em sua vocação corânica do povo do livro (Ahl al-Kitab), e sem as quais não faz sentido extrair noções fora do contexto e transpô-las a outros domínios sem o devido diálogo simbólico: “a própria estrutura imanológica e profetológica subjacente ao mundo islâmico nos impede de lhe aplicar as categorias históricas ocidentais”<sup>65</sup>.

A shari’ah é a prática religante ao sagrado sendo o aspecto exotérico da haqiqah, por sua vez, imago (verdade) do sagrado; portanto, a haqiqah é o aspecto esotérico da atividade religante (shari’ah). Elas estão em harmonia, mas não necessariamente estáveis. Na busca de sua equilibração é que se faz necessário o exercício dos meios apropriados, o método, o caminho que a tariqah representa como via de acesso da sari’ah à haqiqah<sup>66</sup>. Na via de acesso, se vislumbra o símbolo (mithal) que se revela ao órgão suprassensorial que é o coração (qalb). Assim se percebe a natureza paradoxal dos momentos em que os buscadores da verdade em sua imago, ou seja, a busca da haqiqah, entram em rota de colisão com as leis hierárquicas e regulamentares do exoterismo dos que se limitam apenas à letra da shari’ah. É quando a instituição restringe, quando não obstaculiza, as práticas instituintes, neguentrópicas por excelência. É quando a religião passa a ser um empecilho à busca da experiência da verdade.

Corbin traça uma topografia anímica entre o corpo espiritual e a terra celeste através do imaginal, por sua vez, medial e mediadora, desafio gnóstico que exige a

---

<sup>64</sup> O. W. Milosz, *L’amoureuse initiation*, Paris: Grasset, p. 17; Bachelard, 1996, p. 132.

<sup>65</sup> Petrônio, 2010, nota 38.

<sup>66</sup> Corbin, 1993, p.4; também Álvaro de Souza Machado & Sérgio Rizek, prefácio de Attar, 1991, p.XII.

reconciliação (coincidentia oppositorum<sup>67</sup>) do intellectus e do sensorium, da razão e da sensibilidade, num trajeto hermesiano por excelência e que se dá no medial do mundus imaginalis:

Existe o mundus imaginalis ('alam al-mithal). Este é o mundo que é intermediário entre o mundo inteligível dos seres de pura Luz e o mundo sensível; e o órgão perceptivo propriamente dito para ela é a Imaginação ativa<sup>68</sup>.

Corbin<sup>69</sup> ainda nos diz de Ja'far al-Kashfi, filósofo shiita do séc. XIX, que distingue três níveis da compreensão (hermenêutica):

- Tafsir – exegese literal do texto;
- Ta'wil (levar ou trazer de volta) que é a ciência de direção espiritual e de divina inspiração – que aqui aproximamos da mitohermenêutica<sup>70</sup>;
- e
- Tafhim (apto a compreender) que é quando a inspiração (ilham) possibilita a compreensão de parte do sagrado sendo ele, simultaneamente: o sujeito, o objeto, a finalidade e a origem.

Este último, o tafhim, seria o clímax da “ciência oriental” ou hermenêutica transcendental, filosofia das formas simbólicas, como afirma o próprio Henry Corbin<sup>71</sup> aludindo às analogias com a obra clássica do neokantiano, alemão de origem judaica, nascido na silésia polonesa, Ernst Cassirer [1874-1945].

Diálogos profundos entre o macro do universo espiritual suprassensível e o microcosmo do mundo do Homo maximus (Insan kabir), lembrando que a pessoa é conhecida no mundo árabe como al-insan, o grande esquecedor<sup>72</sup>. Aqui a lida com a palavra divina (kalam al-haqq) que desperta e recorda ao esquecido, numa “pedagogia” do dhikr (repetição criativa): “A repetição que é a música, a repetição que é o arabesco, as frases que se repetem infinitamente. Em plano religioso e em plano místico, o dhikr: a repetição ininterrupta, pelos tempos infinitos”<sup>73</sup>.

O arabesco árabe (para usar de um pleonasmo) do khat (escrita e caligrafia) torna em imagem a palavra escrita guiada pela imaginação criadora, por sua vez, órgão da

---

<sup>67</sup> Expressão de Nicolas de Cusa [1401-1464], cardeal alemão e filósofo renascentista que inventou as lentes côncavas para a miopia, trata da conciliação de opostos como forma de compreender a natureza divina para além das amarras aristotélicas da polaridade e da antinomia.

<sup>68</sup> Corbin, 1993, p. 214

<sup>69</sup> Corbin, 1993, p.9

<sup>70</sup> Ortiz-Osés, 1980 e 2003; Ferreira-Santos, 1998, 2017, 2021b, p. 223.

<sup>71</sup> Corbin, 1993, p.13

<sup>72</sup> Lauand, 1997.

<sup>73</sup> Hanania, 2021, p.24

divindade que se manifesta e pulsa em sua melodia de flexões da alma na garganta ao ritmo e compasso do viajante ou de sua montaria e, invariavelmente, de seu coração. A mesquita será a casa da escrita (não há imagens antropomórficas) onde a beleza estética e visual das letras acompanha a melodia da prece, necessariamente, musical. Este diálogo macro e microcósmico não se deixa iludir pela crítica histórica, exegese burocrática ou fundamentalismos religiosos e político-sociais nas não tão novas religiões políticas (secularização das religiões em partidos políticos e sua irmã gêmea a expressão mítico-religiosa dos partidos, na compreensão de Sironneau<sup>74</sup>).

Extremamente lúcido em sua constituição e perguntas ao continente espiritual islâmico, mas com a atitude hermenêutica herdada de Heidegger e o anarquismo religioso de Berdyaev, Corbin empreende uma viagem nos moldes do que denomino de jornada interpretativa quando diz em “O imam oculto”: “viagem ao Oriente não é uma expatriação, senão um retorno que deve nos dar a beber uma luz que já possuímos, mas que esquecemos e que nos devolve vida aos órgãos extintos”<sup>75</sup>.

A imaginação criadora, muito diferente da fantasia ou da imaginatrix com a qual o imaginário hoje em dia é confundido tanto em termos de senso comum como também em boa parte de pesquisadores, principalmente, quando se limitam à simples taxonomia das imagens em seu estudo apenas racional:

mundus imaginalis: um mundo tão ontologicamente real quanto o mundo dos sentidos e o mundo do intelecto, um mundo que necessita de uma faculdade de percepção que pertence a ele, uma faculdade que é uma função cognitiva, de valor noético, tão completamente real quanto as faculdades de percepção sensorial e a intuição intelectual. Esta faculdade é o poder imaginativo, aquele que precisamos evitar confundir com a imaginação, que o homem moderno identifica com “fantasia” e que, de acordo com ele, produz apenas o “imaginário”<sup>76</sup>.

A imaginação criadora é a própria manifestação hierofânica através da meta-história, seja pensando nos termos de Henry Corbin, Ibn’ Arabi ou na hermenêutica heideggeriana de que Henry Corbin aprende para dialogar com a ciência das formas,

---

<sup>74</sup> Sironneau, 1985

<sup>75</sup> Corbin, 2005.

<sup>76</sup> Corbin, 1964, p.5.

na expressão do islamólogo argelino, Christian Jambet, por sua vez discípulo de Henry Corbin, para designar a lógica dos orientais<sup>77</sup>. Durand, no mesmo esteio afirmaria que: “assim como românticos, surrealistas, psicólogos das profundezas, descobrem na gênese da imagem a experiência de uma espiritualidade concreta, os pensadores shiitas ou sufis desenvolvem uma teoria da Imaginação criadora, de uma amplidão, de uma precisão e de uma profundidade jamais atingida no Ocidente”<sup>78</sup>.

Reafirmo aqui, como em vários outros estudos anteriores: o Oriente não é um conceito geográfico, mas a designação de uma modalidade de existência mais ancestral e arcaica que, ao contrário do Ocidente e do Oriente racionalizados e patriarcais, concebe sem maiores problemas a co-existência e a interdependência entre o mundo humano e o mundo aórgico ou acheiropoietos, na compreensão de Vicente Ferreira da Silva [1916-1963], anarquista, matemático e filósofo paulista pioneiro da lógica contemporânea, da fenomenologia e da hermenêutica heideggeriana no Brasil, além de conhecedor do mitólogo romeno Mircea Eliade [1907-1986], que assim como Henry Corbin fazia parte do Círculo de Eranos.<sup>79</sup> É o arcabouço hermenêutico heideggeriano que possibilitou a ambos, Vicente e Corbin (embora não se conhecessem), perceber esta dimensão do aórgico:

O aórgico é o não posto pelo homem, é o que não se apresenta como um resultado da produtividade artístico-criadora do sujeito. A valorização do aórgico foi defendida,

---

<sup>77</sup> Jambet, 2006.

<sup>78</sup> Durand, 1984, p.24.

<sup>79</sup> Vicente Ferreira da Silva foi amigo e professor do dramaturgo antropofágico Oswald de Andrade [1890-1954], e manteve diálogos com o filósofo e teórico das artes tcheco-brasileiro, Vilém Flusser [1920-1991] - “Vicente e Flusser praticavam a disputatio intelectual à maneira medieval. Os textos de Flusser sobre Vicente são sempre elogiosos, agudos, exigentes e críticos. Conferir: FLUSSER, Vilém. Vicente Ferreira da Silva. Da religiosidade: a literatura e o senso de realidade. São Paulo: Escrituras, 2005” (Petrônio, 2010). Diálogos com o filósofo, poeta e pedagogo português que viveu 20 anos no Brasil, Agostinho da Silva [1906-1994], o filólogo e mitólogo luso-brasileiro Eudoro de Sousa [1911-1987], o jurista e filósofo Miguel Reale [1910-2006], o escritor de realismo mágico, médico e diplomata Guimarães Rosa [1908-1967], o filósofo bergsoniano belgo-brasileiro Leonardo van Acker [1896-1986], entre outros. Diz ainda Petrônio (2010): “O fato é que com Vicente, como também ocorreu com Mário Ferreira dos Santos, a filosofia brasileira parece assumir uma nova dignidade. Trata-se de uma nova investidura da própria posição do filósofo e da filosofia na perspectiva brasileira e desta, em relação ao mundo. Em palavras um tanto gerais, mas não incorretas, enfim chegamos a uma dimensão mais universalizante. Suas referências foram autores, obras e ambientes bastante heterogêneos, é verdade, mas isso foi fundamental para que ele pudesse produzir a guinada que produziu no pensamento brasileiro”.

em forma preparatória, por Hölderling, e depois por Nietzsche, em sua reivindicação da sabedoria do corpo e das forças dionisíacas<sup>80</sup>.

Esta sabedoria do corpo e entendimento das forças dionisíacas é o que talvez permita ao ser humano contemporâneo tentar entender as relações ontológicas das culturas arcaicas e de boa parte das culturas tradicionais e de povos originários contemporâneos em seu biocentrismo. Não se trata de projeções ideológicas do velho mito da Idade de Ouro, nostálgica a ser recuperada ou resgatada (como se exigissem a ação imediata de algum bombeiro), mas antes de tudo, diálogo intenso com as expressões contemporâneas destas velhas heranças (leste e centro-asiático, arábico, ameríndio, e afro-diaspórico) que foram devidamente “esquecidas” e invisibilizadas pela paupérrima escolarização das universidades e escolas e sua obediência quadrúpede aos detentores da História Oficial etnocêntrica do momento e seus revisionismos baratos, sobretudo na Europa, Estados Unidos e súditos emergentes.

Todo ao contrário, é no interior deste aórgico que se manifesta a imago e o verbo como lógos spermatikós na música do imaginal.

Uma relação que emanava do profundo interior da ligação de Corbin ao mundo iraniano que ele considerava como o indispensável reino espiritual intermediário entre Jerusalém e Benares, entre o mundo de Abraão e o de Rama, Krishna e o Buda. Através dessa interior sympathia, Corbin foi capaz de estabelecer e explorar todo um continente espiritual e intelectual que é o do Irã islâmico e o que ele mesmo chamou de "Islã iraniano". Mas ele era um explorador que veio com amor e vontade de aprender, conhecer e fazer conhecer, em vez de saquear e dominar. Foram estas muitas qualidades e traços internos de Corbin que o tornaram não apenas um pioneiro na descoberta deste continente para o ocidente e especialmente para o público francês, mas também uma importante ponte entre o Oriente islâmico e o Ocidente<sup>81</sup>.

O fogo transmitido por estas passagens se visualiza também na trajetória filosófica de Vicente Ferreira da Silva, como um caminho em que se habita, sempre em trânsito, e

---

<sup>80</sup> Ferreira da Silva, 2010, p.111; Aguiar, 2015; Petrônio, 2010.

<sup>81</sup> Nasr, 1999, pp. 37-38.

parafrazeando a Heidegger, perder-se na floresta é encontrá-la e habitá-la<sup>82</sup>. Embrenhar-se na mata selvagem por seus atalhos e picadas, como diria o poeta pantaneiro Manoel de Barros [1916-2014]: “Eu pensava que fosse um sujeito escaleno. - Gostar de fazer defeitos na frase é muito saudável, o Padre me disse. Ele fez um limpamento em meus receios. O Padre falou ainda: Manoel, isso não é doença, pode muito que você carregue para o resto da vida um certo gosto por nadas... E se riu. Você não é de bugre? – ele continuou. Que sim, eu respondi. Veja que bugre só pega por desvios, não anda em estradas - Pois é nos desvios que encontra as melhores surpresas e os araticuns maduros”<sup>83</sup>. As melhores surpresas e os araticuns maduros, como o fogo que nos incendeia ao mesmo tempo que o portamos, estão sempre no interior da floresta. Preciosidades descortinadas na busca, enquanto se busca. Rodrigo Petrônio, filósofo e escritor, a respeito disso nos diz:

E também nasce o interesse crescente pelos místicos e pelos teósofos, como Jacob Böehme. É quando Vicente passa a se aprofundar nos românticos (Novalis, Hölderlin, Schlegel), nos mitólogos, historiadores das religiões e teólogos (Rudolf e Walter Otto, Vico, Kerényi, Bachofen, Frobenius, Eliade), retoma seu interesse pela filosofia da história (Dilthey e Spengler) e se concentra principalmente em Nietzsche, cuja visão vitalista e estética o conduzirá a um paulatino estreitamento entre a criação e filosofia, entre mito e reflexão, o que o levará a conferir cada vez mais importância à poesia como modo de revelação da Fonte do pensamento (Orfeu, Rilke, Lawrence, Yeats, Hölderlin, Eliot e Pound). O papel desempenhado pela arte como uma das formas mais autênticas de acesso à verdade<sup>84</sup>.

O convite de Henry Corbin é para adentrarmos no refinado desenvolvimento da filosofia e da prática filosófica islâmica contemporânea reconhecendo a solidariedade que existe entre a preocupação religiosa e escatológica e sua atividade filosófica. Há que se reconhecer finalmente os limites do pensamento helênico e dos impasses judaico-cristãos que se tornaram pilares da cultura ocidental. Só assim, poderíamos reconhecer as veias abertas da seiva da orientália que serviu de mãe ao Ocidente, e este, infiel às suas origens, encaminhou-se ao matricídio e o devido “esquecimento” de sua própria hybris. De outro lado, evidentemente que tanto o Talibã no mundo

---

<sup>82</sup> Heidegger, 1998b, p. IX.

<sup>83</sup> Barros, 2010, “Livro das Ignorâncias”, VI

<sup>84</sup> Petrônio, 2010.

islâmico, a ortodoxia hassídica (a ilustração judaica) ou a religião sikh (Punjabi entre hindus e muçulmanos) subordinam a filosofia à teologia, assim como subordinam, a pretexto dos pseudos “fundamentos”, todas as esferas da vida social e política.



Diz Mircea Eliade: “Em várias de suas conferências Eranos, Henry Corbin desenvolveu com brilho os diversos aspectos e as implicações da teologia da Luz no zoroastrismo e na gnose ismaeliana”<sup>85</sup>. De acordo com Corbin – aqui em fotografia explanando sobre a tópica árabe no Círculo de Eranos, nos anos 1950 e 1960, lastreado nas filosofias islâmicas e, sobretudo, em Ibn’ Arabi, podemos visualizar este campo dinâmico, seu tema de estudos por excelência<sup>86</sup>:

- alam al-ghayb – o mundo/cosmos (alam) do invisível, a profundidade do poço, tópos do sagrado, a unidade
- alam al-mithal – o imaginal, região intermediária e mediadora operada pela imaginação criadora, que permite as permutas simbólicas entre o espiritual e o sensível, por isso, além de função cognitiva como exercício de intellectus, possui também substância ontológica e, assim, exercício de revelatio aos sentidos através da ação ou da contemplação. Tópos dos djinns (espíritos de fogo que foram soprados nos ventos, e estes gênios são um istmo [barzakh] entre os homens – espíritos soprados no barro da carne - e os anjos) e dos anjos (espíritos que foram soprados nas luzes)<sup>87</sup>, o imaginal ou mundus imaginalis é, portanto, o lugar (ubi) da ubiquidade – unitas multiplex, na expressão de Böehme, cuidadosamente relido por

<sup>85</sup> Eliade, 1991, p. 46.

<sup>86</sup> Corbin, 1964, 1992; McCarron, 1997; Teixeira, 2011; Ibn’ Arabî, 1997; Bertin & Guillaud, 2020.

<sup>87</sup> Ibn’ Arabî, Capítulo 9 do Futūhāt al-Makkiyya: Sobre o conhecimento interior dos espíritos feitos de uma mistura ígnea, apud Anguita, 2008.

Nikolay Berdyaev e, recentemente, interpretado na epistemologia complexa de Edgar Morin; “essa gigantesca trama urdida dos sonhos e desejos da espécie e aonde vêm se prender, a despeito delas, as pequenas realidades cotidianas”<sup>88</sup>.

- alam al-shahâdat– o reino do visível, terrenal e físico, fenomênico, a pluralidade.

É a função cognitiva da imaginação que permite o estabelecimento de um conhecimento analógico rigoroso, que escapa do dilema do racionalismo atual, que dá apenas uma escolha entre dois termos de um dualismo banal: ou matéria ou espírito, um dilema que a socialização da consciência resolve por substituir uma escolha que é não menos fatal: história ou mito<sup>89</sup>.

Para escaparmos a esta escolha fatal e poder perceber a unicidade entre ambos domínios me parece importante ressaltar o caráter imprescindível do viajante que transita hermesianamente entre domínios e não deseja ter a heroica “posse” dos domínios, o Kidhr, o misterioso andarilho eterno e misterioso no âmbito árabe ou ainda o quéchua tonapa, também misterioso andarilho entre os ayllus (comunidades), ou ainda o wanderer, de Friedrich Nietzsche: *Der Wanderer und sein Schatten* (o andarilho e sua sombra), de 1879. Articulando com as demais irinsé como ferramentas podemos melhor acompanhar este desdobramento nos atendo a este diagrama baseado no “buraco de minhoca” (warm hole) das pesquisas astrofísicas, de comunicação e passagem entre espaçotempos<sup>90</sup> distintos e simultâneos, sem anterioridade ontológica em constante circuito e dinâmica:

---

<sup>88</sup> Durand, 1984, p.17.

<sup>89</sup> Corbin, 1964, p. 8.

<sup>90</sup> Ferreira-Santos, 2019a e 2019b.



Desta forma, podemos perceber que o sagrado e a pessoa são manifestações distintas, mas interligadas (na noção de teantropia de Berdyaev), mediadas pela região do imaginal (ou alam al-mithal), região esta que é responsável pelas aparições da imago (imagens arquêmicas), e o próprio símbolo como “epifania de um mistério”, na expressão clássica de Durand<sup>91</sup> dialogando com Corbin. Portanto, toda epifania é a luz (phan) captada sobre a região do invisível e se torna símbolo no sentido que a forma (bild, em alemão) passa a conter um determinado sentido (sinn), na junção das partes (syn + bolos, em grego). A revelação da epifania, enquanto prática simbólica, conjuga todo o arcabouço sensível e senciente da pessoa (no reino de al-shahadat) em direção ao mysterium – que é o temperamento em ânima -, pelo vetor da gnósis:

<sup>91</sup> Durand, 1993, p. 12, no esteio de Corbin, 1992: “o símbolo é a cifra de um mistério”.

conhecer o mundo interior no interior do mundo, que se pode entender como o caminho: tariqa, ou ainda tao na tradição zen que remonta ao jain hindu. Por isso, aqui também se pode vislumbrar o trajeto antropológico de Durand, na medida em que os impulsos subjetivos e a vontade da pessoa entram no circuito das trocas incessantes com a facticidade, ou seja, o meio cósmico-social, ou ainda o terreno do sagrado (alam al-ghayb) onde se revela haqiqaq (a experiência da verdade).

Como vetor pulsional, ou numa nomenclatura ocidental mais conhecida a partir de Freud (que não esgota a problemática, mas a introduz), é um vetor ancorado em duas prováveis energias: o impulso da vida (Eros) ligado à ânsima e o impulso da morte (Thanatos) ligado ao animus. De um lado temos o impulso orgânico de todos os seres vivos nas autopoiesis orgânicas direcionadas à continuidade da vida e suas questões próprias de prazer, reprodução e permanência replicadora na consciência primária ou ser selvagem nos termos de Maurice Merleau-Ponty [1908-1961].

De outro lado, o impulso reflexivo, próprio dos primatas superiores, de pensar “sobre”: as estratégias sociais de reprodução dos lugares de liderança, de permanência de valores gerontocráticos, de força física e soberba machocêntrica, de aplicação de valores “espirituais”, ou seja, do resultado do pensamento reflexivo de segunda instância para além da consciência perceptiva primária. Nos estudos mais sérios de etologia dos primatas, mamíferos considerados “superiores”, os humanos apenas seguem os vetores básicos dos primatas. Daí a complexa configuração entre comunidades matriais e patriarcais.

Daí também a configuração constelativa de múltiplos regimes de imagens ou estruturas de sensibilidades humanas: uma possível estrutura mais mística ou oriental, mais matrial, baseada numa pulsão mais em ânsima, perscrutadora dos caminhos e subterrâneos, portanto, da tentativa de continuidade da vida pela confrontação do diverso em terrenos não conhecidos (a fala, o conto, o canto e as danças rituais). Outra vertente de estrutura de sensibilidade mais heroica ou animosa baseado no pulsional de animus, conquistador e imperial de conformar o diferente ao modo conhecido, muito mais patriarcal e quirinal como prevalência da lei (o livro, os escritos, as abstrações das convenções). Outra configuração constelativa numa sensibilidade crepuscular (ou dramática) intermediária de viajantes e comerciantes de símbolos e mercadorias, no privilégio da economia simbólica (e material) das trocas,

aquilo que é necessário para a sobrevivência e para a continuidade das jornadas, e portanto, o universo dos magos, das velhas e velhos sábios, shamans<sup>92</sup> que dialogam com o invisível e a natureza a que pertencem. No mínimo, três grandes estruturas se configuram: uma anímica que vivencia o espaço (imaginário), outra animosa que conquista o espaço (ideário); e outra que transita entre os espaços, por excelência, imaginal.

No entanto, este movimento que pode partir do fenômeno (aquilo que aparece) para roçar a hierofania, por força da imaginação criadora, se converte em gnósis e se ancora, predominantemente, no imaginário. É através da vivência do imaginal, que o imaginário força o aparelho e a função cognitiva a tentar “organizar” numa linguagem verbal, e portanto, tentando colocar “ordem” (cosmos) – que é temperamento em animus - à simultaneidade do caosmos, se desdobra em episteme (teoria do conhecimento), e por conseguinte, eivada de ideário (e suas ideologias) sob o jugo do lógos, não apenas como palavra e discurso, mas como razão imposta de fora para dentro em seu furor epistemológico, furor gestor e furor pedagógico. Por isso, revelar-se muito mais como shari’ah, sob o jugo da lei.

Ultrapassar os domínios da shari’ah equivale a ultrapassar os limites (limen). Durand também utiliza esta acepção para designar os limites (cismas e heresias) na morfologia religiosa e nas teofanias na cultura europeia<sup>93</sup> ao descrever sua topografia a partir dos anjos da cidade de Roma (o centro de origem romana levando ao cisma papo-cesarista) e em suas bordas: o anjo da criação na formulação do cosmos (de origem celta levando ao cisma providencialista), o anjo do discurso na formulação do lógos (gregos levando ao cisma de sísifo), o anjo da alma na formulação da ânima (germânico levando ao cisma materialista), o anjo do abandono na formulação do otiosus (eslavos levando ao cisma naturalista), o anjo do mistério na formulação do absconditus (judeus levando ao cisma prometeico) e o anjo da luta na formulação do agôn (ibéricos levando ao cisma quietista), em linhas dinâmicas de confrontos, superações e acomodações.

---

<sup>92</sup> Shaman aqui é grafado em sua forma original evidenciando sua origem mongol e de onde se derivou as práticas shamânicas em Latinoamérica. A grafia atual de “xamã” em português esconde evidentemente suas origens num compromisso ideológico e etnocêntrico com os quais não posso compactuar por dever de ofício.

<sup>93</sup> Durand, 1997b.

Daí a sugestiva proposta de Ibn' Arabî com relação aos anjos: as pessoas ultrapassarem os anjos. A malāk – região dos anjos no interior de alam al-mithal (o imaginal). Estas manifestações hierofânicas, os anjos, são originados da luz (nur) e do fogo (nar), por isso são entendidos nesta confluência e flexão linguística árabe como malik (rei) como “aquele que controla” (e portanto são responsáveis pela revelação) e como “aquele que é mensageiro”, por sua vez do árabe, importado do siríaco, e se deriva da raiz l'k do verbo al'aka: enviar, confiar uma missão. O anjo como mensageiro reina, e nunca o inverso, pois ele é aquele que possui a si mesmo e reina sobre sua própria alma (alladhî malak nafsaho)<sup>94</sup>. Nesta concepção os anjos possuem substância muito além de serem entendidas apenas como meras entidades intelectuais (ma'ânî ou Angeli intellectuales). - Ibn Arabî sugere: “Ibn-Arabi os aconselhava a superar os anjos. Experimente os Nomes de Deus manifestados tanto no mundo espiritual quanto no material”<sup>95</sup>.

Curioso que, mesmo criticando a metafísica platônica por evidentes motivos aos quais também me junto, Vicente Ferreira da Silva escreve “O andróptero”<sup>96</sup>, utilizando a mesma imagem mítica e, de certa forma angelical, do homem voador no Fedon [circa 387 a.C.], que se descola do mundo terrenal para entrar em contato com as origens e uma visão mais ampla para além da filosofia: “como joias da mais feliz indicação: temperança, justiça, coragem, nobreza e verdade, espera o momento de partir para o Hades quando o destino o convocar”<sup>97</sup>. Aqui novamente vemos a inversão e complementaridade entre mythós e lógos para visualizar (revelação) o oceano e os quatro rios principais que se comunicam com o Tártaro nos íferos do Hades. Em certa medida, o andróptero não deixa de ser a tentativa de superar o anjo, segundo a sugestão de Ibn' Arabî. Neste escopo ampliado podemos talvez melhor compreender as emblemáticas insistências de Sócrates [470 a.C.-399 a.C.], nas sequências que antecedem seu suicídio imposto como sentença ao tomar a cicuta. “Dedica-te à música!”, diz o daimon (faceta grega do anjo) ao Sócrates: “o sonho me exortava a prosseguir em minha prática habitual, a compor música, por ser a Filosofia a música mais nobre e a ela eu dedicar-me (...) considerando que quem quiser ser poeta de

---

<sup>94</sup> Expressão do shiita Shalmagânî, apud Corbin, 1992, nota 378, p.325

<sup>95</sup> El-Rouayheb, 2016, p. 186.

<sup>96</sup> Ferreira da Silva, 2009, p. 25-30.

<sup>97</sup> Platão, Fédon, 2019, p.57.

verdade terá de compor mitos e não palavras”; e a dívida ancestral: “devemos um galo a Asclépio. Não te esqueças de saldar essa dívida!”)<sup>98</sup>.

Voltarei a estes aspectos estruturantes da música e do sonho.

O âmbito de *alam al-ghayb*, o sagrado, ou ainda do caosmos, é curiosamente, nestas concepções, o âmbito próprio do *mathema* (padrão apreendido) do mundo biológico e físico aórgico onde a pessoa é jogada para a sua existência. Portanto, existe antes dela e de sua espécie (*Homo sapiens demens*) – e sobreviverá depois dela – é o mundo dado da facticidade, a *umwelt* (ambiência vivida, portanto distinto de “ambiente”) na expressão precisa do biólogo e filósofo estoniano Jakob von Uexküll [1864-1944], precursor da biosemiótica ou cibernética da vida, também membro do Círculo de Eranos, e igualmente apropriada pelo matemático e fenomenólogo Edmund Husserl [1859-1938] e Maurice Merleau-Ponty em suas fenomenologias; é domínio próprio do aórgico: aquilo que não passa pela mão humana e que afronta os limites de sua impotência. A *umwelt* determina a constituição da pessoa na medida em que, ao mesmo tempo de sua constituição, também influencia a *umwelt* ao se relacionar com ela.

Konrad Lorenz [1903-1989], zoólogo, etólogo e ornitólogo austríaco, também membro do Círculo de Eranos, Nobel de Fisiologia em 1973, desenvolveu a mesma concepção em suas observações e estudos, nada ortodoxos. Ele próprio passou muitos momentos junto com os pássaros, sobretudo aquáticos, aprendendo e interagindo com a *umwelt*. Dele é a concepção de “imprinting”, no processo de parentização dos gansos: ao romper a casca do ovo, o filhote seguirá a primeira figura que se movimentar à sua frente.

Ao mesmo tempo, podemos verificar o estatuto musical desta dinâmica no pulso que este trajeto possui na topografia<sup>99</sup> teantrópica e imprime em sua cinética. De um lado, temos a pulsação primordial no âmbito aórgico do sagrado (mundo biofísico que é sua manifestação), e de outro lado, os impulsos da vontade da pessoa, sendo aspectos distintos, mas interligados do mesmo pulso. Isto quer dizer que o padrão verificável

---

<sup>98</sup> Platão, Fédon, 2019, p.6, 7 e 59.

<sup>99</sup> “tomar como modelo de ser o espaço topológico. O espaço euclidiano é o modelo do ser perspectivo, é um espaço sem transcendência, positivo, rede de retas, paralelas entre si ou perpendiculares segundo as três dimensões (...) O espaço topológico, pelo contrário, meio onde se circunscrevem relações de vizinhanças, de envolvimento” (Merleau-Ponty, 1992, p. 196)

deste pulso se revela marcação rítmica, compasso uterino e, ao mesmo tempo, astrofísico. Desta marcação rítmica, se estabelecem os improvisos melódicos, de um lado e outro, na harmonia conflitual de tons diferentes e notas diversas que, arpejadas simultaneamente, produzem um canto. Jean Cocteau dizia que toda nota é um pleonasma de gesto<sup>100</sup>. O maestro austríaco-judeu e filósofo da música, Victor Zuckerkandl [1896-1965], também membro do Círculo de Eranos, afirma: “cantar não é somente um outro modo de falar, é algo distinto ao falar; e o homem, enquanto canta, não é um tipo especial de falante, é homem de outra forma”<sup>101</sup>.

Música como estruturação mítica e o mito como estruturação musical. Daí sua íntima ligação com a poiésis: criação.

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 Henry Corbin (da antropologia da pessoa e Círculo de Eranos), em seu livro “Gilbert Durand, escritos musicales. La estructura musical de lo imaginario”, de 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 em suas vibrações aórgicas. Diz nossa poeta-mor, Orides Fontela [1940-1998]: “Nunca amar o que não vibra nunca crer no que não canta”<sup>102</sup>.

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<sup>103</sup>.

O ritmo e o número se encontram em vínculo direto. A raiz de arithmos, a palavra grega para número, liga-se ao latim ritus, envolvendo a ideia de ritmo<sup>104</sup>. Arithmos possui o significado primitivo de ajuste, arranjo, boa disposição, ordem – por sua vez ordo que é homólogo ao rita em sânscrito, também raiz de arithmos. Quando pelo

---

<sup>100</sup> Cocteau, 2015, p. 184.

<sup>101</sup> Zuckerkandl, 1997, p. 174.

<sup>102</sup> Narciso, fragmento In: “Teia” (1996); Ferreira-Santos, 2021b, p. 35.

<sup>103</sup> Ferreira-Santos, 2021b, p. 35.

<sup>104</sup> Amâncio Friaça apud Attar, 1991, p. XXVIII

peso dos séculos se traduz arithmos por número no sentido de quantidade e se esquece que o termo abarca a harmonia, proporção, conjunto, o ritmo seja na arquitetura ou acusticamente em sons como na música. Arithmos e numerus (em latim) designam em retórica, o ritmo de um discurso, a frase ritmada. Base primordial do canto. Por isso, “para Bachelard, as imagens obedecem a uma lógica, ou mais exatamente, a uma dialética e a uma rítmica”<sup>105</sup>.

Impossível desconsiderar que a narrativa mítica, tardiamente literalizada pela palavra escrita, foi antes de tudo: canto e dança. A pessoa havia cantado seu sentimento muito antes de ser capaz de expressar seus pensamentos de forma que a automanifestação e abertura ao mundo são aqui um só e o mesmo, se seguirmos as investigações do maestro Zuckerkandl<sup>106</sup>.

O impulso fonemático original de toda língua ainda potente em sua garganta e o distraído silvar dos assobios na memética<sup>107</sup> dos pássaros e dos ventos são os ancestrais do verso. Sempre cantado e bailado na apreensão do pulso macro-cósmico. Deste a vivência intra-uterina onde os primeiros esquemas corporais se gestam ainda como criaturinha aquática ao som dos fluxos de sístole e diástole (binários) do líquido amniótico e o compasso ternário (tum-tum-pausa) do batimento cardíaco da mãe<sup>108</sup>, primeira experiência do tempo como experiência em suas continuidades e rupturas, tensões e pausas.

Richard Wolfgang Semon [1859-1918], biólogo evolucionista e zoologista alemão, cunhou o termo mneme, como unidade básica da memória diferenciando aquilo que é “estímulo” do que seja “excitação” em relação aos dados exteriores percebidos por um organismo vivo<sup>109</sup>. De maneira simplificada, o estímulo provoca uma determinação reação como causa. No entanto, um conjunto de estímulos pode ser entendido como “excitação” na medida em que provocam reações involuntárias num conjunto energético mais amplo de causas, “reflexos em forma de espasmos, co-movimentos,

---

<sup>105</sup> J.-J. Wunnenberger apud Pitta, 2005b, p. 51.

<sup>106</sup> Zuckerkandl, 1997, pp. 176-177.

<sup>107</sup> Estudo formal dos memes ou mnemes (relativo à deusa da memória, Mnemosyne) enquanto unidades básicas da memória, análogas aos genes, e que ambos estariam na base da evolução biocultural. Veja-se: Semon, 1921; Dawkins, 1976. Neste caso, não confundir o meme com os chamados “memes” utilizados pela comunicação digital na internet, embora possam ser melhor compreendidos em sua funcionalidade pela memética.

<sup>108</sup> Ferreira-Santos, 1998.

<sup>109</sup> Semon, 1921, p.7

radiações sensoriais” que passam a ser inscritas no esquema perceptivo a partir do material celular do ser, que ele chamou de “engrama”: “gravação permanente (...) escrita ou gravada em substância sensível”<sup>110</sup>.

A alteração das células nervosas produz um estado psicológico distinto, portanto, de natureza psico-fisiológica, em que o engrama revive o complexo quando reconhece traços mnêmicos semelhantes da experiência original. Não se trata, portanto, apenas de um esquema perceptivo isolado, a visão, por exemplo em relação a uma imagem. Mas, o conjunto dos esquemas perceptivos ou a reversibilidade dos sentidos, como em Maurice Merleau-Ponty: “um sistema atado de equivalências e de transposições intersensoriais. Os sentidos traduzem-se uns nos outros”<sup>111</sup>. O que pode ser entendido como substrato da “sensação”<sup>112</sup>, muito anterior ao momento da reflexão verbal.

Esta sucessão de estímulos, excitações e engramas e suas permanências são estudados por Semon a partir de modelos matemáticos que vão desvelando determinados padrões. Desta forma, os próprios símbolos seriam engramas sociais que, de maneira evolutiva (genética populacional, adaptação, acomodação, seleção), seriam transmitidas entre civilizações e gerações distintas. O mneme teria função análoga ao gene e permitiria compreender as manifestações culturais não apenas como expressões de uma sociobiologia, mas como uma evolução cultural de base genética e uma evolução biológica de base cultural.

Mais recentemente, Richard Dawkins, um etólogo e biólogo evolucionista queniano de família britânica, aplicou o conceito de meme, e da memética como ciência formal dos memes, em seus estudos sobre uma evolução centrada nos genes e a ideia de fenótipo estendido, ou seja, os efeitos fenotípicos de um gene não se limitam ao corpo do organismo que sofreu tal alteração, mas poderiam alterar também outros organismos no meio ambiente.

Sidarta Ribeiro, biofísico, etólogo e neurocientista brasileiro, concorda e amplifica a noção:

essas memórias colonizadoras, expressas como comportamentos — palavras e gestos — capazes de impressionar outras pessoas e promover o compartilhamento

---

<sup>110</sup> Semon, 1921, p. 24

<sup>111</sup> Merleau-Ponty, 1971, p.240; Ferreira-Santos, 2021c, p.96

<sup>112</sup> Semon, 1921, p. 39

das mesmas ideias. O nome evoca outra unidade replicante mais bem compreendida: o gene. Ainda que confessamente imprecisa, essa famosa analogia é saborosa porque sem genes simplesmente não haveria memes<sup>113</sup>.

Aqui não se trata da velha mimética aristotélica reduzindo a complexidade do fluxo de informações, formações e conformações apenas à imitação. Os organismos aprendem entre si pelo que a memória guarda da relação estabelecida e não apenas do raptó da forma visualizada. Uma dança dos lobos rememora a relação com os lobos. A dança do acasalamento rememora as relações sensuais para a escolha que a fêmea faz e, embora tenham ornamentos e coreografias as mais diversas (inclusive entre os humanos), atendem a um impulso orgânico e vital muito antes do que a “reprodução” imitativa de um padrão externo, assim como também acontece com os armamentos, nas disputas entre os machos, entre as fêmeas e entre os dois. Só pode ser considerado “inato” na medida em que os memes e os genes fizeram sua acomodação e sua assimilação na trama complexa dos engramas e passam a se constituir como parte da arqueomemória<sup>114</sup> da espécie.

O historiador israelense Yuval Noah Harari parece convergir nesta constatação:

Ela [memética] supõe que, assim como a evolução orgânica é baseada na replicação de unidades de informação orgânica chamadas “genes”, a evolução cultural é baseada na replicação de unidades de informação cultural chamadas “memes”. Culturas bem-sucedidas são aquelas que se sobressaem ao reproduzir seus memes, independentemente dos custos e benefícios aos hospedeiros humanos. A maioria dos estudiosos da área de humanidades desdenha da memética, encarando-a como uma tentativa amadora de explicar processos culturais com analogias biológicas tacanhas. Mas muitos desses estudiosos aceitam seu irmão gêmeo – o pós-modernismo. Os pensadores pós-modernistas falam de discursos, em vez de memes, como os blocos construtores de cultura. Porém, eles também veem as culturas como algo que se propaga sozinho, com pouca consideração pelo bem da humanidade. Por exemplo, os pensadores pós-modernistas descrevem o nacionalismo como uma praga mortal

---

<sup>113</sup> Sidarta, 2019, p.259

<sup>114</sup> Ferreira-Santos, 2017 e 2019.

que se espalhou pelo mundo nos séculos XIX e XX, originando guerras, opressão, ódio e genocídio. Assim que as pessoas de um país eram infectadas por ele, os habitantes de países vizinhos também tinham propensão a pegar o vírus. O vírus nacionalista se apresentou como benéfico aos seres humanos, embora tenha beneficiado apenas a si mesmo (...) Independentemente do nome – teoria dos jogos, pós-modernismo ou memética –, a dinâmica da história não está voltada para o aprimoramento do bem-estar humano. Não há nenhuma base para se pensar que as culturas mais bem-sucedidas da história sejam necessariamente as melhores para o Homo sapiens. Como a evolução, a história não considera a felicidade de organismos individuais. E os indivíduos humanos, por sua vez, costumam ser ignorantes e fracos demais para influenciar o curso da história em benefício próprio.

O canto e a dança, nesta arqueomemória, são manifestações do pulso. Um dos exemplos deste pulso se pode perceber com as manifestações gitanas (do povo rom), da Turquia, Romênia (país do povo rom), Hungria até a hespéride da península ibérica (Espanha e Portugal), sobretudo no cante jondo, imortalizado pelo granadino poeta, dramaturgo e músico Federico García Lorca [1898-1936], brutalmente assassinado pelas forças franquistas, em que o compasso com a guitarra espanhola (herdeira do alaúde árabe, oud), de cinco adagas na expressão de Lorca, em bulerías, tangos e soleás, canta a probá: o canto melódico “experimentando” a sintonia com o compás, e improvisa flexões da voz de acordo com as inflexões da alma, na tradição árabe dos cantos do muezzin (mu’adh·dhin) no alto do minarete da mesquita convocando todos ao shalat (oração), com as mãos sobre as orelhas, como que buscando a ressonância da voz proferida com a voz interior que tenta alcançar o sagrado. Daí a tradição dos cantores de cante jondo em colocar a mão sobre o ouvido na probá e no decurso da canção que terá, necessariamente, a participação coletiva dos ouvintes em seus estribilhos. Impossível esquecer a ligação íntima desta tradição com a tradição brasileira e nordestina dos aboios nas sertanias.

Daí minha predileção em avançar a advertência de Bachelard quando evidencia a íntima ligação entre a imaginação e a memória em sua formulação da imagem-lembrança: “a memória sonha, o devaneio lembra”<sup>115</sup>; para a constatação ontológica

---

<sup>115</sup> Bachelard, 1996, p.20. Diz ainda Bachelard que “Imaginação e Memória aparecem em um complexo indissolúvel” (p.99).

da imagem-lembrança-sonora, que muito me auxilia a cotejar as profundidades que aqui abarcamos, lembrando ainda com Vicente Ferreira da Silva que a história mítica não é um acontecimento do passado mas o que acontece ou está em vias de acontecer a todo o instante, constituindo a representação simbólica das nossas possibilidades fundamentais<sup>116</sup>.

### **3 O RITMO DAS MARTELADAS DO SAPATEIRO**

No entanto, ainda temos que ressaltar que estas compreensões em profundidade são, geralmente, recobertas de mal-entendidos, críticas e leituras suspeitas em sua apropriação superficial sem os devidos desdobramentos e aprofundamentos de uma larga marcha de investigações e reflexões das pessoas que nos antecederam e que vislumbraram outras sendas e frestas sob o ofuscar da Ilustração (aufklärung) reinante, diria Merleau-Ponty: “cuidado com a nova aufklärung”:

Mas essa redução ao mito supõe um fundo de positividade não mítico que é, assim, outro mito. É preciso compreender que mito, mistificação, alienação, etc. são conceitos de segunda ordem... mito é uma construção. No sentido em que todo uso da função simbólica é um deles. Não é qualquer texto que pode adquirir esse poder mítico. Cuidado com a nova Aufklärung<sup>117</sup>.

Daí as controvérsias sobre as oscilações entre a aristocracia do espírito que transita na gnosis matutina ou revelatio vespertina na conjunctio contradictorum, e as velhas e falsas promessas democráticas, sobretudo num meio intelectual, por si, elitista devedor do velho espírito prometeico da aufklärung, seja na vanguarda partidária da redenção ou nos guardiões da ordem patriarcal.

Importante neste aspecto não confundir a “aristocracia espiritual” com o conceito aristocrático de classe social. Esta aristocracia, todo ao contrário, se compõe dos marginais, viajantes, vagabundos, operários, camponeses, pensadores e pensadoras que, independentemente de formação erudita livresca, alcançam níveis muitos mais profundos da vivência espiritual integral, ou seja, na articulação entre mythós e lógos. Seja pelos caminhos da gnose ou da revelação. Aqui, dificilmente, se encontram os

---

<sup>116</sup> Ferreira da Silva, 1955; Petrônio, 2010.

<sup>117</sup> Merleau-Ponty, 1992, p. 180.

acadêmicos e carreiristas profissionais intelectuais de qualquer tempo ou lugar. Heidegger explicita: “Quanto mais elevada for a consciência, tanto mais excluído do mundo estará o ser consciente<sup>118</sup>”.

Se Friedrich Nietzsche, na virada do século, tratou de maneira pungente o problema da aristocracia espiritual, Vicente Ferreira da Silva, também:

“recebeu o enfoque existencial de altíssima envergadura de um Chestov e de um Berdiaev. A aristocracia espiritual, sendo em tese uma doutrina da livre eleição, que postula a liberdade do indivíduo perante os grupos e valoriza a própria distinção como fenômeno interno de manifestação do espírito, mesmo não se querendo crítica e tampouco herética, em algum momento sempre vai colidir com algumas premissas cristãs elementares (...) Vista em um foco panorâmico, a sua obra pode ser lida como uma inusitada junção de anarquismo político e de aristocrata do espírito. Essa junção explica em boa parte a absoluta incompreensão de Vicente em seu tempo, do ponto de vista político. Ora sendo enquadrado pelos marxistas como um pensador de direita, o que, na época, era algo de uma gravidade descomunal, ora mostrando-se totalmente avesso e impassível de ser assimilado pelos integralistas, por ser considerado demasiado selvagem”<sup>119</sup>.

Constança Marcondes César, fenomenóloga e historiadora das ideias filosóficas na América Latina que aventou a hipótese do filosófico “Grupo de São Paulo”, entre os anos 40 e 70, ao se referir a um grupo heterogêneo, mas com várias convergências, entre os quais situa Vicente Ferreira da Silva, aponta esta espécie de “limbo ideológico” em que são sempre críticos do marxismo, dos projetos utópicos e humanistas e de certo igualitarismo cristão, e ao mesmo tempo as personalidades e seus pensamentos não conseguiam sequer chegar perto dos valores da direita oficial, representada pelo integralismo, cuja defesa à família, à pátria, à propriedade e a deus era radical e absolutamente incompatível com este pensamento filosófico paulista eivado de anarquismo<sup>120</sup>.

---

<sup>118</sup> Heidegger, 1998b, p. 329.

<sup>119</sup> Petrônio, 2010

<sup>120</sup> Cesar, 1980; Petrônio, 2010

As lágrimas de uma pessoa que chora, seja qual for sua motivação, facilmente, se unem às lágrimas do sagrado na chuva ocasional que lhe escapa o controle. Ambas se fundem no instante poético da fusão e ninguém será capaz de dizer, a não ser como inoportuno racionalista de plantão, que um pranto e outro não tem concordância nem causalidade. O que importa aqui, é precisamente a coincidência significativa ou sincronicidade, nos termos do médico psiquiatra suíço Carl Gustav Jung [1875-1961] ou do físico quântico austríaco Wolfgang Pauli [1900-1958]<sup>121</sup>, prêmio nobel de física em 1945; ou seja, a relação a-casual entre os dois fenômenos que se engendram e, portanto, simbolizam. Isto é, ultrapassam os domínios do sagrado e da pessoa em transversalidade para dialogar com ambos na região imaginal.

Manifestação ou epifania que vai, *pari passu*, com a expressão humana. O poeta será aquele que, mediante a este fenômeno, pela força da imaginação criadora, poderá nos tentar comunicar a experiência pela forja de sua palavra. Alguém que perceba, imediatamente, esta profunda ligação poderá como luthier a construir um instrumento como o *sanshin uchinanchu* (por sua vez oriundo do *sanxian* chinês introduzido no reino de Ryukyu no séc. XIV e que dará origem ao *shamisen* japonês somente no séc. XVI), tentando reproduzir em seu dedilhar das cordas, o ritmo e a melodia da chuva que cai. O *sanshin* (literalmente, três cordas), como o nome diz possui três cordas estiradas sobre um braço que se liga ao corpo do instrumento, uma caixa de ressonância coberta pela pele da serpente píton; esta é uma das várias apropriações que o império *nihonjin* (japonês) fez do reino de Ryukyu, invadido e reduzido a uma simples “prefeitura” conhecida com o nome de Okinawa em 1879.

O que quero ressaltar aqui é que as discussões e pesquisas sobre a memética em neurociências podem auxiliar a entender o meme como um replicador universal e muitas vezes na forma de *memplex*<sup>122</sup> quando replicam juntos aspectos relacionados tanto à cultura como à religião numa perspectiva genética. Não se trata de reduzir o fenômeno a este ou aquele campo de conhecimento, mas incorporar avanços em

---

<sup>121</sup> C. G. Jung (1952) “Sincronicidade como princípio de conexões acausais” (em alemão *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*; W. Pauli (1952) “A influência das ideias arquetípicas nas teorias científicas de Kepler” In: *Estudos do C. G. Jung-Institut IV*, Zurich: Rascher; e Jung (1951) “Sobre a Sincronicidade”, conferência no Círculo de Eranos, publicada em *Eranos-jahrbuch*, Zurich: Rhein-Verlag.

<sup>122</sup> Blackmore, 2000, pp. 19-24

várias áreas, de forma interdisciplinar – como foi o espírito pioneiro do Círculo de Eranos<sup>123</sup>.

Sidarta Ribeiro ainda expande os desdobramentos das pesquisas ao tratar daquilo que ele denominou de “entalhamento da memória” pela memória latente:

a hipótese de que a função mais antiga do sono REM teria sido deflagrar a expressão de genes imediatos logo após o sono de ondas lentas. Essa expressão rápida e breve, que possivelmente começou a evoluir há centenas de milhões de anos num ancestral comum a todos os vertebrados terrestres, tem o efeito de “tirar uma fotografia”<sup>124</sup> do momento, perenizando as novas conexões sinápticas formadas entre os neurônios. A remodelagem sináptica induzida pelo sono REM transforma um padrão de atividade elétrica nos circuitos neurais — uma memória ativa — num novo padrão de sinapses entre células — uma memória latente. Em perspectiva, a função primordial da regulação de genes que ocorre durante o sono REM seria a transformação de memórias ativas e de curto prazo em memórias latentes de longo prazo, capazes não apenas de perdurar naquele cérebro mas de se espalhar por outros cérebros como memes: representações de pessoas, lugares, eventos ou ideias. Ao se instalarem num sistema nervoso, tais memes interagem vivamente uns com os outros, criando uma réplica mental simplificada do mundo exterior, editada e filtrada segundo as preferências e limitações de seu portador<sup>125</sup>.

Este entalhamento da memória levada a cabo pelas memórias latentes e suas conversões em memória ativa em engramas replicados pelo sistema nervoso e sua inter-relação com os genes, é uma compreensão convergente com aquilo de denominei de “arqueomemória”, a memória da espécie humana em sua tríplice herança: reptiliana (medula espinhal e base do encéfalo), mamífera primata (sistema límbico) e humana (neocórtex), sobrepostas e articuladas intimamente, vivenciada e atualizada na existência presente da pessoa.

---

<sup>123</sup> Um exemplo desta abrangência e diálogo foi o Simpósio Internacional do Centenário de Gilbert Durand: Gilbert Durand, o Imaginário e as Neurociências, 10 a 12 de maio de 2021, Universidade de Savoie Mont-Blanc.

<sup>124</sup> Expressão correlata do “engrama” em Semon, 1924.

<sup>125</sup> Sidarta, 2019, pp. 276-277

Este conjunto de imagens-lembranças-sonoras se constelam a partir da corporeidade – e aqui a contribuição de Gilbert Durand é inegável nos anos 1960 ao postular a íntima ligação da reflexologia nos esquemas corporais à geração das imagens e consequentes regimes ou estruturas de sensibilidade. Tal perspectiva memética nos auxilia a compreender também o papel ancestral do mito como sonho<sup>126</sup> coletivo: reserva de possibilidades do ser frente a situações que o prepara para a imprevisibilidade dos obstáculos, desafios e encontros em sua relação com o mundo aórgico e o mundo das próprias relações humanas.

Esta tríplice articulação que o mito proporciona como vinculação da memória ancestral (arché), com o presente vivido e abrindo possibilidades ao devir (télos)<sup>127</sup>, pode ser entendida como a urdidura bio-social operada de maneira muito mais profunda na espécie humana em sua rápida existência (se comparada com a história da vida no planeta), não apenas levando em consideração a supremacia do Homo sapiens, mas também dos fluxos gênicos e as heranças que permaneceram, genética e talvez culturalmente, de seus contemporâneos Homo neanderthalensis (na eurásia), e de Homo denisoviensis (na sibéria até leste asiático e pacífico sul), em especial<sup>128</sup>.

Esta perspectiva mais interdisciplinar poderia ser útil para a compreensão de aspectos semi-nômades, shamânicos e matriais que proliferaram junto com a ocupação gradativa das américas, iniciada há cerca de 30 mil anos, através do estreito de Bering, além da configuração fenotípica sinodonte, o que aproxima as culturas ameríndias com as culturas altaico-mongóis e suas derivações ao avançar em direção ao pacífico.

De uma maneira talvez muito simples, mas emblemática, o fisiologista e psicólogo somativo, Stanley Keleman [1931-2018], autor de “Anatomia Emocional”, em entrevista com o mitólogo Joseph Campbell [1904-1987] – também membro do Círculo de Eranos, afirmaria que vivemos o mito de nossas células<sup>129</sup>.

Novamente temos o íntimo diálogo entre o macro e o microcosmos numa urdidura ou sizígia (conjugação de três corpos celestes, em astronomia; conjugação),

---

<sup>126</sup> Aqui o sonho e o papel do sono na perspectiva das pesquisas em neurociências de Sidarta, 2019

<sup>127</sup> Ferreira-Santos, 1998; Ferreira-Santos & Almeida, 2020.

<sup>128</sup> Reich, D.; Richard, E. G. et al. (2010). Genetic history of an archaic hominin group from Denisova Cave in Siberia. Nature, 468 (1012): 1053-1060.

<sup>129</sup> Keleman, 2001.

característica destas noções gnósticas tanto em Ibn' Arabî como em Jacob Böehme. Corbin assim exemplifica a complexidade destas conjunções e conjugações:

Em cada plano se repete a mesma relação Criador/Criatura (Haqq e Khaq), desdobrando e polarizando uma unitotalidade, uma biunidade cujos dois termos estão em relação de ação e paixão (fi'l – ifi'âl, relação que corresponde a batin - zâhir, oculto e manifestado, esotérico e exotérico). Por este motivo, cada uma destas Hadarât ou Descidas é designada também como “união nupcial” (nikâh), cujo fruto é a Presença ou Hadra que a segue na hierarquia da descida. Por esta razão, cada Presença é a imagem e a correspondência (mithâl), o reflexo e o espelho da imediatamente superior. Desse modo, tudo o que existe no mundo sensível é um reflexo, uma tipificação (mithâl) do que existe no mundo dos Espíritos, e assim sucessivamente até remontarmos aos primeiros reflexos da mesma Essência divina. Tudo o que se manifesta para os sentidos é, pois, a forma de uma realidade ideal do mundo do Mistério (ma'na ghaybi), um rosto (wajh) entre os rostos de Deus, isto é, dos Nomes divinos. Saber disso é ter a visão intuitiva das significações místicas (kashf ma'nawî); aquele a quem foi dado esse saber recebeu uma graça imensa (...) Todas as ciências da Natureza se encontram assim edificadas sobre o sentido das tipificações do mundo do Mistério. É também uma das interpretações dadas à sentença profética: “Os humanos dormem; em sua morte, despertam”<sup>130</sup>.

O outro fogo martelado nestas passagens nos vem, então, do original sapateiro remendão<sup>131</sup> que nos calçou caminhos, o pioneiro pensador alemão Jacob Boehme [1575-1624], nascido na Silésia (hoje território entre Polônia, Tchêquia e Alemanha) e viveu a maior parte de sua vida em Görlitz. Hegel afirmaria que Boehme teria sido o primeiro filósofo alemão. Alexandre Koyré [1892-1964], filósofo francês de origem russa, um dos fundadores da disciplina acadêmica da história da ciência, embora tenha iniciado seus estudos com a história das religiões, estudou Böehme em uma historiografia magistral com seu *La Philosophie de Jacob Böehme*, de 1929, evidenciando como suas reflexões influenciaram o início da ciência experimental.

---

<sup>130</sup> Corbin, 1992, pp.261-262

<sup>131</sup> Importante ressaltar a influência e tributo que Gilbert Durand rende a Jacob Böehme em sua obra, para mim talvez a mais significativa em termos de gnose: “A fé do sapateiro” (Durand, 1995).

Os platônicos de Cambridge como Isaac Newton [1643-1727], físico e alquimista, talvez o primeiro dos modernos, mas com certeza “o último dos mágicos”<sup>132</sup>; e Robert Boyle [1627-1691], físico e químico irlandês, teriam sido influenciados pela leitura de cópias dos escritos de Jacob Böehme, o primeiro a experimentar a obtenção de gradiente de cores a partir da luz branca utilizando o prisma; e o segundo a elaborar a bomba de vácuo com a pretensão “de evacuar toda a matéria da câmara de vácuo para demonstrar empiricamente a (in)existência do Ungrund”<sup>133</sup>, além de utilizar os princípios físicos do ar para estudos de anatomia (aparelho respiratório e inflamabilidade do sangue). De maneira homóloga, na tradição taoista chinesa da flor de ouro, encontra-se o emblema: “na câmara vazia se faz luz”<sup>134</sup>.

Atualizando a percepção de Koyré no ano da noite do Black Thursday do grande crash (1929), teríamos que juntar a estas evoluções científicas: a utilização dos feixes de laser, lentes telescópicas espaciais como a do Hubble ou do James Webb, as cabines antigravidade seladas a vácuo e utilizando aceleração, e a hipótese em física da matéria escura fria que seria responsável por 84% da matéria no universo (restando apenas outra pequena parcela de matéria bariônica: organismos vivos, planetas e estrelas). Neste caso, as partículas da matéria escura fria se movimentariam de maneira muito lenta em relação à velocidade da luz, o que dá seu aspecto “frio” e, ao mesmo tempo, teria interações muito fracas com a radiação eletromagnética e as matérias bariônicas, o que daria seu aspecto “escuro”. Talvez, os buracos negros (black hole) de alta concentração e densidade no início da formação do universo, os buracos negros primordiais, sejam responsáveis por uma parte da formação da matéria escura fria<sup>135</sup>. Todos estes avanços, direta ou indiretamente, a partir das intuições de Jacob Böehme sobre o ungrund.

Jacob Böehme vivia a angústia de um momento crítico entre as sucessivas disputas religiosas e políticas entre o catolicismo, a reforma luterana e o calvinismo. Ainda menino ouvia as histórias sobre a recente “noite de São Bartolomeu”, em Paris, onde houve o massacre de protestantes e católicos, impulsionados pelos reis católicos

---

<sup>132</sup> Herd, 2003.

<sup>133</sup> Herd, 2003, pp. X-XI

<sup>134</sup> Eliade, 1991, p. 44.

<sup>135</sup> Misao Sasaki, Teruaki Suyama, Takahiro Tanaka & Shuichiro Yokoyama (2016). Primordial Black Hole Scenario for the Gravitational-Wave Event GW150914. *Phys. Rev. Lett.* 117.

franceses, entre os dias 23 e 24 de agosto de 1572, com aproximadamente 30 mil mortos. Jacob se indagava em como ter acesso à verdade.

Sem qualquer instrução refinada, foi aprendiz de sapateiro e seguiu o ofício de sapateiro, mas tendo a necessidade de escrever sobre suas visões e as reflexões derivadas destas nos momentos de ócio até que acabou por dedicar-se apenas à escrita, mesmo com as perseguições religiosas em seu próprio vilarejo, pelo pastor Gregorius Ritscher [1560-1624], principal pastor de Görlitz, que o ameaçou exilar considerando-o como herético. Nikolay Berdyaev afirma: “Considero incorreto chamar os antigos gnósticos de hereges cristãos. Tendo sido gerados do sincretismo religioso da era helenística - eles não eram tanto distorcedores do cristianismo com a sabedoria pagã do Oriente e da Grécia, mas sim enriquecedores dessa sabedoria”<sup>136</sup>.

Berdyaev ainda na introdução e tradução de *Mysterium Magnum* assinala:

Jacob Boehme deve ser considerado o maior dos gnósticos cristãos. A palavra gnosis que emprego aqui não no sentido das heresias dos primeiros séculos do cristianismo, mas no sentido de conhecimento básico para a revelação e lidando não com conceitos, mas com símbolos e mitos; conhecimento contemplativo, e não conhecimento discursivo<sup>137</sup>.

A noção de Ungrund (o abismo sem fundo, o nada original e inexpugnável), aparece em sua obra *Mysterium Magnum* de 1624. Até recentemente amplamente ignorado pela história da comunidade científica, o pensamento deste sapateiro no século XVI é de grande alcance. O ungrund é a negação absoluta (ou relativa) e aquele nada anterior à criação, sendo o berço tanto da divindade como da humanidade numa espécie de teogonia que abrange tanto o sagrado como a pessoa em pleno processo. No ungrund:

não há nada futuro nem do passado transitório, portanto Ele não deseja nada, portanto Ele na esperança não espera nada, Ele sustenta todas as coisas em Si mesmo, e é necessário para Suas coisas. Mas respectivamente, isto é, na, com e através da

---

<sup>136</sup> Berdyaev, 1930, nota 2.

<sup>137</sup> Berdyaev apud Böehme, 1945, p.5-6; Berdyaev, 1930.

criatura Ele é como Pessoa, ativo, disposto, desejante, ele assume sobre si o afeto, ou permite que ele seja atribuído a ele em semelhança a nós de pessoa e afeto<sup>138</sup>.

De maneira contraditória e complementar, acompanhando-se nosso diagrama do pulso teantrópico, é necessário passar pelo Nada (ungrund) para reconhecê-lo em nossa própria constituição sob pena de uma hybris (ousadia) que se desdobra na arrogância humanista e seu império antropocêntrico. Petrônio assim se refere a esta “passagem” pelo nada:

é preciso passar pelo nada para chegar ao ser. Caso contrário, se quisermos negar a finitude e a facticidade constitutiva de nossa condição, nossa existência estará sempre se projetando no domínio do Errar, pois como em uma espécie de lei da gravidade, tudo em nós tende ao in-sistir (in sistere), ou seja, permanecer no dado e na estabilidade, sendo que o ser só se desvela quando apreende o ocultamento submersivo que o constitui<sup>139</sup>.

Acompanhando a leitura de Berdyaev sobre Böehme e sua busca por Sophia (a sabedoria), que se revela como princípio de androginia, pois sua intuição mística da androginia pode ser confirmada pela ciência moderna que é forçada a reconhecer a bissexualidade potencial da natureza humana, ou, a diferenciação sexual das naturezas masculina e feminina não é um caráter absoluto, mas comporta diferentes gradações. A pessoa é andrógina<sup>140</sup>.

Androginia como ultrapassamento das cisões para o unitário primordial, e não se trata apenas do caráter “hermafrodita” com sobreposições de órgãos masculinos e femininos a serem cindidos, mas como expressão em unitas do multiplex das flexões de sexo e de gênero. Mesmo na tradição judaico-cristã, Adão era andrógino do barro feito e segundo Jacob Böehme, numa linhagem mais alquímica, teria sua primeira queda ao dormir, envolto no reino dos sonhos e participando da natureza, tornando-se terrestre, e é quando se vê na solidão de um sexo masculino e a emergência de sua contraparte feminina (a ânima); alguns continuadores de Böehme chegam a afirmar que esta contraparte feminina era Sophia (sabedoria como virgem divina) e

---

<sup>138</sup> Valentin Weigel, 1917, p. 183 apud Berdyaev, 1930, nota 14.

<sup>139</sup> Petrônio, 2010.

<sup>140</sup> Berdyaev apud Böehme, 1945, p.31.

diante da tentativa do homem primordial, em sua androginia, de controlá-la, foi ela que se apartou<sup>141</sup>.

A “dame blanche”, Marie Delcourt [1891-1979], filóloga belga especialista na antiguidade clássica e que participou da resistência belga à invasão alemã na primeira guerra mundial, investigou de maneira inovadora as figuras do andrógino, do travestismo ritual e cotidiano masculino e as santas femininas em roupas masculinas, além de deter-se nos mitos do cego vidente Tyrésias e de Kaineus (Caenis – mulher / Caeneus – homem) – mulher lapita que foi violada por Poseidon e que, depois da violação, ele condoído da tristeza de Caenis, lhe retribuiu o desejo de passar a ser homem (Caenus), não conceber filho e nunca mais ser maltratada, e passou a ter uma pele impenetrável que lhe garantiu vitória temporária com os centauros.

É Marie Delcourt que ressalva o fato de Hera, “deusa nupcial figura primeiro como andrógino”<sup>142</sup>, depois esposa de Zeus, concebe ela mesma por seus próprios recursos, o velho ferreiro Hefaísto e Tifeu, o gigante pai dos monstros como a Hidra, a Esfinge, Cérbero, o Leão de Neméia, entre outros, e que já havia vencido ao próprio Zeus e afugentado os demais deuses do Olimpo que foram para as terras do Egito. Outras correntes afirmam que Tifeu teria sido o último filho de Gaia. De toda forma, a proximidade mítica grega entre Gaia (primeira geração de olímpicos) e Hera (segunda geração) são evidentes. Lembremos também que Dionísio, o duas vezes nascido, senhor da vegetação e do renascimento, em seu universo noturno e lunar também era andrógino. E no período helenístico tardio que ele passa a ser identificado como “efeminado”. Seja por uma vertente ou outra, o mitologema das trocas de vestes tem evidente caráter iniciático para a resolução andrógina da experiência da unidade primordial.

Daí também o trajeto sexual existencial, nos termos de Danielle Pitta, para a completude, seja na experiência do outro ou na própria experiência como outro. Inevitavelmente uma busca de equilíbrio. Nos lembraria Bachelard em concisão poética: “A consciência de estar só é sempre, na penumbra, a nostalgia de ser dois”<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> Eliade, 1991, p. 105; também Der Weg zu Christo, citado por Baumann, 1955, p.175.

<sup>142</sup> Delcourt, 1958, p. 29; Eliade, 1991, p. 112.

<sup>143</sup> Bachelard, 1994, p. 191.

É Danielle Pitta que exemplifica o mesmo princípio andrógino no universo iorubá em terras brasileiras:

O sexo dos Orixás não corresponde necessariamente ao de seu “cavalo”<sup>144</sup>: são tanto homens como mulheres, como outras formas de sexualidade que dançam. Assim, o ritual permite viver diversas possibilidades da vida. Permite viver a infância através dos êres, como também o sexo oposto ou complementar através da incorporação do Orixá, como também o movimento do universo através do movimento da roda<sup>145</sup>.

E neste caso, em especial, a estruturação mítica do “povo de santo” tem características predominantemente crepusculares (ou dramáticas na expressão de Gilbert Durand), o que não elimina o “universo de angústia” decorrente da não aceitação da sociedade envolvente e o racismo estrutural brasileiro que deriva a sua característica violenta dissimulada pelas políticas e ideário do “brasileiro cordial”. Nesta “terra de contrastes”, na expressão de Roger Bastide, Danielle Pitta aponta de maneira acertada:

ausência da dicotomia bem/mal na mitologia iorubá. O segundo, é a inexistência da dicotomia homem ativo/mulher passiva: as mulheres, seja Iemanjá, Oxum ou Iansã são ativas e guerreiras, além de amorosas e faceiras. Além disto, a mulher (Oduduá e Iemanjá) é parte ativa do processo de criação do universo. Ela também é livre na escolha de seus atos (encontro de Iemanjá com Orumilá). Notamos, pois, a presença, dentro destes mitos, da estrutura sintética do imaginário, essencialmente pela presença do tempo cíclico, mas também pelos aspectos a um só tempo místicos e guerreiros contidos nos orixás. Mitologia e conteúdo dos testes nos dizem então a mesma coisa. E nos testes, entretanto, que iremos encontrar aquela atitude já percebida por Roger Bastide: a participação de um mesmo indivíduo em dois sistemas de valores. Sendo que, com seus valores de origem, ele tem um relacionamento harmonioso, enquanto com a sociedade circundante (e seus valores) ele tem um relacionamento angustiado<sup>146</sup>.

---

<sup>144</sup> Denominação para a pessoa que incorpora um determinado orishá assim como também ocorre no universo mongol: o tambor é entendido como o cavalo através do qual os espíritos se manifestam para dialogar com o shaman e, através do canto e da música, a conjunção de ambos num terceiro ser.

<sup>145</sup> Pitta apud Pitta, Boaro & Almeida, 2020, p. 142

<sup>146</sup> Pitta, 1985, p. 267.

É importante ressaltar para os “cabeças vazias” (expressão de Berdyaev), cultuadores do obscurantismo ocidental entre aristotélicos e platônicos, que a percepção de que tudo flui e a mudança e as transformações é que são constantes e eternas, numa perspectiva mais heraclitiana:

A teologia cristã, e não apenas a teologia católica, está tão cheia de pensamento grego, de platonismo, aristotelismo e estoicismo, que qualquer infração às rotinas desse pensamento é considerada uma infração à Revelação cristã. E, de fato, os mestres gregos da Igreja eram instruídos na filosofia grega, eles eram platônicos e em seu pensamento está a marca da limitação do racionalismo grego. Esse pensamento não conseguiu resolver o problema da pessoa, o problema da liberdade, o problema da dinâmica criativa. Boehme não só não era aristotélico, como também não era platônico, e sua influência está fora da luta entre o platonismo oriental e o aristotelismo ocidental. Böehme estava perto apenas de Heráclito. Acho que deve ser superado na filosofia cristã não só o aristotelismo, mas também o platonismo, como representante de uma filosofia estática e de um mundo repetitivo, incapaz de ponderar o mistério da liberdade e da criatividade<sup>147</sup>.

Será com os mitos e símbolos de sua lavra escrita que Böehme intenta apaziguar sua alma diante das visões. E, portanto, fiel a um espírito quase criançairo, nos apresenta as imagens em constante movimento já que as imagens em revelação guiam a mão do escriba<sup>148</sup>. Desde a árvore que terá frutos ruins ou bons ou não os terá de acordo com a dinâmica da terra e do cultivo, em sua primeira obra “Aurora Nascente”<sup>149</sup> em 1612; até a dinâmica inflamável do fogo através da luz ou das trevas em sua concepção triádica do mundo do fogo – energética e dinâmica vontade rumo à criação, “a origem do fogo eterno do espírito e da natureza se encontra numa conjunção ou combinação eterna: não podem existir separadamente”<sup>150</sup>; e deste fogo primordial se geram os opostos: o mundo da luz – universo da sabedoria e do amor por onde sopra a palavra e o som; e o mundo das trevas – o universo da ira, do conflito, do mal e expressão da natureza em si mesma; todos estes mundos oriundos do abismo do sagrado (ungrund). Na apreensão do drama sagrado no interior da pessoa, Böehme

---

<sup>147</sup> Berdyaev apud Böehme, 1945, p.28.

<sup>148</sup> Ortega, 1990, p. 388

<sup>149</sup> Böehme, 1998.

<sup>150</sup> Böehme, 1945, p.69.

insiste em dizer que os três mundos vivem dentro de nós, e cabe o desafio ontológico do “crescimento do lírio”: “Tua grandeza será tanta como a de Deus; há uma expansão do coração enamorado que é impossível expressar. Amplia a alma até fazê-la alcançar o tamanho da criação inteira”<sup>151</sup>.

Eliade corrobora tal aceção ao tratar da diferença entre o modo arcaico e o modo moderno na medida em que ele identifica:

O homem das sociedades tradicionais considera as operações fisiológicas (em primeiro lugar a alimentação e a sexualidade) também como mistérios, ao passo que o homem moderno as reduz a processos orgânicos”<sup>152</sup>.

Esta parece ser a Signatura rerum “assinatura das coisas”, livro de Jacob Böehme de 1621, pois em sua aceção, não pode haver um espírito sem um corpo e é, precisamente, através dos sentidos do corpo que temos acesso à manifestações do sagrado, não apenas como reflexão teórica, mas como prática cotidiana: o orgânico também pertence ao âmbito dos mistérios. Daí seu lastro antropológico embora num plano teogônico onde surgem as estrelas, os planetas, os animais e os humanos, iguais em criação. A inscrição desta natureza divino-humana (teândrica, nos termos de Berdyaev) está no exterior das coisas, como assinatura e obedece a uma lógica própria (simbólica) e que em muito se assemelha às proposições contemporâneas do físico romeno Stéphane Lupasco [1900-1988], um dos membros fundadores do Centro Internacional de Pesquisas e Estudos Transdisciplinares (Centre International de Recherches et Etudes Transdisciplinaires - CIRET), em Paris, um ano antes de sua morte, junto ao também físico e romeno Basarab Nicolescu, Edgar Morin, o historiador de arte René Berger [1915-2009], entre outros e parceiro dileto também de Gilbert Durand<sup>153</sup>, em sua lógica da energia<sup>154</sup>.

Esta topologia energética em Lupasco, em muito orientado pelos trabalhos de Albert Einstein [1879-1955], pela mecânica quântica e por Bachelard<sup>155</sup>, adota o princípio do

---

<sup>151</sup> Böehme apud Ortega, 1990, p.392

<sup>152</sup> Eliade, 1991, p. 167.

<sup>153</sup> La topologie énergétique (1986), In "Pensées hors du rond", La liberté de l'esprit, n° 12, Hachette, Paris, juin, avec des contributions de Raymond Abellio, Marc Beigbeder, Olivier Costa de Beauregard, Gilbert Durand et Aimé Michel; Paula Carvalho, 1991.

<sup>154</sup> Lupasco, 1951.

<sup>155</sup> A esse respeito menciona Durand: “O incalculável mérito de Bachelard é o de haver primeiramente tido a coragem – ele, professor de Filosofia das Ciências na Sorbonne – de afirmar para o saber científico, e para a imaginação poética, direito igual à vida do espírito.” (1984, p.19)

terceiro incluído – tertium datur, velho princípio gnóstico e alquimista, princípio este eliminado na lógica aristotélica e que, portanto, postula a existência de um terceiro tipo de dinâmica, antagônica, que coexiste com a da heterogeneização, que governa a matéria viva, e com a da homogeneização, que governa a matéria física macroscópica<sup>156</sup>, num estado de equilíbrio rigoroso, exato, entre os polos de uma contradição, em uma semi-atualização e semi-potencialização estritamente iguais. Esse estado, chamado por Lupasco de Estado T (“T” aqui corresponde ao princípio do “Terceiro incluído”), é o que caracteriza o mundo microfísico ou mundo das partículas.

A atualização é a manifestação de um fenômeno que tende a uma identidade. Ao mesmo tempo, este fenômeno implica uma contenção daquilo que ele não é (não-identidade), ou seja, a potencialização (situação quântica na medida em que está no âmbito das várias possibilidades e probabilidades) do outro ou memória do ainda não manifestado pois não se trata de aniquilação e nem de desaparecimento. O Estado-T não é “atual”, nem “potencial”, mas uma resolução dos dois polos contraditórios em um nível mais complexo e mais elevado da realidade, originando um terceiro nesta ortodução (para além da dedução e da indução) próxima talvez da “abdução” de que trata o filósofo, matemático, semiótico norte-americano Charles Sanders Peirce [1839-1914], mas, o mais importante é que é de natureza ôntica, ou seja, possui existência própria. O tertium datur, não é apenas o resultado de uma operação lógico-formal, mas a percepção da qualidade ontológica do terceiro que mantém, ultrapassa, correlaciona, fricciona os dois polos anteriores. O mistério desta conjunctio reproduz o mistério mesmo da criação. De acordo com Berdyaev, não se trata de “explicá-lo”, mas de profundizá-lo. Se for passível de explicação, então não era mistério.

Basarab Nicolescu, físico romeno especialista em partículas elementares, presidente fundador do CIRET e colega de Gilbert Durand, assim se refere a este vínculo entre mistério e conhecimento, cognoscível e incognoscível, para adentrar às múltiplas possibilidades das realidades paralelas, superpostas e complementares que estão imiscuídas no fenômeno da criação:

---

<sup>156</sup> Nicolescu, 2009.

O mundo se move, vive e se oferece ao nosso conhecimento graças a uma estrutura ordenada daquilo que, no entanto, muda sem cessar. A Realidade é, então, racional, mas sua racionalidade é múltipla, estruturada em níveis. É a lógica do terceiro incluído que permite à nossa razão passar de um nível ao outro. Os níveis de Realidade correspondem a níveis de compreensão, numa fusão do saber e do ser. (...) O mundo é ao mesmo tempo cognoscível e incognoscível. O mistério irreduzível do mundo coexiste com as maravilhas descobertas pela razão. O incognoscível penetra cada poro do cognoscível, mas, sem o cognoscível, o incognoscível seria somente uma simples palavra vazia. Fonte da Realidade, o Terceiro Oculto se alimenta dessa mesma Realidade, numa respiração cósmica que nos inclui, nós e o universo. A Realidade é una e múltipla ao mesmo tempo. Um porvir sustentável é aquele da descoberta das múltiplas faces da Realidade<sup>157</sup>.

Sob o olhar de Danielle Pitta: “Constância pois da dialética e do drama mas a procura de uma síntese que não leve à unificação mas que tem por finalidade a coerência salvaguardando as distinções, as oposições”<sup>158</sup>. Aqui reside, me parece, uma das grandes dificuldades no exercício da compreensão mitohermenêutica no diálogo com as ciências de ponta, entre elas a física e a neurociência, pois o que se descortina é o mesmo problema epistemológico de conceber a simultaneidade dos comportamentos como onda e como partícula. A tradição aristotélica e cartesiana já no DNA ocidental impede de imediato a existência do tertium datur, e assim, mais difícil resulta compreender a dimensão ontológica deste terceiro que é, ao mesmo, os dois anteriores diferentes; mas não se reduz à simples “soma” dos dois, e o terceiro participa de outra camada de realidade mais complexa ou ainda já constituinte de outra realidade na realidade, outro mundo possível no mundo. Novamente: criação.

Criação, derivado do verbo latino creare, é por sua vez derivado do radical sânscrito kr que significa fazer, raiz íntima entre karma (ação ritual) e o latino carmen (verso ou canto). “Nas palavras se manifestam as coisas que são e nos sons o ser das coisas”<sup>159</sup>, diz Zuckerkandl. Daí que o radical grego de poesia, ou seja, poiésis (do

---

<sup>157</sup> Nicolescu, 2009.

<sup>158</sup> Pitta, 2005a, p. 20.

<sup>159</sup> Zuckerkandl, 1997, p. 178.

verbo poien) também significando o “fazer, criar, produzir, o que faz do poeta, do bardo, ao cantar o que quer que seja, co-produtor daquilo que é cantado”<sup>160</sup>.

Outra expressão emblemática se encontra na obra sobre o compositor barroco francês Monsieur de Saint Colombe [c. 1640-c. 1693] virtuose de viola da gamba, interiorano e arredio à vida palaciana, “o Orfeu de seu tempo” na expressão do gambista Le Sieur Danoville (final do séc. XVII), um de seus discípulos. Phillippe Beaussant [1930-2016], musicólogo, romancista francês e especialista em música barroca francesa comenta sobre Sainte Colombe:

Monsieur de Sainte Colombe não somente deu à viola da gamba francesa a sétima corda que lhe dá sua originalidade, mas seu espírito. Ele é o primeiro a ter pressentido e traduzido em música o que se constitui na especificidade da viola. Esta marca se imporá a todos os que vieram depois dele na França (...) sua técnica particular, o uso da polifonia, os cravelhos, a forma do cavalete, a sétima corda..., é este o caráter elegíaco, crepuscular, noturno (no sentido que Fauré entende esta palavra), esta música em claro-escuro (...) restará para sempre na voz da viola à la française qualquer coisa de interior, de silencioso, que lhe vem, sem dúvida nenhuma, de Monsieur de Sainte Colombe<sup>161</sup>.

No filme “Tous les matins du monde”, do diretor Alain Corneau [1943-2010], a partir do livro homônimo do escritor e violoncelista, Pascal Quignard, trata de uma reconstrução imaginária de Sainte Colombe, interpretado por Jean-Pierre Marielle [1932-2019], e suas difíceis relações com Marin Marais [1656-1728], célebre gambista iludido com a fama na juventude, interpretado pelos atores Depardieu, sendo o filho, Guillaume Depardieu (Marin Marais jovem) e por seu pai, Gérard Depardieu (Marin Marais envelhecido). A trilha sonora vai interpretada pelo gambista catalão Jordi Savall e seu grupo Ensemble Hespèrion XXI.

Quando Marin Marais retorna ao casebre de seu mestre inicial, Sainte Colombe, tentando ouvir escondido as árias do mestre que se calava noite adentro, acabam se reconciliando para um diálogo final. Em um trecho, Sainte Colombe pergunta a Marais:

---

<sup>160</sup> Amâncio Friaça apud Attar, 1991, p. XXVII.

<sup>161</sup> Beaussant, Phillippe. La Double Vie de Monsieur de Sainte Colombe. In: Concerts a deux violes esgales du Sieur de Sainte Colombe. Paris: Astrée Auvidis, tome II, 1992, p.4.; Ferreira-Santos, 1998, vol. II, p. 543.

“A música é uma linguagem que só consegue se exprimir quando as palavras não podem. Nesse sentido, ela não é humana. Para que é a música? Você já descobriu que não é para o Rei”.

Novamente aqui temos a indicação simbólica da co-autoria das criações do poeta ou do bardo. A poíesis não possui uma única autoria, mas é devedora deste diálogo intenso e recíproco entre as dimensões do sagrado e da pessoa, pela região do imaginal. Em *O nascimento da tragédia* (1992), Nietzsche afirma que a origem do nascimento e do perecimento da arte está na música. É ao deus vegetal Dionísio – o da libertação, o da liberação das forças pulsionais que se associa a música: ela é dionisíaca porque é imagem imediata da própria vontade, elemento metafísico frente ao elemento físico, portanto, a música não seria o reflexo da aparência, é a coisa em si. A música expressa os universais anteriores à coisa:

Aqui se infiltram, entre a nossa mais alta excitação musical e aquela música, o mito trágico e o herói trágico, no fundo apenas como símiles dos fatos mais universais, de que só a música pode falar por via direta. Como símile, porém, apenas o mito, se o nosso modo de sentir fosse o de seres puramente dionisíacos, permaneceria ao nosso lado, despercebido e ineficaz, e não nos desviaria por um instante sequer de prestarmos ouvido ao eco das universalidades antes dela (universais anteriores à coisa). Aqui, no entanto, irrompe a força apolínea, dirigida à restauração do indivíduo quase despedaçado, com o bálsamo terapêutico de um delicioso engano<sup>162</sup>.

Alguma coisa não é apenas humana, possui, ao menos, duas assinaturas, pois somente penetrando na floresta, perdendo-se nela, é que se pode conhecê-la e tornar-se, o próprio viajante, em árvore.

#### **4 A MELODIA DA FLORESTA DAS HERMENÊUTICAS**

O companheiro em minha busca foi o jovem Lutero e o modelo Aristóteles, a quem Lutero odiava. Os impulsos me foram dados por Kierkegaard e foi Husserl quem me abriu os olhos. Isso se dirige àqueles que só “compreendem” algo quando podem fazer a conta das influências históricas, essa pseudocompreensão da curiosidade

---

<sup>162</sup> Nietzsche, 1992, p. 126.

laboriosa, ou seja, essa aversão à única coisa que de maneira decisiva realmente importa<sup>163</sup>.

Com vocação de bugre como versa Manoel de Barros, Martin Heidegger é, sem dúvida, o portador de uma das passagens importantes nesta arqueologia imaginária ao debruçar-se sobre a hermenêutica (forma de interpretação), na raiz das mitohermenêuticas que vão consubstanciar os trabalhos de Henry Corbin, Gilbert Durand, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur e dialogar intensamente com Nikolay Berdyaev no amplo gradiente dos estudos do imaginário.

Porque o homem, como queria Heidegger, ao passar pela floresta passa por dentro da palavra floresta. O homem não é não anterior, mas interior à linguagem, à medida que palavra e ser são as chaves de desvelamento que lhe facultam a sua humanidade, sendo a poesia uma maneira pela qual “poeticamente o homem habita” o mundo<sup>164</sup>.

Nosso filósofo da floresta negra, num pressentimento hölderlineano que lhe serve de motor, abre sendas e caminhos na floresta (Holzwege)<sup>165</sup>, pois aqui não há estradas, para o exercício de um pensamento que se dirige a um domínio além da facticidade e além da ontologia: “Wege, nicht Werke” , diz ele: caminhos, não obras. Por isso, perder-se por esses caminhos é, pois, encontrar a floresta e encontrar-se nela.

Beatriz Fétizon [1929-2019], filósofa empedernida nas searas da educação, também aluna de Bachelard, com quem tivemos tantos diálogos com o campo de estudos do imaginário, assim se refere ao “caminho do campo”<sup>166</sup> em Heidegger:

Caminho do Campo (o conto): o carvalho assegura ao Caminho que “crescer significa abrir-se para a amplidão dos céus, mas, também, deitar raízes na obscuridade da terra” e que “tudo o que é verdadeiro e autêntico somente chega à maturidade se o homem for simultaneamente ambas as coisas: disponível ao apelo do mais alto céu e abrigado pela proteção da terra que oculta e produz” (esta é uma linguagem que vocês conhecem bem, não?). E Heidegger adverte: os homens que são capazes de ouvir o caminho do campo... são servos de sua origem e não escravos do artifício; e em vão o homem procurará... instaurar uma ordenação no globo terrestre se não for disponível

---

<sup>163</sup> Heidegger, 2013, p.11.

<sup>164</sup> Petrônio, 2010.

<sup>165</sup> Heidegger, 1998b.

<sup>166</sup> Heidegger, 1969, pp. 68-70.

ao apelo do caminho do campo. Se não o for, o homem tomará o... fragor das máquinas que retumba em seus ouvidos pela voz de Deus. E... se dispersa e se torna errante, sem poder sobreviver às gigantescas forças que seu cálculo e sua sutileza engendraram para com elas... entrar sua própria obra (No ensaio Heidegger se refere textualmente à energia atômica, então recém descoberta). E o filósofo completa: O apelo do caminho do campo desperta um sentido que ama o espaço livre e que, em momento oportuno transfigura a própria aflição em serenidade derradeira. Esta opõe-se à desordem do trabalho pelo trabalho: procurado apenas por si, o trabalho produz aquilo que nadifica<sup>167</sup>.

O trabalho e o âmbito da técnica, enquanto tecnologia, ofuscam e escondem a subordinação do ser-aí (dasein) às suas origens e não aos produtos de sua alienação, ainda que eivados de alguma poiésis, enquanto criação de ferramentas. Mas, assim como o ferreiro não se resume ao malho que porta e à bigorna receptiva das marteladas, conquanto que podem ser seus atributos e emblemas simbólicos, o ser não se reduz aos seus produtos ou ferramentas. “Mas, no mundo em que vivemos, em que o sagrado apenas murmura, a origem encontra sua representação mais distante, na periferia das coisas”<sup>168</sup>.

Todo ao contrário, a linguagem, então, não é produto e nem ferramenta: “A linguagem é a casa do Ser. Em sua habitação mora o homem. Os pensadores e poetas lhe servem de vigias”<sup>169</sup>. Bachelard completa: “o pensamento, exprimindo-se numa imagem nova, se enriquece ao mesmo passo que enriquece a língua. O ser torna-se palavra”<sup>170</sup>.

Portanto, habitar a palavra é, desde longínqua etnohistória de várias ancestralidades, transitar no mundus imaginalis em que o verbo copula com o ventre em lençóis de luzes ao ritmo dos ciclos. Não há que se perguntar quem vem primeiro: no início era o verbo? Era o ventre? Eram as trevas ou as luzes?

“O pensamento age enquanto pensa”<sup>171</sup> em seu próprio espaçotempo. Vejamos, por um momento, na mitologia das palavras, aquilo que me parece indispensável numa

---

<sup>167</sup> Fétizon, 1976, pp. 15-16.

<sup>168</sup> Amâncio Friaça apud Attar, 1991, p. XXXII.

<sup>169</sup> Heidegger, 1967, pp. 24-25.

<sup>170</sup> Bachelard, 2001, p. 3.

<sup>171</sup> Heidegger, 1967, p. 25.

etimologia poética para empreender qualquer mitohermenêutica, os enlaces entre mathema, logos e mito.

O termo grego μάθημα, máthēma, traduzível como conhecimento ou ciência, significa em seus primórdios a capacidade de aprender, de onde se deriva μαθηματικός, mathēmatikós, como aquele que é inclinado a aprender. Portanto, se refere a uma ordem aórgica ao qual o espírito humano se volta para identificar padrões, recorrências, frequências.

De outro lado, o termo λόγος, lógos; de λέγω, légō, literalmente: “Eu digo”. Desta forma, está intimamente relacionado com a palavra, o verbo, o diálogo. É posterior, no projeto civilizatório grego sua identificação com a ordem: como fundamento, pensamento, conta, razão, proporção e, finalmente, como discurso.

Já o termo γνώσις, gnōsis: conhecimento do mundo interior através do interior do mundo, se trata do flerte com a sabedoria, sophia – a alma do mundo, que possui íntima ligação com o sufi, al-arif bi'lah ou “aquele que conhece o sagrado através do sagrado”. Tal disposição pode proporcionar um entendimento: σύνσις (sýnesis) entendimento, acordo na consciência da alma, que, por sua vez, está intimamente ligado ao μῦθος, mythós, aquilo que se relata, puro nascimento da poesia. Isto marca a diferença básica entre a gnose e a tardia epistemologia, como teoria do conhecimento apenas científico.

Então, na tradição da gnose – na qual a hermenêutica também transita em profundidade – a palavra lógos se torna a morada onde o ser se defronta com o mathema e se abre ao universo do mito para compreendê-lo e agir no mundo. De outro lado, de maneira contraditória e complementar, a razão (lógos) pretende dominar o mathema (e explorá-lo) com vistas a uma epistemologia expurgando o mito, anatematizando a gnose e matando a poesia. “Numa perspectiva positivista, sabe-se que muitos antropólogos, na transcrição dos mitos, cortavam as redundâncias por considerá-las inúteis”<sup>172</sup>. Por isso:

---

<sup>172</sup> Pitta, 2022, p. 81.

Uma condição indispensável de todo diálogo frutífero de pensamento é colocar-se lá onde ele se articula. Do contrário se transforma bisonhamente num esforço quixotesco de arremeter contra moinhos de vento<sup>173</sup>

Se admitirmos que a gnose é uma das formas da metafísica ocidental, e é algo insustentável pretender dizer de uma metafísica oriental já que o oriente espiritual não se acomoda aos padrões escolásticos ocidentais e possui estrutura própria; podemos melhor compreender a ênfase de Heidegger no conhecimento da clareira do Ser em meio à floresta:

A metafísica só conhece a clareira do Ser ou simplesmente como viso que oferece, em seu “aspecto” (idea), o presente ou criticamente como visado na perspectiva da representação categorial por parte da subjetividade. Isso quer dizer: a Verdade do Ser, como a própria clareira, permanece oculta à metafísica. Esse estar-oculto, porém, não é uma deficiência da metafísica mas o tesouro de sua riqueza, que lhe é recusado e sem embargo lhe é oferecido<sup>174</sup>.

No entanto, o elemento de aventura (das Abenteuerliche) continua sendo o perigo constante do pensamento<sup>175</sup>, sendo impossível abrir mão deste perigo que, a rigor, persiste em toda experiência, em todo périplo, sob pena de não se atingir nada mais do que as épuras tranquilas de uma ilusão racionalizada.

A hermenêutica aposta na situação e a partir disso possibilita a compreensão<sup>176</sup>, essa assertiva esclarecedora de Heidegger põe às claras que não se trata de um procedimento técnico-laboratorial susceptível de ser reproduzido por terceiros para corroborar evidências como acontece no âmbito das ciências tradicionais. De maneira inversa, trata-se de um procedimento técnico – uma tekhné que não expurga sua companheira poiésis pois auxilia no deixar ver, trazer ao mundo. A tekhné, portanto, inicialmente se refere ao conhecer por intuição no interior da experiência. A degradação simbólica de tekhné como técnica é bem posterior aos gregos. “Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a compreender-se e de ser esta compreensão (...) estar desperto do ser-aí para si mesmo. A

---

<sup>173</sup> Emmanuel Carneiro Leão, introdução do tradutor apud Heidegger, 1967, pp. 18-19.

<sup>174</sup> Heidegger, 1967, p.52.

<sup>175</sup> Heidegger, 1967, p. 98.

<sup>176</sup> Heidegger, 2013, p.24.

hermenêutica não é um modo artificialmente concebido de análise que é imposta ao ser-aí e perseguido por curiosidade”<sup>177</sup>.

No mesmo sentido, Cassirer havia distinguido duas formas de emprego da palavra na nomenclatura das coisas: a *sprachbildung*, como fenômeno de verbalização e, portanto, impulso orgânico proposto pelas imagens numa formação verbal; e *begriffsbildung*, como fenômeno de reflexão já racional de conceituação<sup>178</sup>. No que concerne à hermenêutica é, de maneira contraditória, partir de uma base racional de conceituação para adentrar os domínios da verbalização:

A hermenêutica mesma não passará de uma trivialidade enquanto o estar desperto para a faticidade, que é o que deve produzi-la, não estiver “aí”; todo falar sobre ela é um mal-entendido fundamental do que ela seja (...) não se trata de acabar com ela o mais rápido possível, mas de manter-se nela o maior tempo possível<sup>179</sup>.

Deve-se estar-aí no lugar mesmo do texto para que, diante de seu mundo próprio, se revele, não os prováveis sentidos ocultos ou escondidos, numa leitura da suspeita como ocorre com os vários reducionismos. O hermeneuta francês e integrante da Antropologia da Pessoa, Paul Ricoeur [1913-2005] já nos evidenciava que:

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<sup>180</sup>.

Não deixa de ser um processo iniciático na medida em que as passagens repletas de provas, provações, enganos, retrocessos e renascimentos comportam uma transformação naquele que se aventura: “com a primeira visão, o primeiro contato, o primeiro prazer, há iniciação, isto é, não posição de um conteúdo, uma abertura de uma dimensão que não poderá mais

---

<sup>177</sup> Heidegger, 2013, p.21.

<sup>178</sup> Cassirer, 1992, p.105.

<sup>179</sup> Heidegger, 2013, p. 26.

<sup>180</sup> Ricoeur, 1988, p. 58; Ferreira-Santos, 2021a, p. 175.

vir a ser fechada, estabelecimento de um nível que será ponto de referência para todas as experiências daqui em diante.”<sup>181</sup>

Se é importante o trajeto para que o hermenêuta possa adentrar o mundo do texto e, portanto, atravessar as passagens de um ponto a outro, também importante será deter-se em alguma paragem para prosseguir viagem. Nunca se saberá se as intuições, pressentimentos, visões ou aquilo que se convencionou chamar de “pré-compreensão” se darão em que momento do trajeto. Por isso, naquilo que chamei de “jornada interpretativa”<sup>182</sup> – cujo começo, meio e fim dizem respeito ao próprio hermenêuta, ou seja, a compreensão de si mesmo como ponto de partida, meio e fim de toda jornada, que também se pode entender como gnose. Segundo Heidegger, a paragem no meio da jornada é aquilo que também possibilita regressar ou tomar caminho contrário<sup>183</sup>.

Quando a hermenêutica se exercita num campo propriamente mítico e, portanto, como mitohermenêutica, estas considerações se elevam em complexidade, profundidade e abrangência. Podemos considerar que a mitohermenêutica, de maneira ampla, abarca toda a tentativa de compreensão das obras das artes e das culturas – o texto como mundo e o mundo como texto - com base em seus traços míticos e arquêmicos. É deste conjunto que se desdobra com agudez a mitodologia de Gilbert Durand em suas proposições de mitocrítica (textual de um autor) e de mitanálise (instituições e contextualização sócio-histórica), inclusive para a salutar diferenciação, a partir de Cassirer, da verbalização que engendra a linguagem cotidiana como morada do ser e a perenidade das tradições orais; e assim, distinta da conceitualização que, pela sua estrutura absolutamente racional, rapidamente, se transforma na língua do poder, aquela dominadora língua escrita imposta pelo colonizador. Este é o caso, por exemplo, do português em relação às línguas brasileiras (nhengatu, yorubá, quimbundo, etc); o espanhol em relação ao nahuatl, quéchua, quíchua, aymara, mapungundun (mapuche) em Latinoamérica; o mandarim em relação às mais de 50 etnias na China; o sânscrito em relação à pluralidade hindustani (bengali, tâmil, urdu, panjabi entre 400 idiomas distintos); o árabe no norte da África (a África sub-sahariana

---

<sup>181</sup> Merleau-Ponty, 1992, p. 146.

<sup>182</sup> Ferreira-Santos, 2001a, p. 42.

<sup>183</sup> Heidegger, 2013, p. 27.

conta com cerca de 2000 idiomas distintos); o nihongo (japonês) em relação ao uchinanguchi e demais línguas do reino de Riukiu ou ainda ao ainu.

Mircea Eliade esclarece:

o meio apropriado para se apreender o sentido de uma situação humana exemplar não é a “objetividade” do naturalista, mas a simpatia inteligente do exegeta, do intérprete. Eram as próprias atitudes que deviam ser modificadas. Pois o comportamento mais estranho ou mais aberrante deve ser estudado como fato humano; ele não será compreendido se for estudado como um fenômeno zoológico ou um caso teratológico. Abordar um símbolo, um mito ou um comportamento arcaico enquanto expressão de situações existenciais já é atribuir-lhes dignidade humana e significação filosófica<sup>184</sup>.

Mas, não nos enganemos com as barroquices, pletora de neologismos, redes incompreensíveis e herméticas que escondem a extorsão intelectual de poucos recursos de investigação e reflexão travestidos de cinismo e nihilismo proporcional ao narcisismo da escrita e altamente rentável no circuito das “midiotias”, com que nos defrontamos na contemporaneidade, e em especial, com os pós-modernistas. Inversamente, conseguir a expressão simples decorre sempre de um grande esforço de síntese, de conjunto, de contexto, nuances e um espírito questionador. Numa palavra: poesia. Novamente, Danielle Pitta nos socorre: “Considera-se aqui que não há melhor antropólogo que o poeta. A etnopoiesia (Hubert Fichte<sup>185</sup>), entre a ciência clássica e a criação poética, é capaz de dar conta da complexidade humana”<sup>186</sup>.

Compreender que a linguagem é a morada do ser é, ao mesmo tempo, compreender que a palavra simples melhor traduz sua complexidade. Então a expressão não esgota, ao contrário, pelo trânsito entre os seres que a habitam, nos convida a continuar a jornada apenas intuída na imagem que comporta e assim penetramos na floresta:

O pensamento recolhe e concentra a linguagem no dizer simples. E assim a linguagem é a linguagem do Ser, como as nuvens são as nuvens do céu. Com seu dizer o pensamento abre sulcos invisíveis na linguagem. Eles são mais invisíveis do que os

---

<sup>184</sup> Eliade, 1991, p. 4.

<sup>185</sup> Hubert Fichte [1935-1986], foi um escritor e romancista alemão que devotou-se a conciliar ciência e poesia numa perspectiva etnológica, esteve diversas vezes na Bahia e, entre vários outros trabalhos, publicou: Xangô. Die afroamerikanischen Religionen II. Bahia. Haiti. Trinidad (Xango. As religiões afroamericanas II) Frankfurt: Fischer, 1976

<sup>186</sup> Pitta, 2005a, p.18.

sulcos que rasga, no campo, o camponês de andar vagaroso (...) O estranho no pensamento do Ser é a simplicidade. É precisamente essa que nos afasta dele<sup>187</sup>.

Outra irinsé (ferramenta de Ogun) que decorre disto é a necessidade do cuidado.

Não se trata do cuidado de si, como apanágio das literaturas de auto-ajuda – ainda que muito influenciadas pelo filósofo francês e historiador das ideias, Michel Foucault [1926-1984] – que ao efetuar uma crítica moral para constituir uma ética, a partir do cuidado de si, findar por denotar o caráter individualista da noção, ainda que bebendo das fontes da antiguidade grega, mas sob uma ótica, no mínimo, polêmica para quem havia se debruçado sobre a arqueologia do poder.

O cuidado aqui possui muito mais relação com o domínio mítico de Asclépio (ou Esculápio), pai da medicina e do therapeuein: curar, aliviar, cuidar. Em consequência, muito mais relacionado com o outro. Asclépio é fulminado por Zeus ao receber as reclamações de Hades (senhor dos inferos) alegando que Asclépio estava interferindo em seu próprio reino, na medida em que evitava a chegada de mais mortos ou mesmo ressuscitando outros. Por intermédio de Hermes, ele acaba sendo perdoado desde que não mais interferisse no trabalho do próprio Hades.

No ofício de Asclépio, para ser um pouco mais rápido, consistia, basicamente, na preparação de uma farmacopéia aprendida com Quíron, o centauro protótipo dos mestres. Esta farmacopéia induzia a pessoa necessitada de cuidados ao sono no interior de um recinto de pedra no interior do Epidauro, chamado de kliné (de onde se deriva o termo “clínica”) e que possui tão somente uma cama. É, precisamente, durante o sono, no interior dos sonhos que Asclépio podia verificar a causa e administrar suas soluções ou cirurgias. Quando a pessoa acordava, já estava devidamente tratada e podia, com frequência, verificar o sangue ou marcas da cirurgia ao seu redor. Este trânsito no interior do sonho (domínio do imaginal) marcava o papel crucial que outro nível de realidade tinha para se conhecer e agir neste mundo.

Diz Heidegger, neste sentido:

Na cotidianidade a vida está aí enquanto mundo encontrado, enquanto mundo ocupado, enquanto mundo atingido pelo cuidado. A vida ocupa-se consigo mesma e, considerando que o cuidado tem sua linguagem em cada ocasião, acaba falando disso de maneira

---

<sup>187</sup> Heidegger, 1967, pp. 96 e 100.

mundana (...) É necessário que o fenômeno do cuidado seja visto como um fenômeno fundamental do ser-aí. Trata-se de um fenômeno que não pode ser composto juntando-lhe elementos teóricos, práticos e emocionais. Somente partindo dele é possível tornar compreensível como no ser-aí do cuidado mesmo, tomado em sua originalidade, antes de qualquer interpretação, o cuidado do mero ver e do mero perguntar fundamentam-se na existência humana<sup>188</sup>.

A leitura mitohermenêutica não pode prescindir deste cuidado na medida em que, fenômeno fundamental do ser-aí, da pessoa, se dirige sempre ao outro na constelação das relações que são, constituintes, por sua vez, da própria pessoa. É num momento posterior que o cuidado de si aparece como condição de relacionamento de si mesmo como um outro<sup>189</sup>.

Jean Cocteau, cineasta e poeta que foi influenciado por Nikolay Berdyaev nas conversas com este no quintal de sua casa em Clamart, ao lado de Henry Corbin e outros jovens nos anos 1920, exhibe e coloca em narrativa paradoxal e apaixonante esta dinâmica de si mesmo como um outro, o drama da criação e a situação do poeta: “Nós somos todos doentes e sabemos ler apenas os livros que tratam da nossa doença”<sup>190</sup> nos filmes de sua trilogia órfica: O sangue de um poeta [1930], Orfeu [1950] e Testamento de Orfeu [1959]. “Mágica? É uma boa palavra para Cocteau? Há, certamente, uma magia, mas um pouco seca, cuidada, como era a voz: preciosa, anasalada, sem idade”<sup>191</sup>, nos diz o amigo François Nourissier.

O poeta e a voz do poeta se resolvem no canto que deles se apropria. Neste sentido, assim como para Merleau-Ponty, a pessoa é sempre e estranhamente a portadora de uma transcendência<sup>192</sup>. Para o hermenêuta, em especial, em seu trabalho este portador, mensageiro, se transfigura em hermes que na verdade não interpreta, mas avisa da notícia e da mensagem: “hermenêutico não diz interpretar, mas trazer mensagem e dar notícia”<sup>193</sup>, pois que “os avisos são desde muito antigo a linguagem dos deuses”, diz um verso de Hölderlin<sup>194</sup>.

---

<sup>188</sup> Heidegger, 2013, pp. 108-109.

<sup>189</sup> Ricoeur, 1991.

<sup>190</sup> Cocteau, 2015, p. 82.

<sup>191</sup> François Nourissier apud Cocteau, 2015, p.15.

<sup>192</sup> Merleau-Ponty, 1992.

<sup>193</sup> Heidegger, 2003, p. 97.

<sup>194</sup> Zuckerkandl, 1997, p. 188.

Daisetsu Teitaro Suzuki [1870-1966], iminente tradutor de línguas clássicas, filósofo zen-budista e membro também do Círculo de Eranos, em escritos sobre Heidegger<sup>195</sup> identifica a forte influência que ele recebeu da noção taoísta de “wu” (o nada, o vazio) em Laozi [Lao-Tsé, 604-517 a.C], de Kitaro Nishida [1870-1945], filósofo moral e da religião, amigo de Suzuki, e sua concepção do Nada Absoluto sendo o fundador da Escola de Kyoto; e do conde Shuzo Kuki [1888-1941], filósofo, poeta e crítico de arte que utilizou a fenomenologia de Husserl sobre o “Iki”<sup>196</sup> japonês, e era amigo pessoal de Heidegger.

Nos diálogos entre Martin Heidegger e outro amigo japonês Tomio Tezuka [1903-1983], crítico de literatura germânica, sobre o caminho da linguagem, em determinado momento há a referência – talvez chave para a mitohermenêutica e as hermenêuticas em geral – de que a palavra é aviso (Winke) ou aceno. Não são signos mas gesto que se postula como uma ponte entre o falante e o que foi dito<sup>197</sup>.

Em muitas vezes, o aviso aceno do hermeneuta “É deixar pegadas, onde outros buscariam apenas palavras. É deixar uma gota de sangue, onde muitos queriam ler ideias”<sup>198</sup>. Em outras vezes, o aviso aceno do hermeneuta é recontar uma estória ancestral que o escolheu como boca: “ligamos o fio da História ao lugar onde se rompe o fio das nossas lembranças (pessoais) e vivemos, quando nossa própria existência nos escapa, na dos nossos ancestrais.”<sup>199</sup> Em algumas vezes, é marcar com pedras pulsantes (hermas) o caminho trilhado, não como sinal para outros viajantes, mas como testemunho existencial e comunhão com a terra que sustenta os passos e o horizonte que impulsiona o caminhar. Diz Danielle Pitta:

O que estes fractais de arte pernambucana, em sua dimensão de continente da própria construção, trazem como conhecimento da cultura regional? A valorização do aconchego e da fertilidade através da água e do fogo, a preocupação com a

---

<sup>195</sup> Suzuki, 1989, pp.169.

<sup>196</sup> Iki - elegante ou o anglicismo de "chique", é um princípio herdeiro do período Edo japonês em que se articulam três aspectos fusionados: bitai – o sentimento amoroso da gueixa; ikuji – o valor do samurai; e akirame – a resignação do sacerdote budista. Neste sentido, em minhas investigações, o iki se constitui no japonismo por excelência como base do consumismo cultural (com esparsas raízes míticas em frangalhos) que acompanhou o movimento imigratório impulsionado pelo imperialismo japonês e, hoje, se articula com o capitalismo global. Seria o equivalente ao brasileiro “tipo exportação” do carnaval, samba e futebol.

<sup>197</sup> Heidegger, 2003, p. 92.

<sup>198</sup> Petrônio, 2010.

<sup>199</sup> Bachelard, 1996, p. 107.

preservação do diálogo, a transculturalidade mítica (na medida em que estão presentes nas imagens e textos tanto os santos católicos como os orixás ou as entidades indígenas), a pedra viva<sup>200</sup>.

A pedra viva atesta a transculturalidade, seja como otá yorubá, seja como ita ameríndia, a permanência através da qual Oshun (águas fluviais) é noiva de Shangô (a pedra) na cachoeira; ou ainda onde Yara das águas se senta no rio ou no lago para aguardar o tapuia incauto e com ele mergulhar às profundezas para extrair o barro com o qual fará o muiraquitã (pingente de barro) que indicará a sua escolha sobre aquele tapuia. Ou ainda Mamacocha quéchua, senhora das águas e das espumas a semear a água das chuvas sobre as rumi (pedras) para que floresçam. E, porque estas constelações de significados e símbolos se formam sobre culturas tão diversas e ao mesmo tempo tão próximas? É que a imagem se ancora no corpo e é o corpo que responde com seus gestos às imagens aórgicas do mundo natural.

Além das palavras significarem, elas gozam de uma virtude mágica, de um poder de encantamento, de uma faculdade de hipnose, de um fluído que atua fora do sentido que elas possuem. Mas ele atua somente quando agrupamos palavras e pára de atuar se o grupo formado for apenas verbal. O ato de escrever encontra-se, então, ligado a experiências: intrigar, expressar, enfeitiçar. Fascinação que ninguém nos ensina, já que é a nossa e que seja importante que a cadeia de palavras se pareça conosco para poder agir. Em suma, as palavras nos substituem e devem suprir a ausência de nossos olhares, dos nossos gestos, do nosso caminhar. Logo, elas só podem agir sobre as pessoas permeáveis a essas coisas. Para os outros, é letra morta e assim continuará, longe de nós e depois de nossa morte<sup>201</sup>.

Danielle Pitta ainda ao tratar do tema das passagens exhibe sua pena mitohermenêutica na trilha das pedras em pleno solo árido das sertanias pernambucanas e a homologia com a pertença à terra através do renascimento no ciclo cósmico a que estamos todos sujeitos:

---

<sup>200</sup> Pitta, 2005a, p. 22.

<sup>201</sup> Cocteau, 2015, p. 154.

É indispensável a leitura do belíssimo livro de Ariano Suassuna: “A pedra do reino”, que leva ao entendimento dos fatos pela coerência simbólica nele descrita, mesclada na vida diária do sertanejo (...) um grupo de homens resolvidos a efetuar a passagem com suas próprias mãos. Desesperados de obter alguma justiça neste mundo, é preciso desencantar o outro, o imaginário, o verdadeiro<sup>202</sup>.

As agruras da vida não são percebidas apenas como uma angústia existencial perante a morte e o tempo que esvai (típica percepção da sensibilidade heroica), mas como desafios para a sobrevivência que, de maneira muito prática, exigem leituras complexas dos vários níveis da realidade. Nunca se trata de uma fuga como os reducionistas querem nos fazer crer, numa fuga religiosa ou ópio místico. A própria figura do anjo da morte é constante e até companheira. Para quem não conhece a realidade geográfica, o entorno topológico, a inconstância dos ciclos da chuva e o sol abrasador, o cotidiano ao mesmo tempo vagaroso e urgente, não consegue avaliar o que é a constância da presença de João do Alto, os urubus sobre as carniças das crias que sucumbem sobre a terra. A morte não é o fim a ser evitado. Muitas vezes, numa sensibilidade mais mística é a porta de entrada para outra vida ou ainda numa sensibilidade mais crepuscular é a transição para virar semente, mesmo plantada no pó, como diz “Arrumação”, do menestrel das sertanias, Elomar Figueira Mello:

Josefina, sai cá fora e vem vê  
Ó os forro ramiado vai chuvê(...)  
Os cigano já subiro bêra ri'  
É só danos, todo ano nunca vi  
Paciência, já num guento a pirsiguição  
Já só caco véi, nesse meu sertão  
Tudo que juntei foi só pra ladrão  
Futuca a túia, pega o catadô

---

<sup>202</sup> Pitta, 1984, p. 54.

### Vamo plantar o feijão no pó<sup>203</sup>

Esta riqueza simbólica inversamente proporcional à miséria objetiva é o que proporciona a equilíbrio antropológico e a pregnância imaginal. Tanto a morte é companheira que Danielle Pitta também registra que:

Em Pernambuco, a principal preocupação em relação à morte (...) não é tanto de se saber como vai se efetuar o resto da travessia e a chegada a outra vida, mas, sem certificar-se que a saída deste mundo foi definitiva e absoluta. Forma de contentar a morte para que não venha buscar mais um<sup>204</sup>.

A jornada interpretativa, esta saga mitohermenêutica, recolhe os vestígios na postura aberta (offenheit) do risco da viagem que é compensado pela abertura mesma do ser: “Folhas da florescência vindas de Koto. A imaginação quer vagar por mundos desconhecidos tão logo a palavra dá início a sua saga. A imaginação só poderá vagar se abandonarmos a pura representação. Quando porém a imaginação jorra como fonte do pensamento, parece-me que, ao invés de vagar, a imaginação recolhe”<sup>205</sup>.

Entrementes a atitude hermenêutica possa ser susceptível das recorrentes tentativas de enquadramento metodológico pelos guardiões enciclopedistas dos quartéis acadêmicos - mais conhecidos como ciência tradicional – traíndo sua origem ancestral na gnose, no sufismo e na orientália, por exemplo; ela não cessará sua busca de dizer o indizível, de cantar o inaudível, de prismar o invisível. Não porque seja ingênua a atitude, mas, precisamente, pela consciência aguda da condição existencial e a busca pela equilíbrio.

O fator de equilíbrio em que o imaginário opera diz respeito a um equilíbrio vital, um equilíbrio psicossocial, uma equilíbrio antropológica e “por dizer o indizível, a imaginação simbólica tem uma função transcendental, ou seja, ela permite que se vá além do mundo material objetivo e que se crie o que Bachelard chamava de um ‘suplemento de alma’”<sup>206</sup>.

---

<sup>203</sup> Elomar Figueira Mello (1979), “Arrumação”, álbum: Na Quadrada Das Águas Perdidas. Salvador: UFBA, Discos Marcus Pereira.

<sup>204</sup> Pitta, 1984, p. 64.

<sup>205</sup> Heidegger, 2003, pp. 113-114.

<sup>206</sup> Pitta, 2005b., pp. 36-38.

A busca pela equilibração é universal e atende a um princípio biocêntrico. Por isso, insisto no termo “equilibração” como energética, ou seja, busca constante de equilibração, distinguindo-a do simples “equilíbrio” que tende a ofuscar os conflitos e atritos necessários para a equilibração, e por isso, nunca é inerte ou estático. No entanto, as formas de buscar esta equilibração são as mais diversas e correspondem ao colorido histórico e geográfica da disposição do humano sobre o mundo. Como diria Berdyaev<sup>207</sup> o ser humano não é de maneira nata nem bom ao modo rosseauiano, nem, muito menos, mau como queria Hobbes, mas ele é doente. E por isso busca sua equilibração.

E esta busca de equilibração somente pode se efetuar sobre o desequilíbrio que tende a obter alguma ordem: “O contraponto, o sábio desequilíbrio de onde nascem as trocas, não se pode produzir quando o equilíbrio de todo repouso gera a inércia”<sup>208</sup>.

Para os índios Fulniô (estado de Pernambuco), por exemplo, o mundo foi criado por dois irmãos rivais, Falêdato (o calor) e Walêdato (o frio), que devastavam tudo em seus caminhos, um queimando e o outro gelando as terra por onde andavam; é do acordo entre os dois, em ficarem juntos, que nasce o equilíbrio que dá origem à vida<sup>209</sup>.

De maneira semelhante, embora seja importante sempre levar em conta as diferenciações entre os universos afrobrasileiro e ameríndio – ainda que estes dois universos tenham muito mais em comum do que em relação à cultura ocidental; no universo yorubá em terreiros afrobrasileiros se percebe a constância desta busca de equilibração:

No decorrer de um ritual no terreiro, o que está em jogo é a ativação das trocas de energias entre todos os elementos da natureza para que o ciclo de vida seja assegurado. Aqui não existem divisões entre vivos e mortos, entre homens e deuses, entre animal, vegetal, mineral: todos são componentes do universo e para tanto dotados de energia própria a ser colocada em diálogo com as outras. Disto nasce a dinâmica da vida. Sem o ritual, a energia fica presa, imobilizada, fadada a morrer. O individual é simultaneamente coletivo, eu sou eu, mas simultaneamente meu orixá, o

---

<sup>207</sup> Berdyaev, 1935.

<sup>208</sup> Cocteau, 2015, p. 184.

<sup>209</sup> Pitta, 2005b, p. 34.

mar, o pássaro, o céu.... A circulação das energias é que permite a existência de um equilíbrio entre elementos complementares como universo/corpo/espírito/ alma<sup>210</sup>.

Da melodia desta floresta das hermenêuticas, tentando-se cumprir aquela mítica destinação do Ser (Schickung des Seins)<sup>211</sup>, talvez seja preciso efetuar uma recondução àquilo que realmente importa, tal como fez Paul Ricoeur, hermeneuta e célebre integrante da Antropologia da Pessoa.

Não utilizo o termo talvez mais conhecido como “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 gerações de leitores mais recentes e mais apressados, é que preferimos o termo mais técnico e mais fiel de “antropologia da pessoa”. Neste sentido, Ricoeur vai afirmar de maneira categórica: “morre o personalismo, regressa a pessoa”<sup>212</sup>.

Algo semelhante talvez tenhamos que efetuar sobre o campo de estudos do imaginário.

No âmbito da antropologia da pessoa, em sua inspiração anarquista e avessa aos academicismos e às institucionalizações (Estado, Igreja, etc) – ainda que muitos tenham sido cristãos militantes progressistas e críticos sociais – não tinha a conotação de “movimento organizado”, mas de comunhão entre livres pensadores e pensadoras – o que é uma característica também do seu contemporâneo Círculo de Eranos.

O movimento se dava efetivamente a partir das reuniões, leituras e diálogos no quintal e jardim da casa de Nikolay Berdyaev em Clamart (Paris) depois de sua chegada em 1922 no chamado “navio dos filósofos” com condenados exilados russos. A figura emblemática de Berdyaev, um anarquista religioso – ainda que de confissão ortodoxa – tinha como características básicas de seu pensamento e ação: o pensamento complexo (unitas multiplex), crítica da modernidade como uma nova idade média, resistência aos mecanismos de objetivação (reificação ontológica e social), diálogo

---

<sup>210</sup> Pitta apud Pitta, Boaro & Almeida, 2020, p. 17

<sup>211</sup> Ferreira da Silva, 1955

<sup>212</sup> Ferreira-Santos, 2021b, p. 97; Ricoeur, 1992, p.13.

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, e a noção de comunhão e existência pessoal misteriosa<sup>213</sup>.

Na época, jovens estudantes em suas buscas independentes e outros mais velhos que circulavam naquele clima epicurista e levaram à frente as questões, reflexões e ações da antropologia da pessoa, estavam: Emmanuel Mounier [1905-1950], Henry Corbin [1903-1978], Jean Lacroix [1900-1986], Edith Stein [1891-1942], Paul Ricoeur [1913-2005], Maurice Nédoncelle [1905-1976], Maurice Blondel [1861-1949], Simone Weil [1909-1943], Jean Cocteau [1889-1963], Marie-Madaleine-Davy [1903-1998].

Outros que se somaram às reflexões do movimento, por exemplo, Maurice Merleau-Ponty [1908-1961] e Georges Gusdorf [1912-2000], já no âmbito da Revista *Esprit*, fundada por Emmanuel Mounier, de importante papel na resistência francesa durante a ocupação nazifascista, igualmente, no período pós-guerra. Por isso, grande maioria destas pessoas auxiliaram na proteção e fuga de judeus perseguidos (como foi o caso de Berdyaev e, embora não fizesse parte do movimento, também Gilbert Durand – considerado e condecorado como “justo entre os justos”), pessoas que foram assassinadas pelos nazi-fascistas (como Edith Stein e Simone Weil), foram presos diversas vezes (como Emmanuel Mounier), alguns passaram vários anos nos campos de concentração (como Georges Gusdorf), estiveram efetivamente no front de batalha, e na totalidade, participaram da resistência como partisanos. Embora muitos não admitam esta força das ações e reflexões da antropologia da pessoa, mas ela também teve papel importante na formação das lideranças brasileiras de esquerda nos anos 50 e 60 já sob a ditadura militar.

Por isso, a pertinência da advertência do filósofo e padre francês Maurice Nédoncelle, de que a antropologia da pessoa não é uma “filosofia de domingo à tarde”<sup>214</sup>.

---

<sup>213</sup> Ferreira-Santos, 2021b, p. 398.

<sup>214</sup> Ferreira-Santos, 2021b, p. 106.

Assim como Nikolay Berdyaev havia influenciado Henry Corbin<sup>215</sup> (o grande elo das passagens entre a antropologia da pessoa e o Círculo de Eranos), as influências de ambos chegaram até o realismo mágico de Guimarães Rosa [1908-1967] em sua escrita mais próxima do imaginal<sup>216</sup>.

O próprio Guimarães Rosa afirma em uma carta para o amigo Bizarri em 25 de novembro de 1963:

Como eu, os meus livros em essência são “anti-intelectuais” – defendem o altíssimo primado da intuição, da revelação, da inspiração, sobre o bruxulear presunçoso da inteligência reflexiva, da razão, a megera cartesiana. Quero ficar com o Tao, com os Vedas e Upanixades, com os Evangelistas e São Paulo, com Platão, com Plotino, com Bergson, com Berdiaeff – com Cristo, principalmente<sup>217</sup>.

A pesquisadora Elni Elisa Willms ainda nos informa este detalhe significativo ao dialogar com a fenomenologia rosiana:

Em visita aos arquivos de Guimarães Rosa no IEB-USP encontrei por acaso a referência a Nicholas Berdiaeff, assim grafado num dos cadernos de Rosa. Trata-se apenas de uma referência no Caderno 17, p. 15, porém indica a leitura do livro “Dialectique existentielle du divin et de l’humain”, de Berdiaeff e então anotou: “O homem da cotidianidade”. Afinidades nossas!<sup>218</sup>

Hoje são outros tempos muito menos joviais – na verdade carcomidos pelos fantásticos erros do “progresso” e, próximo às interpretações de Berdyaev e de Mounier, cada vez mais próximos de uma nova Idade Média, refreando os impulsos ingênuos da crença linear e futurista de que o devir será necessariamente melhor. Não é o que a história como ciência nos demonstra e nem o que as estórias de profundidade mítica evidenciam.

Se já tornou-se demodé dizer que “o sonho acabou”, me parece ainda que o sonho não morre. No entanto, os sonhos colonizados fagocitaram o ser e a pessoa. Agora se avança a passos largos nas infovias digitais para a morte da capacidade de sonhar.

---

<sup>215</sup> Fakhoury, 2015, pp. 223-275.

<sup>216</sup> Dravet & Castro, 2020.

<sup>217</sup> Utéza apud Willms, 2013, p. 100.

<sup>218</sup> Willms, 2013, p. 310.

Um cavalo marinho com seu mestre Ambrósio, à beira-mar das praias de Recife, pode melhor traduzir, como canto, dança e experiência, as dificuldades que nunca deixaram de nos acometer e se agravam a cada instante:

Tantos povos se cruzam nessa terra  
Que o mais puro padrão é o mestiço  
Deixe o mundo rodar que dá é nisso  
A roleta dos genes nunca erra  
Nasce tanto galego em pé-de-serra  
E por isso eu jamais estranharei  
Sertanejo com olhos de nissei  
Cantador com suingue caribenho  
Como posso saber de onde eu venho  
Se a semente profunda eu não toquei?  
Como posso pensar ser brasileiro  
E enxergar minha própria diferença  
Se olhando ao redor vejo a imensa  
Semelhança ligando o mundo inteiro  
Como posso saber quem vem primeiro  
Se o começo eu jamais alcançarei?  
Tantos povos no mundo e eu não sei  
Qual a força que move o meu engenho?  
Como posso saber de onde eu venho  
Se a semente profunda eu não toquei?<sup>219</sup>

---

<sup>219</sup> Bráulio Tavares & Siba, grupo Mestre Ambrósio, álbum: “Fuá na casa de CaBRal”, Recife, 1998

Coda escatológica

Modernizar o passado

É uma evolução musical

Cadê as notas que estavam aqui

Não preciso delas!

Basta deixar tudo soando bem aos ouvidos

O medo dá origem ao mal

O homem coletivo sente a necessidade de lutar

o orgulho, a arrogância, a glória

Enchem a imaginação de domínio

São demônios, os que destroem o poder bravio da humanidade

Viva Zapata!

Viva Sandino!

Viva Zumbi!

Antônio Conselheiro!

Todos os panteras negras

Lampião, sua imagem e semelhança

Eu tenho certeza, eles também cantaram um dia.

Monólogo ao pé do ouvido,  
Chico Science & Nação Zumbi  
álbum: "Da lama ao caos", 1994

Modernizar o passado, deixando tudo soando bem aos ouvidos, é uma evolução musical. Nestes versos de Chico Science se pode perceber a atualização do adágio paradoxal que permanece na atualização saudável da tradição. Ser fiel a ela é atualizá-la para que mantenha seu espírito e sua alma sob outras formas para que atinjam os novos e relembrem os antigos dos sonhos que ainda não se cumpriram, ainda que num primeiro olhar, isto pareça uma traição<sup>220</sup>. Lembrando Paul Ricoeur, sim, o passado tinha um futuro<sup>221</sup> e nossa dívida ancestral, de um infinito endividamento mútuo, é sermos nós mesmos.

Na visão de Vicente Ferreira da Silva, a liberdade exige o testemunho de uma presença e o agir humano decorre num mundo de vontades em jogo e oposição que são as intersubjetividades como problema prático (e não apenas teórico) pois não são substâncias em si, mas relações dinâmicas e criadoras a exigir reconhecimento<sup>222</sup>. Podemos compreender estas redes de intersubjetividades, tanto em Ferreira da Silva como em Yuval Harari<sup>223</sup>, como correlatos do imaginário, conquanto que não se abstraia das relações intersubjetivas os componentes materiais e orgânicos do *umwelt* que jogam igualmente neste campo de forças.

Se no âmbito dessa antropologia e hermenêutica simbólicas, o princípio compreensivo se desvencilha das amarras explicativas sempre redutoras e monoteístas epistemológicas, ao mesmo tempo, se abre e dialoga com os saberes ancestrais. Ficaremos reféns dos curandeiros pós-modernos midiáticos em sua “extorsão intelectual”? Ou este devir epistemológico no ocidente poderá algum dia se tornar hegemônico?

Hoje em dia estamos tão sem ânimo e tão debilitados que já nem somos mais capazes de suportar uma questão; de tal modo que, quando alguém dos filósofos curandeiros não possui resposta, passa-se ao seguinte. Essa demanda faz que tal oferta cresça. Em linguagem popular chama-se isso de “um interesse crescente pela filosofia”<sup>224</sup>.

---

<sup>220</sup> Hampate Bâ, 1982.

<sup>221</sup> Ricoeur, 2001 e 1991, p.236.

<sup>222</sup> Ferreira da Silva, 2010.

<sup>223</sup> Harari, 2015 e 2017.

<sup>224</sup> Heidegger, 2013, p. 26. Embora o parágrafo pareça bastante atual e pertinente, é preciso lembrar que este livro é tradução de original de 90 anos antes, em 1923.

Meu ceticismo tende a entender que este devir epistemológico não se concretizará. Ao menos, talvez não tenhamos mais tempo para isso. Aquilo que no âmbito das mitologias solares messiânicas convencionou-se chamar de “progresso” no transcorrer dos séculos, é tão somente a progressão geométrica de erros como já haviam percebido o filósofo anarquista brasileiro Vicente Ferreira da Silva [1916-1963], pioneiro entre nós da lógica contemporânea e da fenomenologia; assim como Jean Cocteau em seu breve e emblemático monólogo: “Jean Cocteau se dirige aos anos 2000”, um ano antes de sua morte: “o que chamamos de progresso pode ser o desenvolvimento de um erro”<sup>225</sup>.

Quando o erro se expande e atinge o próprio errador, não no nobre sentido de errante como viajante ou andarilho, mas aquele que persiste no erro iludindo-se com os grotescos artefatos e artifícios que produziu, há uma espécie de busca “metafísica” (no mal sentido da palavra) para explicar os próprios erros ou ainda num exercício malabarista de contorcionismo intelectual para evitar o evidente erro: “ressurgimento da metafísica” que agora começa, em que a única preocupação que se conhece é procurar-se, por meio de uma visão das essências, uma amizade direta, o mais barata e o mais cômoda possível e, por sua vez, o mais rentável, com o bom Deus”<sup>226</sup>.

A sobriedade do poeta soçobra no mar da mediocridade que afoga a criação mesma.

Se atentarmos para ao fatos mais evidentes como galopante mudança climática que, segundo os mais otimistas, pode inviabilizar a vida humana em cerca de 50 anos, sem querer ser apocalíptico. O desenvolvimento da biotecnologia e da cibernética que nos possibilitou a automação nos meios de produção (robótica) e nos meios de comunicação (mediotia) e sua consequente eliminação do emprego em sua forma clássica no capitalismo. O fim do trabalho não será em favor das grandes populações que já se escravizam no precariado crescente, ou seja, antes da paradisíaca “ditadura do proletariado” que prepararia a entrada no jardim do éden do reino da vontade ultrapassando o reino da necessidade nas visões místicas de Karl Marx, as pessoas foram subtraídas por tarefas informais, trabalhos sem contrato e, portanto, sem

---

<sup>225</sup> Cocteau, 1962.

<sup>226</sup> Heidegger, 2013, p. 27.

garantias mínimas de proteção social, alimentando-se dos expurgos de imigrantes e emigrantes buscando um prato de pão.

Joana D'Arc é minha grande escritora (...) Antígona é a minha outra santa. Essas duas anarquistas combinam com a sobriedade de que eu gosto, que Gide me nega, sobriedade que me é própria e que não se enquadra naquela que, habitualmente, chamam por esse nome. É a dos poetas. Os enciclopedistas de todos os tempos a desdenham. Se eles a invejam, sem o confessar, podem chegar ao crime<sup>227</sup>.

Alguns já afirmaram, e entre eles, o historiador israelense, Yuval Noah Harari<sup>228</sup>, que chegamos a um período ótimo de realização humana: há produção de riqueza abundante, produção descomunal de alimentos, descobertas biomédicas para as doenças que sempre ameaçaram o ser humano e para as novas ameaças, flertando com a superação da própria morte. No entanto, a progressão geométrica do erro permanece se desdobrando: alta concentração de renda em pouquíssimas pessoas e contingentes miseráveis descomunais; comida de plástico como política pública vertida em populações obesas, doentes e famélicos; privatização dos cuidados de saúde e abandono massivo; alta concentração populacional nos centros urbanos, desertificados pela verticalização de prédios e pavimentação inclemente.

Junte-se a este quadro, sem precedentes, o desenvolvimento de algoritmos que vão controlando o cotidiano humano e seu comportamento, em formas de inteligência artificial que, sem entrar no mérito aqui de sua possibilidade de “consciência artificial”, que me parece apenas questão de pouco tempo, apenas tem conformado o novo “capitalismo de vigilância”, na expressão e estudos de Shoshana Zuboff<sup>229</sup> em que o novo capital é, precisamente, os coeficientes de comportamento previdente dos integrados à rede mundial na chamada internet das coisas. Aparelhos domésticos, smartphones, carros e vias inteligentes, gameficação da vida que extraem dados e os vendem no comércio dos superávits dos comportamentos.

Todos estes “erros”, devidamente patrocinados pelo patriarcado raivoso, xenófobo, misógino, homofóbico, bélico, intolerante, fascistas monoteístas que deixaram os

---

<sup>227</sup> Cocteau, 2015, pp. 42-43.

<sup>228</sup> Harari, 2017.

<sup>229</sup> Zuboff, 2020.

“povos do livro” (judaísmo, cristianismo, islamismo, hinduísmo) entregues para o emergente dataísmo<sup>230</sup> e sua messiânica distopia inorgânica.

Mas, isso não significa, muito menos, ser o mais moderno possível, isto é, segundo as assim chamadas necessidades e imagináveis desejos publicamente propagados diariamente. Reconhece-se todo o moderno no quão artificialmente se furta ao próprio tempo e somente desta maneira se procura um “efeito” (indústria, propaganda, proselitismo, economia monopolizadora, extorsão intelectual)<sup>231</sup>.

Aqui não há como não reverenciar ao Ganesha, filho de Parvati e Shiva na tradição hindustani e shivaísta, “o senhor Ganhesha, cabeça de elefante, oferta do fiel súdito ao fulminar a cabeça do filho pela própria mãe progenitora, parvati”, o transgredir o interdito, de não mirar a mãe no banho, senhor dos caminhos, das empresas, o removedor dos obstáculos, das transcrições, da tradução, das trocas simbólicas, senhor das tropas da verdade. Canta o mantra fundamental: “Om Gam Ganapataye Namaha”; aliado aos oriki (cantos) para Eshú iorubá e também ao Hermes grego, assim como ao pahi (ser-ponte) guarani, para seguir por estas passagens.

Do mangue ao humano gabiru<sup>232</sup> passando pela prostituição infantil recifense nos bistrôs que pululam evidenciando o tráfego do turismo sexual, de Paris a Recife, às claras nas belas orlas da praia da Boa Viagem, e que diria “Brasília teimosa”<sup>233</sup>?

A extinção do humano, em seu próprio processo suicida, talvez seja elemento indispensável para sobrevivência da terra como organismo vivo em sua biosfera<sup>234</sup> já sem a nequentrópica participação da noosfera humana. Diz o padre e paleontólogo, Pierre Teilhard de Chardin:

A mudança de estado biológico que leva ao despertar do Pensamento não corresponde simplesmente a um ponto crítico atravessado pelo indivíduo, ou mesmo pela Espécie. Mais vasta do que isso, ela afecta a própria Vida na sua totalidade

---

<sup>230</sup> Harari, 2017.

<sup>231</sup> Heidegger, 2013, p.25.

<sup>232</sup> Espécie de ratazana que prolifera no mangue e faz alusão aos homens que vivem abaixo da linha da miséria, desnutridos, fracos e de pequena estatura.

<sup>233</sup> Bairro periférico de Recife constituído no aterramento de parte do manguezal do estuário e sobre o qual já se fizeram vários projetos de urbanização, todas no papel, e contando com episódicas remoções arbitrárias da população. Daí o apelido de “teimosa”, quando na verdade, apenas explicita a falta de políticas de zoneamento e ocupação humana condignas.

<sup>234</sup> Chardin, 1970.

orgânica, - e, por conseguinte, assinala uma transformação que afecta o estado do planeta inteiro<sup>235</sup>.

O despertar do pensamento (nous) obteve, como qualquer outro elemento biota nos ecossistemas, influências evidentes na vida total do planeta, assim como também por ele foi influenciado e, de certa forma, até mesmo conformado por ele em sua configuração (gestalt). Daí resultar, como uma espécie de dark green desconectado<sup>236</sup>, meu desejo de “longa vida ao planeta!”, quando a extinção total abater-se sobre a espécie humana como aquele que cospe para cima e, pouco depois, lhe cai a cusparada em plena face.

Sem exercícios futurísticos ou premonitórios, o que podemos verificar na contemporaneidade são sempre os sinais, imagens, símbolos e narrativas míticas que apontam para uma nova idade média digital talvez prenunciadora do fim da era humana. Tal é a idiotia geral, as germinações totalitárias e fascistas, a corrupção de valores transculturais, a inércia anímica e a violência animosa que se espraiam por símbolos cada vez mais degradados: “Quando o espírito não é mais capaz de apreender a significação metafísica de um símbolo, esse passa a ser compreendido em planos cada vez mais grosseiros”<sup>237</sup>.

Este decréscimo das possibilidades simbólicas criativas no mundo ocidentalizado, seja pelo declínio das formas de conhecimento refinadas (como o sufismo, a gnose, a alquimia, por exemplo), o embotamento generalizado das sensibilidades pela anestesia da explosão-vídeo comentada por Durand, a apatia social patológica pela falta de *ais-thesis* (estética como fazer-junto):

Já é tempo de se perder o costume de sobre-estimar a filosofia e, com isso, sobrecarregá-la. Na atual indigência do mundo o que se faz necessário é menos filosofia e mais cuidado em pensar; menos literatura e mais cultivo das letras<sup>238</sup>.

---

<sup>235</sup> Chardin, 1970, p.189.

<sup>236</sup> Ferreira-Santos, 2022. O direito à desconexão na Idade Média digital é apresentado como afastamento das redes (anti)sociais e da midiotia e, portanto, não deve ser confundido com o direito à desconexão como direito trabalhista para o proletariado de teletrabalho.

<sup>237</sup> Eliade, 1991, p. 102.

<sup>238</sup> Heidegger, 1967, p. 99.

E, por consequência, a disseminação global da falta de simpatia, empatia e toda forma de paixão (*pathós*); são alguns dos elementos que, como câncer, efetuam suas metástases no urbanocentrismo a se revelar como intolerância, terror e violência:

uma das dimensões do terror é a sua forma de propagação que amplifica, através das imagens veiculadas, o seu impacto. Por outro lado, o terror pode estar ligado a “boas” intenções nos planos político e social. Por exemplo, Rousseau aplica ao político a concepção cartesiana de liberdade. A soma das vontades individuais se transforma em vontade geral, que cria as leis. O direito seria, pois, a expressão desta vontade geral da qual os indivíduos são alienados. Assim é que Rousseau engendra Robespierre : “a liberdade absoluta equivale ao terror”<sup>239</sup>.

No caso brasileiro, em especial, o racismo estrutural se internalizou de tal forma que atravessa não apenas brancos em relação aos negros, mas também dos brancos em relação aos ameríndios e orientais, dos negros em relação aos brancos, ameríndios e orientais, e assim sucessivamente, embora se concentre a literatura acadêmica tão somente à forma predominante do binômio branco/negros, como se as outras populações também não existissem e elas, por sua vez, também não estivessem sujeitas ao mesmo racismo estrutural. Danielle Pitta aponta uma parte deste problema:

em um momento histórico em que a cultura ocidental, representada aqui pelos EUA, ainda tenta desesperadamente – em uma perspectiva heroica do imaginário – dividir para reinar (incentivando no Brasil a criação de divisões entre brancos e negros em uma realidade mestiça, por exemplo), é urgentíssimo, acredito, desenvolver uma ciência que valorize o sonho, a poesia, as artes, as emoções, os sentimentos. Isto para que seja possível recriar um relacionamento com o outro e com a natureza que seja não mais de exploração, mas de respeito, diálogo, amor.<sup>240</sup>

A própria palavra (*lógos*) corrompida, assim como sua derivação em uma razão tecno-instrumentária, de fundo mercantil: a racionalização como emprego de menos força e gastos para um máximo de produtividade; impregna o cotidiano e vai estendendo seu tecido cancerígeno corroendo a memória, a arqueomemória, e portanto, a própria possibilidade de lembrar-se de si mesmo e dos outros no mundo dado, ou ainda: não

---

<sup>239</sup> Pitta apud Pitta, Coppi & Almeida, 2019, p. 11.

<sup>240</sup> Pitta, 2005a, p. 196.

se trata da morte de Deus – que ficou banalizado e já não rende mais superávits comportamentais; mas de serial killers em assassinatos hediondos das Musas – as artes, filhas de Mnemósine, a tentar lembrar aos seres humanos de sua constituição e dos deuses. Danielle Pitta, como musa, ao se referir a esta mesma pós-modernidade, nos lembra:

Se no seu tempo, comandos de teclado eram mecanismos internos do piano, monitor era guia de excursão, programas eram folhetos que traziam o descritivo dos espetáculos, arquitetura era a arte de dispor elementos de um edifício ou espaço urbano, resolução era o mesmo que decisão, rodar era ficar dando voltas de carro, dispositivo de armazenamento era o que a gente chama de despensa, analista era o seu psicólogo, disco rígido era LP e disco flexível era um daqueles compactos de plástico, fonte era nascente de água, utilitários eram veículos de transportar mercadorias e drive era aquele lugar escurinho onde você ia para namorar, saiba que tudo isto ficou na memória (que antigamente era a reunião das nossas lembranças). Este novo vocabulário é paralelo, acredito, à mudança de paradigmas que caracterizam a pós-modernidade<sup>241</sup>.

A contaminação do pós-modernismo, este parnasianismo filosófico, na pós-modernidade em que tudo é discurso, e a tarefa da filosofia é “criar conceitos”, e explicar os “dispositivos” psíquicos e sociais, de cuja metáfora maquinal nunca me agradou; é outro problema no campo de investigações do imaginário. Ao contrário do pós-modernismo que sempre fez auto-retratos sem sujar as mãos de tinta, nanquim ou crayon, mas pelas colagens fáceis (bricolage, no sentido pobre da palavra) da palavra como “discurso” e lógicas fáceis; os estudos neste campo do imaginário sempre se pautaram pelo seu caráter eminentemente experimental, vivencial, no esteio do cotidiano, sem o qual não se atinge o algodão que compõe os fios da trama social<sup>242</sup>. Ainda que, naquele momento, ainda não se havia constelado o pós-modernismo como movimento, mas já se espriava o “espírito”, alertava Heidegger:

Está-se tão cheio de “lógica”, que se contabiliza logo como oposição condenável, o que se opuser à indolência da simples opinião. Tudo que não se enquadrar na bitola do positivo que se quer e se conhece, é lançado na vala já adrede preparada da

---

<sup>241</sup> Pitta, 2005a, p.17.

<sup>242</sup> Ferreira-Santos, 1998, Vol. 1, p. 19

simples negação, que, negando tudo, termina no Nada e assim completa o “niilismo”. Por esse caminho lógico, tudo sucumbe ao niilismo, mas num niilismo que se inventou com a ajuda da própria lógica<sup>243</sup>.

Talvez um futuro arqueólogo inorgânico tenha algum curto-circuito ou “bug” ao descobrir sobre as ruínas do que foi o ego humano em algumas das ruínas arquitetônicas e algumas destas páginas chamuscadas e se pergunte sobre um longínquo ser criador. Terá imagens-lembranças-sonoras? Seu corpo inorgânico de silício e circuitos será capaz de produzi-las ao deparar-se com a finitude e com o tempo que passa? Haverá algoritmo auto-aprendente, auto-modelizável ou, numa palavra, autopoietico capaz de criar através de uma imaginação corpórea (o que me parece mais um pleonasma) sem ter carne num mundo já dado?

Se chegamos até aqui com a intuição de que a própria imaginação, o motor operador do imaginário como universo das imagens, símbolos e mitos derivados da corporeidade do sapiens-demens, é o processo teândrico por excelência, e o imaginal é o tópos dúctil, ou seja, o lugar intermediário, passagem, entrelugares da manifestação do sagrado, as transposições de um domínio ao outro, ao modo de nautas em mares desconhecidos, por vezes manejando as velas, por vezes remando contra as marés, muitas vezes, à deriva; se farão ao ultrapassar o límen, as fronteiras, os mourões das cercas, o deus Terminus protetor das fronteiras. A fronteira final não será aquela enfrentada pelo humano, romanceada nos star treks de nossa geração de sapiens demens, mas, aquela mesma que povoia o universo para além das galáxias que a episteme pode cartografar e para além do tempo que a memória humana pode recordar. Heidegger bem questionava: “Será que se pode chamar ‘irracionalismo’ o esforço de repor o pensamento em seu elemento?”<sup>244</sup>.

E aqui a filosofia islâmica dos sufi nos socorrem na angelomorfose: transfiguração da pessoa face ao anjo, limite do sagrado e do humano. Esqueçamos por um momento a vocação contraditória e politeísta cristã povoada por santos e anjos marciais, para ficarmos com a experiência islâmica do anjo, epifania do mesmo sagrado em sua

---

<sup>243</sup> Heidegger, 1967, p.76.

<sup>244</sup> Heidegger, 1967, p.27.

natureza imaginal. Diria Clarice Lispector em página memorável: “na distração, deus aparece”<sup>245</sup>.

No quintal dos miticianos philotes (cultivadores epicuristas da amizade e do carinho) no esteio do canto de Sappho, se faz a espera ativa e construtora de uma ciência com, simultaneamente, uma razão generosa e uma alma rigorosa, como advoga Danielle Pitta<sup>246</sup>, inspirada, por sua vez, no NES – novo espírito científico anunciado por Bachelard, e ao mesmo tempo, inspirada pelo NEA – nova espírito antropológico prenunciado pelo Círculo de Eranos e consolidado por Durand, ao qual eu lembraria o verso do poeta sufi Attar:

Meus virtuosos amigos terão os olhos cheios de lágrimas de sangue quando houverem retirado suas mãos de minha poeira. Nesse momento, estende-me uma mão generosa para que eu possa tomar a barra do manto de tua bondade.<sup>247</sup>

Philia, amicitia, amizade que presupõe a partilha a partir de uma livre eleição e uma adesão igualmente livre à fidelidade de maneira incondicional, mesmo quando o encontro desse outro é fortuito, como sói acontecer. Jean Cocteau destaca: “A felicidade de um amigo me encanta. Ela nos acrescenta. Não tira nada. Se a amizade se ofender, não é amizade. É um amor que se esconde”<sup>248</sup>. Fica aqui o testemunho de uma amizade e admiração a Danielle Perin Rocha Pitta.

A “dama do imaginário” que soube incorporar o vetor anímico das ânimas nas mulheres da galáxia do imaginário desde os seus começos no Círculo de Eranos, como foi o caso de Ida Hofmann [1864-1926] em Monte Verità – que depois migrou para o Brasil; Olga Fröbe-Kapteyn [1881-1962] fundadora do Círculo de Eranos, feminista e teósofa londrina de origem holandesa, amiga de Annie Besant [1847-1933], teósofa também feminista<sup>249</sup>, por sua vez, discípula da ucraniana, Helena Blavatsky [1831-1891] fundadora da Sociedade Teosófica possuidora de dons paranormais testemunhados e de uma extensa obra publicada.

---

<sup>245</sup> Lispector, 1998, p.20.

<sup>246</sup> Pitta, 2022.

<sup>247</sup> Attar, 1991, p. 252.

<sup>248</sup> Cocteau, 2015, p. 74.

<sup>249</sup> Importante lembrar que Annie Besant adotou como filho Jiddhu Krishnamurti [1895-1986], importante filósofo e educador indiano, e através de Annie Besant também passou a frequentar o Círculo de Eranos.

A paixão de Danielle Pitta pela obra desta galáxia do imaginário segue esta linhagem anímica de estirpe (ainda que não tenha sido elaborada conscientemente) e é altamente proporcional ao seu empenho e compromisso no vetor positivo de animus. Depois de um sério acidente em queda de uma sacada cujo corrimão de madeira cedeu e de uma altura considerável, ainda numa unidade de tratamento intensivo, eu segurava suas mãos numa visita aflita pelo acontecimento. E ela ainda sob o controle dos aparelhos me contou do acidente e insistia: “não deixe o imaginário morrer!”

Mas, talvez não tenhamos tempo, entre amigos, para desfrutar de sua gnose tardia, de seu renascimento temporão e de sua deslocada e demodé alquímica reconciliação de opostos, pois sempre como movimento crepuscular não sabemos de fato (e provavelmente nunca saberemos) se antecipamos o raiar de novos dias sob os auspícios de Éos dos dedos rododáktilos ou Koe'ti guarani em que de tão poético como verdadeiro, no dizer de Novalis; ou se prenunciamos a nova noite dos tempos numa idade média digital despertando a Éris dos corações rotos (corruptos) e a ira de Néikos totalitário nos direcionando, novamente, a uma ancestral e plural paisagem aórgica sem o rosto e nem a mão humanos, estes arrogantes parasitas de última hora, num concerto e conferência dos pássaros e samambaias que herdarão, novamente, a terraformação<sup>250</sup>.

Esta angústia prenunciada por Berdyaev, no movimento dos anjos portadores da morte na noite como anjos lunares é, ao mesmo tempo, expressão do ungrund como abismo sem fundo ou fundo sem fundo, de onde emerge, pelo fogo da criação (na concepção de Böehme) a miríade das novas criações, aurora matutina prenunciada pela estrela venus ou syrius, na noite dos tempos, um outro espaçotempo que dispensará, por precaução, a emergência de algum outro fruto do húmus, humano como conhecemos e de que, por pura arrogância, idolatramos.

Em puro momento crítico: “a falta de clareza é necessária para esse passo que possibilita a entrada no mundo ambivalente, no mundo ‘crepuscular’; crepuscular também é o alvorecer das regenerações ...”<sup>251</sup>.

---

<sup>250</sup> Muito ao contrário da fé humanista que alimenta vultuosas quantias em pesquisas de ambientes fechados e em terraformar outros planetas como saída para o colapso do planeta Terra. Veja-se: Jakosky, B.M., Edwards, C.S. (2018). Inventory of CO2 available for terraforming Mars. *Nature Astron* 2, 634–639. Disponível em: <https://doi.org/10.1038/s41550-018-0529-6>

<sup>251</sup> Durand, 1989, p.218.

Ainda que pareça muito cético e ácido, mas, assim como o foi na invasão ibérica sobre o “novo mundo” de abya-yala ou pindorama, Gaia, Ñandecy, Tengri ou Pachamama, em seus muitos nomes, mesmo sem ter humano que os nomeie, regenerada continuará.

Murcha está a vida  
e morto o coração de suas flores  
e os que introduzem sua vasilha até o fundo  
os que o estiram até rompê-lo  
danificam e sorvem as flores dos outros  
falsos são seus reis  
tiranos em seus tronos  
avarentos de suas flores  
de gente nova é sua língua  
novos seus assentos, suas vasilhas, seus chapéus  
golpeadores de dia  
afrontadores de noite  
magoadores do mundo!

Profecias mayas de Chilam Balam de Chumayel<sup>252</sup>

Pare nas mansões,  
chore nas ruínas  
e nas casas demolidas pergunte:

---

<sup>252</sup> Chilam é a designação de um sacerdote, provavelmente chamado de Balam, da localidade de Chumayel na península do Yucatán. Foram transcritos e compilados no séc. XVII. Tradução de Antonio Mediz Bolio. São José da Costa Rica, 1930; Portilla, 1984. p.64

“Os amados, onde estão eles?

Seus camelos, para onde foram?”

Ibn' Arabî, “Tarjumân al-Ashwâq”, 2008

## REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Giancarlo de (2015). A Interface da Mito-Poética e o Pensamento Filosófico em Eudoro De Sousa, Vicente e Dora Ferreira da Silva. In: Anais do I Colóquio Internacional Vicente e Dora Ferreira da Silva / III Seminário de Poesia – Poesia, Filosofia e Imaginário. Uberlândia: POEIMA – Grupo de Pesquisa Poéticas e Imaginário, Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Uberlândia e do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. - Disponível em: <https://www.ileel.ufu.br/anaiscoloquiodoraevicente/>
- ANGUITA, Gracia Lopez (2008). On the Inner Knowledge of Spirits Made of an Igneous Mixture Chapter 9 of the Futūhāt al-Makkiyya. Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society, Vol. 44.
- ARIAS, Pablo José Beneito (2002). Los nombres de Dios en la obra de Muhyt Al-Din Ibn Al-Arabi. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Departamento de estudios árabes e islámicos, tese de doutoramento.
- ATTAR, Farid Ud Din (1991). A linguagem dos pássaros [Mantiqu't-Tayr, 1177]. Trad. Álvaro de Souza Machado e Sérgio Rizek. São Paulo: Coleção Clássicos do Sufismo, Attar Editorial.
- BACHELARD, Gaston (1990). A terra e os devaneios do repouso: ensaio sobre as imagens da intimidade. São Paulo: Martins Fontes.
- BACHELARD, Gaston (1994). O direito de sonhar. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 4a ed.
- BACHELARD, Gaston (1996). Poética do devaneio. São Paulo: Martins Fontes.
- BACHELARD, Gaston (2001). O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento. São Paulo: Martins Fontes.
- BARBIER, René (1997). Histoire du concept d'Imaginaire et de ses transversalités. In: L'approche transverse: l'écoute sensible en sciences humaines. Paris: Anthropos, Paris.
- BARROS, Ana Taís Martins Portanova (2019). Comunicação e Imaginário: uma heurística. In: DE CARLI, Anelise Angeli & BARROS, Ana Taís Martins (orgs.). Comunicação e imaginário no Brasil: Contribuições do grupo Imaginalis (2008 – 2019). Porto Alegre: Editora Imaginalis.
- BARROS, Manoel (2010). Manoel de Barros: poesia completa. São Paulo: Leya.

- BAUMANN, Hermann (1955). *Das doppelte Geschlecht: Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*. Berlin: Dietrich Reimer.
- BENATO, Sandra Regina (2017). *O despertar do Lótus: terceira coisa e vivência de si em Ibn' Arabi*. Guarulhos, UNIFESP, tese de doutoramento.
- BERDYAEV, Nikolay (1930). *Iz Etiudov O Ya. Ser Eu. Etiud I. Uchenie Ob Ungrund'e I Svobode* (Estudos Relativos A Jacob Böehme Estudo I. O Ensino sobre o Ungrund e a Liberdade). *Jornal Put'*, fev., nº 20, p. 47-79 (tradução de Pe. S. Janos, 2002)
- BERDYAEV, Nikolay (1935). *De la destination de l'homme: essai d'éthique paradoxale*. Paris: Éditions Je Sers.
- BERDYAEV, Nikolay (1936). *Cinq meditations sur l'existence*. Paris: Fernand Aubier, Éditions Montaigne.
- BERTIN, Georges & GUILLAUD, Lauric (orgs.) (2020). *Topologies de l'imaginal – issu d'un colloque transdisciplinaire tenu à Epinal*. Lyon: Editions du Cosmogone.
- BLACKMORE, Susan (2000). *The Meme machine*. Oxford: Press of Oxford University.
- Böehme, Jacob (1945). *Mysterium Magnum [1623]*. Traduit pour la première fois em français avec deux études sur J. Böehme de N. Berdiaeff. Tome 1. Paris: Aubier, éditions montaigne.
- Böehme, Jacob (1998). *A aurora nascente [1612]*. São Paulo: Paulus.
- CAMPBELL, Joseph (1990). *O poder do mito. Entrevistas com Bill Moyers*. São Paulo: Palas Athena.
- CASSIRER, Ernst (1992). *Linguagem e mito – uma contribuição ao problema dos nomes dos deuses [1924]*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 3a. ed.
- CESAR, Constança Marcondes (1980). *Vicente Ferreira da Silva: trajetória intelectual e contribuição filosófica*. Campinas: Universidade Católica, Tese de livre-docência.
- CHARDIN, Pierre Teilhard (1970). *O fenômeno humano*. Porto: Livraria Tavares Martins, Filosofia e Religião, 16.o vol.
- COCTEAU, Jean (1962). *Jean Cocteau s'Adresse... à l'An 2000*. Paris: Ministère de la Culture, Les archives du film du Centre National de la cinématographie, 23 min.
- COCTEAU, Jean (2015). *A dificuldade de ser*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- CORBAN, Henry (2005). *El imán oculto*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- CORBAN, Henry (1964). *Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal*. Cahiers internationaux du symbolisme, Bruxelles: 6, pp. 3-26.
- CORBAN, Henry (1992). *La imaginación creadora em el sufismo de Ibn' Arabi [1958]*. Barcelona: ediciones Destino, Ensayos 13. Originalmente publicado em *Eranos Jahrbücher XXIV (1955) e XXV (1956)* por Rhein-Verlag, Zurich.
- CORBAN, Henry (1993). *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.

CORBIN, Henry (1997). *Alone with the alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn' Arabi*. With a new preface by Harold Bloom. Princeton University Press, Bollingen series XCI.

DAWKINS, Richard (1976). *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.

DELCOURT, Marie (1958). *Hermaphrodite, mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique*. Paris: Éd. P.U.F (Mythes et Religions, 36)

DRAVET, Florence & CASTRO, Gustavo de (2020). *Le Sertão du Brésil : quid de l'Imaginal chez João Guimarães Rosa ?* In: BERTIN, Georges & GUILLAUD, Lauric (orgs.). *Topologies de l'imaginal – issu d'un colloque transdisciplinaire tenu à Epinal*. Lyon: Editions du Cosmogone.

DURAND-SUN, Chaoying (2019). *La pensée durandienne et l'imaginaire chinois*. Grenoble: Acta Litt&Arts [En ligne], Acta Litt&Arts, Iris 39. MYTHODOLOGIES - Actualité de la pensée durandienne (sous la direction d'Isabelle KRZYWKOWSKI), Disponível em: <http://ouvroir-litt-arts.univ-grenoble-alpes.fr/revues/actalittarts/534-la-pensee-durandienne-et-l-imaginaire-chinois>

DURAND, Gilbert (1984). *Exploração do imaginário*. In: PITTA, Danielle Perin Rocha (org.) (1984). *O imaginário e a simbologia da passagem*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, pp. 11-32..

DURAND, Gilbert (1989). *Beaux-arts et archétypes: la religion de l'art*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).

DURAND, Gilbert (1993). *A imaginação simbólica*. Lisboa: Edições 70, 6a. ed.

DURAND, Gilbert (1995). *A Fé do Sapateiro*. Brasília: Editora da UnB.

DURAND, Gilbert (1997a). *As estruturas antropológicas do imaginário. Introdução à arquetipologia geral*. São Paulo: Martins Fontes.

DURAND, Gilbert (1997b). *La noción de límite en la morfología religiosa y en las teofanías de la cultura europea*. In: *Dioses Ocultos – Círculo Eranos II – selección de textos de Eranos Jahrbücher*, E. Neumann, M. Eliade, G. Durand, H. Kawai, V. Zuckerkandl, próemio de Carl G. Jung, presentación de A. Ortiz-Osés. Barcelona: Antropos; Santafé de Bogotá: Uniandes, p.95-140.

EL-ROUAYHEB, Khaled (2016). *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*. Oxford University Press.

ELIADE, Mircea (1991). *Mefistófeles e o andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus [leituras no Círculo de Eranos de 1957 a 1960]*. São Paulo: Martins Fontes.

FAKHOURY, Hadi (2015). *Henry Corbin and Russian Religious Thought - Part II: Themes and Variations*. Dionysius, Vol. XXXIII, Dec., pp. 223-275.

FERREIRA DA SILVA, Vicente (1955). *Introdução à Filosofia da Mitologia*. São Paulo: Revista Brasileira de Filosofia, 5(20): 554-566, out./dez.

FERREIRA DA SILVA, Vicente (2009). *Dialética das Consciências*. São Paulo: É Realizações.

FERREIRA DA SILVA, Vicente (2010). Transcendência do mundo. Prefácio Rodrigo Petronio. Posfácios Julián Marías, Agostinho da Silva, Per Johns, Dora Ferreira da Silva. Obras Completas de Vicente Ferreira da Silva. Organização, Introdução Geral, Bibliografia e Notas Rodrigo Petronio. São Paulo: É Realizações.

FERREIRA-SANTOS, M. & ALMEIDA, Rogério (2020). Aproximações ao imaginário: bússola de investigação poética. São Paulo: FEUSP, coleção galatea, 2a. ed.

Disponível em:

<http://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/view/453/406/1590-1>

FERREIRA-SANTOS, M. & GOMES, E. S. L. (org.) (2010). Educação & Religiosidade: imaginários da diferença. João Pessoa: Editora Universitária UFPB.

FERREIRA-SANTOS, Marcos (1998). Práticas Crepusculares: Mytho, Ciência e Educação no Instituto Butantan – Um Estudo de Caso em Antropologia Filosófica. São Paulo: FEUSP, Tese de doutoramento, ilustr., 2 vols.

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 (2005). O Espaço Crepuscular: mitohermenêutica e jornada interpretativa em cidades históricas. In: PITTA, Danielle Perin Rocha. (Org.). Ritmos do Imaginário. Recife: Editora Universitária UFPE, p. 59-99.

FERREIRA-SANTOS, Marcos (2006). Arqueofilia: o vestígio na prática arqueológica e junguiana. In: CALLIA Marcos & OLIVEIRA, Marcos Fleury de (Orgs.). Terra Brasilis: pré-história e arqueologia da psique. São Paulo: Paulis, pp. 125-183.

FERREIRA-SANTOS, Marcos (2010). O Sagrado e a religiosidade na educação: caminhando com Nikolay Berdyaev. In: FERREIRA-SANTOS, M. & GOMES, Eunice Simões Lins. (Org.). Educação & Religiosidade: imaginários da diferença. João Pessoa / PB: Editora Universitária UFPB, p. 17-86.

FERREIRA-SANTOS, Marcos (2011). O colar da minha fala e as contas do encontro. Prefácio In: NAPOLITANO, S. O colar de minha fala: os contos da tradição sufi. São Paulo: Annablume, 11-19.

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.

FERREIRA-SANTOS, Marcos (2018). Imagem da alma e corpo-vitrine. Diálogo: Religião e Cultura – Bens e espaços públicos. São Paulo: Ano XXIII, n.o 92, Out/Dez, pp. 12-17.

FERREIRA-SANTOS, Marcos (2019a). Arquitessituras: mitopoéticas do espaço-tempo. In: Rozestraten, Beccari & Almeida. Imaginários intempestivos: arquitetura, design, arte & educação. São Paulo: FEUSP, portal livre de livros da USP, pp. 443-504. Disponível em:

<http://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/367>

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

FERREIRA-SANTOS, Marcos (2021a). Crepusculário: conferências sobre mitohermenêutica & educação em euskadi. São Paulo: FEUSP/Editora Zouk, 3a. ed. revista e ampliada, 460 p. Disponível em: <http://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/view/670/596/2242-1>

FERREIRA-SANTOS, Marcos (2021b). Mitologias negras em cidades brancas: diásporas corporais em projetos críticos. Sorocaba: 30 anos do NEAB – núcleo de estudos afrobrasileiros da UFSCar. Conversa-musical em vídeo. Disponível em: parte 1: <https://www.youtube.com/watch?v=WHKOteTzrvs>  
parte 2: <https://www.youtube.com/watch?v=GQJVsmC-kpw&t=0s>  
parte 3: <https://www.youtube.com/watch?v=iEv6kxQ9Vt0&t=0s>

FERREIRA-SANTOS, Marcos (2021c) Oikós: topofilia, ancestralidade e ecossistema arquetípico. In: PITTA, D.; OLIVEIRA, E. & ALMEIDA, R. (orgs). As dimensões imaginárias da natureza. São Paulo: FEUSP, Associação Ylê Setí do Imaginário/Lab\_Arte, p.73-145.

FERREIRA-SANTOS, Marcos (2021d). Prosa de Pássaros. In: sentifoto – olho de pássaro - sentipensar 3 – a velha educação de sensibilidade no trecho 2.8 fotografia. Tatuí: estúdio 8. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=quet4\\_EPvOM&t=79s](https://www.youtube.com/watch?v=quet4_EPvOM&t=79s)

FERREIRA-SANTOS, Marcos (2022). Direito à desconexão na idade média digital. Disponível em: [https://www.academia.edu/71804568/direito\\_%C3%A0\\_desconex%C3%A3o\\_na\\_idade\\_m%C3%A9dia\\_digital](https://www.academia.edu/71804568/direito_%C3%A0_desconex%C3%A3o_na_idade_m%C3%A9dia_digital)

FÉTIZON, Beatriz A.M. (1976). O Caminho do Campo. O Estado de São Paulo, Suplemento Cultural, 2.1.76., pp. 15-16.

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

GUÉNON, René (2004). La Gran Tríada. Barcelona: Paidós Orientalia.

GUSDORF, Georges (1987). Professores para quê ? São Paulo: Editora Martins Fontes.

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.

HANANIA, Aida R. (2021). A caligrafia, a arte árabe, a imagem e a teologia islâmica. Série Coepta N. 6 ed. especial da Revista Internacional d'Humanitats, CEMOrOc-Feusp/Univ. Autònoma de Barcelona/Colégio Luterano São Paulo, 52:21-28, maio-ago.

- HARARI, Yuval Noah (2015). Sapiens – uma breve história da humanidade. Porto Alegre: L&PM.
- HARARI, Yuval Noah (2017). Homo deus: a brief history of tomorrow. UK: vintage penguin random house.
- HEIDEGGER, Martin (1967). Sobre o humanismo [1947]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HEIDEGGER, Martin (1969). Sobre o Problema do Ser. O Caminho do Campo. São Paulo: Duas Cidades.
- HEIDEGGER, Martin (1973). O que é isto – filosofia? Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores.
- HEIDEGGER, Martin (1998a). On the essence and concept of φύσις in Aristotle's Physics B (1939). In: MCNEILL, W. (Ed). Pathmarks. Cambridge: Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, Martin (1998b). Holzwege – Caminhos de Floresta. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Fundação Calouste Gulbenkian.
- HEIDEGGER, Martin (2002). Ser e tempo. Petrópolis: Vozes.
- HEIDEGGER, Martin (2003). A caminho da linguagem. Petrópolis: Vozes / Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003
- HEIDEGGER, Martin (2013). Ontologia (hermenêutica da faticidade) [preleções do semestre de verão de 1923 em Freiburg]. Petrópolis: Vozes, 2a ed.
- HERD, Van Alan (2003). The Concept of Ungrund in Jakob Böehme (1575-1624). University of Oklahoma: Thesis Master of arts in the History of Science.
- IBN' ARABÎ (1986). El núcleo del núcleo. Trad. Ismail Hakki Bursevi [1652-1728]. Málaga: Editorial Sirio.
- IBN'ARABÎ (1997). Le livre des chatons des sagesses [Fusûs al-Hikam]. Tome Premier. Beyrouth: Al-Bouraq.
- IBN'ARABÎ (2008). L'interprete delle passioni. Milano: Urra, XI, pp. 13-15.
- IZUTSU, Toshihiko (2010). Sufismo e taoísmo. Milano: Mimesis.
- JAMBET, Christian (2006). A lógica dos orientais: Henry Corbin e a ciência das formas. São Paulo: Globo.
- KELEMAN, Stanley (2001). Mito e corpo – uma conversa com Joseph Campbell. São Paulo: Summus Ed.
- KOPENAWA, Davi & ALBERT, B. (2015). A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras.
- KOYRÉ, Alexander (1929). La philosophie de Jacob Böehme. Paris: J. Vrin.
- KROKUS, Christian (2012). Christianity, Islam and Hinduism in Louis Massignon's Appropriation of Gandhi as a modern saint. Eucumenical Studies. 47:2.

- LARAIA, Roque de Barros (1988). A morte e as mortes de Curt Nimuendajú. Brasília: Série Antropologia Edição 64, Departamento de Antropologia/UnB.
- LAUAND, Luiz Jean (1997). O homem é um ser que esquece! In: *Medievália*. São Paulo: Mandruvã.
- LIMA, Sérgio (1976). *O Corpo Significa*. São Paulo: EDART.
- LISPECTOR, Clarice (1998). *A Hora da Estrela*. Rio de Janeiro: Rocco.
- LUPASCO, Stéphane (1951). *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie. Prolégomènes à une science de la contradiction*, Pars: Hermann & Co.
- MANACORDA, Mario Alighiero (1989). *História da Educação: da antiguidade aos dias atuais*. São Paulo: Cortez: Autores Associados.
- McCARRON, Michael (1997). *Symbolic Cosmology in the Sufi and Bahá'í traditions*. Bahá'í Library Online. Disponível em: [https://bahai-library.com/mccarron\\_symbolic\\_cosmology\\_sufism](https://bahai-library.com/mccarron_symbolic_cosmology_sufism)
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1971). *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Editora Livraria Freitas Bastos.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1992). *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Editora Perspectiva, 3ª ed.
- NASR, Seyyed Hossein (1999). *Recollections of Henry Corbin and Reflections upon his Intellectual Significance*. *Temenos Academy Review*, 2, pp. 34-45.
- NETO, Moisés (2000). *Chico Science: a rapsódia afrociberdélica*. Recife: edições ilusionistas.
- NICOLESCU, Basarab (2009). *Contradiction, logique du tiers inclus et niveaux de Réalité*. Saint-Etienne: Ateliers sur la contradiction - Nouvelle force de développement en science et société, L'École des mines de Saint-Étienne,
- NIETZSCHE, Friedrich (1992). *O nascimento da tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- NIMUENDAJÚ Unkel, Curt (1987). *As lendas da criação e a destruição do mundo como fundamentos da religião Apapokuva-Guarani [1914]*. São Paulo: Editora Hucitec
- OLIVEIRA, Julvan Moreira (2022). *Imagens da Ancestralidade na Cultura Afro-brasileira*. In: CHAVES, Iduina Mont'Alverne Braun & ALMEIDA, Rogério (orgs.). *100 anos Gilbert Durand*. São Paulo: FEUSP, CRIZi/UFF/Lab\_Arte, pp.199-220.
- 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 (2003). *Amor y sentido: uma hermenêutica simbólica*. Barcelona: Editorial Anthropos.

PAES LOUREIRO, João de Jesus (1991). *Cultura Amazônica – uma poética do imaginário*. Belém: CEJUP.

PAULA CARVALHO, José Carlos (1990). *Antropologia das Organizações e Educação: Um Ensaio Holonômico*. Rio de Janeiro: Imago.

PAULA CARVALHO, José Carlos (1991). *Lógica(s) da energia: dos trabalhos de Lupasco - as implicações antro organizacionais*. *Revista Noetica*, 3: 12-34, jan/jun.

PAULA CARVALHO, José Carlos (1998). *Imaginário e Mitodologia: hermenêutica dos símbolos e estórias de vida*. Londrina: Editora UEL.

PAULA CARVALHO, José Carlos (1999). *Mitocrítica e Arte: trajetos a uma poética do Imaginário*. Londrina: Editora UEL.

PAULA CARVALHO, José Carlos (2000). *Cultura da Alma e Mitanalise: imaginário, poesia e música*. Londrina: Editora UEL.

PAULA CARVALHO, José Carlos (2001). *Pessoa, Grupo e Comunidade: o personalismo ontológico de N. Berdiaev, suas ampliações na antropologia hermenêutica e na educação fática*. São Paulo: Editora Plêiade/O.S.J.J.

PETRÔNIO, Rodrigo (2010). *Poeticamente o Homem Habita: Introdução geral às obras completas de Vicente Ferreira da Silva*. Teresina/Piauí: *Revista dEsEnrEdoS – revista de cultura e literatura*. - Dossiê Vicente Ferreira da Silva, ano II, n.o 6, julho/agosto/setembro. Disponível em: [http://www.desenredos.com.br/6dss\\_petronio2\\_199.html](http://www.desenredos.com.br/6dss_petronio2_199.html)

PITTA, Danielle Peri Rocha (2005b). *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand*. Rio de Janeiro: Atlântica Editora.

PITTA, Danielle Perin Rocha (1985). *Mitos e Símbolos nos Xangôs de Pernambuco*. *Cadernos de Estudos Sociais*. Recife, v. 1, n. 2, jul/dez, pp. 263-268.

PITTA, Danielle Perin Rocha (1998). *Para uma arquitetura sensível*. *Revista de Antropologia*. Recife: PPGA/UFPE, pp. 167-183.

PITTA, Danielle Perin Rocha (2008). *O corpo inserido em diversas lógicas culturais: uma poética da sexualidade*. Bagoas: *Revista de Estudos Gays*, v.2 n.3, Natal: CCHL, pp. 65-74.

PITTA, Danielle Perin Rocha (2015). *Diversidade cultural brasileira e a teoria sobre o imaginário de Gilbert Durand: correspondências e derivações*. In: BARROS, Ana Taís Martins Portanova (org.). *Congresso Internacional do Centre de Recherches Internationales sur l'Imaginaire - A teoria geral do imaginário 50 anos depois: conceitos, noções, metáforas*. Porto Alegre: Editora Imaginalis, pp. 29-44.

PITTA, Danielle Perin Rocha (2022). *Uma ciência com “simultaneamente uma razão generosa e uma alma rigorosa”*, In: CHAVES, Iduina Mont’Alverne Braun & ALMEIDA, Rogério (orgs.). *100 anos Gilbert Durand*. São Paulo: FEUSP, CRI2i/UFF/Lab\_Arte, pp.75-82.

PITTA, Danielle Perin Rocha (org.) (1984). *O imaginário e a simbologia da passagem*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana.

PITTA, Danielle Perin Rocha (org.) (2005a). Ritmos do imaginário. Prefácio de Gilbert Durand. Recife: ed. univesitária UFPE/Associação Ilê Setí do Imaginário.

PITTA, Danielle Perin Rocha, BOARO, Júlio César & ALMEIDA, Rogério (orgs.) (2020). Imaginário africano e afro-brasileiro. São Paulo: FEUSP, São Paulo: FEUSP, Associação Ilê Setí do Imaginário & Lab\_Arte. Disponível em: <https://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/view/460/414/1616>

PITTA, Danielle Perin Rocha, COPPI, Luiz Antonio Callegari & ALMEIDA, Rogério (orgs.) (2019). Imaginário do terror. São Paulo: FEUSP, Associação Ilê Setí do Imaginário & Lab\_Arte. Disponível em: <https://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/view/346/304/1815>

PITTA, Danielle Perin Rocha, OLIVEIRA, Elda Rizzo & ALMEIDA, Rogério (orgs.) (2021). As dimensões imaginárias da natureza. São Paulo: FEUSP, Associação Ilê Setí do Imaginário & Lab\_Arte. Disponível em: <https://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/view/652/580/2184>

PLATÃO (2019). Fédon (da imortalidade da alma). Trad.: Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Acrópolis (Filosofia). Disponível em: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>

PORTILLA, Miguel León (1984). A conquista da América Latina vista pelos Índios – relatos astecas, maias e incas. Petrópolis: Vozes.

QUATRO, Fred Zero (1992). Caranguejo com cérebro – manifestos 1 e 2. Recife: banda Mundo Livre S/A – encartado no álbum “Da lama ao caos”, chico science & nação zumbi (1994).

RIBEIRO, Sidarta (2019). O oráculo da noite: A história e a ciência do sonho. São Paulo: Companhia das Letras.

RICOEUR, Paul (1991). O Si Mesmo como um Outro. Campinas: Papyrus

RICOEUR, Paul (1992). Abordagens (Approches) da pessoa. Revista Filosófica Brasileira, vol. V (1). Rio de Janeiro: UFRJ, p. 11-24.

RICOEUR, Paul (2001). O passado tinha um futuro. In: MORIN, E. (org.). Religação dos Saberes: o desafio do século XXI. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

SANCHEZ TEIXEIRA, Maria Cecília (2005). A pesquisa sobre imaginário no Brasil: percursos e percalços. In: PITTA, Danielle Perin Rocha (org.). Ritmos do imaginário. Prefácio de Gilbert Durand. Recife: ed. univesitária UFPE/Associação Ilê Setí do Imaginário, pp. 109-123.

SEGUNDO, João Florindo Batista (2022). O Trajeto Antropológico da Imagética Pictórica de Jacob Böehme: do Olho das Maravilhas à Imagem Figurativa. João Pessoa: UFPB, tese de doutoramento.

SEMON, Richard (1921). The Mneme. Londres: George Allen & Unwin, The Macmillan company.

SIRONNEAU, Jean-Pierre (1985). Retorno do mito e imaginário sócio-político e organizacional. São Paulo: Revista da Faculdade de Educação – USP, vol. 11, n.o 1-2, pp.243-273.

STRONGOLI, Maria Tereza. Q. G. (2005). Encontros com Gilbert Durand - Cartas, depoimentos e reflexões sobre o imaginário. In: PITTA, Danielle Perin Rocha (Org.) Ritmos do imaginário. Recife: Editoria Universitária – UFPE/Associação Ilê Setí do Imaginário.

SUZUKI, D. T. (1989). Erinnerung na einen Besuch bei Martin Heidegger. In: BUCHNER, Harmut (ed.). Japan und Heidegger: Gedenkschrift der Stadt Mebkirch zum 100. Geburtstag Martin Heideggers. Sigmaringen: Thorbecke Verlag.

TEIXEIRA, Antonio Braz (2008). Vicente Ferreira da Silva: da lógica simbólica à filosofia da mitologia. In: CDPB: Revista Brasileira de Filosofia, Estudos Destacados. Disponível em: [https://web.archive.org/web/20170420182716/http://www.cdpb.org.br/vicente\\_ferreira\\_da\\_silva\\_braz\\_teixeira.pdf](https://web.archive.org/web/20170420182716/http://www.cdpb.org.br/vicente_ferreira_da_silva_braz_teixeira.pdf)

TEIXEIRA, Faustino (2011). A fragrância plural do sufismo: Ibn´Arabi e a abertura inter-religiosa. Atualidade Teológica - Revista do Dpto. de Teologia da PUC-Rio, ano XV, n. 39, set/dez. pp.475-486.

TIBURI, Marcia & CASARA, Rubens (2015). A arte de escrever para idiotas. Portal Geledés / Revista Cult. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/a-arte-de-escrever-para-idiotas/>

WILLMS, Elni Elisa (2013). Escrevivendo: uma fenomenologia rosiana do brincar. São Paulo: FEUSP, tese de doutoramento.

ZUBOFF, Shoshana (2020). A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder. Rio de Janeiro: Ed. Intrínseca.

ZUCKERKANDL, Victor (1997). Cantar y hablar. In: Dioses Ocultos – Círculo Eranos II – selección de textos de Eranos Jahrbücher, E. Neumann, M. Eliade, G. Durand, H. Kawai, V. Zuckerkandll, prómio de Carl G. Jung, presentación de A. Ortiz-Osés. Barcelona: Antropos; Santafé de Bogotá: Uniandes, pp.171-208.