

# A cultura das culturas: Mytho e Antropologia da Educação

*Marcos Ferreira Santos*

---

---

## **Resumo**

Este artigo diz respeito à importância das práticas culturais na concepção de cultura enquanto um processo simbólico. Neste universo, o mito é uma narrativa complexa que guia o trabalho da antropologia educacional na construção da *pessoa* (proposon, em grego). Os diálogos interculturais revelam-nos, concomitantemente, o pluralismo das configurações culturais e a unicidade do espírito humano no trabalho cultural.

**Palavras-chave:** cultura, mito, Antropologia da Educação, interculturalidade

## **Abstract**

This paper is about the importance of cultural practices in the conception of culture as a symbolical process. In this universe, myth is a complex narrative that guides the work of educational anthropology into the construction of *person* (prosopon, in greek). The intercultural dialogues show us, at the same time, the pluralism of cultural configurations and the unicity of human spirit in the cultural work.

**Key-words:** culture; myth; Anthropology of Education; interculturality

“O fim de uma filosofia é a narrativa de seu começo”(Merleau-Ponty)<sup>1</sup>

A relação pedagógica sempre se configurou como um processo de iniciação das gerações mais novas, pelas gerações mais velhas ou mais conhecedoras, ao patrimônio humano universal do conhecimento e da Cultura. Ainda que a escola secular tenha, assim como o mundo ocidental, trabalhado de forma iconoclasta, eliminando as imagens e os símbolos (porque subjetivos) da prática pedagógica cotidiana. A imagem e os símbolos, a imaginação, a “*louca da casa*”, entram pela porta dos fundos, diria Gilbert Durand<sup>2</sup>... Na mesma medida em que a narrativa *mythica*<sup>3</sup> seja escanteada e tente-se substituí-la pelo discurso, pretensamente neutro e objetivo das ciências, outras formas de iniciação *mythica* parecem funcionar – mesmo aquela que consubstancia a “*iniciação científica*”.

Assim como Georges Gusdorf<sup>4</sup>, acreditamos que o *mytho* não se situa no polo contrário à ciência. Muito pelo contrário, ele baseia as práticas e os discursos de maneira fundante e quanto mais temos consciência de seu importante papel, mais nos empenhamos no sentido de “*salvar*” a Razão contribuindo para a sua racionalidade (uma outra racionalidade, *hermetica ratio* – pois não se trata de uma apologia da irracionalidade), mas evitando ser aplastado pelo processo de racionalização<sup>5</sup> crescente dos modelos econômicos, político-sociais e burocráticos em que a lógica da relação *custo/benefício* se baseia na obtenção de maior eficiência e produtividade com menor dispêndio de energia. É desejável reconduzir o que se mostrou eficiente aos limites próprios de sua eficiência, evitando-se a ampliação indevida de um paradigma para solucionar problemas e questões que não consegue equacionar devido à insuficiência de pressupostos e instrumentos de análise, ainda que, amplamente compartilhados por uma comunidade

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, Maurice (1992:172). *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Editora Perspectiva, 3ª ed.

<sup>2</sup> Durand, Gilbert (1982:19). *Mito, Símbolo e Mitologia*. Lisboa: Editorial Presença.

<sup>3</sup> Utilizo a forma ortográfica arcaica de *mytho*, a partir do grego *mythós* (μῦθος): “*aquilo que se relata*”, para sinalizar a diferença da concepção aqui adotada, como narrativa dinâmica (Gilbert Durand) de imagens e símbolos que orientam a ação na articulação do passado (*arché*) e do presente em direção ao futuro (*télos*), isto é, num *pro-jectum* existencial a ser vivido (conf. Mircea Eliade e Georges Gusdorf). O sentido mais difundido de “mito” como algo ilusório, fantasioso, falacioso, resultado de uma “*má*” consciência das coisas e das “*leis*” científicas, aqui é descartado. Daí a importância também das metáforas, como *meta-phoros*, um além-sentido que impregna a imagem e explode a sua semântica, transportando os significados em sentidos diferentes. Vide: Ferreira Santos, Marcos (1998). *Práticas Crepusculares: Mytho, Ciência e Educação no Instituto Butantan – Um Estudo de Caso em Antropologia Filosófica*. São Paulo: FEUSP, Tese de doutoramento, ilustr., 2 vols.

<sup>4</sup> Gusdorf, Georges (1953). *Mythe et Métaphysique*. Paris: Flammarion Éditeur.

<sup>5</sup> Morin, Edgar (1992). *A Ciência Está Perdendo a Razão?* São Paulo: Jornal da Tarde, p.3, 05 de dezembro.

científica. Este é o caso tanto da lógica aristotélica, da ciência experimental, como da racionalização.

Ao nos situarmos num contexto de mudança paradigmática na contemporaneidade, sem nos enredar nas armadilhas de um relativismo absoluto que tudo dissolve na nadificação dos “*holismos*”; podemos verificar que é sintomático, no mínimo, a pregnância de determinados eventos. Uma consciência “*ecológica*” privilegia a biodiversidade como garantia de funcionamento de ecossistemas. Uma consciência “*democrática*” privilegia a pluralidade dos segmentos sociais como garantia de funcionamento de democracias. Uma consciência “*inclusiva*” privilegia o atendimento a alunos portadores de necessidades educativas especiais como garantia de funcionamento de uma escola para todos.

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

Mais que diferença, o que esta percepção nos possibilita, é ampliar a esfera das *semelhanças* no interior etnográfico das diferenças na busca antropológica de uma *unicidade* humana. Neste sentido, Paul Ricoeur<sup>6</sup> afirma:

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

Um dos “*indicadores*” desta similitude humana, no plano das culturas, é o universo das Artes. Já evidenciamos, em outra oportunidade, a homologia entre a *arte-em-obra* e a noção de *pessoa* (na tradição da antropologia filosófica)<sup>7</sup>, porque ambas vivem a tensão entre a subjetividade e a resistência do mundo concreto no campo da existência.

---

<sup>6</sup> Ricoeur, Paul (2001:376). O Passado tinha um futuro. In: Morin, E. (org.) *Religação dos Saberes: o desafio do século XXI*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

<sup>7</sup> Ferreira Santos, Marcos (1999). Arte, Imaginário e Pessoa: Perspectivas Antropológicas em Pesquisa. In: Teixeira & Porto (Coord.). *Imagens da Cultura: Um Outro Olhar*. São Paulo: Plêiade, 65-86.

Um gesto é sempre resultado deste embate que se aloja no coração da corporeidade como unicidade carnal de uma existência (“*eu sou um corpo e não, simplesmente, tenho um corpo*”). Merleau-Ponty<sup>8</sup>, assim nos esclarece: “*A quase-eternidade da arte confunde-se com a quase-eternidade da existência corpórea, e temos no exercício do corpo e dos sentidos, enquanto nos inserem no mundo, material para compreender a gesticulação cultural enquanto nos insere na história*”. Este exercício do corpo e dos sentidos como gesticulação cultural é uma noção que nos auxilia a pensar a paisagem humana transitando entre o múltiplo e o uno: *unitas multiplex*, diz a fórmula alquímica no filósofo sapateiro oitocentista, Jacob Böehme, cuidadosamente relido por Nikolay Berdyaev<sup>9</sup> e, recentemente, interpretado na epistemologia complexa de Edgar Morin.

A gesticulação cultural compreende um ato físico prenhe de significados. Assim sendo, é uma forma e um sentido que se interpenetram configurado por uma determinada estrutura de sensibilidade<sup>10</sup>. Nesse sentido, é através da própria corporeidade que iniciamos as representações mais primitivas: as primeiras imagens são guiadas por condicionantes reflexológicos – ora por nosso impulso ascensional, ora pelas práticas digestivas, ora pelos movimentos rítmicos e cíclicos da sucção ou do coito. São formas específicas de simbolização dinâmica que organizam o real, pois são expressões de nosso relacionamento com o mundo e com o Outro numa *imagem arquetipal* ancorada no próprio corpo. Dessa forma, quando irrompe a consciência de nossa finitude, a angústia do tempo que nos escapa e da morte que, de forma incógnita, sempre virá; esta mesma angústia é simbolizada através de imagens arquetipais cujo monstro e todo o bestiário humano e seus correlatos são excelentes exemplos: símbolos animais (teriomorfos), da queda (catamórficos) e da escuridão (nictomórficos). Estes símbolos tem a função “*cognitiva*” de tentar dar uma identidade à angústia desta finitude. Ela passa a ter uma face.

As formas de “*combate*” a estas faces do tempo e da morte serão determinadas pela predominância de um regime de imagens guiado por uma determinada estrutura de sensibilidade *mythica* derivada daqueles condicionantes reflexológicos (dominante postural, digestiva e copulativa)<sup>11</sup>. Assim, respectivamente, o **regime diurno de imagens**

<sup>8</sup> Merleau-Ponty, Maurice (1975:355). A Linguagem Indireta e as Vozes do Silêncio. In: *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural.

<sup>9</sup> Berdyaev, Nikolay (1936). *Cinq Meditations sur L'Existence*. Paris: Fernand Aubier, Éditions Montaigne.

<sup>10</sup> Durand, Gilbert (1981). *Las Estructuras Antropológicas del Imaginario: Introducción a la Arquetipología General*. Madrid: Taurus Ediciones. Há tradução brasileira editada por Ed. Martins Fontes, 1997.

<sup>11</sup> Idem.

abrigará a estrutura *heróica*, o **regime noturno** abrigará a estrutura *mística*, e segundo pesquisa que desenvolvemos<sup>12</sup>, um terceiro regime: o **regime crepuscular** que abrigará a estrutura de sensibilidade *mythica dramática*. O primeiro combate a angústia com armas cortantes, luminosas e ascensionais (símbolos da espada, a lança, o cetro); o segundo eufemi(*ni*)za a angústia através da fusão, entrega e mergulho à própria angústia (símbolos do cálice sagrado, da dialética continente/contido); o terceiro concilia os contrários através do movimento cíclico e rítmico dos trajetos (o crepúsculo, o movimento, as formas circulares) na configuração dos dramas narrativos, ou seja, dispõe o tempo no fio da narrativa.

Desta acanhada exposição *caricatural* das pesquisas atuais em Antropologia Simbólica através da *mythologia* e do Imaginário e como devedores de uma sensibilidade agrícola e pastoril, podemos então, explicitar a metáfora vegetal no ciclo das culturas. George Gusdorf<sup>13</sup>, sem maiores rodeios, argumenta: “A *palavra cultura revela aqui as raízes campestres; evoca uma vida e uma paisagem.*”. Os rasgados sulcos enquanto as parselhas de bois vão daqui para lá, nos atestam esta *cultura* necessária. No seu sentido mais agrário: da terra para a planta, a semente é a primeira promessa enterrada na sua própria cova. Paradoxo recursivo<sup>14</sup> de vida e morte, túmulo e berço se confundem.

Agricultor e, logo, indissociavelmente, ceramista; os cultores são seres do fogo. Deitam no solo o fogo úmido (*hephaisto*, em grego) da semente que flamejará brotos germinais a incendiar o canteiro. Assim, o desdobramento do agricultor se dá no oleiro. O forjador se projeta no oleiro que, sentado, testa sua roda cômoda para ver se gira bem. Podemos identificar também os *mythologemas* do atar e desatar que habitam os enfeixadores nas cestas trançadas, tecidos de tela fina, túnicas bem cosidas e os formosos cachos de Ariadne – a mesma que com seu fio salvou Teseu do Labirinto. Não é o próprio Gusdorf<sup>15</sup> que, repentinamente, saca de seu museu imaginário a seguinte imagem?

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

Uma imagem ainda nos será de grande valia para este amanhã da terra através da Cultura. Na cena final do escudo que o ferreiro divino

<sup>12</sup> Ferreira Santos (1998).

<sup>13</sup> Gusdorf, Georges (1987:154). *Professores para quê?*. São Paulo: Martins Fontes.

<sup>14</sup> Morin, Edgar (1977). *La Méthode I: La Nature de La Nature*. Paris: Editions du Seuil.

<sup>15</sup> Gusdorf (1987:37).

Hefesto faz para o herói Aquiles, a pedido de sua protetora Tétis, na *Iliada* de Homero<sup>16</sup>, num dos sulcos feitos na terra, de pé mas em silêncio, o rei com seu cetro está com o coração alegre. Será este o mestre, no final de sua própria odisséia, quando o discípulo já se tornou ele próprio um outro mestre? Seu coração está alegre. E jaz em pé no sulco da terra, à beira de seu túmulo e berço: “*o melhor mestre não é aquele que se impõe, que se afirma como dominador do espaço mental, mas, ao contrário, o que se torna aluno de seu aluno, aquele que se esforça para acordar uma consciência ignorante de si mesma (...) Só aguardavam, para virem à consciência, a invocação do encantador.*”<sup>17</sup>

Georges Gusdorf rasga elogios vegetais aos ambientes escolares e universitários em outros locais da Europa aos quais contrapõe a pobreza arquitetônica francesa em matéria de instituições de ensino com suas deprimentes “*escolas-caixotões*” que, nós brasileiros, herdamos na gestão espaço-temporal-arquitetônica dos psiquismos. Sobre Cambridge, diz ser um “*maravilhoso conjunto de pedra, céu, verde, flores e água*”<sup>18</sup>. Na Alemanha: “*pode-se andar à vontade: o campo e os pinheiros da floresta estão a dois passos.*”<sup>19</sup>. Chega mesmo a afirmar que: “*Os grandes estabelecimentos aglomeram-se nas cidades, quando deveriam se situar, livres de qualquer espírito de concentração, no campo.*”<sup>20</sup>.

Poderíamos dizer que são *reminiscências* da infância campestre de Gusdorf? Não sei se nasceu numa marina ou numa fazenda. Não nos importa aqui a biografia do autor, nem as suas sessões terapêuticas, nem as fofocas literárias de seus contemporâneos sobre sua forma de ser. Aqui nos interessa tão unicamente o seu texto. E acompanhando a trajetória que julgamos animar as imagens utilizadas e emergidas de seu subterrâneo vulcânico, a recorrência vegetal é forte<sup>21</sup>.

Recorrendo a *Arthur Schopenhauer* (um desses nossos tesouros vegetais), afirma a identidade entre o jovem discípulo de filosofia e a planta que se esforça por rasgar a terra onde foi plantada para germinar em direção ao ar:

---

<sup>16</sup> **Homero** (1961). *Iliada*. Intr. e notas de Eugène Lassere, trad. de Octávio Mendes Cajado. São Paulo: Difel, Clássicos Garnier.

<sup>17</sup> **Gusdorf** (1987:5-6).

<sup>18</sup> *Idem*, p.16.

<sup>19</sup> *Idem*, p.17.

<sup>20</sup> *Idem*, p.37.

<sup>21</sup> **Ferreira Santos**, Marcos (1997). *Georges Gusdorf e o Crepúsculo do Mestre: A Forja de Hefesto*. São Paulo: FEUSP, Programa de Pós-Graduação, digit. Texto da disciplina Mythologia Comparada: Ensaio para uma Antropologia da Educação.

“é uma planta que, como a rosa dos Alpes ou *edelweiss*, só pode crescer ao ar livre da montanha; morre sob cuidados artificiais. Esses representantes da filosofia da vida burguesa representam-na como o comediante representa o rei.”<sup>22</sup>

Sintomaticamente, vegetal é a recorrência em páginas anteriores ao universo hindustani. Lembremos que Schopenhauer foi um dos primeiros filósofos ocidentais a mergulhar com seriedade e profundidade na filosofia e literatura védicas. Diz Gusdorf, como se tentasse homenagear um velho carvalho e mestre: “*O termo Upanishad significa etimologicamente ‘sentar-se aos pés de alguém’. Em sinal de homenagem para ouvir um ensinamento*”<sup>23</sup>

Assim, utiliza metáforas vegetais para assinalar a necessidade do verdadeiro diálogo entre mestres e discípulos autênticos: “*Na boca do mestre, a verdade tem o sabor da invenção, desabrocha. Repetida pelo discípulo, esta mesma verdade não é mais que verdade decadente e murcha, porque nela não mais existe o impulso.*”<sup>24</sup>.

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

“[É a fala] precisamente que constitui em frente a mim como significação e sujeito de significação, um meio de comunicação, um sistema diacrítico intersubjetivo que é a língua no presente (...) trata-se de reconstituir tudo isso, no presente e no passado, história do *Lebenswelt*<sup>25</sup>, de reconstituir a própria presença de uma cultura. A derrota da dialética como tese ou ‘filosofia dialética’ é a descoberta dessa intersubjetividade não

<sup>22</sup> Schopenhauer, *Ueber die Universitätsphilosophie*, p.142 apud Gusdorf (1987:103).

<sup>23</sup> Bernard, Solange (1949:640). *Littérature Religieuse*, Colin apud Gusdorf (1987:45).

<sup>24</sup> Gusdorf (1987:122).

<sup>25</sup> Expressão utilizada por Edmund Husserl, um dos mestres a impregnar a obra de Merleau-Ponty, que pode ser traduzida como “*mundo vivido*”. Diz respeito à carga existencial da vivência no próprio cotidiano e que é responsável pelo lastro vivencial de nossas reflexões, idéias, imagens e crenças.

perspectiva, mas vertical, que é, estendida ao passado, eternidade existencial, espírito selvagem.” (Merleau-Ponty)<sup>26</sup>.

Merleau-Ponty nos diria, ainda neste sentido, que: “*a comunicação de uma cultura constituída com outra se faz por meio da região selvagem onde todas nasceram (...) é preciso uma Ursprungsklärung.*”<sup>27</sup>. Sendo fiel a um pensamento vertical (contraposto ao pensamento de “*sobrevôo*” do paradigma clássico), uma iluminação desta região selvagem originária pressupõe clarear o caminho somente o suficiente, somente como o olhar (*lumina*, em latim) que avança cotejando as penumbras e lusco-fuscas da peregrinação na profundidade dos significados. Não se trata da enciclopedista ilustração (*Aufklärung*) que cega de tanta luz, de tanta fé na razão, na ciência e na república. Aqui são divagações que tateiam o sensível, a compreensão e o jardim epicurista (*képos*) dos amigos na interrogação cotidiana dos sentidos da existência, na ajuda mútua comunal das pessoas em pequenos feitos. Nem se trata mais da salvação do mundo por bandeiras tremulantes de qualquer que seja o credo (marxista, neoliberal ou fundamentalista), sempre prestes a eliminá-lo no desejo mesmo de salvá-lo.

Mas, *lumina profundis*, olhar o mundo desde o subterrâneo num conhecimento *crepuscular*<sup>28</sup>. Silenciar ante os trovões. Caminhar lento na tempestade. Cevar um amargo preparando o andejar do payador no minuano.

Esta região selvagem originária (*Ursprungs*), campo de forças da criação, se inscreve na corporeidade do Ser. É em meio à corrente sangüínea, na tensão da tessitura muscular, na anatomia líqüida dos hormônios, na sístole/diástole cardíaca, na combustão pulmonar, na ascensão postural, no recolhimento fetal, na cópula e no ritmo equilibrante dos passos em que engendramos nossos *arquétipos em flor*<sup>29</sup>. Mais uma vez, o desafio parece ser o de entender a diferença como gesticulação cultural de uma mesma base originária (*ursprungs*). Para tanto, a necessidade ética de uma abertura (*offenheit*) permanente na “*zona em que a ideação e a imagética permutam infindavelmente suas ações*”<sup>30</sup>. Este

<sup>26</sup> Merleau-Ponty (1992:171).

<sup>27</sup> Idem, p.164. Vide também aprofundamentos em Ferreira Santos, Marcos (2002a). *Ursprungsklärung: Arte & Pessoa na comunicação das culturas*. São Paulo: FEUSP/UAM, Seminário Educação & Comunicação – um debate contemporâneo, no prelo. Disponível em [www.cice.pro.br](http://www.cice.pro.br)

<sup>28</sup> Durand, Gilbert (1995). *A Fé do Sapateiro*. Brasília: Editora da UnB. Vide também aprofundamentos em Ferreira Santos (1998).

<sup>29</sup> Leminski, Paulo (1998). *Metaformose – uma viagem pelo imaginário grego*. São Paulo: Iluminuras. Vide também Ferreira Santos (2002a).

<sup>30</sup> Bachelard, Gaston (1994:167). *A Psicanálise do Fogo*. São Paulo: Martins Fontes.



campo de forças é que propicia identidades e diferenciações neste intercâmbio incessante de reversibilidades. Nossa filósofa-mestra, Marilena Chauí<sup>31</sup> observa:

“Claudel dizia que há um certo azul do mar tão azul que somente o sangue é mais vermelho. Valéry falava no secreto negrume do leite que só é dado por sua brancura. Proust falava numa pequena frase musical feita de doçura retrátil e friorenta. Merleau-Ponty fala num olho que apalpa cores e superfícies, num pensar que tateia idéias para encontrar uma direção de pensamento, numa idéia sensível que nos possui mais do que a possuímos, como o pintor que se sente visto pelas coisas enquanto as vê para pintá-las.”.

A reversibilidade deste olho tateante que nos vê, deste silêncio que nos diz, deste movimento que nos detém está também incrustada na obra estética. A *estesia*<sup>32</sup> é este fenômeno que nos possibilita o exercício nem etnocêntrico, nem relativista, mas de diálogo inter-cultural, pois articula as características básicas da cultura como *processo simbólico*. Portanto, a cultura no seu sentido mais agrário e autêntico comporta a multiplicidade dos canteiros e dos jardins.

Um dos primeiros aspectos que se nos apresenta diante da questão cultural é o paradoxo imediato da variabilidade de formas culturais e, ao mesmo tempo, a semelhança entre as características mais profundas. Mas,

“a perspectiva comunicacional nos permitiria, assim, mergulhar a cultura na Natureza e descobrir que os universos de diferenças que se constataam entre os homens têm fundamentos profundos na história natural pré-humana. Autorizar-nos-ia também lançar a hipótese de que assim como os animais estão, por obra dos sinais e segundo as espécies, naturalmente programados para a semelhança, os homens também estariam, por intermédio da capacidade de comunicação simbólica, naturalmente condenados à diferença. A diferença constituiria assim, o que de mais igual, comum e semelhante existiria entre os homens: a cultura.”<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Chauí, Marilena (1983:252). Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo (Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty). São Paulo: Brasiliense, 3ª. ed.

<sup>32</sup> *Estesia* como condição de possibilidade da experiência estética e da criação artística (*poiésis*), portanto, também como possibilidade de experiência numinosa. Vide: **Ferreira Santos**, Marcos (2000). Música & Literatura: O Sagrado Vivenciado. In: Porto, Sanchez Teixeira, Ferreira Santos & Bandeira (orgs.). *Tessituras do Imaginário: cultura & educação*. Cuiabá: Edunic/Cice, 57-76.

<sup>33</sup> **Rodrigues**, J. C. (1989:58). *Antropologia e Comunicação: princípios radicais*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo.

Pensar a cultura como processo simbólico envolve uma mudança gnosiológica importante que contemple sua diversidade e sua unicidade. Em nossa tradição aristotélica todo conceito deve expressar um rol exaustivo de atributos, necessários e suficientes, constituintes do conceito em questão.

“Se nos contentamos em contemplar os resultados dessas atividades – as criações do mito, os ritos ou credos religiosos, obras de arte, teorias científicas – parece impossível reduzi-los a um denominador comum. Uma síntese filosófica, porém, significa algo diferente. O que procuramos aqui não é uma unidade de efeitos, mas uma unidade de ação; uma unidade não de produtos, mas do processo criativo”, nos adverte o precursor da tradição da antropologia filosófica e da filosofia das formas simbólicas, Ernst Cassirer<sup>34</sup>.

No horizonte desta reflexão mais antropológica e hermenêutica o que mais nos interessa são os *processos* da noção e não os atributos do conceito. Desta forma, a noção de cultura aqui será entendida como o *universo da criação, apropriação, transmissão e interpretação dos bens simbólicos e suas relações*<sup>35</sup>. Desta forma, entendemos que o que caracteriza as várias culturas são os processos simbólicos envolvidos no ato criativo, bem como aqueles envolvidos na nossa capacidade de nos apropriar de seus conteúdos, sentidos e significados<sup>36</sup>. De outro lado, o processo de simbolização nos permite transmitir pelos mais variados meios comunicacionais este legado que também nos é possível, pelo cultivo hermenêutico, interpretar e compreender.

De maneira análoga, José Carlos Rodrigues nos diz que:

“No sentido menos abstrato, **as** culturas são **sistemas simbólicos**. Dito de outro modo: mais que um somatório de valores, artefatos, crenças, mitos, rituais comportamentos etc. (como queria a definição inaugural de Tylor), cada cultura é uma gramática que delinea e gera os elementos que a constituem e lhe são pertinentes, além de atribuir sentido às relações entre os

<sup>34</sup> Cassirer, Ernst (1994:119). Ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana (1944). São Paulo: Martins Fontes.

<sup>35</sup> Ferreira Santos, Marcos (2002a). Subjetividade & Educomunicação: matizes antropológicos. *Cadernos de Educomunicação*, n.o 2, no prelo. Também a sair pela *Nómada Revista de Educación y Comunicación*, Bogotá, no prelo. Consultar: Ferreira Santos, Marcos (2001). *Sangoma: três lições da ancestralidade aos afro-descendentes*. Projeto Educafro, aula de Cidadania & Cultura, núcleo Butantã. Disponível em [www.cice.pro.br](http://www.cice.pro.br)

<sup>36</sup> “O ‘sentido’ semântico, que o hermeneuta procura compreender e que o estruturalista assinala, é totalmente diverso do pretendido ‘sentido’ da história, o qual não passa de um fio que não leva a nenhuma Ariadne e abandona Teseu ao Minotauro.” (Durand, 1995:43).

mesmos. As culturas não se definem apenas por seus vocabulários, mas principalmente pelas regras que regulam a sintaxe das relações entre os seus elementos.”<sup>37</sup>.

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

“Não é preciso ser antropólogo ou especialista. Um simples passeio pelos museus de etnografia nos ensina serem as ferramentas indígenas – cuias, arcos, flechas, bordunas, remos, canos, potes, cestos etc. – muito mais que objetos técnicos e funcionais capazes apenas de cumprir as tarefas que deles se esperam: são também objetos estéticos, dedicados à contemplação e ao manuseio prazeroso, à veiculação de mensagens míticas e rituais. Estes instrumentos contêm um excesso simbólico, um algo mais, incompatível com seres para os quais o estômago seja mais urgente que o intelecto ou a sensibilidade.”<sup>38</sup>.

Se, neste aspecto, a sensibilidade assume um lugar primordial, seja na criação artística, na apropriação estética, na transmissão sensível ou na interpretação significativa, a diferença que ela nutre e da qual se alimenta é, para outros, ameaça a ser diluída e homogeneizada sob o manto do *etnocentrismo*<sup>39</sup>. Comunica-se o modelo predominante e seus atributos para que os outros se “*ajustem*” e se “*adaptem*” ao “*universalmente*” aceito. Esta prática etnocêntrica é, infelizmente, a prática escolar por excelência no ensino formal. Não seria demasiado avançar a hipótese de que os sistemas formais de ensino sejam, efetivamente, estatais, públicos, entrópicos e burocratizados para conter o fator neguentrópico das novas gerações que, ativistas da criação cultural, ameaçam a instituição burocrática e a mesmice tranquilizadora do eternamente igual.

---

<sup>37</sup> **Rodrigues** (1989:132).

<sup>38</sup> *Idem*, p.97.

<sup>39</sup> “A lógica do etnocentrismo consiste fundamentalmente em isolar uma característica da própria cultura e elevá-la à condição de definidor de ‘natureza humana’, parâmetro ao qual os demais seres humanos deverão se ajustar (ou não), com graus diferenciados de desconforto.” (**Rodrigues**, 1989:150).

Todavia, “o procedimento antropológico por excelência” que é a relativização, isto é, “o esforço de compreender a significação dos comportamentos, pensamentos e sentimentos do ‘outro’, nos termos da cultura do ‘outro’<sup>40</sup>, exige a capacidade de nos descentrar e habitar, momentaneamente, o Outro em sua própria paisagem cultural. A primeira exigência de que trata Mounier na comunicação humana é, exatamente, este exercício difícil de relativizar nossos valores, cosmovisões, regras morais e sociais, etc, para compreender – em profundidade – a emergência da outra pessoa<sup>41</sup>. Também não se trata do eufemismo etnocêntrico do “tolerar”, pois “a tolerância é uma negação postergada. Tolerar é dizer que o outro está equivocado, e deixá-lo estar por um tempo.”<sup>42</sup>.

Mesmo assim, uma “armadilha” da noção de cultura está ainda na habitual homogeneização que fazemos a todos os integrantes e componentes de uma mesma tradição cultural, ignorando as diferenças existentes no seio desta mesma cultura. Por isso, é salutar o uso da expressão, sempre, no plural: *as culturas*. Comunicando suas diferenças, seja no diálogo intercultural, seja na resistência cultural, as culturas se aprendem. Mesmo quando esta comunicação não se dá em termos cooperativos, mas em tempos difíceis como nos ventos globalizantes de uma nova invasão macedônica, sob a égide do *Kapitalismus geist*, não devemos desesperar, pois como constata Edgar Morin<sup>43</sup>:

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

---

<sup>40</sup> **Rodrigues** (1989:154).

<sup>41</sup> **Mounier**, Emmanuel (1964). *O Personalismo*. Lisboa/São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2a. ed.

<sup>42</sup> **Maturana**, Humberto (1998:50). *Emoções e Linguagem na Educação e na Política*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

<sup>43</sup> **Morin**, Edgar (1991:185). *O Paradigma Perdido: a natureza humana*. Lisboa: Publicações Europa-América, 5a. ed.

É, primordialmente, no plano da dimensão simbólica da existência humana, da cultura das culturas que o processo de *hominização*<sup>44</sup> se faz. O cultivo é, simultaneamente, da semente na terra e da terra na semente humana da permanente abertura (*offenheit*). Portanto, também abertura deste cultor ao desconhecido e desconhecível, ao contigente, ao acaso, ao caos. Desta estrutura de abertura é que as representações na trama da inter-subjetividade e, conseqüentemente, da inter-corporeidade se transformam, através da mediação direta das imagens consteladas numa determinada estrutura de sensibilidade, na busca da *liberdade increada*<sup>45</sup>, que é, por sua vez, a construção da *pessoa* como *prosopon*<sup>46</sup>. A abertura é princípio arquitetônico da rede constituinte cujas tramas, nós e temas vão possibilitar o processo inacabável de construção da pessoa.

Esta trajetividade (sempre se está no trajeto de um pólo ao outro) marca a aprendizagem de fato. Já nos lembrava Guimarães Rosa que a aprendizagem se dá na *terceira margem do rio*, quando não se está mais na margem de origem e ainda não se chegou à outra. Mas, para nos apercebermos desta dimensão não-visível da constituição das pessoas, é desejável o exercício da *imaginação material criadora*<sup>47</sup> em que podemos habitar o coração da substância e da matéria para, ali habitando o tempo e *amplificando*<sup>48</sup> os símbolos, possamos compreender a fonte geradora dos sonhos e utopias: *pro-jectum* de vida, isto é, jactância da pulsão vital no mundo, lançar-se à frente. O “*projeto*” (existencial, de vida, de sociedade, político-pedagógico, etc.), neste sentido, é tão somente a tentativa de racionalização da incerteza primordial num furor gestorário que se angustia ao dar-se conta de que pouco consegue gerir. A proposição aqui é outra, é *gestar...* Para tanto, necessitamos complementar ao guerreiro-caçador a sensibilidade agrícola-pastoril da *anima*, da *sofia* (alma do mundo)<sup>49</sup>, das *Marias*, das *Lúcias*, portadoras claríssimas da luz...

A descoberta de Si-Mesmo através do Outro no diálogo e na inter-corporeidade é a vivência e o cultivo de uma *gravidez*.

---

<sup>44</sup> Morin, Edgar (1979). *O Enigma do Homem: Para Uma Nova Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2.ed.

<sup>45</sup> **Berdyayev**, Nikolay A. (1957). *Autobiografia Espiritual*. Barcelona: Luis Miracle Ed.

<sup>46</sup> **Mounier**, Emmanuel (1961). *Oeuvres de Mounier: 1931-1939*. Paris: Éditions du Seuil; e (1964) *O Personalismo*. Lisboa: Livraria Duas Cidades, 2a. ed. *Prósopon* (προσopon), é o termo grego que mais se aproxima de *pessoa*: “aquele que afronta com sua presença”. Aqui não seguiremos a tradição que a vê na expressão latina de *persona*, máscara teatral que se confunde com a personalidade e com a encenação goffmaniana. Nem tampouco a pessoa como pura individualidade psicologizada à maneira rogeriana.

<sup>47</sup> **Bachelard**, Gaston (1989). *A Água e os Sonhos: Ensaio sobre a Imaginação da Matéria*. São Paulo: Martins Fontes

<sup>48</sup> **Jung**, C. G. (1986). *Símbolos da Transformação: Análise dos Prelúdios de Uma Esquizofrenia*. Petrópolis: Editora Vozes.

<sup>49</sup> **Durand** (1995).

Tanto mais atuamos no sentido positivo das mediações simbólicas, mais contribuimos para a busca de formas não-exploradoras de organização do trabalho e formas não-dominadoras de convívio social e político, pois que as três esferas da existência humana<sup>50</sup> estão, intrinsecamente, interpenetradas: dimensão das práticas produtivas (plano do trabalho), dimensão das práticas político-sociais (plano do sócio-político) e dimensão simbolizadora (plano da cultura). Sem reduzir a abordagem do fenômeno humano a uma das dimensões, caindo, respectivamente, na sedução dos economicismos, dos sociologismos politizantes ou dos culturalismos estreitos (à americana, por exemplo); mas, mantendo a tensão constituinte entre elas, numa visão mais antropológica, percorremos um canteiro mais fértil.

Ao compreender a importância das mediações simbólicas, valorizar o repertório cultural do Outro, iniciando práticas dialógicas com a profundidade da exemplar busca pessoal de coerência entre a prática e o discurso, e transitar entre as várias **culturas** (práticas simbólicas de vários povos em tempos e espaços diferentes) para a **cultura** (no seu sentido agrário) da **Cultura** (patrimônio universal do humano), é que acreditamos se constelar as práxis do que denomino de *práticas crepusculares*: trânsito entre os dois registros de sensibilidade, diurno e noturno, ampliando e refinando a própria sensibilidade. Trata-se de uma contribuição ao processo de reencantamento (*Betzauferung*)<sup>51</sup> do Mundo com um processo de iniciação *mythica*, onde o engendramento de *Mestres* (no sentido de Gusdorf) se dá na retomada do caminho *mythico* para a mestría. Não assunção do caminho do mestre, mas percepção e apropriação de seu próprio caminho para a mestría. E aqui a narrativa tem um papel fundamental, pois é ela que encadeia a origem (*arché*) – a memória humana de um tempo primordial, o fim (*télos*) – *pro-jectum* na destinação do homem, e o como (*mythós*) – percurso numa trajetória *mythica*. Não está no currículo escolar mas na presença humana de um(a) iniciador(a) da Cultura<sup>52</sup>. O programa é o pretexto para o encontro. Silencioso encontro de diálogos abissais.

A ressonância se dará pelas identificações ou não das imagens em que transitam o iniciador e o aprendiz: imagens noturnas para o herói diurno em vigília e combate, e imagens diurnas para místico recolhido em seu abrigo, parece ser a prática crepuscular do movimento: incitar a busca de Si-Mesmo. Um diálogo profundo entre o conhecimento e a busca e experiência

---

<sup>50</sup> Severino, A. Joaquim (1992). *Filosofia*. São Paulo: Cortez Editora.

<sup>51</sup> Em sentido oposto ao clássico processo diagnosticado por Max Weber: o desencantamento do mundo pela racionalização burocrática (*Entzauberung*).

<sup>52</sup> Gusdorf (1987).

de uma verdade – particular, singular e de uma realização, segundo Gusdorf<sup>53</sup>.

Acreditamos que, desta forma, poderemos contribuir, eticamente, para a estima de Si, a solicitude pelo Outro e a busca de alternativas para a construção de instituições mais justas<sup>54</sup>. Conseqüentemente, o processo de remythificação traduz-se em um processo de desmistificação político-ideológica. Não se trata aqui de mistificar a relação pedagógica contra os excessos autoritários, ou tecnicistas, ou contra os imobilismos crítico-reprodutivistas, ou ainda contra os messianismos político-pedagógicos, mas de encontrar no seu núcleo mais profundo “*novas*” (e primeiras) orientações frente a um mundo duro, opaco, globalizado, discriminador, injusto e cada vez mais massificado. Numa palavra: medíocre.

É uma alternativa para o embate espiralado antropológico personalista<sup>55</sup> entre a facticidade do mundo e a possibilidade de afirmação do humano (transcendência<sup>56</sup>), fazendo da ambiência (*Umwelt*)<sup>57</sup>, não apenas um determinante, mas um fator de construção de si próprio pela elaboração/construção/perlaboração do seu próprio mytho: *mythopoiésis*. A invariância arquetipal e a variabilidade das roupagens culturais aí fornecem os seus instrumentos para o artífice, *Hefesto*, símbolo da emergência do humano entre *Atená* (cultura) e *Hera* (natureza), forjando armas e jóias no centro do Etna, bem como forjando a primeira mulher, *Pandora*, de cuja caixa a Esperança será o último elemento a tentar sair. Eis a função do imaginário como fator de equilíbrio antropológica: *esperança*<sup>58</sup>. Não será também a função da educação? Manter a esperança do humano no humano? Da Cultura na cultura?

Entre tantas alternativas tecnológicas de Primeiro Mundo: vídeos, CD-ROMs, multimídias, infovias e outros... o “*certa vez...*” do contar histórias dos dias primeiros nos parece muito mais “*revolucionário*”, pois a “*revolução*” necessária ainda é, no mundo ocidental desde Sócrates, a revolução interior pelo conhecimento. Conhecimento que só se consubstancia, no sentido bachelardiano, através da imaginação material

---

<sup>53</sup> Idem.

<sup>54</sup> Ricoeur, Paul (1992). Abordagens (Approches) da Pessoa. Rio de Janeiro: *Revista Filosófica Brasileira*, vol. V (1), 11-24, junho.

<sup>55</sup> Mounier (1964) e Berdyaev (1936 e 1957).

<sup>56</sup> Transcendência aqui não possui o valor idealista e espiritualista de “*eternidade*”, mas traduz-se na sua mais concreta acepção como via alternativa intencional (como em parte em Kant, Heidegger e Husserl) entre a *ascendência ideacional* (predominância platônico-idealista) e a *descendência materialista* (predominância das determinações factuais).

<sup>57</sup> Mounier (1964) e Husserl *apud* Merleau-Ponty (1971). *Fenomenologia da Percepção*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos.

<sup>58</sup> Durand (1981).

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

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

Falta vida na sala de aula. Falta poesia, falta imagem, falta diálogo, falta o Ser, falta a existência. Sorte nossa que, crepuscularmente, ainda haja alguns *Mestres* por aí, trilhando o caminho da Noite para o Dia e do Dia para a Noite e deixando-nos flores nos montes de pedras que, por vezes, encontramos por estes caminhos. Aqueles que acendem as fogueiras, convocam vagalumes e sabem o nome da centelha que salta da crepitação, cometa de um universo diminuto. E histórias em outras bocas, imagens em outras imaginações, obras em outras pessoas, realizações em outras culturas, a destinação<sup>59</sup> do próprio humano. Onde minha mão é a de Deus, isto é, a de um, colossalmente, velho vagabundo com o olhar posto nas sendas com a memória aberta à única riqueza que espera.

Ali saberemos: uma *pessoa* esteve aqui.

### Canción del Trovador Errante

Fui un trovador errante  
sombra por caminos sin almas  
Mis riquezas  
fueron aquellos sitios  
donde aprendían mis canciones  
quienes me las mostraban

---

<sup>59</sup> Berdyaev, Nikolay (1931). *O naznachenii chelovyeka: Opit paradoksal'noy etiki* [Da destinação do Homem: Ensaio de Ética Paradoxal]. Vide também: Ferreira Santos, Marcos (2001). *Theanthropos: O Humano Sagrado e o Sagrado Humano*. In: Votre, S. (org.) *Imaginário & Representações Sociais em Educação Física, Esporte e Lazer*. Rio de Janeiro: Editora Gama Filho, p. 125-146. Disponível em [www.cice.pro.br](http://www.cice.pro.br)



vagabundos alrededor de sus hogueras  
 iluminaciones de cirqueros y perros  
 donde me convertía en una chispa transitoria  
 disuelta en las remotas  
 antífonas que saben las cigarras

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

Fui un trovador errante y ahora  
 tras el paso del tiempo  
 soy quien enciende las hogueras  
 quien convoca luciérnagas  
 y sabe el nombre de la chispa que salta  
 de la crepitación hacia la noche  
 cometa de un universo diminuto  
 donde mi mano es la de Diós  
 quiero decir  
 la de un colosalmente viejo vagabundo  
 con la mirada puesta en los senderos  
 con la memoria abierta a la única  
 riqueza que le espera

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

*Silvio Rodríguez*<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Rodríguez, Silvio (1996). *Silvio Rodríguez Dominguez*. Madrid: Fonomusic.

Dedico este artigo à memória de **Atahualpa Yupanqui**, crioulo de estirpe incaica, folklorista argentino que nos ensinava: “*só posso ser universal se eu cantar a minha aldeia*”.

---

---

**Marcos Ferreira Santos** é Professor Doutor da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo; pesquisador e docente do *CICE – Centro de Estudos do Imaginário, Culturalidade de Grupos e Educação*, FEUSP & GRECO-CRI/CNRS/France.

E-mail: [marcosfe@usp.br](mailto:marcosfe@usp.br)

---

---