



**CICE – centro de estudos sobre imaginário, cultura & educação**  
**faculdade de educação – universidade de são paulo (fe-usp)**

DURAND, Gilbert: *L'Imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*.  
 Paris: Hatier, 1994.

Tradução: **Prof. Dr. José Carlos de PAULA CARVALHO**,

Colaboração: **Profa. Isolda Paiva CARVALHO**,

Revisão técnica: **Prof. Dr. Marcos FERREIRA SANTOS**.

(para fins exclusivamente didáticos e de circulação interna ao CICE e  
 lab\_arte / fe-usp)

## introdução

É banal afirmar que nosso século XX viu a construção de uma “civilização da imagem”, graças aos gigantescos progressos técnicos de reprodução de imagens (fotografia, cinema, video-cassete, “imagens de síntese” etc.) e dos meios de transmiti-las (belinógrafo, televisão, telefax etc.). Presente-se que essa inflação da produção e comércio de imagens [*imagerie*], pronta para o consumo, acarretou uma reviravolta total em nossas filosofias, até então dependentes daquilo que alguns chamam a “galáxia Gutenberg<sup>1</sup>”, isto é, a supremacia da imprensa, da comunicação escrita - eivada de sintaxes, retóricas, procedimentos de raciocínio - sobre a imagem mental (imagem perceptiva, imagem lembrança, fantasma etc.) ou icônica (isto é, sobre as figurações pintadas, desenhadas, esculpidas, fotografadas...), reduzidas à devida proporção.

Se essa inovação em nossa civilização permitiu certamente recensear e, eventualmente, classificar - naquilo que chamamos “imaginário” - o “museu” de todas as imagens passadas, possíveis, produzidas e a produzir e, graças a essa exaustividade, viabilizou-se o estudo dos procedimentos de sua produção, de sua transmissão, de sua recepção, não terá essa inovação, sobretudo, provocado uma ruptura, uma revolução verdadeiramente “cultural”, na filosofia de biblioteca e de escritura, que tinha sido o apanágio bimilenar do ocidente?

As outras civilizações do mundo, as civilizações não-ocidentais, jamais estabeleceram corte entre as informações (digamos, “as verdades”) veiculadas pela imagem e as informações veiculadas pelo sistema de escrita, como os hieróglifos egípcios ou os caracteres chineses, de origem ideogramática (isto é, onde o signo escrito copia uma coisa, através de um desenho mais ou menos estilizado e não reproduz, através de signos convencionais, alfabéticos, os sons da linguagem falada), misturam, com eficácia, signos imagéticos e sintaxes abstratas<sup>2</sup>. Aliás, vastas e perenes civilizações, por exemplo, na América pré-Colombiana, na África negra, na Polinésia etc., se bem que possuíssem uma linguagem e um rico sistema de objetos simbólicos, jamais utilizaram uma escrita.

Isto se deve ao fato de que todas essas civilizações não-ocidentais, ao invés de fundar seu princípio de realidade numa verdade única, num único procedimento de dedução da verdade, sobre o modelo único do Absoluto, sem rosto e inominável, estabeleceram seu universo mental, individual e social, sobre fundamentos

<sup>1</sup> **Mc Luhan**, *Understanding Media*, Toronto, 1964.

<sup>2</sup> **P. Aroneanu**. *Le Maître des Signes*. Syros, Paris, 1989; **M. Granet**. *La Pensée Chinoise* (1934). Albin Michel, 1988.

plurais, portanto, diferenciados. E toda diferença - alguns dizem, todo “politeísmo dos valores”<sup>3</sup> - é indicada como uma diferença de figuração, de qualidades figuradas, imagéticas. Todo politeísmo é, assim, ipso facto, receptivo às imagens (iconofílico), senão aos ídolos (eidôlon, que, em grego, significa “imagem”). Ora, o ocidente, isto é, a civilização que nos acompanha desde o raciocínio socrático e seu batismo cristão, quis-se, com soberba, único herdeiro de uma única Verdade, desprezando as imagens. Precisamos investigar esse paradoxo de uma civilização, de nossa civilização, que, por um lado, trouxe ao mundo as técnicas, incessantemente renovadas, da produção, da reprodução, da comunicação das imagens, enquanto o lado de sua filosofia fundamental, evidenciou uma desconfiança iconoclasta endêmica ( que “destrói” as imagens, e no mínimo, suspeita delas)<sup>4</sup>.

## - paradoxo do imaginário no ocidente -

### 1. uma iconoclastia endêmica.

Sem dúvida, nossa herança ancestral é a herança do monoteísmo afirmado da Bíblia. A proibição da confecção de toda imagem (eidôlon), como um substituto do divino, está fixada no segundo mandamento da Lei de Moisés (Êxodo, XX, 4-5); além disso, o Judaísmo influenciou amplamente as religiões monoteístas que dele emergiram: o Cristianismo (João, V. 21; I. Coríntios, VIII, 1-13; Atos, 15.29...) e o Islã (Corão, III. 43; 133-134; XX. 96 etc). Mas logo, a essa iconoclastia religiosa, juntou-se o método da verdade, que emergiu do socratismo fundado sobre uma lógica binária (isto é, tendo somente dois valores: *um* falso e *um* verdadeiro), fundando o que iria, pela herança de Sócrates, depois de Platão e de Aristóteles tornar-se o único procedimento eficaz de buscar a verdade. Sobretudo, a partir de Aristóteles, (século IV a.C.) e por muitos séculos, a via de acesso à verdade era aquela que partia da experiência dos fatos, ou, melhor ainda, das certezas da lógica, para chegar à verdade, por meio do raciocínio binário, a que se chama dialética, onde se dá a trama plena do princípio do “terceiro excluído” (“ou é... ou é...” que propõe duas únicas soluções: uma absolutamente verdadeira, outra absolutamente falsa, excluindo qualquer terceira solução possível). É tão evidente que, se o dado da percepção ou da conclusão de um raciocínio só permite proposições “verdadeiras”, a imagem - que não pode se reduzir a um argumento formal “verdadeiro” ou “falso”- é desvalorizada como incerta e ambígua, porque não podemos concluir, a partir de sua percepção (sua visão), uma única proposição formal “verdadeira” ou “falsa”. A imaginação, então, muito antes de Malebranche, padece da suspeita de ser a “mestra do erro e da falsidade”. A imagem pode se abrir infinitamente a uma descrição, a uma inesgotável contemplação. Ela não pode se bloquear no enunciado claro de um silogismo. Ela propõe “um real velado”, ao passo que a lógica aristotélica exige “clareza e distinção”.

Não esqueçamos que a mensagem cristã foi difundida na língua de Aristóteles, o grego. E, segundo alguns pensadores, é a sintaxe grega que permitiu a lógica de Aristóteles! São Paulo, “segundo fundador” do Cristianismo, era um judeu helenizado; o texto dos Evangelhos foi-nos primitivamente transmitido em grego. Também, antes da grande redescoberta pelo Ocidente cristão, no século XIII dos textos de Aristóteles, não é de se admirar que a questão das imagens fosse colocada com acuidade desde o século VII na região mais helenizada da cristandade, o Oriente Bizantino - cuja Igreja não se separara ainda de Roma e do Papa - ameaçado pela invasão, tanto espiritual quanto material do Islã. Os imperadores de Bizâncio, sob pretexto de fazer frente à pureza iconoclasta do Islã ameaçador, vão destruir, durante mais ou menos dois séculos (730-780, 813-843), as santas imagens conservadas pelos monges e perseguí-los como idólatras. Certamente, e

<sup>3</sup> Famosa expressão do sociólogo alemão Max Weber.

<sup>4</sup> H. Corbin. *Les Paradoxes du Monothéisme*. L’Herne, 1981.

não falaremos disso aqui, os iconodúlios (aqueles que veneram os ícones) acabaram por triunfar, mas essa famosa “querela”<sup>5</sup> é de alguma forma exemplar dos motivos e dos móveis que, continuamente no curso dos séculos, impeliram o Ocidente a minimizar, e até perseguir, as imagens e seus defensores.

O segundo momento estável, que é preciso reter nesse estabelecimento da iconoclastia ocidental, é a escolástica medieval. Os escritos de Aristóteles tinham como que desaparecido durante as peripécias que cobriram treze séculos da história do Ocidente e que, sucessivamente, assistiram ao naufrágio da civilização grega, do Império de Alexandre, da chegada e depois da destruição do Império Romano, nascimento do Cristianismo, o Cisma de Bizâncio e de Roma, a emergência do Islã, as Cruzadas etc. E, de repente, um sábio muçulmano da Espanha conquistada pelo Islã, Averróis de Córdoba (1126-1198) descobre e traduz em árabe os escritos do filósofo grego. As traduções foram retomadas, com avidez, pelos filósofos e teólogos cristãos. O mais célebre e o mais influente, pois seu sistema se torna filosofia oficial da Igreja Romana, é São Tomás de Aquino. Houve uma grande tentativa de fazer convergir em um racionalismo aristotélico as verdades da fé em sua “Suma” teológica, que iria se tornar o eixo da reflexão de toda a escolástica (doutrina da escola), isto é, das Universidades controladas pela Igreja dos séculos XIII e XIV.

Quando, bem mais tarde, Galileu e, depois, Descartes estabeleceram as bases da física moderna - o que consistiu no terceiro momento da iconoclastia ocidental - acertadamente corrigindo muitos erros de Aristóteles, embora de modo nenhum contradizendo seu objetivo filosófico e o de seu continuador Tomás de Aquino, a saber: a razão é o único meio de ascender ou de legitimar o acesso à verdade. Mais do que nunca, a partir do século XVII, o imaginário é excluído dos procedimentos intelectuais. O exclusivismo de um método único, o método “para descobrir a verdade das ciências” - esse é o título completo do famoso Discurso (1637), de Descartes - invade todo o campo da investigação do “saber verdadeiro”. A imagem, produto da “louca da casa”<sup>1</sup>, é abandonada à arte de persuadir dos pregadores, dos poetas e dos pintores; jamais, terá o acesso à dignidade de uma arte de demonstrar.

O universo mental que transmitem Galileu e Descartes e a experimentação de Galileu (lembremo-nos da demonstração, sobre o plano inclinado da “lei da queda dos corpos”) acrescido ao sistema geométrico de Descartes (Geometria Analítica, onde a toda figura e a todo movimento, portanto, a todo objeto físico corresponde uma equação algébrica), é um universo de um mecânico, onde a abordagem poética não tem mais lugar. A mecânica de Galileu ou de Descartes resolve o objeto estudado, através do jogo unidimensional de uma única causalidade; um único determinismo rege todo o universo pensável, sobre um modelo dos choques das bolas de bilhar, sendo Deus relegado ao papel de “*chiquenaude*”(piparote!) inicial de todo o sistema.

A esse incontornável legado da Cristandade, de cinco séculos de racionalismo, o século XVIII vai acrescentar outro obstáculo e outro andaime da tradição aristotélica: o empirismo fatural (isto é, que procura delimitar “fatos”, fenômenos). Os grandes nomes de David Hume e Isaac Newton persistem ligados ao empirismo - com eles se esboça o quarto momento da iconoclastia ocidental, ao qual ainda estamos ligados. O “fato”, ao lado do argumento racional, aparece como um outro obstáculo que se inscreve contra o imaginário, cada vez mais confundido com o delírio, o fantasma do sonho, o irracional. Esse “fato” pode ser de dois tipos: derivado da percepção, é fruto da observação e da experimentação, mas pode, também, ser um “acontecimento”, como é o fato histórico. E, se por vezes, o século das Luzes<sup>6</sup> não impele até o frenesi iconoclasta dos “raivosos” de 1793, estabelece, entretanto, cuidadosamente, com Kant, por exemplo, um limite intransponível entre o que pode ser explorado (o mundo do fenômeno), pela percepção e pelo entendimento, pelos recursos da Razão pura e o que jamais pode ser conhecido, o domínio dos grandes problemas

<sup>5</sup> B. Duborgel. *L'Icone, art et pensée de l'invisible*. CIEREC, Saint-Étienne, 1991.

<sup>1</sup> Expressão francesa para **imaginação**: “*la folle du logis*”. (N.T.)

<sup>1</sup> *Piparote*: pancada que se dá com a cabeça do dedo médio apoiada sobre o polegar e soltando-se com força. (N.T.)

<sup>6</sup> G. Gusdorf. *Les Principes de la pensée au siècle des Lumières*. Payot, 1971.

metafísicos: a morte, o além, Deus ... (o mundo do “noumenon”), cujas soluções possíveis são contraditórias e constituem as “antinomias” da Razão.

É do casamento entre a fatualidade dos empiristas e o rigor iconoclasta do racionalismo clássico que nasce, no século XIX, o positivismo - de que nossas pedagogias são ainda tributárias: Jules Ferry era discípulo de Auguste Comte e as filosofias da história. Cientificismo (isto é, doutrina que reconhece como única verdade aquela que é passível do método científico) e historicismo (doutrina que só reconhece como causas reais aquelas que se manifestam mais ou menos materialmente, no acontecimento da História) são duas filosofias que desvalorizam totalmente o imaginário, o pensamento simbólico, o raciocínio por similitude, portanto, a metáfora... Toda “imagem”, que não seja simplesmente um modesto clichê de um fato esta sob suspeita: são rejeitados no interior de um mesmo movimento, para fora da terra firme da ciência, os devaneios dos “poetas” - que, desde então, tornam-se “malditos” - as alucinações e os delírios dos doentes mentais, as visões dos místicos, as obras de arte. Nesse sentido, é interessante notar que, na lei francesa que regulamenta as construções dos edifícios públicos, só 1% das despesas, é atribuído à ornamentação e ao embelezamento artístico. Essa repressão e essa depreciação são persistentes: elas articulam ainda a teoria da imaginação e do imaginário, num filósofo contemporâneo como Jean-Paul Sartre<sup>7</sup>.

Essa lenta erosão do papel do imaginário na filosofia e na epistemologia ocidentais, se, por um lado, assegurou a enorme explosão do progresso técnico e a dominação desse poder material sobre as outras civilizações, por outro lado, dotou o adulto “branco e civilizado” de um particularismo marcado, separando-o e sua “mentalidade lógica” do resto das culturas do mundo, tachadas de “prelógicas”, de “primitivas”, ou de “arcaicas”.

Mas essa consolidação de um exclusivo “pensamento sem imagem”<sup>8</sup>, de uma recusa - contra a natureza e contra muitas das grandes civilizações - dos valores e dos poderes do imaginário, no único proveito dos traçados da razão e da brutalidade dos fatos, encontrou, no próprio Ocidente, inúmeras resistências.

## 2. as resistências do imaginário

Desde a aurora socrática do racionalismo ocidental, o próprio Platão, através de quem unicamente conhecemos a filosofia do seu mestre Sócrates, sustenta uma doutrina mais cheia de nuances quanto à validade da imagem do que a do seu sucessor, Aristóteles. Certamente, os famosos *Diálogos* vão difundir e assegurar a validade do raciocínio dialético. Platão não é, à toa, o mestre de Aristóteles! Mas Platão já sabe que muitas das verdades escapam ao filtro lógico do método, porque obrigam a Razão a chegar à antinomia, revelando, por assim dizer, por uma intuição visionária da alma, o que a Antiguidade grega já conhecia bem: o mito. Contrariamente a Kant, Platão admite que há uma via de acesso às verdades indemonstráveis, graças à linguagem imaginária do mito: existência da alma, além da morte, mistérios do amor... É a imagem mítica que fala diretamente à alma, precisamente lá, onde a dialética bloqueada não mais pode penetrar.

É esse legado platônico que animará, em parte, no século VIII, na época da famosa “querela” dos iconoclastas, a argumentação dos iconodúlios vitoriosos. O arauto da defesa das imagens foi São João Damasceno (século VIII d.C.), pioneiro contra uma teologia da abstração, da recondução pelo ícone a um “além” desse mundo de cá e isso na pura tradição do idealismo platônico, onde um mundo ideal tende a iluminar, justificar e esclarecer o mundo daqui, lugar onde reinam a “geração e a corrupção”. Ícone, cujo

<sup>7</sup> **J-P. Sartre.** *L'Imaginaire*. Gallimard, 1940. Para Sartre a imagem é uma “quase-observação”, um “nada”, uma “degradação do saber”, de caráter “imperial e infantil”, ela “conduz ao erro no spinozismo (sic)”, acrescenta Sartre, optando assim pela tese clássica desde Aristóteles.

<sup>8</sup> **A. Burloud.** *La Pensée d'après les recherches expérimentales de H. J. Watt, Messer et Bühler*, Alcan, 1927.

protótipo foi a imagem de Deus encarnada na pessoa visível do seu Filho, Jesus - essa imagem viva, projetada e reproduzida no sudário, que Santa Verônica, apiedando-se, teria enxugado o rosto do Cristo supliciado. Isso equivaleria a fundar, graças a encarnação crística, frente à velha tradição iconoclasta do monoteísmo judaico, uma das primeiras reabilitações das imagens no Ocidente cristão. Porque, à imagem do Cristo, figura concreta da Santidade de Deus, iria se acrescentar logo a veneração das imagens de todas as pessoas santas, isto é, que chegaram a uma certa “semelhança” com Deus - seja a mãe de Cristo (em grego, *théotokos*, “a mãe de Deus”) a Virgem Maria, depois, o precursor, São João Batista, depois os apóstolos e, enfim, todos os santos... Paralelamente à poderosa corrente da iconoclastia racionalista, germinava na Cristandade, ao mesmo tempo, uma estética da imagem “santa”, que a arte bizantina iria perpetuar durante numerosos séculos, bem após o cisma de 1054 e, ao mesmo tempo, - através da mariolatria (culto da Virgem) e das hiperdulias (venerações insígnies) dos santos - um culto pluralizado das virtudes da santidade divina, por vezes, margeando a idolatria, ou, no mínimo, introduzindo variantes politeisantes no monoteísmo, *strictu sensu*, do judaísmo. Enfim, a oração diante dos ícones privilegiados constituía um acesso direto, não sacramental (escapando à administração eclesiástica dos sacramentos) muito além do sacrossanto<sup>9</sup> ...

A essa resistência bizantina à destruição da imagem seria preciso acrescentar, nos séculos XIII e XIV, da Cristandade Ocidental, o grandioso florescimento da iconodúlia gótica, trazida, em grande parte, pelo sucesso da ordem e mentalidade da jovem fraternidade de São Francisco de Assis (1226). Sucedendo, progressivamente, à iconoclastia mitigada da estética cisterciense do século XII, pregada por São Bernardo ou “dentro das catedrais” com sua rica ornamentação figurativa (estátuas, vitrais, iluminuras etc.) suplanta, pouco a pouco, no âmago da cidade, a austera clausura dos mosteiros isolados nas charnechas e nos vales rurais. Os franciscanos, monges não enclausurados, serão, além de propagadores dessa nova sensibilidade religiosa - *devotio moderna* -, os criadores de numerosas “imposições de imagens” dos mistérios da fé (representações teatrais dos “mistérios”, figuração das quatorze estações do “caminho da cruz”, instituição da devoção à “manjedoura” da natividade - *presépio* -, encenação no *sacromonte* dos episódios da vida do santo fundador, difusão das “Bíblis moralizadoras”, ricamente ilustradas etc.), mas também são os promotores de uma das raras filosofias da imagem no Ocidente, que começa com a abertura à natureza das “*fioretti*” do santo de Assis, cantando nosso irmão sol, nossa irmã lua, que se prolonga pelo *Itinerarium mentis in Deo* (“itinerário da alma para Deus”), do sucessor de Francisco, o Superior Geral da Ordem, São Boaventura. Não somente para São João Damasceno e para a tradição platônica, a imagem da Santidade incita a penetrar por sua contemplação, até a própria Santidade, mas ainda, - e o naturalismo do empirismo aristotélico passou por lá - toda a representação da natureza, da Criação, é um convite ao itinerário rumo ao Criador. Toda a contemplação, todo ato de ver a Criação, mesmo no seu grau mais baixo, é “vestígio”, (*vestigium*) de Toda Bondade do Criador. Mas a alma humana é capaz de representar ainda mais precisamente, pela imagem (*imago*), as virtudes da santidade. Enfim, etapa suprema ao itinerário, Deus pode conceder à alma santa a “semelhança” (*similitudo*) com sua própria imagem. Assim, através dos graus de três representações imagéticas - vestígio, imagem propriamente dita e semelhança - é que a alma criada será reconduzida ao Deus criador. Essa doutrina iria propiciar a emergência não só para muitas receitas de *Imitatio Christi*, não só para o florescimento do culto dos santos, onde dominicanos e franciscanos vão se rivalizar em competitivas “lendas douradas”<sup>10</sup>, mas ainda iria ser determinante para a estética, especialmente a iconografia da Cristandade Ocidental, tanto quanto a estética e o culto do ícone o tinham sido para a Igreja do Oriente. Mas, ambas as estéticas da imagem, a de Bizâncio e a da Cristandade Romana, desenvolveram-se, por assim dizer, em sentido inverso. Bizâncio focaliza a figuração e a contemplação sobre a imagem do homem transfigurado pela santidade, de que Jesus Cristo é o protótipo vivo. Assis, seguido pela Roma Pontifical, fez entrar a “Senhora” natureza no quadro. Opção na qual a sensibilidade dos países celtas (França, Bélgica, Países Baixos,

<sup>9</sup> B. Duborgel., *op. cit.*

<sup>10</sup> Onde a mais célebre é aquela do dominicano Jacques de Voragine que exclui invejosamente toda alusão à ordem concorrente de São Francisco de Assis.

Irlanda, Escócia...) se degustou deliciosamente, a mentalidade da antiga cultura dos celtas, ficando, em grande parte, investida pelo culto e pelas mitologias das atividades da floresta, do mar, das tormentas<sup>11</sup>... Pouco a pouco, nos quadros de temas religiosos, a predileção pelas cenas ao ar livre dominará (fuga para o Egito, pregações na montanha, pescas milagrosas, hebreus no deserto, sarsa ardente etc.) e predominará progressivamente, até invadir toda a superfície da imagem.

A livre abertura à natureza e a suas representações devia provocar uma espécie de duplo efeito perverso: de um lado, a figura do homem se apaga gradativamente na decoração naturalista das águas, das florestas, das montanhas; por outro lado, paradoxalmente, o culto da natureza facilita o retorno das divindades elementares mais antropomorfas dos antigos paganismos. O Humanismo do Renascimento do *Quattrocento* (século XV) assistirá paradoxalmente à exaltação do homem natural e de seu cenário agreste, como também o retorno à teologia natural das forças antropomorfas, que regem a natureza, o retorno ao paganismo...

É nesse estado de crise da teologia cristã que explodirá a necessidade da Reforma e o que se pode chamar a terceira resistência iconodúlca, que trará a Contra-Reforma. A Reforma, de Lutero, e sobretudo, a de seus sucessores, dentre eles Calvino, é uma ruptura com os maus hábitos que a Igreja adquiriu no decorrer dos séculos e, sobretudo, através da contaminação humanista dos grandes papas do Renascimento (Pio II, Alexandre Bórgia, Júlio II, Leão X, filhos de Lourenço, o Magnífico). Assim, a estética da imagem e a extensão sacrílega do culto dos santos serão combatidos pela Reforma. Há um iconoclasmo que se traduz pela destruição de estátuas e de quadros. Entretanto, é preciso assinalar que essa iconoclastia, no estrito sentido de “destruição das imagens” tempera-se, para os protestantes, pelo culto das Escrituras e, igualmente da música - Lutero era músico e colocava a Senhora Música (*Frau Musica*), logo após a teologia!<sup>12</sup> Notamos, de passagem, que nas grandes religiões teístas de iconoclastia bem afirmada, como o Islã e o Judaísmo, a necessidade de figuratividade é transportada para a imagem literária e para a linguagem mundial. Henry Corbin, grande islamólogo e também protestante francês, não se enganou aí. Não só o Islã compensa a limitação das figuras pintadas ou esculpidas, dotando-se de grandes poetas (Attâr, Hâfiz, Saadi) e praticando recitais sagrados de música espiritual (*samá*), mas ainda o “texto visionário”, por suas imagens literárias, portanto, sem suporte icônico, é uma técnica de recondução (*tawíl*) à santidade inefável. Do mesmo modo, no Judaísmo, ao lado das exegeses puramente legalistas, existe uma exegese “poética” das escrituras (que, aliás, comportam “livros” poéticos, como o famoso *Cântico dos Cânticos*, livros tão freqüentemente comentados) e, sobretudo, uma investida religiosa na música do culto, e mesmo na música dita profana.

Para citar somente um ponto de comparação com essas “imagens”, que se poderiam chamar “espirituais” nos monoteísmos judaico-muçulmano, pode-se colocar aqui a imensa exegese musical - e também poética! - que constitui a obra do maior compositor protestante: Jean-Sebastian Bach (1685-1750). Músico, protestante tardio, em relação à Reforma, Bach guarda intacta a inspiração e a teoria estética de Lutero. As palavras e as músicas de suas duzentas cantatas, de suas Paixões são o testemunho magnífico da existência de um “imaginário” protestante de uma incrível profundidade, mas que se eleva na pureza iconoclasta de um lugar de prece, de onde foram banidas as imagens visuais, os quadros, as estátuas e os santos.

A Contra-Reforma da Igreja Romana será o exato contra-ponto dessa decisão iconoclasta dos Reformados. Num primeiro momento, felizmente logo esquecido, ela chegará a suspeitar da onipresença da Senhora Música no ofício luterano<sup>13</sup>. Mas, sobretudo, ao imaginário “espiritual” dos protestantes, ela oporá, de modo decidido, a iconodúlia das figurações carnavais da Santa Família, dita “jesuítica” (Jesus, Maria e José), dos Santos Doutores e Confessores da Igreja. Pode-se considerar o século XVI, como o do triunfo da Contra-Reforma, que codifica o famoso Concílio de Trento, como o terceiro grande momento do Ocidente, em sua

<sup>11</sup> G. Durand. *Beaux-Arts et archétypes, la religion de l'art*. PUF, 1989.

<sup>12</sup> E. Weber. *La Musique protestante en langue allemande*. Champion, 1980.

<sup>13</sup> São os *Oratórios* (de onde nosso vocábulo *oratório*) de São Felipe Neri quem impondo à Contra-Reforma o imenso meio de pregação e de conversão que constitui a música religiosa.

resistência à iconoclastia. Resistência que agora tem um alvo preciso e que oporá aos excessos da Reforma, os excessos inversos da arte e da espiritualidade barrocas. Dois eminentes especialistas do Barroco<sup>14</sup> deram subtítulos a suas análises, que circunscrevem em duas imagens, as qualidades desse novo imaginário: o Barroco é realmente o “banquete dos anjos” - título que religa duas imagens antitéticas (ou “oxímoro”): a imagem dos seres de puro espírito, que são os anjos e a imagem carnal do banquete, - mas ele é também “profundidade da aparência” (título não menos enigmático, porque a profundidade nos é sugerida por aquilo que há de mais superficial: a aparência, que se declina no aparecer e mesmo em aparato...) Tais são as qualidades da imagem, que nos propõe o Barroco: pletora essencialmente carnal, freqüentemente trivial, da representação, mas também pelos efeitos de superfície, pelos jogos epidérmicos, pelas virtuosidades triunfalistas, acesso à profundidade do sentido.

Frente ao imaginário protestante voltado para o texto literário ou musical, a Contra-Reforma vai igualmente exagerar o papel espiritual atribuído às figurações e ao culto dos santos. As imagens esculpidas e pintadas, ou algumas vezes, as imagens pintadas fingindo a escultura - no “trompe l’oeil” - invadem as igrejas, seja no vasto espaço da nave única deixada livre nas novas basílicas de “estilo jesuítico”, seja nas virtuosas imagens arquitetônicas, de que a arte barroca vai dotar a Europa - o famoso “crescente barroco”<sup>15</sup>, que cobre a Itália e a Europa Central - e a América do Sul, durante mais ou menos três séculos. Na retaguarda de obras de arquitetos, como Borromini, o cavaleiro Bernin, pintores como Veronèse, Ticiano e, sobretudo, Tintoretto, Rubens, Andréa Pozzo, seria preciso colocarmos “*Exercitia spiritualia*” (1548), do fundador da Sociedade (ou Companhia) de Jesus, Santo Ignácio de Loyola, verdadeiro tratado de contemplação imaginal, que é, com o *Itinerarium*, de São Boaventura, uma das duas cartas mais importantes sobre do imaginário místico do ocidente cristão. São sustentadas por ordens religiosas, franciscanas, - depois jesuítas, as mais poderosas no espaço da devoção moderna. Desde o noviciado, o companheiro de Jesus é submetido a exercícios sistemáticos de imaginação: visualização, desde a contemplação das cenas do inferno, da natividade, da fuga do Egito, da crucificação, até a rara representação da aparição de Jesus a sua mãe (verdadeira aparição, segundo um exercício de aparição)<sup>16</sup>. Na mesma época, o imaginário teatral de um Shakespeare desejará colocar uma cena teatral secundária, na representação principal. Tanto isso é verdade, que a sensibilidade e a espiritualidade “barrocas” se comprazem na multiplicação “em abismo” das aparências, a fim de atingir, pela aparência, a profundidade da iluminação pelos sentidos.

Não tardaria, apesar da tão frutífera concorrência do imaginário da Reforma e da Contra-Reforma, a explosão definitiva daquilo que fora a Cristandade Medieval: as “Guerras de Religião” e, sobretudo, a guerra dos Trinta Anos - que ensangüentou e arruinou a Europa, até o Tratado de Westphália (1648) - que então obrigaram o valor visionário do imaginário a se refugiar, longe dos combates fratricidas das igrejas, seja nas individualidades reivindicando sua independência, ou mesmo sua hostilidade, com relação aos Jesuítas ou aos Calvinistas, ou ainda nos movimentos à margem de toda instituição religiosa. Certamente esse imaginário autônomo, e a depreciação de seus suportes confessionais, representaram um enfraquecimento dos poderes da imagem e um neo-racionalismo - o mesmo dos “*philosophes*” do século XVIII, retomando a estética do ideal clássico - foi freqüentemente o preço dessa autonomia. O neo-classicismo reintroduz, no Século das Luzes, o desequilíbrio iconoclasta entre os poderes da Razão e a porção exata da imaginação. A plataforma alegórica substitui o símbolo por arquiteturas austeras, visando já um puro funcionalismo<sup>17</sup>.

Entretanto, movimentos como o pré-romantismo (*Sturm und Drang*, na Alemanha), depois o Romantismo, foram alavancas privilegiadas e triunfantes, no Século das Luzes. A estética pré-romântica e os movimentos românticos que dela decorrem marcam muito claramente a quarta resistência do imaginário à

<sup>14</sup> Cl.-G. Dubois. *Le Baroque, profondeur de l'apparence*. Larrouse, 1973; D. Fernandez. *Le Banquet des anges, l'Europe baroque de Rome à Prague*. Pion, Paris, 1984.

<sup>15</sup> P. Charpentrat. *Baroque, Office du Livre*. Fribourg, 1964.

<sup>16</sup> Lima de Freitas. *515, le lieu du miroir, art et numérologie*. Albin Michel, 1993.

<sup>17</sup> G. Durand. *Notes pour l'étude de la romanomanie*. In: *Les Imaginaires des Latins*. EPRIL, Université de Perpignan, 1992.

investida maciça do racionalismo e do positivismo. Pela primeira vez, essa estética reconhece e descreve um “sexto sentido”, além dos cinco sentidos que classicamente embasaram a percepção<sup>18</sup>. Mas esse “sexto sentido”, que é a faculdade de atingir o belo, constitui, *ipso facto*, uma terceira via de conhecimento, ao lado da razão e da percepção usual, para penetrar na nova ordem de realidades. Essa via privilegia, antes, a intuição pela imagem do que a demonstração pela sintaxe - será Kant que teoriza esse procedimento de conhecimento, pelo “juízo de gosto”, ao lado da razão pura e da razão prática. Mais ainda, Kant, no âmago do processo do juízo racional da razão pura, para permitir a junção entre as “formas *a priori*” da percepção (espaço e tempo) e as categorias da razão, reabilita a imaginação como “*esquematismo*”, preparando, de algum modo, a simples percepção para se integrar nos esquemas da razão. Os maiores sistemas filosóficos do século XIX, os de Schelling, de Schopenhauer e de Hegel, darão um lugar real às obras da imaginação e à estética<sup>19</sup>. E aquilo que antecipa a aurora do século por um poeta, Hölderlin: “aquilo que persiste é fundado pelo poetas” é retomado por Baudelaire e depois por Rimbaud, um coroando a imaginação com o título de “*rainha das faculdades*”, o outro constatando que “todo poeta tende a se tornar vidente”. Certamente, o artista tornou-se “maldito” pelo sucesso insolente das ciências e das técnicas, inaugurando uma nova inquisição política e uma nova ditadura econômica. Mas, apesar disso, é claro que todo artista reivindica, orgulhosamente, os títulos de “gênio”, de “vidente”, “profeta”, “mago”, “farol”... Na esteira do esgotamento das religiões tradicionais do Ocidente, diante da nova Igreja Positivista, a arte constitui, no final do século XIX, uma “religião” autônoma com seus cenáculos, suas capelas. Mas isso não acontece em um dia.

As primeiras insurreições do *Sturm und Drang* (1770), a etapa da doutrina romântica da “arte pela arte”, desde sua herança direta pelo perfeccionismo “Parnasiano”, se explorou e consolidou o território imaginal do “sexto sentido”, deteve-se na perfeição imanente de toda imagem. Será preciso esperar a corrente “Simbolista” para ir adiante, rumo à perfeição formal e majorar a imagem - icônica, poética, freqüentemente musical - evidenciando-a, na conquista de sentido. Dar à imagem da arte o título de “símbolo” significa tão somente forçar o significante banal a dizer um simbolizado indizível. Reencontrar, por esse meio, como escreveu um especialista do Simbolismo, “a galáxia das significâncias (...) o rumor dos deuses ...”<sup>20</sup>. A obra de arte acha-se progressivamente desvinculada dos serviços que ela prestava outrora à religião e depois, nos séculos XVIII e XIX, à política. Essa emancipação lúcida das artes será realizada, tanto por um Gustave Moreau, por um Odilon Redon ou por um Gauguin, em pintura, quanto por um Richard Wagner, ou por seu rival Claude Debussy, em música.... Depois da desembocadura natural e reconhecida do Simbolismo virá o Surrealismo da primeira metade do século XX. Esse “sexto sentido” que a estética do Século das Luzes descobrira ingenuamente, expande sua filosofia de um “totalmente outro” universo do pensamento humano, naquilo em que André Breton, no *Manifesto* de 1924, define como “o funcionamento real do pensamento”<sup>21</sup>. Mas, podemos ver quanto esse movimento do retorno a um surreal, além de um real institucionalizado na poderosa corrente positivista e em sua pedagogia obrigatória, foi constantemente entravado e finalmente marginalizado, durante quase todo o século XX. A prova disso está no domínio das belas artes e, algumas vezes, nos próprios elementos do Surrealismo, na explosão dogmática de uma pintura e de uma música não figurativas, nas quais a abstração geométrica, o cubismo, o dodecafonismo, o desconstrutivismo foram até este último quarto do século, as tenazes manifestações<sup>22</sup>.

### 3. efeito perverso e explosão vídeo

<sup>18</sup> V. Basch. *Essai critique sur l'esthétique de Kant*. Vrin, 1927.

<sup>19</sup> L. Guichard. *La Musique et les lettres au temps du romantisme*. PUF, 1955. *sique*

<sup>20</sup> R.-L. Delvoy. *Le Journal du Symbolisme*. Skira, 1977.

<sup>21</sup> G. Picon. *Le Journal du surréalisme, 1919-1939*. Skira, Genève, 1974.

<sup>22</sup> M. Ragon. *L'Aventure de l'art abstrait*. Paris, 1956; R. Leibowitz. *Introduction à la musique de douze tons*. L'Arche, 1949.

É na confluência dessa dupla corrente, a corrente poderosa e contínua da iconoclastia ocidental e a corrente muito mais esporádica e dominada pela outra, de uma afirmação do papel “cognitivo” (isto é, produzindo conhecimento) da imagem, que explode às nossas vistas, há mais de meio século, o que podemos chamar a “revolução do vídeo”. O que é notável é que essa explosão da “civilização da imagem” é um efeito e um “efeito perverso” (isto é, que contradiz ou desmente as conseqüências teóricas da causa) do ... iconoclasmo técnico-científico, do qual a pedagogia positivista é o resultado triunfante. A descoberta da imagem fotográfica em preto (N. Niepce, 1823; J. Daquerre, 1837), depois a cores (L. Ducos de Hauron, 1869; G. Lippmann, 1891), está estreitamente ligada aos progressos da química, que permite conservar sobre uma placa sensível a imagem projetada “ao inverso” - fenômeno bem conhecido desde o século XVI - produzida pela objetiva da câmara obscura. A animação da imagem quimicamente reproduzida (A. e L. Lumière, 1885) é a aplicação mecânica de um fenômeno fisiológico conhecido e teorizado em 1828, por Joseph Antoine Plateau - criador, aliás, de um dos primeiros cinematógrafos, o fenakisticópio - funcionando sobre a persistência das imagens retinianas. A transmissão instantânea dessas imagens e desses “filmes” à distância será o fruto da aplicação à telecomunicação, oral, inicialmente (com É. Branly, 1890; A.S. Popov, 1895; G. Marconi, 1901), depois à televisão da imagem (B. Rosing; 1907; V.K. Zwrykin, 1910-1927) e à descoberta da onda eletromagnética julgada “inútil e puramente teórica”, por seu autor H. Hertz (1888). Belo exemplo da cegueira de um cientista educado nas escolas e laboratórios positivistas, recusando-se a ver, a prever o imenso resultado civilizacional de sua descoberta, que permitirá a “explosão” inaudita da comunicação e da difusão de imagens. Essas imagens iriam ainda encontrar, nos progressos da física de suportes magnéticos, uma gigantesca expansão com o videocassete (1972) e o videodisco. Se nos detivemos de um modo detalhado sobre esses inventos e seus inventores, é para marcar essa “perversidade” dos efeitos dos progressos da física e da química, progresso que se estabeleceu à base da vitória do método, da experimentação e da teorização matemática do racionalismo iconoclasta do Ocidente.

O avanço, ou o “fim”, da “galáxia de Gutenberg” pelo reino onipresente da informação e da imagem visual apresentam-nos conseqüências, cujos prolongamentos podem apenas ser entrevistos pela pesquisa<sup>23</sup>. E, primeiramente, pela razão bem simples de que esse “efeito perverso” jamais foi previsto ou mesmo visualizado. A pesquisa que emanou do positivismo e de seu triunfo apaixonou-se pelos meios técnicos - óticos, físico-químicos, eletromagnéticos etc - da produção, da reprodução, da transmissão de imagens; mas continuou a desprezar e a ignorar o produto de suas descobertas. Do mesmo modo, em nossas pedagogias tecno-científicas, foi necessária a destruição de uma parte da população de Hiroshima para que os físicos ficassem horrorizados pelos efeitos de suas inocentes descobertas sobre a radioatividade provocada...

Não acontece o mesmo com a “explosão” do imaginário. A imagem, sendo sempre desvalorizada, não inquieta ainda a consciência moral de um Ocidente, que se acredita vacinado por sua iconoclastia endêmica. A enorme produção obsessiva das imagens é contingenciada no domínio do “distrair”. E, entretanto, os difusores das imagens, a mídia, estão onipresentes em todos os níveis da representação, da psique do homem ocidental ou ocidentalizado. Do berço ao túmulo a imagem está lá, ditando as intenções de produtores anônimos ou ocultos: no despertar pedagógico da criança, nas escolhas econômicas, profissionais do adolescente, nas escolhas tipológicas (o “look”) de cada um, nos costumes públicos ou privados a imagem midiática está presente, ora se pretendendo como “informação”, ora ocultando a ideologia de uma “propaganda”, ora se fazendo “publicidade” sedutora... A importância da “manipulação icônica” (relativa a imagens) ainda não inquieta; entretanto, é dela que dependem todas as outras valorizações, incluindo aí as “manipulações genéticas”. Felizmente, uma minoria de pesquisadores, cada dia mais importante, tem se interessado, há três quartos de século, pelo estudo fundamental desses fenômenos de sociedade e pela revolução cultural que eles implicam.

<sup>23</sup> A. Leroi-Gourhan. *Le Geste et la parole* (2 vol.). Albin Michel, 1964.

## - as ciências do imaginário -

### 1. psicologias profundas

Se é verdade que Romantismo, Simbolismo e depois Surrealismo foram os bastiões da resistência dos valores do imaginário no cerne do reino triunfante do cientificismo racionalista, é no âmago desses movimentos que se estabelece, progressivamente, uma revalorização positiva do sonho, do devaneio, por vezes da alucinação - e dos alucinógenos -, cujo resultado foi, segundo o belo título de Henri Ellenberger<sup>24</sup>, “a descoberta do inconsciente”. A noção e a experimentação do “funcionamento real do pensamento” iriam evidenciar que o psiquismo humano não trabalha somente na clareza diurna da percepção imediata e da racionalidade do encadeamento das idéias, mas ainda na penumbra ou noite de um inconsciente, onde se revelam as imagens irracionais do sonho, da neurose ou da criação poética. Sem dúvida, é ao nome de Freud (1856-1939)<sup>25</sup>, que persiste ligada essa fundamental descoberta. Através de estudos clínicos e de uma experimentação terapêutica repetida - o famoso “divã” - , Freud mostrou o papel decisivo das imagens, enquanto mensagens que chegam à consciência do fundo inconsciente, porque reprimido, do psiquismo. A imagem, onde quer que se manifeste, é uma espécie de intermediária entre um inconsciente inconfessável e uma tomada de consciência confessada. Ela tem, portanto, o estatuto de um símbolo, o próprio tipo de pensamento indireto, onde um significante confessável remete a um significado obscuro. Em termos médicos, tal símbolo se chama um “sintoma”. A imagem perde assim sua desvalorização clássica como simples “louca da casa”, desde que se torne a chave que permite penetrar na câmara mais secreta, mais reprimida do psiquismo. Entretanto, a imagem se limita a ser um indicador dos estágios variados de desenvolvimento da única e fundamental pulsão, a “libido”, onde um traumatismo afetivo veio bloquear a realização normal do desejo.

Muitos discípulos de Freud esforçaram-se, por um lado, para mostrar que o psiquismo humano não era passível de uma única libido (o pansexualismo) e que havia, segundo um título célebre, “formas e metamorfoses da libido”; por outro lado, que a imagem não tinha, por única virtude, ser uma sublimação de uma repressão neurótica, que ela tinha em si mesma uma função construtiva e poética (*poiésis*: “criação”), no psiquismo normal.

É preciso aqui citar o papel do psiquiatra suíço Carl-Gustav Jung (1875-1961)<sup>26</sup> que “normalizou” o papel da imagem e foi, ao mesmo tempo, o primeiro a claramente pluralizar a libido. Para Jung, a imagem em sua própria construção é um modelo de autoconstrução (ou “individuação”) da psiquê. Os doentes em vias de cura, espontaneamente sonham ou mesmo desenham círculos quadraturados, comparáveis aos utilizados na meditação do budismo tibetano (*mandalas*). A imagem é, assim, mais ou menos, um “sintoma invertido”, índice da boa saúde psíquica. Mas ela será tanto mais terapêutica, quanto mais abandonar a unicidade obsessiva para se pluralizar, porque o psiquismo não é orientado por uma única libido totalitária. Ela se divide em, pelo menos, duas séries de impulsos: os que provêm de sua parte mais ativa, freqüentemente, mais conquistadora, o *animus*, apresentando-se sob os traços da grande imagem arquetípica (isto é, tipo arcaico, primitivo, primeiro) do herói vencedor do monstro; e, as que são promovidas por sua parte mais passiva, mais feminina, mais tolerante, a *anima*, que se apresenta freqüentemente sob a figura da mãe ou ainda da Virgem... A imagem é passada, então, do simples papel de sintoma ao de agente terapêutico e, por toda uma escola de pesquisadores, chamada de “sonho acordado”<sup>27</sup>, tentarão pilotar o devaneio de um paciente a fim de fazê-lo

<sup>24</sup> H. Ellenberger (vide bibliografia).

<sup>25</sup> S. Freud (vide bibliografia); N. Dracoulidès. *L'Analyse de l'artiste et son oeuvre*. Mont Blanc, Genève, 1952.

<sup>26</sup> C.G. Jung (vide bibliografia).

<sup>27</sup> R. Desoille. *La Rêve éveillé en psychothérapie*. PUF, 1945.

secretar, por assim dizer, imagens anticorpos, contrabalançando, ou mesmo destruindo, as imagens neuróticas obsessivas.

Os continuadores de Jung refinaram o pluralismo psíquico do mestre de Zurique. Há duas matrizes arquetípicas, produtoras de imagens, organizando-se em dois regimes míticos, *animus* e *anima*, que ainda se pluralizam num verdadeiro “politeísmo” psicológico: *anima*, por exemplo, pode ser Juno, Diana ou Vênus... O psiquismo é “*tigrado*” por dois conjuntos simbólicos opostos, e ele é manchado por uma infinidade de nuances que assinalam os panteões das religiões politeístas, das quais as nossas modernas astrologias guardaram alguns traços<sup>28</sup>.

Esses resultados clínicos são confirmados pelo método experimental, utilizando testes chamados “projetivos”, isto é, aqueles nos quais um *stimulus* desencadeia uma manifestação espontânea de conteúdos psíquicos latentes. O mais conhecido desses testes foi posto em prática, em 1921, pelo psiquiatra suíço Hermann Roschach. Apresentam-se ao paciente dez pranchas sobre as quais estão inscritas dez manchas de tinta não figurativas (*seleccionadas*, bem entendido), sendo que algumas delas são realçadas com cores. Segundo a escolha que o sujeito faz pela forma ou pela cor, pelo conjunto ou pelos detalhes etc., o experimentador classifica os pacientes em um dos quatro tipos psicológicos. Além desse teste célebre, muitos outros “casos de figura” foram utilizados para provocar o desencadeamento de associações de imagens. Pode-se pedir para construir uma “cidade”, com um jogo de construção preparado, ou ainda para desenhar uma árvore, uma casa, uma paisagem. Nesse frutífero florilégio de testes projetivos, assinalemos ainda, porque é um dos produtos da Escola de Grenoble, o “teste arquetípico de nove elementos”<sup>29</sup>, do psicólogo Yves Durand, que consiste em distribuir nove estímulos verbais, fazendo imagens (queda, espada, refúgio, fogo, água, monstro devorante, animal, personagem e coisa cíclica) e solicitar que, livremente, sejam feitos um desenho e depois um relato, a partir desses esboços semânticos. Não só esse teste é um excelente diagnóstico psiquiátrico, mais ainda ele confirma os resultados teóricos que, pessoalmente, tínhamos estabelecido, com relação às “estruturas” do imaginário. A saber, que todo imaginário humano está articulado pelas estruturas irredutivelmente plurais, mas limitadas a três classes, que gravitam em torno dos “*schèmes*” matriciais do “separar” (heróico), do “incluir” (místico) e do “dramatizar” - desenvolver no tempo as imagens e um relato - (disseminatório).

## 2. confirmações anatomo-fisiológicas e etológicas

O estudo anátomo-fisiológico do sistema nervoso humano e, particularmente, do encéfalo confirmou e precisou observações clínicas dos psicólogos. Por um lado, foi o estudo do “volumoso cérebro” humano, como o chama H. Laborit, que evidenciou a sua singularidade anatômica. Poderíamos afirmar que ele é “volumoso” ao “quadrado”. Ele subsume e capitaliza, sob o “cérebro pré-frontal” (ou “terceiro cérebro”), os dois outros cérebros, (o paleoencéfalo, centro da agressividade “reptiliana”, e o mesencéfalo, centro da emotividade “mamífera”); esse “terceiro cérebro” ocupa dois-terços da massa cerebral e, por suas ligações neurológicas (fibras de mielina), controla todas as informações filtradas pelas outras esferas do sistema nervoso. A riqueza de suas articulações permite não somente a ligação simbólica entre dois objetos distintos, comuns a muitos animais (experiência de Pavlov sobre o cão), mas ainda, articulações simbólicas praticamente ilimitadas no *homo sapiens* adulto e, particularmente, o vínculo entre dois sistemas representativos, visual e auditivo, o último persistindo empobrecido nos outros antropóides (J.-C. Tabary).

Enquanto num mamífero não humano e *a fortiori*, num réptil ou num peixe, o *stimulus* desencadeia diretamente uma resposta (agressividade no crocodilo, emotividade no cão etc.), no homem toda informação

<sup>28</sup> J. Hillman. *Le Polythéisme de l'âme*. Mercure de France, Paris, 1982; G. Durand. *L'Âme tigrée, les pluriels de psyché*. Denoël, 1981; P. Solié. *La Femme essentielle, mythanalyse de grande mère et de ses fils amants*. Seghers, 1948.

<sup>29</sup> Y. Durand (vide bibliografia).

torna-se indireta, por ser controlada pelo “terceiro cérebro” (ou “cérebro noético”) (P. Chauchard)<sup>30</sup>. Todo pensamento humano é representação, isto é, passa pelas articulações simbólicas. Contrariamente àquilo que afirmou um psiquiatra, certo tempo em moda, não há solução de continuidade no homem entre o “imaginário” e o “simbólico”. O imaginário é assim esse conector necessário pelo qual se constitui toda representação humana.

Em segundo lugar, e ainda que atualmente tenha-se extrema prudência quanto às “localizações cerebrais” já tão criticadas pelo filósofo Henri Bergson e ainda que se prefira considerar as influências do meio exterior sobre as especializações neuro-cerebrais (emergência “epigenética”, J-C Tabary), não tardaria que os trabalhos de R. Sperry (Prêmio Nobel de Medicina, em 1982) e de E.T. Roll permitissem distinguir zonas cerebrais mais propícias a tais articulações simbólicas, que nós batizamos, desde 1959, como “diurnas” e “noturnas”. Os trabalhos de Sperry, confirmados pelo neurologista francês Paul Chauchard, situam essas duas articulações nos hemisférios cerebrais “direito” e “esquerdo”. O esquerdo, “o mais privilegiado por nossa cultura e nossas pedagogias ocidentais” (Paul Chauchard), seria a sede (a famosa “circunvolução frontal esquerda”, que Broca já havia estudado no século XIX) do pensamento verbalizado, da consciência refletida, do aspecto sintático da escrita, enquanto o direito, chamado de “cérebro mudo”, seria a sede dos pensamentos e das linguagens não-lógicas (musical, icônica...), das representações carregadas de afetividade e do esquema corporal. Certamente, esses “dois cérebros” estão ligados pelo “corpo caloso”. As experiências de Roll sobre o macaco tornaram precisos esses vínculos. Qualquer que seja a independência ou a hierarquia dos dois campos de simbolização, não deixa de ser verdade, como indicamos no título de um livro, inspirando-nos numa metáfora de Victor Hugo, que a “alma é tigrada”. As linguagens da simbolização são múltiplas, não certamente indefinidas, mas suficientemente plurais para dar uma classificação dos “regimes” de funcionamento do simbolismo.

Foi a reflexologia da Escola de Leningrado que, nas primeiras décadas do século XX<sup>31</sup>, evidenciando a noção de “gesto” ou de “reflexo dominante” (isto é, que inibe os demais reflexos), permitiu circunscrever as matrizes originárias, onde vão, progressivamente, se constituir os grandes conjuntos simbólicos. W. Betcherev e sua equipe evidenciam no recém-nascido, duas dominantes reflexas: a dominante reflexa de “posição”, que faz com que a verticalidade e a horizontalidade sejam privilegiadas e que toda perturbação da postura (virada brutal, queda...) provoque um reflexo postural “dominante”. Outra grande dominante, a da “nutrição”, manifesta-se pelos reflexos de sucção labial e de orientação adequada da cabeça. Nos dois casos, todas as reações estranhas ao reflexo dominante encontram-se inibidas ou ao menos retardadas.

Uma terceira dominante que, de fato, só foi estudada no animal adulto, mais precisamente na rã macho, é a “dominante copulativa”. Desde muito tempo, a psicanálise nos acostumou a ver na pulsão sexual uma dominante poderosa na conduta do ser vivo. Esses “esquemas motores do acoplamento são organizações inatas (...) que dependem da maturação de conexões nervosas, até então latentes na estrutura inata do organismo”. Estamos frente a três grandes séries de “gestos dominantes” (postural, digestivo, copulativo), nos quais a maioria dos psico-fisiologistas e psicólogos, adeptos de uma origem puramente central do fenômeno de dominância ou de uma teoria periférica (isto é, fazendo participar o corpo inteiro na constituição do fenômeno), viram os esquemas matriciais das grandes categorias das re-presentações.

É preciso acrescentar aos resultados dessas observações, que confirmam de modo destacado o imperialismo da representação, portanto, da imagem e a existência de regimes imaginários distintos no *homo sapiens*, as observações dos etólogos (isto é, dos cientistas que se interessam pelos costumes e comportamentos), que evidenciaram nos comportamentos animais a existência de grandes imagens primordiais (*Urbilder*) diretas dos gestos e das atitudes específicas. Um Prêmio Nobel (1973) viria coroar os trabalhos de K. Lorenz<sup>32</sup>, de N. Tinbergen e de K. Von Friesch, sobre essas imagens diretas, implicando

<sup>30</sup> P. Chauchard. *Précis de biologie humaine*. Paris, 1952.

<sup>31</sup> Para os trabalhos de W. Betcherev e J. M. Outland, cf. G. Durand (vide bibliografia).

<sup>32</sup> K. Lorenz. *Le Comportement animal et humain*. Seuil, 1976.

“esquemas inatos de desencadeamento” bem próximos dos arquétipos junguianos e dos “schèmes arquetípicos”, que nós descobrimos, em 1959. Nos estudos célebres sobre o comportamento das gansas selvagens, do lagarto verde, do pequeno peixe carapau, esses pesquisadores discerniram imagens-estímulos, que desencadeavam reflexos dominantes poderosos. Por exemplo, a existência de uma pequena mancha azul atrás da cavidade auricular do macho do lagarto verde desencadeia a agressividade de outro macho, como se pôde evidenciar, pintando perfidamente uma igual mancha azul numa fêmea e assim desencadeando a agressividade do macho, ao invés de uma atitude instintiva mais de cortesia, de cortejamento. O mesmo fenômeno foi estudado, a partir da cor vermelha, dessa vez no peixe carapau macho, cuja cólera heróica se provoca, apresentando-se-lhe uma bola de celulóide vermelha dez vezes mais volumosa que ele. Assim, a partir do mundo dos vertebrados inferiores existem senão complexas “articulações simbólicas”, no mínimo, “vínculos simbólicos” rudimentares inatos, que estão na base de um universo imaginário, regularizando os comportamentos vitais da espécie.

Enfim, é preciso considerar um fenômeno detectado pelos neuro-fisiologistas e que servirá de legitimação para os adeptos de uma teoria epigenética da representação: é que o “cérebro volumoso” humano se forma muito lentamente (fenômeno da neotenia). Se a ligação simbólica aparece desde os dezoito meses, a articulação simbólica não se manifesta antes dos 4-5 anos. A construção anatômica do cérebro humano só termina em torno dos 7 anos e as respostas encefalográficas só são normais aos 20 anos... “O homem é o único ser, cuja maturação é tão lenta, o que permite ao meio e, sobretudo, ao meio social, desempenhar um grande papel na aprendizagem cerebral” (P. Chauchard, op. cit.). A consequência dessa lenta neotenia é dupla: ela torna a educação dos “regimes” da simbolização necessária, mas faz também com que essa educação seja variável, segundo as culturas, segundo os momentos culturais de uma mesma cultura. Isso foi bem notado na “escola culturalista” americana, e isto também forçou as ciências sociais a olharem além de sua própria área cultural. Ao pluralismo do imaginário bem estabelecido pela psicologia e pela anátomo-fisiologia, deve responder uma sociologia dos distantes, uma sociologia do “selvagem”.

### 3. sociologias do selvagem e do banal

Toda teoria do imaginário deve, mesmo que brevemente, denunciar, de início, o europeucentrismo, que presidiu ao nascimento da sociologia e da história. Foi o século XIX, que viu o positivismo desenvolver-se na sociologia, no sentido único de Augusto Comte, e no historicismo unidimensional, de Marx. Não é nosso propósito detalhar aqui essa denúncia: bastará mostrar a corrente que amplamente se expandiu “fora” dos pressupostos positivistas e materialistas. Acrescentemos simplesmente que, para os pais fundadores, Comte e Marx, o imaginário e suas obras se situam bem “à margem” da Civilização, seja na idade “teológica” da primitividade humana, seja na superfície da insignificância superestrutural. Ambos se alinham subrepticamente ao mito do fatal progresso providencial, cujo modelo foi dado no século XII, pelo abade Joachim de Flore<sup>33</sup>. Esse mito, fundador de todo pensamento moderno, consiste em situar o inelutável progresso da humanidade em três “idades” consecutivas da Revelação: a idade do Pai, depois a do Filho, enfim a do Espírito Santo, que virá e será a época da Paz universal.

Ao contrário, situar o poder do imaginário, a representação simbólica, no fundamento do pensamento do *sapiens*, consiste em, num mesmo movimento, recusar os “progressos de uma consciência”, cuja intencionalidade seria iconoclasta, tanto quanto as perspectivas curtas e regionais de um historicismo nascido do determinismo com sentido único da Europa moderna.

É então que se vê, nessa nova movimentação científica, a história se abrir à pré-história e àquilo que um historiador francês chama “a longa duração” e a sociologia sair de seu macio berço parisiense para se

<sup>33</sup> H. de Lubac. *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore* (2 vol.). Lethielleux, 1978-1980.

evadir à ampla área das culturas exóticas. A pré-história estabelece que desde o aparecimento do gênero *homo*, há dois milhões de anos, na África, o homem manifesta além da capacidade de talhar ferramentas, mas ainda - graças à anatomia das caixas cranianas descobertas - que as zonas cerebrais de Broca e de Wernicke (zona temporo-parietal esquerda) estão em seu lugar no volumoso cérebro hominídeo, portanto, que o *homo erectus* era dotado de palavra. A disposição dos lugares funerários mostra igualmente que ao menos ele é capaz de escutar a morte por meio de um conjunto de signos e de objetos rituais<sup>34</sup>. Então, desde suas mais longínquas aparições, o homem claramente distinto dos outros seres vivos, é dotado de um cérebro que faz dele um *homo symbolicus*.

Essas redescobertas com a proximidade fraterna dos longínquos do *homo sapiens* atual vão perseguir literalmente toda a nova sociologia, fazendo explodir seu europeucentrismo natal. O paradoxo está no fato de que essa descolonização intelectual coincide com a colonização pelas potências européias dos povos julgados “inferiores”. Bem significativo dessa mudança e desse encontro é a distância mínima - 20 anos apenas e algumas vezes dois ou três anos - que separa a obra do grande etnólogo de gabinete, Lucien Lévy-Brühl, autor das “*Funções Mentais nas Sociedades Inferiores*” (Alcan, Paris, 1910), da obra do grande etnólogo de campo Marcel Griaule (*Máscaras Dogons*, Instituto de Etnologia, Paris, 1932). Enquanto Lévy-Brühl atribui aos “primitivos” uma mentalidade “inferior”, “pré-lógica”, que os diferencia e os separa do “adulto branco e civilizado”, os etnólogos de campo vão constatar que não há uma diferença de natureza entre “o próximo e o distante”<sup>35</sup>.

Desde que é exorcizada a “inferioridade” do “pré-lógico” e, em particular, nos procedimentos de participação, de similitude, de homeologia (isto é, os procedimentos que deixam um lugar legítimo para a alteridade, para o “terceiro dado”, freqüentemente para a “confusão”), a ciência do homem em sociedade pode abordar todas as declinações, as “derivações” do pensamento imaginário. Bem significativa é, há meio século, a mudança de valor das terminologias. As noções pejorativas de “pré-lógico”, de “primitivo”, de “pensamento místico” são substituídas pouco a pouco pelas de “arquetipo”, de “lógica outra”, de “participação” etc. Todos esses “*distantes*”, ou ainda mais, esses territórios conservados à parte pelas ciências sociais clássicas e, especialmente, pela sociologia francesa, retomam sua dignidade e seus direitos. Bem exemplar nesse sentido é a noção de “selvagem”. Por muito tempo ela significou “bárbaro”, com as conotações de infantilidade, de crueldade, de grosseria, de incultura. Essa noção se opunha radicalmente à de “civilizado”. Nosso último meio século inverteu totalmente essa relação: o famoso livro de Lévi-Strauss, em 1962, “*O Pensamento Selvagem*”, significa, contrariamente a todo europeucentrismo, que “os homens sempre pensaram bem” e que em todo homem subsiste um patrimônio “selvagem”, infinitamente respeitável e precioso. Tal título e tal posição filosófica, desde então, fizeram escola<sup>36</sup>.

Essa inversão dos valores iria permitir, deliberadamente, fundar uma “sociologia do imaginário”, completando, de modo exógeno, os imperativos do imaginário evidenciado pela exploração psicológica e etológica. Foi isto que viu com lucidez o grande sociólogo francês Roger Bastide (1898-1974), que morou muitos anos na sociedade poli-cultural brasileira. Este empreende com vigor, desde o final dos anos 50, a busca sociológica nas “*terrae incognitae*” do “pensamento obscuro e confuso” do sonho<sup>37</sup>, dos fantasmas da doença mental, do transe religioso, do símbolo, dos mitos e das utopias. Não somente Bastide instaura esse departamento maior que é o imaginário na “sociologia do conhecimento”, lançando, assim, uma ponte entre a sociologia e as psicologias profundas, mas ainda sua imensa erudição e sua curiosidade lhe permitem estabelecer pontes entre a sociologia do símbolo, do sonho e das produções literárias.

Nessa brecha amplamente aberta no flanco da sociologia positivista iriam se aleitar deliciosamente muitas das explorações de campo até então negligenciadas.

<sup>34</sup> Y. Coppens. *Le Singe, l'Afrique et l'homme*. Fayard, 1983.

<sup>35</sup> R. Bastide (vide bibliografia), *Sociologie et psychanalyse*. PUF, 1949-1950.

<sup>36</sup> R. Bastide. *Le Sacré sauvage*. Payot, 1975; M. Hulin. *La Mystique sauvage*. PUF, 1993.

<sup>37</sup> R. Bastide. *La pensée obscure et confuse* In: *Le Monde non chrétien*, n° 75/76, Paris, 1965.

Podemos distinguir dois ramos dessa corrente saída da sociologia do “conhecimento pelo imaginário” do sociólogo de São Paulo. Um deles, seguindo diretamente a linha de pesquisa dos estudos americanistas de Bastide, impregna toda a etnologia contemporânea. O outro, limitando-se, por assim dizer, aos domínios deixados de lado pela sociologia. O primeiro vai colocar, no centro de seus estudos, as reservas do imaginário, que são os símbolos, os mitos e os ritos das sociedades distantes. Na rica mina dos americanistas, ao lado de Soustelle, Alfred Métraux, Jean Cazeneuve, é preciso destacar a obra de Roger Caillois. Mas é como um saber genérico, mais do que como um saber de especialistas, que deve ser considerada essa obra, que persistiu, aliás, universitariamente confidencial, sinal da resistência que continuava a manter a universidade francesa, ferozmente ancorada em seu positivismo de origem. Tendo flertado muito tempo com o Surrealismo, fundador com Michel Leiris, Alexandre Kojève e Georges Bataille, do Colégio de Sociologia (1937), consagrado à “pesquisa dos fenômenos humanos das profundezas” (sic), seria fatal que Caillois, ainda não diretor da Unesco e acadêmico, fosse suspeito das piores intenções subversivas pela ortodoxia de uma Sorbonne “dotada de particularismos de caráter maníaco e puramente rituais”, onde reinava Léon Brunschvicg. O sagrado, o jogo, o mito, a “incerteza” dos sonhos, o fantástico: são tantas as regiões do imaginário que explora - teríamos mesmo vontade de dizer “*que instaure*” - Caillois é o autor desse fulgurante livrinho de 180 páginas, *O Mito e o Homem*<sup>38</sup>, apesar disso o maior dossiê comparatista que se possa imaginar, onde se nutrem hibridamente psicofisiologia, psicopatologia, etno-sociologia, estética ou ... entomologia ! Tal combate do imaginário, de seus mitos, de seus jogos, contra o “particularismo maníaco”, esse combate de um “saber diagonal”, contra as cegas especializações, iria encontrar doravante, um eco tanto na epistemologia do “transversal”, em Edgar Morin, como no vigoroso e luxuriante “gaio saber” do africanista, discípulo de Bastide, especialista do imaginário da morte, nosso saudoso amigo Louis-Vincent Thomas<sup>39</sup>.

É preciso observar, também, a expansão da sociologia nova, nas pegadas de Griaule, entre os africanistas e entre os especialistas da Oceania, com a altivez de Maurice Leenhardt (1878-1954), a quem se deve um dos livros magnos sobre o imaginário dos melanésios: “*Do Kamo, a pessoa e o mito no mundo melanésio*” (Paris, 1947). Entre os discípulos de Griaule, além de D. Zahan e de Viviana Pâques, é preciso distinguir a obra do berberólogo, Jean Servier, tendo como chave também uma obra genérica, o “Ensaio de Etnologia Geral”, de 1964, cujo título, “*O Homem e o Invisível*”, pode parecer iconoclasta, à primeira vista, mas onde todos os capítulos são de fato, um florilégio de grandes imagens, reconduzindo, rumo ao simbolizado absoluto: “itinerários para o invisível”, descrevendo os ritos funerários; “portas de sangue”, dos ritos iniciáticos, cavalgadas e escadas ascensionais dos ritos xamanísticos etc. Vasto conjunto imaginário de todas as forças e as provas da etnologia, contra as reduções às temerárias constatações da paleontologia, esse ensaio desmente, com uma ironia mordaz e um florilégio de exemplos irrefutáveis, as pretensões de um evolucionismo admitido como dogma. A orientação de todos os simbolizantes rituais e míticos em direção ao Invisível desvincula a espécie humana do vulgar determinismo animal. Presentimos aí, como a obra do etnólogo do Invisível desemboca no terreno das modernas revalorizações das “ciências religiosas”. Antes de entrarmos neste campo, examinemos outra grande corrente de pensamento, que abre um campo a uma “sociologia do imaginário”.

A primeira, como acabamos de ver, desenvolvia-se na prospecção do “distante” e na reabilitação do “selvagem”, do “primordial”. A segunda, ao contrário, mas com um resultado idêntico, concentra-se na prospecção daquilo que há de mais próximo, de mais “comum” e reabilita o “cotidiano”, as “pessoas simples”. Em suas intenções, é comparável a esses *ready-made* (obra, objeto fabricado), que os surrealistas promoviam à categoria de obras de arte. Mas ainda, como para os etnólogos do “distante”, é o imaginário que prevalece desde que se trata de desfuncionalizar, de desbanalizar modestos objetos - como o famoso “porta-garrafas”, de Marcel Duchamp - tão familiares que não suscitam mais qualquer imagem. O precursor dessa sociologia

<sup>38</sup> R. Caillois (vide bibliografia) e Roger Caillois et les approches de l'imaginaire, Cahiers de l'Imaginaire n° 8, L'Harmattan, 1992.

<sup>39</sup> L. V. Thomas. *Fantasmes au quotidien*. Méridiens, 1984; G. Auclair. *La Mana quotidien, structures et fonctions du fait divers*. Anthropos, 1970.

“surrealista” foi o sociólogo alemão, Georges Simmel<sup>40</sup>, que, no início do século, chamou a atenção da reflexão filosófica e da análise sociológica para as futilidades da “moda”, da “coqueteria”, das “grandes cidades” (Roma, Florença, Veneza), do “aventureiro”, do “jogador”, do “retrato” etc. A posteridade dessa corrente, reinstalando-se no coração do imaginário e tornando a dar “forma” a campos de investigação deixados de lado, é particularmente rica nos sociólogos saídos da Escola de Grenoble. Assim, os trabalhos de Jacques Bril, cuja tese, *“Symbolismo e Civilização. Ensaio sobre a eficácia antropológica do imaginário”* (Champion, Paris, 1977), abre o caminho para uma série de obras (a meio caminho, entre a mitanálise, prezada aos pesquisadores de Grenoble e à psicanálise) sobre objetos antropológicos, como a “A tela e o fio”, os instrumentos de música etc. Assim, Pierre Sansot, sociólogo da “mostração” poética do sensível (*Formas Sensíveis da Vida Social*, PUF, 1986) e, por isso, do imaginário respigado<sup>1</sup> numa ampla colheita transversal, como em sua *Poética da Cidade* (Klincksieck, 1972), quanto em suas *Variações sobre Paisagens*, 1980, as lembranças da “l’Enfrance” provincial, o *jogo de rugby*, ou ainda as “pessoas simples”. Como, Michel Maffesoli<sup>41</sup>, fundador ao mesmo tempo de uma “estética sociológica”, atenta às menores figuras do cotidiano, ao frívolo, ao efêmero, conquistando o presente, o atual, e de um neo-barroquismo epistemológico ligado “Ao vazio das aparências” (Plon, 1990). Com essa corrente sociológica original vem confluír a chamada sociologia das “histórias de vida”<sup>42</sup>, onde a investigação do sociólogo cede diante do imaginário de um relatante, representando uma amostra de um grupo social. Enfim, com Cornélius Castoriadis ou Georges Balandier, as razões do político, dos poderes aparentemente tão racionalizados, desprendem-se todos de um fundo de imaginário mais ou menos passional<sup>43</sup>. Nessas sociologias recentes, há um esforço para “reencantar” (*Bezauberung*) o mundo da pesquisa e seu objeto (o “social”, o “societal”), tão desencantado pelo conceptualismo e pelas dialéticas rígidas e unidimensionais dos positivismos. E esse “reencantamento” passa, antes de mais nada, pelo imaginário, lugar comum do próximo, da proximidade, do distante “selvagem”. A sociologia se vê, doravante, “figurativa”<sup>44</sup> (P. Tacussel); ela se funda num “conhecimento banal” (M. Maffesoli), onde o sujeito e o objeto tornam-se *uno* no ato de conhecer, e cujo estatuto simbólico da imagem é o paradigma (modelo perfeito, demonstração pelo exemplo suficiente).

#### 4. as “novas críticas” : da mitocrítica à mitanálise

Tal horizonte “figurativo” aberto pelas sociologias recentes iria entrar em ressonância com toda a corrente chamada da “nova crítica” literária e artística, também ela “provocada” - o termo é de Lévi-Strauss - pela exclusiva explicação das obras da cultura, por meio das filiações históricas e das genealogias dos diversos literatos. Gaston Bachelard (1884-1962) foi o incontestável pioneiro dessa “Nova Crítica”, mais ávida do documento (texto, obra de arte) e, especialmente, de seus conteúdos imaginários do que de suas heranças estéticas. É esse autor das imagens poéticas e literárias dos quatro elementos clássicos que, desde antes da guerra (*Psicanálise do Fogo*, Gallimard, 1938), construiu uma análise literária, onde é a imagem que vem iluminar a imagem e criar assim um tipo de determinismo transversal à história e à biografia. Elaboração poética, através das famílias de imagens simbólicas, cuja obra escrita em 1960, *A Poética do Devaneio*, iria ser o testamento. Certamente, esses trabalhos de fundação iriam freqüentemente entrar em confluência com a crítica psicanalista de que Charles Mauron<sup>45</sup>, criador da “psicocrítica”, foi o mais decisivo representante,

<sup>40</sup> G. Simmel. *Philosophie de la modernité* (2 vol., textos escolhidos e traduzidos por J.-L. Vieillard). Payot, 1990.

<sup>1</sup> Do francês *glané*: respigado - espigas apanhadas daquelas deixadas no campo depois da ceifa. Recolher o que estava disperso. (N.T.)

<sup>41</sup> M. Maffesoli. *La Conquête du présent, pour une sociologie de la vie quotidienne*. PUF, 1979; cf. A. Bailly. *L’Humanisme en géographie*. Anthropos, 1990.

<sup>42</sup> F. Ferraroti. *Histoire et histoires de vie, la méthode biographique des sciences sociales*. Klincksieck, 1983.

<sup>43</sup> G. Balandier. *Pouvoirs sur scène*. Balland, 1990; C. Castoriadis. *L’Institution imaginaire de la société*. Seuil, 1975.

<sup>44</sup> P. Tacussel. *L’Attraction sociale, le dynamisme de l’imaginaire dans la société monocéphale*. Méridiens, 1984.

<sup>45</sup> Ch. Mauron. *Des Métaphores obsédantes au mythe personnel*. Corti, 1963.

mas, em Bachelard e em seus discípulos (contrariamente à limitação psicanalítica da causalidade [rabattement<sup>1</sup>] sobre a obra dos incidentes biográficos de seu autor) há uma liberação da imagem realmente criadora - “poética” - da obra, de seu autor, de seu tempo. Confluência, igualmente com a Escola de Genebra (uma certa complacência ao menos com o formalismo), nas pegadas de Marcel Raymond (1897-1984), Jean Rousset, Jean Starobinski e o belga Georges Poulet<sup>46</sup>. Confluência, enfim, com os trabalhos de Michel Cazeneuve, sobre o mito de Tristão.

Mas a originalidade de Bachelard e de sua posteridade foi jamais sacrificar-se às vozes das sereias “estruturalistas”, que, querendo se libertar da “irritação” provocada pela crítica historicista, não deixaram, por isso, de recair nas engrenagens do positivismo mascarado de pretensas “ciências” da literatura (gramatologia, semiótica, fonologia etc), onde os poderes “poéticos” da imagem se perdem de novo nos arcanos de um sistema que elimina a pluralidade antropológica, em proveito desse novo “monoteísmo”, que é a “estrutura” abstrata e onipotente. A estrutura se quer “sem pai nem mãe”, mas, na realidade, se dispõe grosseiramente dentro de uma velha lógica binária obcecada pelo silogismo. Os discípulos de Bachelard, como Jean-Pierre Richard (*Literatura e Sensação*, 1954), uma das figuras de prôa da “Nova Crítica”, e nós mesmos (*O cenário mítico da Cartuxa de Parma*, Corti, 1961), continuamos fiéis aos conteúdos imaginários das obras. Veremos adiante, que essa fidelidade à “pregnância simbólica” (E. Cassirer) permitiria o acesso a uma outra lógica daquela do “ou isto... ou aquilo” binária e fundada sobre o “terceiro excluído”. Entretanto, deveremos prestar homenagem ao estruturalismo, na pessoa de Claude Lévi-Strauss<sup>47</sup>, pelo que há de frutífero em sua exploração do mito. De fato, foi ele quem detectou a qualidade essencial do *sermo mythicus*, a saber: a redundância. Não sendo um discurso para demonstrar, nem um relato para mostrar, o mito se vale de uma insistência persuasiva, que as variações simbólicas sobre um tema denotam. Esses “enxames”, “pacotes”, “constelações” de imagens podem ser reagrupados, além do fio temporal do discurso (diacrônico) em séries coerentes ou “sincrônicas” daquilo a que Lévi-Strauss chama de “mitemas” (a menor unidade semântica num discurso e que é marcado pela redundância). Assim, o etnólogo dos Nambikwara não só classificou, em quadros de dupla entrada (diacrônica e sincrônica), mitos ameríndios, mas também tratou, “à americana”, de mitos clássicos, como o de Édipo ou de Parsifal. Entretanto, aferrado à lógica binária, ele se recusou a ver que essas vinculações transversais ao relato diacrônico, instauram, no mínimo, uma terceira dimensão, um “terceiro dado”. Não tardaria que esse método fosse indispensável propedêutica a todo tratamento do mito. É interessante notar que Victor Hugo<sup>48</sup> havia observado em Shakespeare esse “*fato muito estranho*” de uma “*dupla ação, através do drama, que ele repete em escala menor*” e Hugo nota, tanto em *Hamlet*, como em *Rei Lear*, “*um drama menor, copiando e tangenciando o drama principal, a ação arrastando sua fantasia, numa ação menor, sua semelhante*”. O grande poeta, a quem Lévi-Strauss acrescenta Richard Wagner, seria então, sem ele o saber, o ancestral de nossos modernos mitocríticos que repousam sobre as redundâncias constitutivas das “sincronicidades”.

É preciso assinalar, no sólido movimento de uma mitocrítica que persistiu bachelardiana, o departamento de “Línguas e Letras”, da Escola de Grenoble, vinculada a seu velho título de “Centro de Pesquisas sobre o Imaginário” [CRI]. Fundado em 1966, por três doutores da Universidade de Grenoble, entre eles, Léon Cellier, esse departamento deu origem a inúmeros trabalhos (abertos dez anos antes por nossa *Décor mythique de la Chartreuse de Parme*, Corti, 1961). “Mitocríticas” referentes a autores tão diversos, quanto Júlio Verne (Simone Vierne, 1972), Shelley (John Perrin, 1973), Proust (Chantalle Robin, 1977), Baudelaire (Paul Mathias, 1977), Blake, (Danielle Chauvin, 1981) etc., aos quais vieram se juntar depois os trabalhos de Phillippe Walter, sobre a literatura arthuriana e de J. Siganos, autor de uma importante tese

<sup>1</sup> Do francês *rabatteur*: batedor, aquele que bate o mato para abrir caminho. (Fig.) limitado, aquele que muda de idéia ou passa sem transição de um assunto para outro. (N.T.)

<sup>46</sup> J. Rousset. *Forme et signification*. J. Corti, 1962; G. Poulet. *Études sur le temps humain*. Rocher, 1950; J. Starobinski. *L’Oeil vivant*. Gallimard, 1961.

<sup>47</sup> Cl. Lévi-Strauss. *L’Anthropologie structurale*. Plon, 1958.

<sup>48</sup> V. Hugo. *William Shakespeare*. Flammarion, 1973.

sobre o simbolismo do inseto. É preciso assinalar, também, as pesquisas que desembocaram em “mitanálises”, ultrapassando a obra de um único autor, como o mito da infância, na literatura narrativa italiana do século XX (Giorgio Bosetti), como o conjunto dos romances negro-africanos de expressão francesa (A. e R.. Chemain, 1973), a mitologia japonesa (A. Rocher, 1989) e a literatura anglo-saxônica (J. Marigny, 1983), reunindo em suas intenções o Laboratório de Pesquisas sobre o Imaginário Americano, dirigido por Viola Sachs, da Universidade de Paris, VIII. Se nos permitimos consagrar meia página ao “*Centre de Recherche sur l’Imaginaire*”, de Grenoble, é porque ele foi o germe dos quarenta e três centros de pesquisa sobre o imaginário, que em 1982, agrupamos em um “*Groupement de Recherche Coordonnée*” (G.RE.CO., estrutura de pesquisa desastrosamente desaparecida depois) ao C.N.R.S. (*Centre Nationale de la Recherche Scientifique*, de Paris). Não é aqui nosso propósito dar um catálogo de todos esses Centros que se espalham nas cinco partes do mundo, de Seul a Sidney, de Montreal a Recife, de Brasaville a Lublin. Entretanto, marquemos como exemplo de pesquisas em mitocrítica o irmão caçula do Centro de Grenoble, nascido sete anos depois, o *Laboratório Pluridisciplinar de Pesquisas sobre o Imaginário Literário* (LAPRIL), da Universidade de Bourdeaux III, que há vinte anos, sob a direção do especialista no século XVI, Claude G. Dubois, edita a Revista de Pesquisas *Eidolon*. Pesquisas em “mitocrítica”, ilustram bem o monumental trabalho de Patrice Cambronne sobre as estruturas do imaginário agostiniano. Acrescentemos que os trabalhos de Claude G. Dubois vão nos servir como exemplo, no que diz respeito à abertura e à extensão da mitocrítica, rumo à mitanálise, ao mesmo tempo que da convivência de nossos métodos com os da Escola de Konstanz<sup>49</sup>, onde apareceu a “Teoria da Recepção”.

Do “distante” desse século maior para nossa civilização ocidental que é o Século XVI, Claude Dubois, de um lado, pode dar conta da fragilidade dos historicismos e das explicações históricas, que apenas se desvencilharam do “mítico” no século de Bodin, d’Aubigné e de Postel; por outro lado, ele pode mostrar que uma espécie de “meta-história” (isto é, uma história além, ou ao lado, da cadeia unidimensional dos acontecimentos) especifica *O Imaginário do Renascimento* (P.U.F., 1985) e cria uma bacia de recepção bem tipificada, do “barroco”, do “maneirismo”, levando a um estudo sistemático daquilo que nós, mais tarde, daremos o nome de “bacias semânticas”. Nas perspectivas dessa mitanálise instaurativa de uma história diversa, não factual, é preciso situar os trabalhos do latinista Joël Thomás, fundador em Perpignan, da “*Equipe para pesquisas do imaginário dos Latinos*” (EPRIL) que, em seu trabalho magistral sobre *As Estruturas do Imaginário na Eneida* (Belles Lettres, Paris, 1981)<sup>50</sup> mostra como a confluência de uma obra poética e do empreendimento político agostiniano instaura e restabelece o mito cíclico da idade de Saturno e dá à restauração imperial uma ética de iniciação.

Se retornarmos ao campo da Escola de Grenoble, é preciso também assinalar o esforço para reconciliar um novo olhar histórico e sociológico com o mito, que constitui a “mitanálise”. Léon Cellier havia aberto o caminho, explorando os grandes “mitos românticos” (1954), através das obras diversas de Ballanche, Soumet, Lamartine etc. Já a ampla pesquisa de Gilbert Bosetti, condensada num “pequeno” livro de 360 páginas, mostrava com evidência e exaustão que, apesar das selvagens oposições ideológicas do “*Ventennio nero*”, desenrolava-se em pano de fundo um conjunto mítico relativo à infância. Já Aurora Frasson, em seu trabalho sobre Ítalo Calvino, pressentia como a obra de um grande romancista apoiava-se num arranjo mítico e imaginário, que era a história de um tempo. Aliás, o sociólogo Alain Pessin, citado, mostrava que, atrás de toda a história do século XIX e seus ápices - Hugo, Michelet, Ballanche, Lamennais, Daumier, Pierre Leroux, Blanqui ou George Sand - corria, como um fio vermelho ligando as contas de um colar, o mito do Povo<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> H. R. Jauss. *Pour une esthétique de la réception* (prefácio de J. Starobinski). Gallimard, 1978.

<sup>50</sup> J. Thomas (org.) *Les Imaginaires des Latins*. P. Univ. Perpignan, 1992; Cl.-G. Dubois. *La Conception de l’histoire de France au XVIe. siècle*. Nizet, Paris, 1977; e *Mots et règles, jeux et délires*. Paradigme, Caen, 1992.

<sup>51</sup> A. Pessin. *Le Mythe du Peuple et la société française au XIXe siècle*. PUF, 1992; *La Rêverie anarchiste (1848-1914)*. Méridiens, 1982.

O estudo das “mitologias” do século XX, já abordado no retorno de Dionísio, por Michel Maffesoli e Jean Brun foi, em Grenoble, a especialidade de François Bonardel e Jean-Pierre Sironneau, estudando “em sentido inverso” um do outro: a um as esperanças míticas ocultas do século; ao outro, os desastres das mitologias oficiais. Em um magistral e monumental livro *Filosofia da Alquimia* (P.U.F., 1933), com o sub-título luminoso de “*Grande Obra e Modernidade*”, Bonardel, especialista da filosofia hermetista, inicialmente nos mostra como os pensadores mais aceitáveis de nossos tempos modernos estão “desocupados”- não somente os restauradores de correntes ocultadas, como Eliade, Corbin, Jung, Bachelard, mas ainda, Wagner, Nietzsche, Artaud, Thomas Mann, Caillois, Bousquet, Heidegger ou Bonnefoy... - foram inspirados em suas obras, por um consenso mítico difuso mas profundo, que não é outra que a velha filosofia “imaginária” da alquimia. Em todos esses autores, que constituem nossa modernidade, ainda que ela seja pós-moderna, há uma intuição “filosofal”, que transborda as conceituações filosóficas, um “imaginal” (isto é, como definirá Corbin, uma “transcendência do imaginar”), que subentende as imagens. Uma observação que se impõe, com relação às ressurgências de antigos mitos, que a mitanálise põe na ordem do dia, no seio de uma história obcecada pelo único mito do progresso, é o fato de que esses retornos, essas “dissimultaneidades” (*Entgleichzigkeit*) são a consequência da estreiteza das escolhas possíveis - Lévi-Strauss e P. Sorokin<sup>52</sup> já tinham observado isso - no seio de um repertório mítico, próprio ao *sapiens*, e limitado pelas leis da coerência das imagens. As imagens estão distribuídas em raras possibilidades (três, segundo P. Sorokin e segundo nosso ponto de vista); elas mesmas são definidas por regimes de imagens. Há um duplo “princípio dos limites”, que rege as mudanças do imaginário: um que “limita” no tempo a pregnância de um espaço entre duas vigas míticas, outro que limita as escolhas nas próprias mudanças míticas.

Jean-Pierre Sironneau, por sua vez, em sua tese, *Secularização e Religiões Políticas*, atêm-se, ao contrário, aos dois grandes mitos que, oficialmente, atacaram a Europa e uma parte do mundo: de um lado, o nacional-socialismo, por outro lado, o “comunismo leninista-stalinista”. É notável que esse “mitos” - que se reconheciam, explicitamente, sejam como “mitos”, com Alfred Rosenberg, sejam repousando sobre uma lógica afetiva e um mito milenarista, joaquimista mesmo, inconfessável, ainda que presente em Marx - determinaram e regeram o cientificismo alemão ou russo, tanto quanto as Igrejas<sup>53</sup>. Mas o que devemos reter, de momento, dessas duas séries de trabalho, é a superposição, no mesmo século, de duas vigas míticas antagônicas: uma oficializada pelos poderes políticos, a outra subterrânea e “latente”; uma sendo confortada pelas teorias científicas e pseudo-científicas, a outra mascarando os problemas e as angústias de nossa modernidade, sob a forma das soluções e das imagens de antiquíssimas teorias herméticas.

Essa “superposição” será para nós um tema de reflexão, quando abordarmos o problema da “tópica” sócio-cultural.

## 5. o imaginário da ciência

Os últimos procedimentos da mitanálise, perscrutando os mitos constitutivos do século XX, assim como a lenta constituição pluridisciplinar das “ciências do imaginário”, levam-nos a reconsiderar o imperialismo ideológico que o Ocidente deu para a Ciência, única mestra de uma verdade iconoclasta, supremo fundamento dos valores. Já dissemos o suficiente para mostrar como todas as ciências do imaginário se emancipam, em qualquer grau, de qualquer maneira, do “monoteísmo” cientificista. De há muito, a ciência ocidental foi confrontada com as pregnâncias imaginárias. Bachelard já enfrentava todas as aflições do mundo para separar “seus dois amores”: o amor à ciência e o amor às imagens. Escreveu um livro inteiro, *A Formação do Espírito Científico* (Vrin, 1947), para tentar mostrar que a ciência só se formava ao repudiar as imagens. De modo vão, segundo nossa perspectiva, porque as imagens jogadas pela porta tornavam a entrar

<sup>52</sup> P. Sorokin (vide bibliografia).

<sup>53</sup> H. Desroche. *Socialisme et sociologie religieuse*. Cujas, 1963; A. Besançon. *Les Origines intellectuelles du léninisme*. Calmann-Lévy, 1977.

pela janela e investiam-se nos conceitos científicos mais modernos: onda, corpúsculo, catástrofes, *bootstrap*, super-cordas... O epistemólogo George Canguilhem<sup>54</sup>, provavelmente mais alheio ao regime do imaginário do positivismo que herdava, segundo Bachelard, uma ciência físico-química, doutor em medicina e não doutor em química, revelava que, em Biologia, por exemplo, a pesquisa e a eventual descoberta dependiam do regime da imagem onde elas se inscreviam: “*seja a imagem de uma substância plástica fundamental, seja uma composição de partículas de átomos...*” estanques e individualizadas. O antagonismo chegava ao ponto da incompreensão entre citologistas (aqueles que partem do estudo da célula), mais ou menos mecanicistas; e histologistas (aqueles que partem da totalidade de um tecido), adeptos do contínuo; foi devido, parece-nos, somente à valorização positiva (citologistas) ou negativa (histologistas) dada à imagem de uma membrana celular. Este papel da imagem, não só enquanto germe imaginário da criação científica, como quase todos os cientistas o tinham constatado, de Francis Bacon, no século XVII, a Poincaré, em 1908, ou ao matemático J. Hadamard, em 1945, mas ainda enquanto regra particularizada de uma lógica, de uma estratégia, e, freqüentemente, de um método de invenção, foi mais ou menos detectada por Michel Foucault, Abraham Moles<sup>55</sup> e Francis Hallyn. Mas, foi um físico americano, Gerald Holton<sup>56</sup>, quem melhor estabeleceu - com uma seriedade e exaustividade científicas - o papel diretivo dos regimes de imagem (que ele chama de “pressuposições temáticas” ou *thêmata*) sobre a orientação singular da descoberta. Esses *thêmata* contribuem para o que o próprio Einstein chamava de *Weltbild*, “a imagem do mundo” (não somente do “universo”, mas “do mundo”, do entorno cotidiano e humano). Os *thêmata* estão bastante próximos, em sua generalidade formal (descontínuo-contínuo; simplicidade-complexidade; invariância-evolução etc.), dos “arquétipos junguianos” ou daquilo que nós chamamos “*schèmes*”. Holton mostrou, de maneira bastante minuciosa - e corroborado por várias pesquisas de psico-sociólogos, retomando uma distinção célebre entre imaginários “dionisíaco” e “apolíneo”, como as descobertas de grandes cientistas (Kepler, Newton, Copérnico e, sobretudo, Niels Bohr e Einstein...) eram, de certo modo, pressentidas pela formação e pelas fontes imaginárias de cada pesquisador (convivências, educação, leituras...).

Assim se esclareceu a irreduzível querela entre Einstein, partidário do “Deus da ordem” de Newton - bem próximo de Javé da Bíblia - e de Niels Bohr, adepto do Deus jogador de dados, “intolerável” aos olhos de Einstein. Tal posição, que optava por uma física do descontínuo, do “salto” quântico, era confortada desde a infância, em Niels Bohr, pelo filósofo e psicólogo dinamarquês, Harald Höffding - um amigo da família Bohr - professando a psicologia de William James, a famosa “corrente de consciência”, cuja unidade é complementar dos eventos descontínuos e dispersos, assim como o trajeto de um pássaro se deve a seu vôo contínuo e às paradas. Podemos citar ainda a influência do célebre filósofo dinamarquês Kierkegaard que, contrariamente à “síntese” hegeliana, considerava a continuidade da existência como tecida por contradições, por descontinuidades da vida. Vê-se, por esse estudo minucioso de Gerald Holton, que hoje o próprio pensamento científico é obrigado, para explicar suas orientações, a remeter-se ao imaginário, há tanto tempo reprovado pela iconoclastia das teorias originárias do século XVII... No próprio santuário da Física, há muito fechado sobre o exclusivismo mecanicista, as irreconciliáveis imagens da onda (contínua) e do corpúsculo (descontínuo) são forçadas a serem associadas numa “mecânica ondulatória”. A precisão científica não pode, destarte, prescindir de uma “realidade velada” (Bernard d’Espagnat), cujos objetos do imaginário humano, os símbolos, são o modelo...

## 6. os confins da imagem e o absoluto do símbolo: *homo religiosus*

<sup>54</sup> G. Canguilhem. *Connaissance de la vie*. Hachette, 1952; J. Schlangier. *Les Métaphores de l’organisme*. Vrin, 1977.

<sup>55</sup> A. Moles. *La Création scientifique*. Kister, 1956; F. Hallyn. *Structures poétiques du monde*. Seuil, 1987.

<sup>56</sup> G. Holton (vide bibliografia); cf. M. Cazenave. *La Science et l’âme du monde*. Imago, 1983.

Poderia parecer, num primeiro momento, que essas psicologias das profundezas, essas sociologias “figurativas”, essas epistemologias abertas às “pressuposições temáticas” desembocassem, em linha direta, se conjugando com o *religiosus*, na ciência das religiões, porque, há muito tempo, as manifestações religiosas foram - ao menos desde a aurora da espécie *homo sapiens* - as provas da eminente faculdade de simbolização da espécie. Ora, nada disso acontece no Ocidente, onde o domínio do religioso passou pelas mesmas perversões positivistas e materialistas que o domínio profano. Por mau cálculo, aceitou o *aggiornamento* em concordismo (doutrina que procura fazer concordar os dados religiosos com os dados da ciência), vendo-se relegada ao “teológico”, idade do conhecimento mais arcaico, ou à super-estrutura enfadonha e nociva. Isto porque, no Ocidente, desde o final do século XVIII, as religiões institucionalizadas adaptaram-se ao gosto historicista e cientificista. São as tentações comumente agrupadas com o nome de “modernismo” e que pretendem, segundo a expressão do filósofo Jean Guitton, “*fundamentar a fé no espírito do tempo*”. Donde, desse modo, para os teólogos um duplo esforço para “desmitologizar” as verdades da fé, fundando-as em fatos positivos da história. Só muito recentemente aconteceu de a “modernidade” ser posta em questão e que o “monoteísmo” do devir científico teve que se fragmentar em pluralismos, e se renegar em uma “filosofia do não” (G. Bachelard) e, quando as grandes “religiões seculares” - nacional-socialismo e leninismo-stalinismo - desmoronaram é que os teólogos ocidentais puderam exorcizar as tentações modernistas e iconoclastas. Jean-Pierre Sironneau analisou bem esses movimentos de dessacralização e de secularização, que atingiram em cheio a teologia, fazendo isso na primeira parte de sua tese (“Sagrado e Dessacralização”). Nesse sentido, é significativo que o revisionismo teológico começou fora das orientações das igrejas. As dificuldades das explicações historicistas do sagrado produzem, nos primeiros anos de nosso século, uma série de análises “fenomenológicas” (isto é, atendo-se “à própria coisa”, ao próprio objeto do *religiosus*), do Sagrado. E é nessa corrente que se situam dois dos principais restauradores do papel do imaginário nas aparições (hierofanias) do “religioso”, no seio do pensamento humano: o romeno Mircea Eliade (1907-1986) e o francês Henry Corbin (1903-1978)<sup>57</sup>

Em obras monumentais, ambos chegam a recuperar um imaginário constitutivo de uma relação ao Absoluto, ao *religiosus*. Eliade, retomando as conclusões da filologia comparada, a filologia de um Georges Dumézil - que, em 1949, prefaciou o célebre *Tratado de História das Religiões* do mestre romeno - mostra muito bem como, cada vez mais, organizam-se em todas as religiões, mesmo nas mais arcaicas, uma rede de imagens simbólicas, ligadas em mitos e em ritos, que revelam um tecido trans-histórico por sob todas as manifestações da religiosidade na história. Um processo mítico manifesta-se pela redundância imitativa de um modelo arquetípico (o que é sensível mesmo no cristianismo, onde os “eventos” do Novo Testamento repetem sem “abolir” os eventos do distante Velho Testamento), pela substituição ao tempo profano de um tempo sagrado: *illud tempus* do relato ou do ato ritual. Tais elementos reencontram-se também no comportamento cristão, onde o tempo litúrgico vem se substituir ao devir profano. Como em Dumézil, aquilo que se tomou, há muito tempo, por história romana positiva, em Tito Lívio por exemplo, reabsorveu-se nos grandes mitos indo-europeus e a “história das religiões” revela a perenidade de imagens e de mitos fundadores do fenômeno religioso. Eliade, que também é um grande romancista, mostra que há uma continuidade entre os imaginários, o imaginário do romancista, do mitógrafo, do contista, do sonhador...

Para o islamólogo, Henry Corbin<sup>58</sup>, há antes de tudo - como já Bachelard distinguia claramente a nobreza criadora do devaneio, da banalidade pouco coerente do sonho - uma “eleição” de uma parte da imaginação criadora com relação a tudo o que provém do imaginário. Essa predileção é a do “imaginal”, faculdade humana que permite a alguns atingir um universo espiritual, realidade divina - essência do *religiosus* - que por vezes, “olha o homem” e por outras, é objeto de “contemplação” deste último. “Imaginal”, *imaginatio vera*, faculdade “celestial”- atestada por numerosos místicos protestantes, como Jakob Böhme ou

<sup>57</sup> Dois números de *Cahiers de l'Herne* lhes são consagrados respectivamente.

<sup>58</sup> H. Corbin. *Avicenne et le récit visionnaire* (1954). Berg, 1979; e *Terre céleste et corps de résurrection*. Buchet-Chastel, 1960.

Emmanuel Swedenborg - mas que acha seu terreno privilegiado no Islão, onde não existem os pesados intermediários eclesiásticos, onde a “inteligência espiritual” pode ter acesso direto ao objeto de seu desejo. Todos os “relatos visionários” orientais, quais sejam os pré-islâmicos, do zoroastrismo, mas, sobretudo, tanto os sufistas (sunitas), quanto os xiitas, repousam sobre essa faculdade da “imaginação criadora”, que permite ao contemplativo acender a um *mundus imaginalis*, mundo “intermediário”, *malakut* na tradição iraniana, onde “se espiritualizam os corpos e se corporificam os espíritos”.

O que há de notável para uma teoria do imaginário, tanto em Eliade como em Corbin, é o fato de que eles chegam a mostrar, com uma gigantesca erudição, que o imaginário dispõe, ou tem acesso a um tempo - *illud tempus* - específico, que escapa à entropia da dissimetria newtoniana (isto é, sem um “depois” que precise de um “antes”) e a um espaço-extensão figurativa (*na koja-abad*, isto é, “não-onde”, em persa), que não é idêntico ao espaço das localizações geométricas. O mundo do imaginário, que o estudo das religiões evidencia, constitui um mundo específico, situando-se nos fundamentos do próprio mundo profano. Alguns teólogos oficiais das Igrejas, apesar das numerosas reticências de um cristianismo inquieto de ser superado pela modernidade, alinham-se - por diferentes razões que não podemos examinar aqui - nesse movimento “pós-moderno” de ressurreição do simbólico. É preciso citar como precursores imediatos os padres Jean Daniélou (1905-1975) e Jacques Vidal (1925-1987). O primeiro, jesuíta e cardeal da igreja romana, teve o mérito de redescobrir aquilo que o segundo chama “o gênio do paganismo” e de sublinhar que a matéria simbólica era um tecido comum a toda e qualquer religião. O segundo, franciscano, sucessor do precedente na direção do Instituto da Ciência e de Teologia das Religiões de Paris, trabalhou para mostrar a indispensável correlação entre o *homo religiosus* e o *homo symbolicus*, especialmente quando foi presidente do comitê de Redação do *Dicionário das Religiões* (P.U.F., 1984), sob a direção do Cardeal Paul Poupard. Esses pioneiros de uma releitura “analógica” (isto é, revelando atrás da materialidade, figuras de um significado espiritual) das religiões, e sobretudo, do Cristianismo, tiveram continuadores na Escola Nova de Louvain-la-Neuve e, especialmente, no Centro de História das Religiões, animado por Julien Ries, tendo em vista a coleção *Homo Religiosus*, por ele dirigida<sup>59</sup>.

Constatamos assim, em todas as disciplinas do saber (Psicologia, Etno-sociologia, História das Idéias, Ciências Religiosas, Epistemologia etc.), a constituição progressiva, e não orquestrada de antemão, de uma “Ciência do Imaginário”, desmistificando os interditos e as relegações impostas à imagem na civilização que forjou as próprias disciplinas desse saber. Resta-nos fazer o balanço conceitual e axiomático desses consideráveis avanços heurísticos.

## - balanço conceitual e novo método de abordagem do mito -

### a. a alógica do imaginário

#### 1. pluralismo específico e classificações

É a Bachelard que se deve a noção de “pluralismo coerente”, por ele aplicado à “química moderna”. Aplicação a uma ciência da matéria, reveladora de uma subversão epistemológica, que não diz respeito somente às ciências do homem. Examinemos, por ora, só o “pluralismo”. Ele não indica uma simples classificação de elementos diversos, sob um gênero comum, como o faz a taxinomia clássica das espécies animais ou vegetais. Esta última repousa sobre o princípio de uma identidade “exclusiva”, da qual todo

<sup>59</sup> J. Ries (et al.) *L'Expression du sacré dans les grandes religions* (3 vol.). Louvain-la-Neuve, 1978-1985.

“terceiro” é excluído. Sobre essa identidade é que se funda o famoso “silogismo” (“Sócrates pertence ao gênero homem, todo homem é mortal, portanto...”etc.), alicerces de todo racionalismo ocidental. Esse modelo de raciocínio, como Kant mostrou, repousa sobre “formas *a priori*” da percepção, a saber: o espaço euclidiano, onde os círculos de Euler podem inscrever as pertenças identificadoras (o “círculo” mortal, contendo o homem, contendo Sócrates...) e indicando as exclusões (não-mortal ou imortal, rochedo, estátua etc.). Aqui, a identificação está localizada e separada das outras nas coordenadas de um espaço-tempo universal e homogêneo (Euclides e Newton). A identidade é uma espécie de ficha “de estado civil” (René Thom), fixando no tempo e circunscrevendo no espaço seu objeto (separabilidade).

De modo completamente diferente, se lida com o pluralismo, quando se constata - como o fizeram Eliade e Corbin, entre outros - a existência de fenômenos, situando-se num espaço e tempo totalmente outros. É o “*illud tempus*” do mito (e parece, segundo Eliade, que também é romancista, tempo-espaço de muitos relatos profanos, tais como o conto, a lenda, o romance...), que contém seu tempo próprio - numa espécie de relatividade generalizada ! - bem específica, “não dissimétrica” (Olivier Costa de Beauregard), isto é, onde passado e futuro não dependem um do outro, e onde os acontecimentos são capazes de reversão, de releitura, de ladainhas e de rituais repetitivos... Trata-se daquilo que a filosofia pré-socrática detectara como “*enantiodromia*”, isto é, de “reviravolta”, de curso contrário. Trata-se também do “não-onde”, de Corbin, dos fenômenos “não-separáveis”, como o constata em certos domínios materiais a física contemporânea (B. d’Espagnat). Dessa “simetria” e dessa “não-separabilidade”, *a priori*, resulta que os elementos do discurso (*sermo mythicus*), embora sejam distintos, nem por isso deixam de ser solidários. O estatuto da identidade não é mais, como dizem os lógicos, a “extensão” do objeto/conceito (isto é, o conjunto dos objetos que ele subsume), mas a “compreensão” (isto é, o conjunto de suas qualidades, de seus “atributos”). A identificação não reside mais, segundo a velha fórmula, “*in subjecto*” (*praedicatum inest subjecto*...), “num sujeito”, mas num tecido relacional de atributos, que constituem o “sujeito” - ou melhor, o objeto...

Pouco a pouco, no mundo imaginário e em seu estudo, cessam os maus hábitos herdados do “terceiro excluído”. Significativo em Freud, essa segunda tópica de três elementos (id, ego e superego), substituindo à primeira tópica dualista: consciente-inconsciente. Nós também substituímos para uma mais fácil contradição entre o “diurno” e o “noturno” - herdada de Guy Michaud<sup>60</sup> - uma tripartição estrutural (esquizomorfa ou heróica; mística ou participativa; e sintética ou melhor “disseminatória”). A passagem a um pluralismo tripartido é, aliás, o sinal de um abandono do dualismo “exclusivo”, em Georges Dumézil, em Pitirim Sorokin ou na taxinomia, que partilhamos com Yves Durand, Dominique Raynaud e, de modo mais complexo, com o especialista de literatura medieval, Pierre Gallais, que, às oposições “exclusivas” das proposições contraditórias, acrescenta dois outros valores - disjunção e conjunção -, permitindo ao relato se “desenrolar”<sup>61</sup>.

Dessa concepção outra de identidade resulta uma lógica - ou melhor, uma alógica ! - do imaginário, seja ele: o sonho, devaneio, mito ou relato de imaginação.

## 2. a lógica do mito

É esta diferença com a lógica clássica, ensinada de Aristóteles a Léon Brunschvicg, que acarretou e acarreta sempre uma desconfiança quase religiosa, com relação ao imaginário e violentas hostilidades com relação aos pesquisadores do imaginário, nas múltiplas disciplinas.

<sup>60</sup> G. Michaud. *Introduction à une science de la littérature*. Puhlan, Istanbul, 1950.

<sup>61</sup> P. Gallais. *Dialectique du récit médiéval, l’hexagone logique*. Rodopi, Amsterdam, 1982; R. Banché. *Structures intellectuelles* (1922). Vrin, 1969.

A alogia do mito ou do sonho foi sempre rejeitada no purgatório, ou no inferno, do “pré-lógico” da “participação mística”, onde, como todos sabem, os pobres Bororo, por confusão mental [sic], tomam-se pelo papagaio *arara* (L. Lévy-Bruhl, Émile Durkheim...). Essa agressividade, esse combate heurístico que toma aspecto de um “heróica” cruzada já deveria nos alertar: quando em nome do bom Deus se evoca o diabo, é porque se tem necessidade dele ! O herói precisa do monstro ou do dragão para ser um herói; Freud já tinha evidenciado isso e os trabalhos de Yves Durand mostram que quando um monstro é minimizado, como quando ele se “gulliveriza”, como diz Bachelard, o herói pendura sua espada no guarda-roupa e coloca suas chinelas... Há, realmente, na afetividade (Freud), como em toda projeção imaginária, uma convivência dos contrários, uma cumplicidade que faz existir um elemento *pelo* outro. Todo “pluralismo” é, segundo um título de Bachelard, “coerente”, e o próprio dualismo, quando se torna consciente, transforma-se em “dualidade”, onde cada termo antagonista tem necessidade do outro para existir, para se definir. É a isso que se chama um “sistema”, mas inversamente à acepção deste termo em francês, onde significa uma certa rigidez ideológica. Ao contrário, nos especialistas da “teoria dos sistemas”<sup>62</sup>, esse vocábulo implica uma idéia de abertura necessária, de flexibilidade: é um conjunto relacional entre os elementos diversos e mesmo contrários ou contraditórios. A coerência dos plurais do imaginário procede de sua natureza sistêmica. Mas essa repousa sobre o princípio do “terceiro dado”, sobre a ruptura da lógica bivalente, onde A não pode incluir não-A. Com efeito, propiciar-se um conjunto de terceiras qualidades é permitir a A e a não-A participarem de, B. Tem-se: **A = A+B** e **ÑA+B = ÑA**. B lança uma ponte entre A e ÑA, seja, por exemplo, ÑA = animal (um boi) e A = não-animal (um arado); um “terceiro” pode ser acrescentado ao boi e ao arado: um e o outro, com efeito, são definidos por *arar, cultivar, amanho, cultivo da terra...* Esse “terceiro dado” não é uma classe (com “gênero próximo”), inclusive, como na lógica clássica, mas uma *qualidade* que pertence a A e a ÑA, e que nós chamamos **+B**.

Não somente todo “objeto” imaginário é constitutivamente “dilemático” (Claude Lévi-Strauss), ou “anfibiólico” (isto é, “ambíguo”, porque ele partilha com seu oposto uma qualidade comum), mas ainda é a física contemporânea que, através dos conceitos de “complementaridade” (Niels Bohr), de antagonismo, de “contraditorialidade” que introduziu o estatuto científico da anfibia. É significativo, como observa Gerald Holton, que o grande físico dinamarquês tenha escolhido como emblema o *Tai Chi* dos taoístas (☯)(um círculo dividido por um S inscrito, formando dois setores simétricos e diferentes de cor, onde cada um compreende um pequeno círculo da cor do outro), onde cada figura simétrica e oposta contém uma parcela da outra. Outro físico, Fritjof Kapra, chega a intitular um de seus livros de “*O Tao da Física*”. Essa anfibia constitui em Física as famosas “relações de incerteza”, de Heisenberg, onde quanto mais um elemento do sistema é conhecido, isto é, analisado em seus parâmetros, mais o outro se torna diáfano, “velado”. Uma jovem “socióloga do imaginário”<sup>63</sup>, num interessante “ensaio de sociologia quântica” resume essas convivências sob a designação irreverente de “Crítica da Razão Impura”.

Dessa lógica<sup>64</sup> comum à ciência de ponta e ao imaginário descerra o princípio da *redundância*, destacado por todos os *miticianos* (aqueles que praticam mitocrítica e mitanálise), de Victor Hugo a Lévi Strauss - que outros chamam “emergência”<sup>65</sup>. O *sermo mythicus*, como as seqüências de um rito, fundado num tempo que é “simétrico” e num espaço “não-separável” não pode sequer seguir o processo de uma demonstração analítica, nem seguir o processo de uma descrição histórica ou localizável. O procedimento do mito, do devaneio ou do sonho, é repetir (sincronicidade) as vinculações simbólicas que o constituem. Essa é a *redundância* que assinala sempre um “mitema”. Assim, no mito de Hermes, o mitema do *mediador* emerge na bastardia do deus das *encruzilhadas*, das *trocas* e do *comércio*, filho de Zeus e de uma mortal, ele mesmo

<sup>62</sup> L. von Bertalanffy. *Théorie générale des systèmes*. Dunod, 1973.

<sup>63</sup> S. Joubert. *La Raison polythéiste*. L’Harmattan, 1991.

<sup>64</sup> J. -J. Wunenberger (vide bibliografia).

<sup>65</sup> P. Brunel. *Mythocritique, théorie et parcours*. PUF, 1992.

protetor do *bastardo* Dionísio, *intermediário* de Zeus, ao lado de Alcmena, *intérprete* entre Zeus e as três deusas, pai de um ser *ambíguo*: Hermafrodita...

Desde então, a famosa distinção um pouco rápida, de Roman Jakobson entre metáfora e metonímia resolve-se, de alguma maneira, em uma metonímia generalizada, (isto é, que consiste em designar um objeto por meio da *relação semântica* que ele tem com um outro objeto). Um mito não raciocina nem descreve: ele procura persuadir, repetindo uma relação através de todas as suas nuances possíveis (as “derivações”, diria um sociólogo). A contrapartida dessa particularidade é que cada mitema - ou cada ato ritual - é portador da mesma verdade, que a totalidade do mito ou do rito. Ele se comporta como um holograma (Edgar Morin), onde cada fragmento, cada parte abriga a totalidade do objeto.

O imaginário, em suas manifestações mais típicas (sonho, devaneio, rito, mito, relato de imaginação etc) é assim **alógico**, com relação à lógica ocidental, desde Aristóteles ou Sócrates. Identidade não localizável, *tempo* não-dissimétrico, redundância, metonímia “holográfica”, definem uma lógica “totalmente outra”, além daquela, por exemplo, do silogismo ou da descrição do evento emergente, mas bastante próxima, em alguns aspectos, da lógica da música. A lógica da música, como o mito ou o devaneio repousa sobre inversões simétricas, dos “temas” desenvolvidos ou mesmo “modulados”, num sentido que só se conquista na redundância (refrão, sonata, fuga, “*leitmotiv*” etc), persuasiva de um tema. A música, mais que qualquer outra arte, procede de um inquietamento de imagens sonoras “obsessivas”<sup>66</sup>.

### 3. a gramática do imaginário

Como dissemos, o relato “imaginário”, e sobretudo, o mito, repudiando o velho adágio “*praedicatum inest subjecto*”, transforma a hierarquia de nossas gramáticas indo-européias e, especialmente, da gramática francesa, dando outros valores às “partes do discurso”. No *sermo mythicus*, é preciso constatar que não é mais o substantivo, o “sujeito” da ação e *a fortiori* o “nome próprio”, que é determinante, mas sim os atributos, os “adjetivos” e, acima de tudo, essa “ação” que é expressa pelo verbo. Nas mitologias e nas lendas religiosas, o assim chamado “nome próprio”, é apenas um atributo substantivado por ignorância ou por usura de sua etimologia: Hércules significa “glória de Hera”; Afrodite, “nascida da espuma” (*ék oû aphrôu*); Hefestos, “que não envelhece” (atributo de Agne, deus védico do fogo: *yavishtha*); Apolo, “aquele que afasta (o mal),” (*apéllôn*)... Enfim, é preciso lembrar que Zeus (da raiz *Dif*) significa “o brilhante” e *Christos*, “o ungido”.... Por conseguinte, esse atributo substantivado é ainda reforçado por outros epítetos: *estátua*, “que detém” (os Sabinos); *elicius* “que envia o raio”; *moneta*, “aquele que adverte” (graças aos gansos do Capitólio); *lucina*, que “desvenda a luz do dia” etc.

Dessa relativização do nome próprio nasce esse duplo fenômeno que a hagiografia destaca tão claramente: de um lado, uma espécie de revestimento atributivo como em todas as ladainhas: *virgo prudentissima*, *virgo veneranda*, *virgo clemens* etc; por outro lado, a ubiqüidade, as vicariâncias (isto é, a “substituição por...”, um “vicário”, um substituto). Ubiqüidade por situações geográficas múltiplas: Lourdes, Loreto, Fátima etc., para a Virgem Maria; vicariâncias pela insignificância do nome próprio na atribuição das qualidades: a âncora é o atributo de São Clemente, assim como de São Nicolau, Santa Filomena ou Santa Rosa de Lima; o cão de Santo Eustáquio, São Lázaro, São Roque ou São Juliano, o Hospitaleiro. Não é, absolutamente, o “estado civil” dado pelo nome próprio, que importa na identificação de um deus, de um herói ou de um santo, mas suas ladainhas “compreensivas” de atributos. O nome próprio é apenas residual. Mas o atributo está quase sempre subentendido por um verbo: afastar, advertir, atrair, ungir etc. O nível verbal desenha a verdadeira matriz arquetípica. Dominique Raynaud destacou bem, em sua tese, esse primado do

<sup>66</sup> G. Durand. *Le cothurne musical*, entrevista com Monique Veaute, *Avant-Scène Opéra*, n° 74, 1985; M. Guiomar. *Le Masque et le fantasme, l’imagination de la matière sonore dans la pensée musicale d’Hector Belioz*. Corti, 1970.

“esquematismo verbal”<sup>67</sup>, de onde derivam, secundariamente, o que nós chamamos, em 1960, “imagens arquetípicas epítetas”, depois, “substantivas”, enfim, os símbolos sobredeterminados pelo meio geográfico e social e pelo momento sócio-cultural.

Essa hierarquia das “partes do discurso” imaginário é corroborada, há muito tempo, pelas observações, em particular, de Théodule Ribot e seu adversário Henri Bergson, que evidenciam, na afasia progressiva, o desaparecimento primeiro dos nomes próprios e depois dos nomes comuns, dos adjetivos e, finalmente do verbo. Como o diz Ribot (*Doenças da Memória*, 1, 1881), “a destruição da memória desce, progressivamente, o instável ao estável”. Observação paralela à lei de regressão, que estabelece que o esquecimento atinge inicialmente as lembranças recentes.

Ora, essas duas observações conjuntas, sobre a ordem seguida pela afasia progressiva e pela lei da regressão, confirmam o que nós anotávamos, em 1960 e em 1974, relativamente ao “trajeto antropológico” e aos níveis de formação do símbolo. O “trajeto antropológico” é a afirmação de que, para que um simbolismo possa emergir, ele deve participar indissolúvelmente - numa espécie de contínuo “vai-e-vem” - das raízes inatas na representação do *sapiens* e, no outro “pólo”, das intimações várias do meio cósmico social. A lei do “trajeto antropológico”, tipo de uma lei sistêmica, mostra bem a complementaridade na formação do imaginário entre o estatuto das capacidades inatas do *sapiens*, a repartição dos arquétipos *verbais* em grandes estruturas “dominantes” e seus complementos pedagógicos exigidos pela neotenia humana. Por exemplo, a estrutura de posição, dada pelo reflexo dominante da postura vertical necessita, para se educar como símbolo, da contribuição imaginária cósmica (a montanha, o precipício, a ascensão...) e sobretudo, sócio-cultural (todas as pedagogias da elevação, da queda, do infernal...). Reciprocamente, o precipício, a ascensão, o inferno ou o céu só adquirem sua significação pela estrutura de posição inata da criança.

As estruturas verbais primárias são, de qualquer forma, moldes vazios que esperam seu preenchimento pelos símbolos distribuídos pela sociedade, sua história e sua situação geográfica. Mas, reciprocamente, todo símbolo para se formar, precisa das estruturas dominantes do comportamento cognitivo inato do *sapiens*. Portanto, níveis de “educação” superpõem-se na formação do imaginário: a ambiência geográfica (clima, latitude, situação continental, oceânica, montanhosa etc.) inicialmente, mas já regulamentados pelas simbólicas parentais de educação, ao nível dos jogos (lúdicos), a seguir das aprendizagens. Enfim, o nível que René Alleau chama de “sintemático”, isto é, a disposição de símbolos e alegorias funcionais, que a sociedade estabeleceu para a boa comunicação dos seus membros entre si.

Mas há ainda mais nesse primado do verbo sobre seu sujeito: mais facilmente do que nas realidades psicanalíticas, onde o amor pode se tornar ódio, as “vozes” verbais, a passiva e a ativa são substituíveis. Assim é que as divindades da tempestade protegem do raio, mas também fulminam; elas participam, ao mesmo tempo, do fascínio (*fascinendum*) e do terror (*tremendum*). Philippe Walter<sup>68</sup>, como bom hagiógrafo e bom miticiano destacou essas “inversões de vozes”. O mito do caçador caçado é freqüente nas lendas sinérgicas. Num poema de Marie de France, o caçado Guigemar é ferido pela flecha que ele desfere rumo a uma corça. A dramaturgia de Parsifal, explorada por Richard Wagner, repousa sobre a cura do rei ferido pela lança que provocou a ferida...

## b. a tópica sócio-cultural do imaginário

Em 1980, fomos levados a organizar um esquema “tópico” das utilizações classificadas do imaginário numa dada sociedade e num dado momento (adiante precisaremos que serão de “média duração”). A noção de tópica (de *topos*, “lugar”) consiste em situar numa figura - um diagrama - os elementos complexos de um sistema. Assim, Freud fez figurar, em duas sucessivas e célebres tópicas, o esquema do funcionamento

<sup>67</sup> D. Raynaud. *Essai de schématisation* In: *L'Imagination architecturale*. Université des sciences sociales de Grenoble, 1990.

<sup>68</sup> Ph. Walter. *Mythologie chrétienne. Rites et mythes du Moyen Âge*. Entente, 1992.

psíquico. Na primeira figuração, significava que um nível consciente é solidário de um inconsciente, espécie de infra-estrutura que o alimenta. Na segunda tópica, o esquema se complica, através de três níveis: o consciente dividia-se em “ego” e “super-ego”, ao passo que o inconsciente era chamado o “id”. Essas instâncias coincidem com os dois “pólos” do “trajeto antropológico”, inconsciente e id situando-se no pólo inato do trajeto consciente, ego e super-ego, situando-se no “pólo” educado.

Se traçarmos um círculo para representar o conjunto imaginário, cobrindo uma determinada época de uma dada sociedade, poderemos dividi-lo horizontalmente em três estratos ou seções, que correspondem, de baixo a cima, às três instâncias freudianas aplicadas, aqui metaforicamente, a uma sociedade. No estrato inferior, o mais “profundo”, figura um “id” antropológico, lugar daquilo a que Jung chama o “inconsciente coletivo”, mas que preferimos chamar “inconsciente específico”, ligado à estrutura psico-fisiológica do animal social, que é o *Sapiens sapiens*. É o domínio, no qual os esquemas arquetípicos suscitam “imagens arquetípicas”, as *Urbilder*, diáfanas quanto a sua figura, elas não são menos precisas por sua estrutura, como essas divindades da Roma Antiga, que Georges Dumézil diz serem “pobres em representações figuradas, mas ricas em coerências estruturo-funcionais”<sup>69</sup>.

O “inconsciente específico” está quase em estado nativo (como falamos do gesso, na figura que ele “toma” num molde), nas imagens simbólicas trazidas pelo ambiente e especialmente pelos papéis, as *personae* (máscaras) do jogo social. Estas constituem o segundo estrato horizontal do nosso diagrama, correspondendo metaforicamente ao “ego” freudiano. É a zona das estratificações sociais, onde, segundo as classes, as castas, as faixas etárias, o sexo, os graus de parentesco modelam-se os papéis distribuídos, segundo uma partilha vertical do círculo por um diâmetro, em papéis valorizados e papéis marginalizados. Insistamos sobre um ponto: enquanto as imagens de papéis valorizados positivamente tendem a se institucionalizar em um conjunto fortemente coerente, dispondo de seus próprios códigos, os papéis marginalizados persistem num *Underground* mais disperso, numa “escorrência” pouco coerente. Mas são essas imagens de papéis marginalizados que são os fermentos, bastante anárquicos, de mudança social e de mudança do mito diretor. Assim, a tropa bastante confusa - girondinos, frades bernardinos, montanheses etc. - do Terceiro Estado, em 1789, como os soldados das legiões romanas, do Baixo Império. Mas, não há papéis predestinados ao conservadorismo das instituições e outros papéis reservados às agitações e às revoluções. Em tais circunstâncias, são os papéis militares, as guardas pretorianas, que são conservadoras da sociedade; em outras circunstâncias, são os soldados que suscitam os *pronunciamentos* de fato. Na história do Ocidente cristão - a famosa luta do Sacerdócio e do Império - ora foram os clérigos, ora os barões que tiveram os papéis positivos. Enfim, no estrato horizontal superior de nosso diagrama, podemos colocar o “super-ego” da dita sociedade. Tal super-ego tende a organizar, freqüentemente, a racionalizar em códigos, planos, programas, ideologias, pedagogias, os papéis positivos do “ego” sócio-cultural.

A essas duas dimensões da tópica, a vertical que recorta as duas metades “sistêmicas” do círculo, isto é, os dois hemisférios das contradições sociais, que constituem uma sociedade e a horizontal que escalona três estratos de qualidades diversas do imaginário sócio-cultural, é preciso acrescentar uma terceira dimensão, agora temporal, fazendo percorrer a periferia do círculo, no sentido das agulhas de um relógio, partindo do pólo inferior de nosso diagrama axializado pelo diâmetro vertical, para subir pela esquerda, ao longo no círculo. Consta-se que se parte de uma extremidade cheia de escorrências de imagens do id: é o esboço confuso de um imaginário que, aos poucos, se regulariza com os papéis diversos em sua parte mediana, para acabar empobrecido em sua extremidade superior, onde o alógico do mito tende a se esgotar em proveito de uma lógica corrente. É assim, num percurso temporal, que os conteúdos imaginários (sonhos, desejos, mitos etc) de uma sociedade nascem numa escorrência confusa, mas importante, consolidando-se, “teatralizando-se” (Jean Duvignaud, M. Maffesolli), em usos “actanciais” positivos ou negativos (Algirdas Greimas, Yves Durand), que recebem suas estruturas e seu valor de “confluências” sociais diversas (apoios

<sup>69</sup> G. Dumézil. *La Religion romaine archaïque*. Payot, 1966.

políticos, econômicos, militares etc) para, finalmente, se racionalizar e, portanto, perder sua espontaneidade mitogênica em edifícios filosóficos, ideologias e codificações.

Essa organização espaço-temporal de uma tópica do imaginário deixava-se pressentir, quando evocávamos os trabalhos de Françoise Bonardel e de Jean-Pierre Sironneau, ambos destacando os dois grandes mitos antagonistas do século XX. Superficialmente marcando o apogeu do cientificismo, com Lenine, discípulo de Marx e da “secularização” com o *Kulturkampf*, triunfa o mito prometeico, longamente amadurecido, no século XIX e que culminou na seleção eugênica de uma raça de senhores. Em profundidade, e como recalcada, a ressurgência do mito alquímico ou hermetista, nas terras marginalizadas das artes. Poderíamos dizer, empregando a terminologia de Stephane Lupasco, que em todo momento de uma cultura vários mitos superpõem-se (no mínimo, dois), sendo alguns “atualizados”, isto é, exprimem-se à luz do dia e perdem a lógica de qualquer “pensamento selvagem”, para se dispor na lógica da razão causal e da narrativa descritiva, enquanto os outros são “potencializados”, obrigados a permanecer na sombra, mas cada vez mais carregados das possibilidades muito ricas de a-lógico do mito. Já era esta a constatação de Nietzsche, observando que a civilização helênica só subsistiu, confrontando a Apolo, o luminoso, Dionísio, o noturno...

Ninguém melhor que o grande sociólogo Roger Bastide<sup>70</sup> evidenciou, na mitocrítica de um escritor célebre, André Gide, os mecanismos dessa tensão sistêmica que, numa psiquê (inútil dizer “coletiva” ou “individual”, porque ambas as nuances se eclipsam no trajeto antropológico), confrontam um imaginário atualizado a um imaginário potencializado, ou como escreve Bastide retomando as noções da psicanálise, um mito “manifesto” confronta-se a um mito “latente”. O mito manifesto é aquele que deixa passar o conjunto dos valores e das ideologias oficiais. Em Gide, são as imagens inspiradas na ética cristã, do despojamento: a poda pelo jardineiro, a sede ascética do deserto, a nudez que não tolera sequer a barba, as imagens da pobreza evangélica que levam o escritor a aderir ao comunismo, por ódio à propriedade. Em toda ética desse imaginário protestante, como outrora, para o jansenista Pascal, *“busca-se apenas aquilo que já se encontrou”*. Mas, quando o despojamento é impulsionado, pelo autor de *“O Imoralista”* e *“Dos Porões do Vaticano”* a uma espécie de “princípio dos limites”, isto é, até a uma saturação de suas possibilidades semânticas, uma ética interdita vai transparecer, mas como que envergonhada e bloqueada pelo recalçamento operado pelo imaginário bem pensante. A máxima blasfematória, misturando a predestinação agostiniana e luterana, que se oculta sob a busca hesitante de um nome próprio mítico, é *“não encontras senão aquilo que não procuras”*. Certamente, o escritor procura camuflar, através de pretextos evangélicos, essa máxima pelas parábolas da “ovelha perdida” ou do “Festim das núpcias”, mas muitos outros nomes se apressam na obra para ocultar a brutalidade insustentável de tal ética. Na obra de Gide, é a compaixão de Coré, que, nos Infernos, revela-se a implacável Proserpina; é Édipo que, para salvar Tebas, encontra apenas o horror do parricídio, do incesto, do olho vazado. É ainda Cristóvão Colombo, buscando a rota das Índias a Oeste, que encontra um mundo novo. É, sobretudo, Saul que parte em busca das mulas perdidas e do deserto traz uma coroa real... Apreendemos bem, nesta exemplar mitocrítica que repousa sob a mitanálise subjacente da França protestante da primeira metade do século, como o imaginário atualizado reprime, escotomiza o imaginário potencial. Desde então, esse marginalizado, passado na clandestinidade da latência, dificilmente chega a se dispor sob o nome de um mito preciso. Certamente, ele multiplica suas redundâncias e suas vicariâncias: Saul toma o lugar de Cristóvão Colombo, que tomava o lugar de Édipo, que tomava o lugar de Coré etc.. Assim, as premissas de uma “mudança do mito”: o mito - tão luterano - da Onipotência de Deus e do “livre arbítrio” do homem, aos poucos se apaga sob o mito, até então reprimido, da gratuidade ardente da ação humana.

<sup>70</sup> R. Bastide. *Anatomie d'André Gide*. PUF, Paris, 1972; cf. G. Durand. *Le Lointain et les ânesses*, *Bastidiana n° 4*, Assoc. Roger Bastide, Paris V, 1993.

Mas, como se vê nas tensões sistêmicas dos elementos da tópica, imaginário oficial codificado, manifestado ou, ao contrário, imaginário reprimido, “selvagem”, latente, necessitam de uma dinâmica que dê conta da mudança.

### c. a dinâmica do imaginário: a bacia semântica

Todos os pesquisadores, que se debruçaram sobre a história, têm constatado que, em dada sociedade, as mudanças não se efetuam de um modo amorfo e anômico (sem forma e sem regra), mas que entre os acontecimentos instantâneos e os de “longa duração” (Fernand Braudel) existem períodos médios, homogêneos quanto ao seu estilo, modos e meios de expressão. Foi assim que, tradicionalmente, desde que existe uma ciência histórica, a história de uma sociedade foi recortada, no caso, a sociedade ocidental, em Antigüidade, em Idade Média e nos Tempos Modernos. Entretanto, recorte integrando inconscientemente o mito progressista joaquimista (idade do Pai, idade do Filho, idade do Espírito Santo) que, por sua vez, inspirava-se na profecia bíblica do profeta Daniel, esperando uma idade de ouro, depois das idades de chumbo, de ferro e de argila. Recorte de uma inacreditável pobreza, porque levava em conta apenas as cronologias e não considerava os conteúdos estilísticos e semânticos - o que foi contestado pelo historiador alemão Oswald Spengler (1880-1936)<sup>71</sup>. Substituiu a esse modelo bastante etnocêntrico, uma pluralidade de civilizações com culturas diferenciadas, mas cada uma delas com fases bem precisas - “contemporâneas”, isto é, reaparecendo de uma cultura à outra - conforme as estações culturais: primavera, verão, outono e inverno. Outros à sombra fresca de Spengler, muitos especialistas, economistas e historiadores da arte, observaram numa dada sociedade, os ciclos econômicos, as *tendências* (correntes), repetindo-se periodicamente (infelizmente os economistas não estão de acordo quanto à duração dessas *tendências*), os estilos de épocas bem detalhados pelos historiadores da arte; assim, o Clássico, o Barroco, o Romantismo etc. É verdade que as artes pictóricas e plásticas, como as musicais permitiam-lhes apreender diretamente - pelo olho e pelo ouvido! - as diferenças marcadas dos estilos da época. A grande questão do “Barroco” consolidou o recorte em fases do devir do imaginário sócio-histórico. Melhor, a generalização inelutável do Barroco (Eugênio d’Ors) fora de seu lugar privilegiado (séculos XVI e XVII europeus) e a extensão desse termo antes (gótico rebuscado) e depois (*barroco romântico*!), deram origem a uma teoria do “retorno” das grandes fases do imaginário, que foram entrevistas por Jean-Baptiste Vico (*ricorso*), no século XVIII.

Enfim, os embriologistas - J. Henri Waddington e Rupert Sheldrake<sup>72</sup> - propõem conceitos como os de “créodon” (percurso formativo necessário na maturação do embrião) ou de “forma causativa” (causa que não se situa antes do fenômeno, como na causalidade eficiente, mas sim depois dele, no mínimo, “alhores”). Estes conceitos estão bastante próximos dos de *logoi*, para o matemático René Thom e de “reinação” para o físico inglês, David Bohm. Ora, para bem fazer compreender seu sistema, os embriologistas utilizam a metáfora da “bacia fluvial”, ao mesmo tempo, predeterminando o curso do rio e dirigida pelo fluxo da ribeira.

É Pitirim Sorokin (cf. bibliografia) quem, após uma gigantesca investigação sociológica, levada a termo por sua equipe de Harvard, primeiramente, formulou uma classificação em número restrito de fases (três: *sensate / ideational / idealistic*), da “dinâmica social e cultural” de uma entidade sócio-histórica. É precisamente tal restrição que necessita e pede um inelutável retorno, quando as três ocorrências se esgotaram. Mas, esse retorno é indeterminado: à A não se sucede necessariamente B, e a B não se sucede necessariamente C. Podemos ter combinações diferentes como *ricorsi*: A####B, B####C, C####A, C####B, B####A etc.

<sup>71</sup> O. Spengler. *Le Déclin de l’Occident (1916-1920)*. Gallimard, 1948.

<sup>72</sup> R. Sheldrake. *Une nouvelle science de la vie* (trad. franc.). Le Rocher, 1985.

Entretanto, para o sociólogo americano, tais fases persistem vagas quanto a sua duração e, sobretudo, quanto a seu conteúdo, fracamente marcado por índices mais firmemente imaginários (figuras míticas, estilos e motivos pictóricos, temas literários etc.). Resulta desse fluxo que os mecanismos da formação e da deformação de tais fases mal aparecem. Levando em conta essas diferentes constatações, também nós desenvolvemos a noção de “bacia semântica”. Ela já estava implícita em nossa “tópica”, modulando em sub-conjuntos o movimento sistêmico que, por um lado, conduz o “id” imaginário a seu esgotamento no “super-ego” institucional e, por outro, suspeita e leva a erosão desse “super-ego”, por meio de escorrências abundantes de um “id” marginalizado. Ainda assim, seria preciso encontrar um padrão de medida para “média duração”, que descreve um percurso cíclico em torno de nosso diagrama tópico.

Retendo a metáfora potamológica (relativa ao rio = *potamos*) a noção de “bacia semântica” permite, inicialmente, integrar os avanços científicos citados e, a seguir, analisar, de modo mais detalhado, em sub-conjuntos - precisamente, seis - uma era e uma área do imaginário, seu estilo, seus mitos diretores, seus motivos pictóricos, suas temáticas literárias etc., em uma mitanálise generalizada, propondo, enfim, uma “medida” que justifique a mudança do modo mais pertinente do que o pouco explícito “princípio dos limites”.

Uma dupla precaução prévia deve ser tomada: por um lado, nossas pesquisas versaram somente sobre as sociedades mais ricas em documentos e monumentos, como também sobre as mais acessíveis, isto é, as sociedades ocidentais, chamadas “quentes”. Certamente, observações semelhantes começam a trazer frutos, a partir de sociedades orientais, que dispõem de uma seqüência histórico-cultural, como a China, o Japão e a Índia, mas até o momento, nossa pesquisa obteve resultados suficientes apenas com relação às sociedades européias e a seus prolongamentos coloniais na América. Segunda prudência: trata-se de precisar claramente a escala do campo de pesquisa. Um sistema imaginário sócio-cultural destaca-se sempre sobre um conjunto mais vasto e contém conjuntos mais restritos. E assim ao infinito. Um imaginário social, mitológico, religioso, ético, artístico, não é jamais sem pai, nem mãe e muito menos sem filhos... Por exemplo, o imaginário do Barroco dos séculos XVI e XVII é subsumido pela cristandade latina e por sua ruptura reformadora que, por sua vez, se organiza no mito gibelino do Império do Ocidente etc, mas esse Barroco subsume suas derivações veneziana, alemã, ibérica, americana... E a escala demográfica, econômica, geográfica muda quando se passa do Império do Ocidente Mediterrâneo às modernas nações do lado do grande Atlântico... Não percamos, assim, jamais de vista, essa prudência limitativa quanto à escolha de nossos campos e de nossos padrões.

Tomadas tais precauções, podemos examinar com pertinência as fases da bacia semântica. Chamamos à primeira **escorrência** [afloramento das pequenas correntes]. Em todo conjunto imaginário delimitado, sob os movimentos gerais oficiais, institucionalizados, transparece uma eflorescência de pequenas correntes não coordenadas, disparatadas e freqüentemente antagonistas. Dizem respeito ao setor “marginalizado” de nossa tópica. São testemunhas da usura do imaginário instalado, que cada vez mais, se congela em códigos, regras, convenções. Assim é que, no século XII, quando o ascetismo estético dos cirtencienses se esgota com o monaquismo rural, em proveito do urbanismo, do luxo eclesiástico, no “tempo das catedrais”, pululam todo tipo de correntes religiosas - os fraticelles, os “frades do livre espírito”, e até os cátares etc - além de correntes filosóficas. Todas essas “escorrências” têm um ponto em comum, apesar da disparidade das teorias e dos costumes: na crescente luxuriância da arquitetura gótica, que nasce no final do século XII, é o naturalismo céltico e normando que, aos poucos, submerge o rude ascetismo cisterciense. “O gosto da felicidade terrestre” e a emancipação estética que a acompanha, permitem penetrar no imaginário europeu, a beleza profana, as formas naturais, vegetais, nas folhagens e nos capitéis, a cor irradiante das rosáceas e dos vitrais, no limiar do século XIII.

De modo idêntico - Spengler diria “contemporâneo”- bem antes do meio do século XVIII, em oposição ao ideal clássico e ao Século das Luzes, múltiplas correntes se põem a “escorrer”: “*Sturm und Drang*”, na Alemanha, pré-romantismo na França, rosseauismo em toda Europa. Já assinalamos que esse fim do século

XVIII, assim como o fim do século XII, são períodos de resistência às iconoclastias que os cercavam. Certamente, não é mais como no final do século XII, a arquitetura que dá o tom a um imaginário, novamente naturalista e sentimentalista. Apesar dos assaltos do rococó, na França sob a Regência, nas Alemanhas com os grandes arquitetos do Barroco tardio, um Neumann ou um Cuvillès, por exemplo, é a música que se torna a catedral invisível do século de Haydn, de Gluck e de Mozart. É preciso observar que o campo muda também de escala: não é mais a Cristandade de Inocêncio III, cobrindo toda a Europa, de antes da Reforma, mas sim as nações e mesmo principados menores. É nas Alemanhas que se levantam as premissas da estética romântica. A ópera de Gluck atribui um lugar importante à expressão natural dos sentimentos contra a virtuosidade italiana. A música chamada “pura” desenvolve-se nos filhos de Bach, sendo, de algum modo, o santuário dos sentimentalismos pré-românticos. Mas, na surda oposição das escorrências estéticas alemãs contra o neoclassicismo francês - que se confirmará, ao final do século, pelo apogeu revolucionário, depois rapidamente imperial do neoclassicismo - esboça-se uma clara partilha das águas.

Outro período “contemporâneo” dessas sensibilidades e desse imaginário, vindo contestar a iconoclastia ocidental é o período que irriga ainda nossa bacia semântica atual e que nasce nas escorrências dos decadentismos, dos simbolismos dos anos 1860 a 1914-1918. Sob o imaginário estabelecido e confirmado pelos sucessos da revolução industrial, a partir das *Flores do Mal*, da pintura simbolista, tanto quanto de seu contrário, o impressionismo naturalista, nas pegadas das primeiras “remitologizações” freudiana, wagneriana, zoliana, escorre um novo imaginário em oposição ao humanismo romântico, esgotando-se um vulgar moralismo positivista ou socialista.

A segunda fase da bacia semântica é a **partilha das águas**. É o momento em que, de certas escorrências unificadas, surge uma oposição mais ou menos forte contra os estados imaginários precedentes e as outras escorrências presentes. É a fase propícia às querelas entre escolas.

Nossa Idade Média não deixou de assinalar essas querelas. Queremos evocar aqui aquela que opôs à austeridade cisterciense do século passado às novas e vitoriosas criações do imaginário gótico. Aquela célebre frase “querela dos universais”, explodindo no século XIII, com o platonismo franciscano dos Scotistas (discípulos de Duns Scot), oposto ao aristotelismo dominicano de que São Tomás de Aquino foi o mais ilustre representante. Querela de fachada somente, porque o imaginário gótico, extasiado com o naturalismo concreto, atento aos realismos e às curiosidades da natureza, apoia-se tanto na física de Aristóteles, quanto sobre o empirismo franciscano de um Roger Bacon, depois de um Guillaume d’Occam. Mas a fundamental partilha das águas, onde se constitui o imaginário gótico, de que os franciscanos são os porta-vozes e que os conduziu, dois séculos antes da Reforma, à ruptura com Roma, é a oposição feroz a uma igreja ostensivamente repleta de riquezas, enclausurando suas ordens religiosas, nos vales e nos desertos do campo. Os discípulos de Francisco querem uma Fraternidade, não uma Ordem; querem se libertar do claustro monarcal, conversando com o povo, os animais, a natureza, por meio de uma arte popular de vigorosa encenação pictórica, litúrgica ou teatral; e se afirmam, sobretudo, por um despojamento liberador, revoltados pela opulência dos abades e dos seculares instalados nas grandes cidades nascentes: “*Radix omnium malorum est cupiditas*”, “a raiz de todo mal é a cupidez”, proclamará o geral dos franciscanos, Michel de Césane, em rebelião aberta contra o papa João XXII.

O Romantismo nascente, no final do século XVIII, não é menos rico em querelas. Depois das oposições dos salões - Madame de Deffand contra Mademoiselle de Lespinasse - depois das terríveis e bruscas “partilhas das águas” revolucionárias escandidas pela guilhotina, Girondinos contra Montanheses, Danton contra Robespierre, depois da querela exemplar do naturalismo místico de Rousseau contra o racionalismo dos Enciclopedistas, o Romantismo - sob um fundo de guerras napoleônicas - do qual, na França, o emblema será, mais tarde, a famosa “querela de Hernani” abre uma profunda querela nacional entre a França de Napoleão, prudentemente iconoclasta, por seu deísmo e seu racionalismo, e as Alemanhas -

louvadas por Madame de Staël - onde pululam o imaginário musical, místico, poético, terras eleitas do romantismo.

Essa partilha das águas, assumindo-se não como uma escola, mas como uma marca nacional precisa, será acentuada em nossa modernidade pelas terríveis guerras franco-alemãs. Os conflitos entre a França e a Alemanha perturbarão o jogo livre dos imaginários recíprocos. Certamente haverá discussão viva entre a visão do mundo cientificista e a surrealista, entre os formalismos de todos os tipos e as fenomenologias.

É precisamente nesse momento, à primeira vista extrínseco ao imaginário, que vêm à tona as **confluências**. Do mesmo modo que um rio é formado por afluentes, uma corrente claramente afirmada precisa ser confortada pelo reconhecimento, pelo apoio de autoridades instituídas, de personalidades e de instituições.

A confluência sem a qual a pequena Fraternidade de Francisco de Assis teria sido apenas uma seita perdida numa escorrência tumultuosa de seitas do século XIII, foi aquela que se deu com os objetivos políticos e eclesiais do grande e terrível papa Inocêncio III. É significativo que tenha sido uma visão e um sonho que confirmaram o poder de Francisco ao espírito de Inocêncio III, convencido de que o *poverello* era claramente aquele que “*deveria reparar a Igreja, que caía em ruínas*”. O papa - não temos aqui tempo para descrever um reinado decisivo - teve a genial intuição, por um lado, de que a “reparação” da Igreja cambaliante não passaria por uma aristocrática milícia de contemplativos enclausurados e, por outro lado, que a escolha de um *fraticelle* entre os *fraticelli* teria o poder de coordenar a anarquia e a indisciplina reinantes... Não se deve omitir, ao lado da confluência maior que é o poder pontifical, a prolongação, por assim dizer, da *Weltbild* de Francisco, morto em 1226, por Santa Clara, que sobreviveu quase trinta anos a seu pai espiritual e foi contemporânea dos mitógrafos franciscanos: Antonio de Pádua e Thomas de Celano.

Certamente, as confluências que velam o nascimento do imaginário romântico são difíceis - sobretudo para um francês - de serem delimitadas, alteradas como estão, a partilha das águas por forças nacionais. Napoleão, na França, desempenhou o papel de freio à nova sensibilidade provinda das Alemanhas. Mas nessas águas represadas, tece-se, outro Reno, com toda uma rede de confluências. Já no século XVIII, o que teria sido de Haydn sem a grande proteção dos Esterhazi? Goethe, sem seu acesso à corte do duque de Weimar? Beethoven, no início do século XIX, sem o cortejo principesco de seus admiradores e do arquiduque Rodolfo? É preciso também citar essa extraordinária dinastia da Baviera, que sustentou o “ideal” romântico, de Schnorr von Carosfeld a Richard Wagner.

Em nossa modernidade pós-guerra, são, sobretudo, essas confluências tácitas, repousando sobre mitos latentes, que fazem o terreno alagadiço das técnicas da imagem em plena explosão, teorias do “novo espírito científico”, esboços de novas lógicas, “novas críticas”. Mas foi preciso esperar mais de trinta anos - o Colóquio de Córdoba, em 1979... - para que aberturas científicas de ponta, poetas, técnicos e teóricos da imagem se encontrassem de um modo manifesto.

O **nome do rio** [nomeação], que é mais ou menos “o nome do pai”, mais fortemente mitificado, desenha-se quando um personagem real ou fictício vem tipificar a bacia semântica inteira. Em outros termos, o nome do pai, para o século franciscano, é Francisco de Assis, apoiado por sua “lenda dourada” escrita por seus sucessores, Thomas de Celano (1260), Henri d'Avranche (1234), irmão Elias e o prestigioso Boaventura (1274). Gigantesca maré de imagens, que vai eclipsar a gesta e a iconografia do próprio Cristo. Fonte de toda essa renovação do imaginário ocidental, que anda no mesmo compasso com a integração do “Mais que Santo Pai”, Francisco de Assis, no mito joaquimita, enquanto fundador da “Ordem dos Serafins”, anunciador do “Papa Angélico”, do “tempo dos lírios”.

Parece que, na inaudita explosão do imaginário romântico, não temos mais do que o embaraço da escolha no sentido de eger o nome do paladino da *Naturphilosophie*. Seria preciso coroar Beethoven, Novalis, Schelling, Schlegel, Hegel? Escolha difícil ! Pareceria mais que “o nome do rio” devesse permanecer coletivo, simbolizado pelo rio Reno, fonte de todos os preciosos ouros... Entretanto, há um poeta, no início do

século, cujo mito já tão “sistêmico” assume as contradições da época, que ressuscita o Doutor Fausto, cuja iluminação estende-se até Delacroix, Berlioz, Gounod, Nerval, que “confluem” com os músicos em tantas palavras de ordem e baladas: Goethe, também ele profeta da “religião última” e das nostalgias de tantos Werther que parece convir a paternidade do rio romântico.

Em nossa modernidade, uma semelhante ressonância, um semelhante espírito de síntese entre os sentimentos, a experiência científica, sobretudo as imagens, devem incontestavelmente voltar a Freud e à enorme e persistente hagiografia psicanalítica. Situar Freud na maior profundidade do rio não é, de nossa parte, uma garantia sobre a verdade do freudismo, mas simplesmente uma garantia de sua pregnância semântica.

Quanto à **contenção das margens**<sup>1</sup>, consiste numa consolidação teórica desses fluxos imaginários com os exageros freqüentes de certos traços da corrente pelos “segundos fundadores”, como São Paulo, no prolongamento dos Evangelhos. Não insistiremos aqui, tendo-o feito na primeira parte deste livro, sobre o papel refundador e didático do *Doctor Seráficus*, São Boaventura. O Romantismo em si nada tem a invejar do século XIII, de tão rico em “tangenciadores de margens”. São os “Filósofos da Natureza”, que, como Kant, Fichte, Novalis, Schleiermacher - este “hiper-joaquimita” como escreveu P. De Lubac - Schlegel e o próprio Hegel. Todos eles procuram teorizar uma filosofia da *Darstellung*, da “mostração” da Divindade, nas obras da natureza. Mas, parece, que é Schelling, o novo Boaventura desse novo “exemplarismo”, solidamente fundado sobre o mito joaquimita das “três idades”, cujo desenvolvimento é a “expansão do coração de Deus”. Suas duas obras, respectivamente, de 1797: *Idéias para uma Filosofia da Natureza*, e de 1815: *Aforismos para Introduzir a Filosofia da Natureza*, são a carta de todo o imaginário romântico, espécie de itinerário do espírito, rumo à *Darstellung* divina.

Quanto às “margeações” do imaginário em nossa modernidade, elas são conduzidas por toda essa plêiade de pesquisadores, cujos trabalhos assinalamos na segunda parte deste livro e, por elas, estamos construindo, a partir dos anos 50, o edifício de uma filosofia do imaginário e de uma “mitodologia”.

Enfim, a sexta fase da “bacia semântica”, o **esgotamento dos deltas e dos meandros**, chega, quando a corrente mitogênica - isto é, inventora “de mitos”- que conduziu o imaginário específico, através de todo curso do rio, atinge, como diz Sorokin, uma saturação “limite”, deixando-se pouco a pouco penetrar por escorrências anunciadoras dos deuses que virão ... Sabe-se como a “bacia semântica” gótica e franciscana começou a desmontar no “*Quattrocento*”, tanto por razões intrínsecas (nominalismo cada vez mais acentuado, ruptura e depois luta aberta com o papado no Grande Cisma do Ocidente...), quanto extrínsecas (oposições e difamação do monaquismo pelo clero secular, emergência do humanismo e do neopaganismo até o trono pontifical de um Nicolau V ou de um Pio II etc.).

A “bacia” romântica traz intrinsecamente em si esse “verme no fruto”, que é o gosto pelas ruínas, o catastrofismo que dará os germes, desde a metade do século XIX, ao decadentismo, mas, sobretudo, nele se introduz, como se fosse um efeito perverso de sua generosidade, uma *Kulturphilosophie* [Filosofia da Cultura], que cada vez mais desconfia da natureza de sua contemplação em proveito da *praxis* prometeica (apologias da indústria, dos trabalhadores, da “transformação do mundo” etc.).

Enfim, seguramente, existem na bacia semântica de nossa modernidade, de modo latente e mascarado pelas vulgatas freudiana, junguiana, eliadiana e pela nossa, meandros, escorrências anunciadoras.

Cabe responder à questão que não tinha sido respondida por Sorokin, a saber: a questão da duração de uma “bacia semântica”. Frequentemente, se atrelou a mudança profunda do imaginário de uma época, pela simples mudança de gerações. Essa revolta periódica “dos filhos contra os pais” é bastante breve para cobrir a amplitude de uma bacia semântica. Podemos constatar que a duração desta, de suas primeiras escorrências discerníveis até seus meandros terminais, duraria de cento e cinquenta a cento e oitenta anos. Duração

<sup>1</sup> *Aménagement*: ação de dirigir ou conter o corte de madeira nas matas. (N.T.)

justificada por um dado, pelo núcleo de três ou quatro gerações, que constituem a informação de “boca a ouvido”, o “ouvir dizer” familiar do avô ao neto, seja uma continuidade de cem a cento vinte anos, a que se acrescenta, por outro lado, o tempo de institucionalização pedagógica de cinquenta a sessenta anos, que permite a um imaginário familiar, sob a pressão de acontecimentos extrínsecos (usura de uma “bacia semântica”, mudanças políticas profundas, guerras etc.), de mudar-se num imaginário mais coletivo, invadindo a sociedade global ambiente.

## conclusão

Tantos trabalhos pluridisciplinares convergentes nessa metade do século XX permitiram organizar um rico balanço heurístico dos estudos sobre o imaginário e desvendar os conceitos-chaves de uma nova abordagem metódica das representações do Universo, uma “mitodologia”. Pluralismo taxinômico, tópico e dinâmico permitindo compreender com uma precisão mensurável as bacias semânticas, articulando o que é “próprio do homem”, que é o imaginário. Esse imaginário se define como a incontornável re-presentação, a faculdade de simbolização, de onde todos os medos, todas as esperanças e seus frutos culturais jorram continuamente, desde um milhão e meio de anos, que o *homo erectus* apareceu na terra.

Entretanto, não poderíamos concluir, por uma constatação triunfalista. Certamente, a “civilização da imagem” permitiu descobrir os poderes da imagem, há muito reprimidos, aprofundou-lhes as definições, os mecanismos de formação, as deformações e os eclipses da imagem. Mas, por sua vez, a “explosão do vídeo”, fruto de um efeito perverso, é prenhe de outros temíveis “efeitos perversos”, que ameaçam a humanidade do *Sapiens*.

Inicialmente, aquilo que já Bachelard denunciava, ao preferir a “imagem literária” a qualquer imagem icônica, mesmo animada como o filme, que dita seu sentido a um espectador passivo, porque a imagem “em conserva” anestesia, aos poucos, a criatividade individual da imaginação.

A imagem “em conserva” paralisa, a seguir, todo o juízo de valor, por parte do consumidor passivo, valor esse que é próprio de uma escolha; o espectador é, então, orientado por atitudes coletivas de propaganda: é a temível “violação das multidões”. Esse nivelamento é perceptível no espectador de televisão, que engurgita com o mesmo apetite - ou melhor, com a mesma inapetência ! - espetáculos de “variedades”, pronunciamentos presidenciais, receitas de cozinha, atualidades mais ou menos catastróficas... Trata-se do mesmo “olho morto” que contempla crianças morrendo de fome na Somália, a “purificação étnica” na Bósnia ou o arcebispo de Paris, subindo as escadas da Basílica de Montmartre levando uma cruz às costas... Essa anestesia da criatividade imaginária, esse nivelamento dos valores, numa indiferença espetacular, são ainda reforçados por um último perigo.

É o perigo do anonimato dessa “fabricação” de imagens. Essas imagens, distribuídas tão generosamente, escapam a qualquer “magistério” responsável, seja religioso ou político, interditando, por conseguinte, toda limitação, toda caução e permitindo tanto manipulações étnicas, como “desinformações” pelos produtores não-identificados. À famosa “liberdade de informação” se substitui uma total “liberdade de desinformação”. Sub-repticiamente, os poderes tradicionais (ético, político, judiciário, legislativo ...) parecem tributários da única difusão de imagens “midiáticas”.

Paradoxo que um tal “poder público” tornado absoluto pelas técnicas sofisticadas que utiliza e pelas somas colossais de dinheiro que drena, seja abandonado ao anonimato, ao oculto. Esse problema concreto, da ruptura entre poder midiático e os poderes sociais está vinculado, do modo mais genérico, ao excesso das “informações” (no sentido genérico, formações e desinformações compreendidas) sobre as estruturas das instituições. A informação, sabe-se (L. Brillouin) é, por natureza “neguentrópica” - isto é, aumenta indefinidamente, sem trazer em si mesma o germe de seu desgaste - ao passo que as instituições, como toda

construção humana, precisando despende energias, são entrópicas, isto é, submetidas ao desaparecimento e à morte. Poderia acontecer, então, que a pleora indefinida de informações seja um fator de entropia para as instituições sociais, que ela desestabiliza... Pode-se constatar que, quanto mais uma sociedade está “informada”, mais as instituições que a fundamentam fragilizam-se...

Triplo perigo para as generalizações do “zap”: perigo, quando a imagem oculta o imaginário; perigo, quando ela nivela os valores do grupo - seja ele nação, região ou “tribo”<sup>73</sup>; perigo, enfim, quando os poderes constitutivos de toda a sociedade são submergidos e entram em erosão por uma revolução civilizacional que escapa a todo controle... Ao menos se constituiu - mostramos ao longo dessas páginas - um “magistério” discreto dos cientistas competentes, aos quais os “políticos”, aqueles que pretendem ainda “governar” os grupos sociais, fariam bem em dar ouvidos...

---

<sup>73</sup> M. Maffesoli. *La Transfiguration du politique, la tribalisation du monde*. Grasset, 1992.

**BIBLIOGRAFIA**

Mais de 100 títulos de obras foram citados no texto e nas notas deste livro. Na bibliografia sumária abaixo figuram apenas os trabalhos mais propícios a uma teorização.

- Bachelard**, G. *La Poétique de la rêverie*, Paris, P.U.F., 1960.
- Bastide**, R. *La Prochain e le lointain*, Cujas, 1970
- Caillois**, R. *Le Mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, 1938.
- Cassirer**, E. *Philosophie des formes symboliques* (3 vol.), France, Minuit, 1972
- Corbin**, H. *L'Imaginaire créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, France, Flammarion, 1958
- Duborgel**, B. *Imaginaire et pédagogie, de l'iconoclasme scolaire à la culture des songes*, France, Sourire que mord, 1983.
- Dumézil**, G. *Jupiter, Mars, Quirinus* (3 vol.), France, Gallimard, 1941-1948.
- Durand**, G. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, introduction à l'archétypologie général* (1960), 11e. édit., France, Dunod, 1993.
- Éliade**, E. *Aspects du mythe*, France, Gallimard, 1966.
- Ellenberger**, H.F. *À la découverte de l'Inconscient. Histoire de la psychiatrie dynamique*, France, Simep, 1974.
- Freud**, S. *La Science des rêves*, France, Payot, 1950
- Gusdorf**, G. *Mythe et métaphysique*, France, Flammarion, 1953.
- Holton**, G. *L'Imagination scientifique*, France, Gallimard, 1982.
- Jung**, C.G. *Métamorfoses et symboles de la libido*, Montaigne, 1932.
- Lévi-Strauss**, C. *La Pensée sauvage*, France, Plon, 1962.
- Maffesoli**, M. *La Connaissance ordinaire*, France, Lib. Méridiens, 1985.
- Morin**, E. *La Méthode* (3 vol.), France, Seuil, 1977-1980.
- Servier**, J. *L'Homme et l'invisible. Essai d'ethnologie générale* (1964), 3e. édit., France, Le Rocher, 1994.
- Sorokin**, P. *Social and cultural dynamics* (4 vol.), Porter Sargent Pub., 1957.
- Wunenberger**, J.J. *La Raison contradictoire, sciences et philosophie modernes: la pensée du complexe*, France, Albin Michel, 1990.