

## O RITUAL INICIÁTICO E A FORMAÇÃO DE SI-MESMO. RAZÃO IMAGINANTE NA VIDA DE PINÓQUIO<sup>1</sup>.

Alberto Filipe Araújo<sup>2</sup>

**RESUMO** - O presente estudo, ilustrado pela vida de Pinóquio, serve para mostrar a importância do ritual iniciático na formação de si-mesmo. Um ritual que visa a *trans-formação* do sujeito chamado, ou não, Pinóquio e que tem implicações na sua formação existencial. Uma formação que faz da razão imaginante o seu *leitmotiv* fundamental e que faz dessa mesma razão imaginante a sua pedra-angular. Uma formação que se faz por metamorfose, que não é mais do que uma maturação no mundo da vida com quem o sujeito estabelece incessantes diálogos, pontuada por cenários que, embora não tendo sempre um caráter iniciático, se deseja de tipo iniciático. Neste sentido, a educação, revestindo uma hermenêutica do vivido, aparece como mediadora entre razão e imaginação, entre a Vida como Mestre e o sujeito como seu discípulo. Trata-se de uma educação entendida como *Bildung* que, por conseguinte, revaloriza o papel das metáforas, dos símbolos e dos mitos e esta revalorização também não é insensível à história de vida do educando. Para melhor concretizar o agora exposto, o autor divide o seu estudo em três partes: a primeira parte é dedicada à “iniciação e morte iniciática”; a segunda trata da “metamorfose iniciática de Pinóquio”; a terceira, e última, fala do significado do percurso iniciático das *Aventuras de Pinóquio* à luz da hermenêutica do vivido. Estas três partes visam, à luz da filosofia do imaginário educacional, contribuir para uma remitologização da abordagem educacional que aposta antes na formação do ideal do *homo viator* (Gabriel Marcel), do que na formação de criaturas filhas de Frankenstein.

**Palavras-chave:** Razão Imaginante; Educação; Romance de Formação.

**ABSTRACT** - This article is based on a research on Pinocchio's life and it aims at emphasizing the initial ritual in the development of the self. This is a ritual that is directed at the *transformation* of the subject named (or not) Pinocchio and it has implications in his/her existence. This formation is made through the imagination Reason and makes it its *leitmotiv* and main pillar. This development is made by a metamorphose, a maturation of the world of life with which the subject establishes permanent dialogues of an initiate kind, even if these dialogues are not always on initiation. Therefore, education is the hermeneutics of the lived life, mediation between Reason and imagination, life as the master and the subject as its disciple. It is education considered *Bildung* that revalues the role of metaphors, symbols and myths and is sensitive to the life history of the learner. The author builds his article in three parts. The first one is directed at debating the “initiation and the initiation of death”. The second is about “the initiation metamorphoses of Pinocchio”. The third and last one stresses the meaning of the initiation pathway of the *Adventures of Pinocchio* according to the hermeneutics of the life lived. These three parts are devoted at stressing the remythologization of the educational approach, according to the educational imaginary. It emphasizes mainly the development of the ideal *homo viator* (Gabriel Marcel) and not so much the development of subjects sons of Frankenstein.

**Keywords:** Imagination Reason; Education; Novel of Formation.

---

<sup>1</sup> Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projecto PEST-OE/CED/UI1661/2014 (Centro de Investigação em Educação – CIEd – Instituto de Educação da Universidade do Minho, Braga Portugal).

<sup>2</sup> Professor Catedrático da Universidade do Minho - Instituto de Educação – Braga - Portugal, pesquisador na área do imaginário, cultura, literatura e filosofia da educação.

## Introdução

Toda uma vida se balanceia incessantemente entre razão (*logos* – regime diurno) e imaginação (*pathos* – regime noturno). Um balanço feito de avanços e de recuos que bem pode revestir a forma de um ritual iniciático. Uma vida carece sempre de uma hermenêutica do vivido, pois precisa sempre de narrar a sua história indissociável da tradição mítico-simbólica.

Assim, para ilustrar a temática agora referida escolhemos tratar do Pinóquio, à luz da simbólica tradicional e do imaginário educacional, sob o prisma do ritual iniciático. Esta modalidade de ritual, ao levantar a questão da metamorfose existencial, introduz-nos no seio do vivido e da sua hermenêutica. A hermenêutica da vida faz-se, entre outros caminhos possíveis, pelo lado da iniciação que, enquanto modelo protótipo, é inerente à condição humana. Esta tende a ser pontuada por uma sequência ininterrupta de “provas”, de “mortes” e de “ressurreições” fazendo emergir o tema da “morte iniciática” que permite ao iniciado “aceder a uma vida espiritual superior – aquela em que é possível a participação no sagrado” (Eliade, 2001: 38) – e, por isso, re-nascer deixando para trás a sua infância e adolescência como sinónimos da irresponsabilidade da existência. A hermenêutica do vivido faz-se na base de uma razão imaginante que o mito como “forma simbólica” (Ernst Cassirer) sempre condensa<sup>3</sup>.

Neste contexto, importa estudar o sentido que Mircea Eliade atribui à iniciação, especialmente aos ritos de passagem, para melhor se compreender a metamorfose iniciática de Pinóquio através da sua transformação: primeiro em asno, seguidamente em boneco de madeira, para finalmente, depois de ter sido engolido pelo Tuburão<sup>4</sup>, transformar-se num rapazinho. Deste modo, o nosso propósito é privilegiar a importância do percurso iniciático como condição de formação de si-mesmo num quadro espacial-temporal determinado. O que significa, portanto, que o sujeito vai modelando a sua personalidade e o seu destino à medida

---

<sup>3</sup> As três funções que o mito tradicionalmente desempenha são as seguintes: a narrativa (o mito conta), a iniciática (o mito revela) e a etiológica (o mito explica). Não esquecendo aqui também a função do rito que, enquanto representação dinâmica do mito, perpetua o mito na memória coletiva.

<sup>4</sup> A versão original do conto de Pinóquio utiliza o termo *pescecano* que em italiano significa Tuburão, enquanto algumas versões portuguesas – veja-se, por exemplo, *Contos de Sempre. Pinóquio* (Ilustração de Augusti Asensio. Tradução de Espirídia Viterbo. Porto: Edinter, 1988) – empregam o termo baleia. Se ignoramos a razão da opção do tradutor (terá sido ele contaminado involuntariamente pelo mito de Jonas?), o certo é que a simbólica particular dos dois monstros marinhos está naturalmente ligada (relação isomórfica), pois ela é devedora do simbolismo geral do “monstro devorador” com a importância que este desempenha nos ritos de passagem. Os traços que são apontados como dominantes do simbolismo da baleia - mundo, corpo, sepulcro, símbolo do continente (e ocultante) por essência (CHEVALIER & GHEERBAANT, 1994, p. 110-111) - também se poderão aplicar, segundo nós, ao Tuburão.

que vai caminhando pelos corredores do mundo e da vida. Neste sentido, a educação assume a sua vocação originária: a da viagem como formação de um Eu em busca permanente de uma trans-(des)condência salvífica.

## **1. Iniciação e morte iniciática**

A iniciação visa o conhecimento total e englobante do homem e tem como seu último objectivo que o noviço se trans-forme num outro homem (já um iniciado), e isso porque ele teve uma revelação religiosa do Mundo e da existência. Por outras palavras, a sua existência profana foi transmutada em sagrada: “É pela iniciação que, nas sociedades primitivas e arcaicas, o homem se torna aquilo que ele é e aquilo que ele deve ser: um ser aberto à vida do espírito, que participa portanto na cultura” (ELIADE, 2001, p. 26). A iniciação modelada pelos gestos criadores dos deuses, dos Antepassados míticos e dos heróis civilizadores assume um traço importante, porquanto ela, ao recapitular a história sagrada da tribo, está recapitulando a história sagrada do Mundo – o que significa que o neófito, pelo ritual iniciático, é uma espécie de “ungido” dos deuses, daí a morte iniciática ser encarada como uma redenção: “A morte ritual tende a ser valorizada não somente enquanto prova iniciática indispensável a um novo nascimento – mas também como situação privilegiada em si, pelo facto de que ela permite aos noviços viver na companhia dos antepassados” (ELIADE, 2001, p. 91).

Por intermédio da iniciação o homem acede portanto à sua humanidade, pois é por ela que o homem “tradicional” (o sujeito das sociedades pré-modernas) acede à vida religiosa, ou seja, passa a conhecer a história mítica da sua tribo: “é uma experiência existencial fundamental visto que é graças a ela que o homem se torna capaz de assumir em plenitude o seu modo de ser” (ELIADE, 2001, p. 27). Mediante esta experiência o neófito aprende as *gestas* dos Seres sobrenaturais e dos Antepassados míticos que *in illo tempore*, ainda na terra, criaram o ser humano e todo o conjunto de instituições da tribo: religiosas, sociais e culturais. Daí que ser iniciado equivale “a aprender aquilo que se passou no Tempo primordial – e não aquilo que são os Deuses e como o Mundo e o homem foram criados” (ELIADE, 2001, p. 96).

### **1.1. O simbolismo da morte iniciática**

Assumindo que a devoração pelo monstro marinho é uma das características dos ritos de passagem em que o neófito se sujeita à provação de morrer simbolicamente para novamente

ressuscitar, importa assim realçar o papel da morte iniciática tal como o descreve Mircea Eliade. Assim, o monstro marinho simboliza a morte e o seu ventre representa tanto o Inferno (Noite cósmica, Caos antes da criação) como fonte e alimentação em que o neófito seria novamente engendrado:

O ventre do monstro marinho, como o corpo da Deusa ctoniana, simboliza as entranhas da Terra, o reino dos mortos, os Infernos. [...] Nós temos, portanto, uma série de imagens paralelas: ventre de uma Gigante, de uma Deusa, de um monstro marinho, simbolizando a matriz ctoniana, a Noite cósmica, o reino dos mortos. Penetrar vivo nesse corpo gigantesco equivale a descer aos Infernos, a confrontar-se com as provas reservadas aos mortos. O sentido iniciático deste tipo de descida aos infernos é claro: aquele que consegue uma tal proeza, não teme mais a morte, ele conquistou uma espécie de imortalidade do corpo, objetivo de todas as iniciações desde Gilgamesh (ELIADE, 2001, p. 138).

Podemos dizer que, na sua expressão mais radical, a morte iniciática visa abolir a existência histórica, veja-se o tempo, para reintegrar a situação primordial num “in illo tempore”. Por outras palavras, a existência profana (maculada) tem que dar lugar à existência sagrada (imaculada, regenerada): “A morte iniciática é portanto um recomeço, ela não é nunca um fim” (ELIADE, 1993, p. 274). Com a morte iniciática, de que a circuncisão é exemplo, o neófito sofre um processo de regeneração espiritual acompanhado de sofrimentos físicos tantas vezes dolorosos, ressuscitando já como um “homem novo” (categoria de iniciado que já comunga da sabedoria e da ciência “verdadeira” transmitidas pela tradição mítico-simbólica da sua comunidade).

A morte iniciática no âmbito dos ritos e dos mitos, além de constituir sempre uma passagem ontologicamente qualitativa para que o neófito aceda a um outro modo de ser (estatuto ontológico diferente), visa a sua transformação numa criatura regenerada para iniciar uma vida nova (o simbolismo do retorno que lhe está subjacente tem sempre um valor cosmológico e mesmo cosmogónico): “É o mundo inteiro que, simbolicamente, retorna, com o neófito, na Noite cósmica, para poder ser criado de novo, quer dizer para poder ser regenerado” (ELIADE, 1993, p. 274-275). A morte iniciática equivale a um novo nascimento. Este nascimento significa que, após ter passado pelo ventre do monstro marinho (Tuburão, baleia pouco importa), ele experiencia como um re-nascimento, como um nascer uma segunda vez. Sabemos já que o ventre do monstro marinho simboliza a deusa ctoniana, o reino dos mortos, os Infernos, a Noite cósmica e aquele que entra no seu ventre afronta as provas-provações reservadas aos mortos: “o sentido iniciático deste tipo de descida aos Infernos é claro: aquele que conseguiu um tal feito, não teme mais a morte, ele conquistou uma espécie

de imortalidade do corpo, objectivo de todas as iniciações heróicas desde Gilgamesh” (ELIADE, 2001, p. 138). Sabemos que, no caso de Pinóquio, este passo ou momento iniciático não tinha como objectivo a obtenção da sua imortalidade, mas sim o de preparar a sua trans-formação num rapazinho de verdade, ou seja, como deve ser: “Depois foi-se ver ao espelho, e pareceu-lhe que era outro. Já não viu reflectida a imagem habitual do boneco de madeira, mas sim a imagem viva e inteligente de um belo rapazinho de cabelos castanhos e olhos azuis, com um ar de Páscoa alegre e festiva (COLLODI, 2004: 207). Dada a importância da sua transformação em humano, ainda que do ponto de vista mítico-simbólico, não constitua em si uma novidade<sup>5</sup>, podemos afirmar que metaforicamente a passagem de Pinóquio ao estado de humano equipara-se a uma espécie de imortalidade.

Se o objectivo de todas as iniciações heroicas é a obtenção da imortalidade, torna-se igualmente necessário acrescentar que o “além” representa o “lugar da ciência e da sabedoria” (ELIADE, 2001, p. 138). O que não deixa também de ser pertinente no caso de Pinóquio, pois foi neste último cenário iniciático que o seu processo de transformação, de regeneração e de humanização conheceu uma aceleração mais acentuada. Assim, não é por acaso que em certos mitos e sagas, de acordo com Mircea Eliade, o herói entra nos Infernos para adquirir a sabedoria ou obter conhecimentos secretos. É importante sublinhar que a representação do “além”, simbolizando o Outro Mundo, é apenas uma imagem, entre outras, para significar que a entrada no domínio do “além”, como um lugar de difícil acesso, significa sempre uma proeza heroica que contribui para a renovação e o enriquecimento espirituais do herói em questão: transcende-se a condição humana para se estar mais próximo dos deuses, dos Seres divinos e semidivinos que habitam o Céu. Numa palavra, transcende-se a condição humana para se participar de forma comprometida e total do sagrado.

Face ao exposto, podemos salientar, na companhia de Eliade, que a morte iniciática afirma-se como a condição *sine qua non* de toda a regeneração espiritual e, em última instância, assegura a sobrevivência da alma e da mortalidade. À luz dos ritos iniciáticos esta valorização religiosa da morte ritual, que consiste na vitória sobre o medo da morte real e na

---

<sup>5</sup> Convém aqui destacar a relação estreita que existe, à luz do simbolismo vegetal, entre a madeira e o humano (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1969, p. 51-61). Além da simbólica da árvore em geral que estabelece conexões com o género humano, veja-se o Capítulo XIX - L'Arbre comme être humain, pp. 448-453 na obra *Les Racines de la Conscience* de Jung, onde se lê: “segundo as ideias mais antigas, os homens brotam das árvores ou das plantas. A árvore é de qualquer modo uma metamorfose do homem sendo adquirido que, por um lado, a árvore provém do homem primordial e que, por outro lado, ela torna-se o homem” (p. 449). Recorde-se que Pinóquio passa do mundo vegetal (um bocado de madeira) ao animal (asno), para depois passar novamente a boneco de madeira (mundo vegetal), e deste passar definitivamente ao mundo humano (um rapazinho). Neste trânsito vegetal-animal-vegetal-humano (ainda que o humano caiba na categoria do animal ...) toda uma simbologia é passível de ser elaborada e discutida, como aliás destaca Italo Calvino no Posfácio que fez às *Aventuras de Pinóquio* (2004, p. 214).

crença na possibilidade de uma sobrevivência espiritual do ser humano, revela-se aqui um dos ensinamentos a reter e a pensar num mundo des-sacralizado que esqueceu o poder salvífico da iniciação de tipo tradicional:

Convém nunca esquecer que a morte iniciática significa simultaneamente o fim do homem ‘natural’, não cultural – e a passagem a uma nova modalidade de existência. A de um ser ‘nascido para o espírito’, ou seja que não vive unicamente numa realidade ‘imediate’. A morte iniciática faz, portanto, parte integrante do processo místico pelo qual um se torna outro, modelado a partir do modelo revelado pelos deuses ou pelos antepassados míticos. O que equivale a dizer que só se torna *homem verdadeiro* na medida em que se deixa de ser um homem ‘natural’ e se assemelha a um Ser sobre-humano (ELIADE, 2001, p. 276).

Assim, o profundo significado da morte iniciática, associada aos temas iniciáticos, acompanhados pelo seu simbolismo, constitui uma herança respeitável, a maioria das vezes apenas pressentida, no imaginário coletivo do homem atual. Pois, ontem como hoje, a aspiração profunda à iniciação, ao ser-se “iniciado”, “regenerado” para se aceder à vida espiritual autêntica permanece, diríamos, arquetipicamente incontornável: “parece-nos que, na profundidade do seu ser, o homem moderno é ainda sensível aos cenários ou às mensagens ‘iniciáticas’” (ELIADE, 2001, p. 280). Daí o interesse crescente pelo simbolismo “iniciático”, e mesmo por Figuras míticas, ainda que muito desigual, das obras literárias modernas e contemporâneas (as sagas de *O Senhor dos Anéis* e de *Harry Potter*, por exemplo).

## 2. A metamorfose iniciática de Pinóquio

Um dos objectivos principais da iniciação é que o neófito, depois de ser submetido a um conjunto de provas-provações mais ou menos dolorosas, aceda, mediante a “morte iniciática”, a um estatuto ontológico diferente do anterior (ELIADE, 2001, p. 275-276). Por outras palavras, pela “morte iniciática” Pinóquio torna-se “um outro”, não de acordo com o “testamento” revelado pelos deuses ou pelos Antepassados míticos como acontecia com o “homem tradicional”, mas por desejo expresso da Fada que o metamorfoseou em humano (COLLODI, 2004, p.195-208)<sup>6</sup>.

O que pretendemos dizer é que o neófito passa à categoria de iniciado, mediante a “morte iniciática”, e nesta condição não somente está mais próximo dos deuses e dos Antepassados míticos, como também da sabedoria ou dos conhecimentos secretos da tribo (mundo do espírito e da cultura entendida como o conjunto dos valores recebidos pelos Seres

---

<sup>6</sup> O tema da metamorfose, com o simbolismo que lhe está associado, é complexo e merecia um maior desenvolvimento. A este propósito, ver *Le Mythe de la Métamorphose* de Pierre Brunel (Paris: Armand Colin, 1974).

sobrenaturais – ELIADE, 2001, p. 108-109 e 277). Finalmente, importa sublinhar que o iniciado transforma-se num “homem verdadeiro”, num “homem espiritual, pela acção dos velhos mestres da tribo de acordo com “modelos revelados pelos Seres divinos e conservados nos mitos” (ELIADE, 2001, p. 277), o mesmo já não acontecendo com Pinóquio, com atrás dissemos, que só se transformou num rapazinho como deve ser graças à protecção da Fada azul.

### **2.1. Como Pinóquio se transformou num animal**

Depois de cinco meses passados na “Terra da Brincadeira” (qual Jardim das Delícias!), Pinóquio sente que lhe nascem “um magnífico par de orelhas de burro” (COLLODI, 2004, p. 159). Depois de ter passado esses meses mergulhado num “dolce fare niente” (o princípio de prazer freudiano), confronta-se agora com a dramática realidade de ser um asno. É o capítulo XXXII que nos relata a transformação lenta de Pinóquio em burro, pois num primeiro momento cresceram-lhe as orelhas, passando seguidamente a ser um burrinho autêntico. Mas desde já devemos-nos interrogar obre o sentido simbólico do asno, o que nos conduzirá naturalmente à lenda grega do rei Midas e ao romance de Apuleio *O Asno de Ouro ou As Metamorfoses*, permitindo-nos estabelecer algum paralelismo com *As Aventuras de Pinóquio*.

O asno simboliza a ignorância, a obscuridade (tendências satânicas) e o elemento instintivo do homem (uma vida centrada nos planos terrestre e sensual), a sedução sensível oposta à harmonia do espírito (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1969, p. 35-37). Tendo em conta este simbolismo, podemos melhor compreender a expressão “orelhas de burro” (preferência pelas seduções sensíveis e prazeres sensuais em oposição à harmonia da alma)<sup>7</sup>. Por outras palavras, as “orelhas de burro” simbolizam a opção pela sedução dos prazeres e da sensualidade, da vaidade, da impetuosidade instintiva, por oposição à vida espiritual:

Quando uma manhã ao acordar Pinóquio teve, como se costuma dizer, uma má surpresa que o deixou mesmo de mau humor. [...] Deu-se conta, com o maior dos espantos, de que as orelhas lhe tinham crescido mais de um palmo. [...] Portanto, imaginem como ele ficou quando sentiu que as orelhas durante a noite lhe tinham crescido tanto que até pareciam dois abanos. [...] e mirando-se nela [na bacia do lavatório] viu aquilo que desejaria nunca ter visto: ou seja, viu a sua imagem enfeitada com um magnífico par de orelhas de burro (COLLODI, 2004, p. 159).

---

<sup>7</sup> A expressão “orelhas de Burro” teve a sua origem na lenda do rei Midas que narra que Apolo transformou as suas orelhas em orelhas de burro por ele ter preferido os sons da flauta de Pã (deus do Tudo – simbolizando a sensualidade primária transbordante e ilimitada, os prazeres e a sedução, etc.) à música do templo de Delfos, ou seja, aos sons emitidos pela lira de Apolo (simboliza o ideal de sabedoria, do equilíbrio e da harmonia, a razão e o domínio de si-mesmo).

Na verdade as “orelhas de burro” de Pinóquio eram o primeiro sinal da sua transformação em asno pelo facto dele ter desobedecido à Fada (símbolo dos poderes paranormais do espírito, encarna os princípios benéficos da imaginação e da acção e do próprio Apolo) e ter cedido ao convite de Palito (simbolizando a inconsciência, o devaneio, a Sombra, diria Jung, os instintos arrebatados e o próprio deus Pã) para o acompanhar na sua viagem para a “Terra da Brincadeira”, que era a “melhor terra deste mundo: uma verdadeira maravilha!” (COLLODI, 2004, p. 147). E assim, estava dado o sinal de partida para que Pinóquio, ao ter recusado a oportunidade que a Fada lhe dava de transformar-se num “rapaz bem-comportado” e “como deve ser”, se viesse a metamorfosear, à semelhança de Lucius de Apuleio<sup>8</sup>, num asno:

Daqui a duas ou três horas passarás a ser um burrinho de verdade, como aqueles que puxam as carroças e levam as couves e as alfaces para o mercado. [...]. Palito de repente ficou imóvel e, cambaleando e mudando de cor, disse ao amigo: Acode-me, Pinóquio, acode-me! O que tens? Ai de mim, não consigo aguentar-me das pernas. Também eu não consigo – gritou Pinóquio, chorando e cambaleando. E enquanto assim diziam, inclinaram-se os dois para o chão e, apoiando-se nos pés e nas mãos, começaram a dar voltas e a correr pela casa. E enquanto corriam os braços transformaram-se em patas, os rostos alongaram-se e transformaram-se em focinhos, e as costas cobriram-se de uma pelagem acinzentada com manchas pretas. Mas o momento mais penoso para os dois desgraçados, sabem qual foi? O momento mais penoso e mais humilhante foi quando sentiram que lhes estava a nascer a cauda. Vencidos pela vergonha e pelo desgosto, começaram a chorar e a lamentar-se do seu destino (COLLODI, 2004, p.160 e 166).

Mas como o “Homenzinho” (“mostrengo horrível”) da “Terra da Brincadeira” era afinal um negociante ávido de lucro não tardou em vendê-lo no mercado a um director de uma companhia de palhaços. Este, por sua vez, vendeu-o a um comprador que queria fazer da sua “pele bem dura” um tambor para a banda musical da sua terra (Collodi, 2004, p. 167-179). O comprador lança-o ao mar para ele morrer e, para sua surpresa, “em vez de um burrinho morto” acaba por ver “aparecer à tona de água um boneco vivo que se contorcia como uma

---

<sup>8</sup> Aqui impunha-se desenvolver e aprofundar a relação de Pinóquio-asno e de Lucius-asno independentemente das perspectivas. Nessa impossibilidade, que nos seja, pelo menos, permitido acentuar o tema da metamorfose como ilustração da evolução espiritual (BORY, 1990, p. 7-27; CHEVALIER & GHEERBRANT, 1969, p. 35; ZERVOU, 2003, p. 53-66, FRANZ, 1978; TODINI, 198, p. 53-58). A este respeito, não seria igualmente descipiendo questionarmo-nos sobre a relação do poder transformador da Fada de Pinóquio (a quem ele chama de Mãe, Collodi, 2004: 183) com o poder salvador da deusa Isís do conto de Apuleio, assim como a relação existente entre a venda de Pinóquio-asno e a venda de Lucius-asno a vários donos (APULÉE, 1990, Livres VIII-IX-X; FRANZ, 1978, p. 185-187 e 199-215).

enguia” (COLLODI, 2004, p. 181). Neste contexto, Pinóquio explica ao seu comprador a sua história:

Pois então fique sabendo que eu era um boneco de madeira como sou agora, mas estava mais coisa menos coisa para me transformar num rapaz como há tantos por aí; só que, por causa da minha pouca vontade de estudar e por dar ouvidos às más companhias, fugi de casa... e um belo dia, ao acordar, tinha-me tornado um burro com umas grandes orelhas... e uma grande cauda (COLLODI, 2004, p.182).

Face ao exposto, aquilo que importa realçar é que Pinóquio sofreu uma nova metamorfose em ordem a uma nova realidade existencial. Trata-se de um símbolo da sua transformação em ordem à realização da sua humanização, em que ele abandona a condição de asno para de novo se tornar um boneco de madeira e continuar a viver uma nova aventura. Esta aventura é-nos contada no capítulo XXXIV, que trata da sua triste sorte de ter sido devorado por um grande Tubarão. No entanto, e antes de falarmos como é que Pinóquio foi engolido pelo Tubarão, nunca é demais evidenciar a importância da metamorfose como via de acesso e de realização do Eu e do seu destino:

Só conta a unidade fundamental do ser. Sem dúvida que é bom passar por diferentes estádios formais para actualizar todos os seus poderes, desenvolver todas as suas possibilidades, resumindo: assumir a totalidade do seu eu. Na via do enriquecimento individual, ou, mais simplesmente, da individualização, a metamorfose possui um valor educativo (BORY, 1990, p. 14).

E aqui surge o sentido profundo da metamorfose que abarca, na sua complexidade, a figura de Pinóquio enquanto “madeira da metamorfose”. O que significa, portanto, que era “o último nascido da antiga estirpe de madeira dos homens” (TODINI, 1981, p. 56) e, mais uma vez, reencontramo-nos com a tradição arcaica de que os homens surgiram das árvores<sup>9</sup>. Esta tradição, estudada por Mircea Eliade, assume uma relação mística entre a árvore e o homem. Por outras palavras, constata-se “a solidariedade mística entre o crescimento da árvore e o crescimento do homem” (ELIADE, 1977, p. 382). Aliás, esta solidariedade é ilustrada pelo mito de Narciso, que narra a transformação do humano em flor (BETTINI; PELLIZER, 2010, p. 5-45).

## 2.2. Como Pinóquio foi engolido pelo Tubarão

---

<sup>9</sup> Ver nota 3.

Pinóquio, sem o saber, iria novamente passar por uma “morte iniciática” consubstancializada pela devoração do monstro marinho ou aquático, tal como se lê nas *Aventuras de Pinóquio*:

E Pinóquio nadava mais depressa do que nunca, veloz como uma bala. [...] Mas já era tarde! O monstro tinha-o apanhado: ao inspirar, sorveu o pobre boneco como quem sorve um ovo de galinha; e engoliu-o com tanta violência e tanta avidez que Pinóquio, ao cair na barriga do Tuburão, deu uma pancada tão forte que ficou atordoado durante um quarto de hora (COLLODI, 2004, p. 186).

Na verdade, Pinóquio tem a mesma sorte que, antes, tivera Gepeto – seu pai adotivo:

Devo dizer-te [fala Gepeto a Pinóquio] que a mesma tempestade que virou o meu barquinho fez afundar também um navio mercante. Os marinheiros salvaram-se todos, mas o navio foi ao fundo, e o mesmo Tuburão, que naquele dia estava com um excelente apetite, depois de me engolir a mim engoliu também o navio. – O quê? Engoliu-o todo de uma vez? – perguntou Pinóquio admirado. – Todo duma vez. E só cuspiu o mastro principal, porque lhe ficara entalado nos dentes como se fosse uma espinha (COLLODI, 2004, p.192)<sup>10</sup>.

Estas passagens sugerem o simbolismo do acto de ser engolido por um monstro que nas *Aventuras de Pinóquio* é marinho e é um grande Tuburão. Porém, antes de prosseguirmos nesta direcção, importa sublinhar que, no conto de Collodi, Pinóquio não é engolido por um simples e vulgar Tuburão, mas sim por um gigantesco Tuburão. Assinalamos que o autor o escreve com maiúscula precisamente para enfatizar a grandeza e a força do monstro marinho, denominado de o “Átila dos peixes e pescadores”, muito provavelmente por Átila – chefe dos Hunos em 434 d. C. – ter ficado conhecido na história pela sua crueldade, pelas suas devastações e pilhagens:

E já ia a meio caminho [Pinóquio] quando surgiu da água, vindo ao seu encontro, uma horrível cabeça de monstro marinho, de boca escancarada como um abismo e três fileiras de dentes que meteriam medo só de vê-los pintados. Sabem quem era aquele monstro marinho? Aquele monstro marinho era, nem mais nem menos, o gigantesco Tuburão [...], o qual, por causa das chacinas que fazia e pela sua avidez insaciável, tinha a alcunha de ‘o Átila dos peixes e pescadores’ [...] - É muito grande, este Tuburão que nos engoliu? - perguntou o boneco – Imagina que o corpo dele tem mais de um quilómetro, sem contar com a cauda. [...] Então, um Tuburão horrível que estava ali perto, assim que me viu [ao Gepeto] na água correu para mim e, deitando a língua para fora, apanhou-me

<sup>10</sup> Esta passagem reenvia para um tema mítico muito conhecido pelos povos da Oceânia; eis, pela mão de Mircea Eliade, uma variante da cultura da Polinésia: “A barca do herói Nganaoa tinha sido engolida por uma espécie de baleia, mas o herói, apoderando-se do mastro crava-o na boca para a manter aberta. Em seguida, desce no estômago do monstro, onde ele encontra os seus pais ainda vivos. Nganaoa faz um lume, mata a baleia e sai pela sua enorme boca” (ELIADE, 2001, p. 137). Para outros exemplos, consulte-se Eliade, 1993, p. 270-273.

imediatamente e engoliu-me como se eu fosse um feijão (COLLODI, 2004, p. 185-187-191).

Aprofundando o simbolismo do acto de ser engolido por um monstro, tanto na tradição da simbólica em geral como sob a influência da obra de Mircea Eliade, podemos dizer que a condição do homem novo nascer (ressurreição) é que o homem velho seja engolido ou devorado por um monstro (morte iniciática) e que, no nosso caso concreto, é aquático. Trata-se pois de uma experiência que modifica radicalmente a condição ontológica de neófito (ELIADE, 2001, p. 56). Ele é engolido não para morrer literalmente, mas para morrer iniciaticamente, ou seja, para se trans-formar já num outro (o “si-mesmo como um outro” – Paul Ricoeur), à semelhança de Jonas na tradição bíblica que, tendo sido engolido por uma baleia, acabará por sair do seu ventre profundamente transformado:

A morte do neófito significa uma regressão ao estado embrionário. Esta regressão não é de ordem puramente fisiológica, ela é inteiramente cosmológica. Não se trata da repetição da gestação maternal e do nascimento carnal, mas de uma regressão provisória ao mundo virtual, pré-cósmico – simbolizado pela noite e pelas trevas – seguida de um renascimento homólogo a uma ‘criação do mundo’ (ELIADE, 2001, p. 89).

Em todas as civilizações deparamos com imagens de monstros devoradores, antropófagos e psicopompos, que são símbolos da necessidade de uma regeneração. A simbologia do monstro poderia resumir-se com a fórmula *Morra o homem velho, viva o homem novo*, pois o “mundo que ele guarda e ao qual introduz não é o mundo exterior dos tesouros fabulosos, mas o mundo interior do espírito, ao qual só se acede por uma transformação interior” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1994, p. 455).

Na verdade, o monstro é associado ao vento, à água, ao mundo do subterrâneo e é também símbolo da ressurreição: “ele engole o homem, a fim de provocar um novo nascimento. Todo o ser atravessa o seu próprio caos antes de poder estruturar-se, a passagem pelas trevas antecede a entrada da luz” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1994, p. 456). Por conseguinte, o tema da devoração pelo monstro reenvia para um grupo de mitos constituídos pelo seguinte motivo iniciático: o herói penetra, vivo e intacto, no interior do monstro ou no ventre de uma Deusa – simultaneamente *Terra Mater* e Deusa da Morte – e, inúmeras vezes, ele consegue sair são e salvo (ELIADE, 2001, p. 136). O ventre do monstro devorador é um sucedâneo do ventre materno que, no caso concreto do Pinóquio, é muito significativo e até revelador, dada a sua condição e natureza de aquele que é gerado sem mãe.

Associado a este motivo iniciático, que é um núcleo importante nos rituais de passagem em que uma morte é seguida de um renascimento, encontra-se igualmente o simbolismo das Águas. Este tipo de simbolismo, à semelhança da função simbólica geral, tem na síntese antagonista dos contrários o seu *leitmotiv* principal porque implica tanto a morte, a maculação e a destruição, como a vida, a fecundação, a criação, a purificação, a renovação ou a regeneração (lembre-se que pela água baptismal acede-se a um novo nascimento – João 3, 3-7). Daí que o mergulho nas profundezas do oceano, com a escuridão que o caracteriza, equivalha a uma viagem no “além”:

As águas simbolizam a soma universal das virtualidades; elas são *fons el origo*, o reservatório de todas as possibilidades de existência; elas precedem toda a forma e suportam toda a criação. [...] O contacto com a água comporta sempre uma regeneração: por um lado, porque a dissolução é seguida de um ‘novo nascimento’, por outro lado porque a imersão fertiliza e multiplica o potencial de vida. [...] Mas, tanto sobre o plano cosmológico como no plano antropológico, a imersão nas Águas equivale não a uma extinção definitiva, mas a uma reintegração passageira no indistinto, seguida de uma nova criação, de uma nova vida ou de um homem novo, segundo se trate de um momento cósmico, biológico ou soteriológico (ELIADE, 1994, p. 199-200).

### **3. Para uma hermenêutica do vivido das *Aventuras de Pinóquio*: o significado do percurso iniciático**

Neste ponto procuraremos, à luz da mitocrítica de Gilbert Durand (1996, p. 181-202), ler as *Aventuras de Pinóquio* com o principal intuito delas extrairmos alguns ensinamentos no quadro da hermenêutica do vivido, muito particularmente naquilo que se refere ao tema da iniciação. O percurso iniciático, como vimos, procura a trans-formação (*umbildung*) de todo aquele que voluntária (veja-se o caso de Teseu) ou involuntariamente (o caso do próprio Pinóquio) se lançou no caminho da vida; procura igualmente conciliar o *logos* (razão - o lado apolíneo, heroico e diurno da vida) com o *eros* (*pathos* - o lado dionisíaco, místico e noturno da vida), senão mesmo, como Goethe também nos mostrou no seu *Fausto* (1808), conciliar o mefistofélico com o eterno feminino.

#### **3.1. A caminho da trans-formação (*umbildung*) de Pinóquio**

A escuridão (as trevas) sentida por Pinóquio no interior do Tubarão é condição necessária, ainda que não suficiente, para que o seu renascimento se faça: “À sua volta” – lê-se no conto – “estava tudo escuro; mas era uma escuridão tão negra e profunda que tinha a impressão de ter metido a cabeça num tinteiro cheio de tinta” (COLLODI, 1994, p. 166). Se é verdade que, por um lado, havia escuridão (o “além”, o “outro mundo” – símbolo do

inconsciente colectivo), por outro também havia a luz de uma vela (a luz na tradição mitológica simboliza a consciência) no ventre do Tubarão: “a luz de uma candeia representa de modo particular o consciente que está nas mãos e sob controlo do ser humano, por contraste com a luz do sol, de natureza divina e cósmica” (FRANZ, 1978, p. 140).

A luz da vela no meio da escuridão aparece já como prenúncio de um desenlace otimista e promissor, não somente no que concerne à ideia de um novo nascimento de Pinóquio – porque, de facto, depois de ter escapado do Tubarão o pequeno boneco de madeira não voltou mais a ser o mesmo – como também naquilo que diz respeito ao salvamento em si – que constitui igualmente um sinal positivo de transformação, pois implica já uma tomada de decisão e uma ação consequente:

Enquanto assim conversavam na escuridão, Pinóquio [que falava com o seu amigo Atum] teve a impressão de ver muito, muito longe, uma espécie de clarão. – O que será aquela luzinha jé muito ao longe? – disse ele. – Talvez seja algum nosso companheiro de desventura, que espera como nós o momento de ser digerido. [...] dirigindo-se, passo a passo, para aquela luzinha pequenina que via brilhar lá muito ao longe. [...] À medida que ia avançando, o clarão ia-se tornando mais brilhante e distinto; até que, ao fim de muito caminhar, conseguiu lá chegar, e quando lá chegou... o que foi que encontrou? Aposto que não conseguem adivinhar. Encontrou uma mesinha posta, em cima da qual estava uma vela acesa enfiada numa garrafa de vidro verde e, sentado à mesa, um velhinho com o cabelo todo branco (COLLODI, 2004, p.189).

Depois que foi engolido pelo Tubarão e apareceu no interior do seu ventre (leia-se ventre da Grande Mãe – *regressus ad uterum*), Pinóquio transformou-se aos seus olhos, mas também aos olhos de seu pai. Esta transformação passa pela coragem e pela forte convicção, que pressupõem auto-confiança, sinal já de transformação, denotada pelo próprio Pinóquio que salva tanto a si como ao seu pai de serem digeridos no ventre do Tubarão Átila, escapando da sua barriga, que era uma autêntica prisão: “Assim que Gepeto se acomodou muito bem sobre os ombros do filho, Pinóquio muito seguro de si, lançou-se à água e começou a nadar [...] a toda a velocidade para chegar à praia” (COLLODI, 2004, p. 194-195).

Este regresso é de um tipo iniciático simultaneamente “fácil” e “dramático”, porque o re-nascimento do Pinóquio é tanto um “mistério do parto iniciático” (ELIADE, 2001, p.116), quanto um retorno perigoso *ad uterum*. Aspetos que, por sua vez, remetem para os mitos que “colocam em evidência a devoração de um herói por um monstro marinho e a sua saída vitoriosa depois de ter forçado o ventre do devorador” (ELIADE, 2001, p. 117). No entanto, no regresso perigoso *ad uterum*, o herói é adulto (veja-se o caso de Teseu) não morre, mas também não regressa a um estado embrionário e visa à imortalidade. Assim percebe-se que

este cenário tem que ser atenuado ou adaptado no caso particular de Pinóquio. Por outras palavras, pensamos que relativamente ao “boneco de madeira” trata-se muito especialmente de um “parto iniciático” em que ele retorna não ao estado embrionário, mas antes a um sucedâneo do ventre materno regenerador, simbolizado pelo ventre do Tubarão e pela escuridão por ele sentida no seu interior, para poder recomeçar uma nova existência. Pinóquio como que nasce uma segunda vez, pois na sua iniciação a ideia de morte é substituída pela ideia de uma nova gestação seguida de um novo nascimento. Neste sentido, podemos dizer, com Eliade (2001, p. 136), que todos os iniciados que pertencem a esta categoria são “duas vezes nascidos”: “é suposto que eles sejam engolidos pelo monstro e contidos no seu ventre”; eles estão, portanto, “‘mortos’, digeridos e prontos para de novo serem gerados”, porque um dia, eles “serão rejeitados pelo monstro” e “nascerão uma segunda vez”. Com efeito, “o acesso ao sagrado e ao espírito é sempre figurado por uma gestação embrionária e um novo parto”: “Nos mitos e nas sagas iniciáticas, a passagem de um herói através do ventre de uma Gigante e a sua saída pela sua goela equivalem a um novo nascimento. Mas a passagem revela-se muito perigosa” (2001, p. 136).

Pinóquio ao passar pelo ventre do Tubarão e sair dele recria de novo o seu nascimento, o que significa portanto que ele quando sai é já um outro tomando assim uma maior consciência de si, da existência e do mundo. Trata-se aqui, como vimos, de um rito de passagem, particularmente de um rito de puberdade em que o novilho morre simbolicamente para renascer de outro modo. Por outras palavras, Pinóquio, à semelhança de um iniciado da sociedade tradicional, passa pela prova da devoração por um monstro devorador aquático (Tubarão) ficando no seu ventre até ao momento em que “re-nasce” ou “ressuscita”, porque a morte iniciática é interpretada tanto como um *descensus ad inferos*, seja como um *regressus ad uterum* e a “ressurreição” é compreendida por vezes como um “renascimento” (ELIADE, 1978, p. 209-210). O ritual da devoração por um monstro é um prenúncio dramático de transformação onto-psicológica, pois assiste-se a uma espécie de morte simbólica provisória do iniciado: ele está predestinado a re-nascer transformado, isto é, assumido e reconciliado com a sua profunda natureza *daimonica*<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Faz-se aqui alusão à tradição grega (cuja fonte é a do *Banquete* de Platão) da crença que cada pessoa possui o seu *daïmon* (o equivalente ao anjo da guarda da tradição cristã e àquilo que os romanos designavam de génio - *geni*): um espírito pessoal protector e inspirador correspondente. Cada ser humano possui o *daïmon* pessoal idêntico ao espírito que sobrevive depois da morte; em caso de mau comportamento durante a vida esse *daïmon* converte-se num espectro terrífico: “o amor projeta o valor para a vida da alma, precisamente porque o amor procura na beleza o sentido. A partir daqui, cabe interpretar a boa vida ou o bem-estar (*eudaimonia*) como bom ânimo/ânima” (Ortiz-Osés, 2006: 14). Estes *daïmones* pessoais não são passíveis de ser confundidos com os *daïmones* colectivos (seres supra-pessoais), que são os mediadores entre os deuses e os homens. Nesta categoria

### 3. 2. Iniciação na perspectiva do imaginário educacional e da hermenêutica do vivido

O tema da iniciação é um dos temas, senão mesmo o tema maior, mais significativos da filosofia do imaginário educacional (ARAÚJO; ARAÚJO, 2009; WUNENBURGER; ARAÚJO, 2006), entendida esta como uma reflexão hermenêutica simbólica sobre as ideias educativas e pedagógicas<sup>12</sup> mais pregnantes dos pontos de vista ideológico, retórico, simbólico e mítico da nossa tradição educativa ocidental, nomeadamente sobre as ideias de “novo”, de “homem novo”, de “progresso”, de “perfectibilidade”, de “razão” de “infância”, de “educabilidade”, de “democracia igualitária”, de “igualdade de oportunidades”, de “educação nova”, de “escola tradicional”, de “autoridade”, de “educação”, de “instrução”, de “endoutrinamento”, de “formação”, de “iniciação”, de “rigor”, de “avaliação”, de “aprender-aprendizagem”, de “ensinar”, de “Mestre”, de “professor”, de “aluno”, de “objetivo pedagógico”, de “violência escolar”, de “escola ativa”, de “saber”, de “prosperidade”, entre outras (HAMELINE, 2000, p. 13-95)<sup>13</sup>. Assim, a iniciação assume no contexto da filosofia do imaginário educacional uma importância crucial visto desempenhar um papel charneira naquilo que Giancarla Sola designa por “Umbildung”, ou seja, a “transformação na formação do homem” (2003). Por isso mesmo, não pode também uma hermenêutica existencial (ORTIZ-OSÉS, 2006, p. 11-16) ficar indiferente a esse tema. Aliás, a corrente de pesquisa ação-formação existencial, representada por Gaston Pineau, parece complementar a nossa abordagem hermenêutica: o autor encara essa ação-formação como “uma arte poderosa de autoformação da existência ou, ao contrário, de submissão conforme permite, ou não, aos sujeitos apropriarem-se do poder de refletir sobre suas vidas e, desse modo, ajudá-los a fazer delas uma obra pessoal” (PINEAU, 2006, p. 329).

---

cabiam os designados deuses menores e parcialmente humanos, de que o deus Eros e a deusa Psiché são exemplos.

<sup>12</sup> Ao contrário daquilo que acontece frequentemente na literatura pedagógico-educacional nós distinguimos ideia educativa de ideia pedagógica: a primeira é de natureza interdisciplinar porque diz respeito às Ciências Humanas em geral, a segunda é de natureza interdisciplinar porque restringe-se ao domínio das Ciências da Educação.

<sup>13</sup> Nesta obra Daniel Hameline obviamente que não trata de todas as ideias educativas e pedagógicas mencionadas, todavia ao tratar daquilo que ele designa de “lugares comuns” do progresso, da educabilidade e da democracia igualitária já nos permite compreender a nossa posição de distinção entre ideias educativas e pedagógicas, nomeadamente os “lugares comuns” por ele tratados correspondem àquilo que nós designamos por ideias educativas. Aliás, Daniel Hameline foi dos poucos autores em Ciências da Educação, onde nós nos incluímos também, que tratou de oferecer uma definição deste tão importante conceito (HAMELINE, 1994, p. 149-163).

A história de vida de Pinóquio, ao confundir-se com as suas próprias aventuras, é passível de ficar enriquecida à luz da corrente atrás mencionada. A formação existencial de Pinóquio<sup>14</sup> faz da iniciação a sua pedra-angular, sendo esta inseparável da ação consubstanciada nas aventuras do boneco de madeira. A história de vida de Pinóquio, ao fazer-se a partir de factos existenciais vividos pelo personagem, abre-se necessariamente à construção do sentido. Este sentido, por sua vez, é tecido entre passado e futuro, entre o ato de dizer e o ato de fazer: consiste, assim, numa prática autopoiética que contribui para que cada ator ao longo da sua viagem existencial assuma, para o melhor ou o pior, o seu destino (PINEAU; LE GRAND, 2002). Um destino que implica sempre quer um cuidado de si, quer um “processo de conscientização de si e suas potencialidades” (JOSSO, 2009, p. 122). Mas como alguém se pode formar e viver sem o fermento da imaginação simbólica, definida como a faculdade “do possível, o poder de contingência do futuro” (DURAND, 1984, p. 501)? Se o caminho se faz andando pelas paisagens da vida, como pode o viajante afastar “o imaginário como matéria sutil e fluida fermentadora” do seu viver evocando aqui um dos títulos expressivos de Lúcia Peres (2009, p. 103-117)? Estas questões, entre outras, pertinentes para a “experiência de vida e de formação” do sujeito, dão que pensar quando a formação existencial se torna um tema charneira dos estudos do imaginário (JOSSO, 2009, p. 118-143, 2004).

Andrés Ortiz-Osés afirma que “a chave da existência e a resolução do seu enigma estaria na coimplicação dos contrários e na mediação dos opostos” (ORTIZ-OSÉS, 2006: 12). Ora, o tema da iniciação, tal como ele é tratado por Mircea Eliade (2001), é extraordinariamente sensível a esta superação dos contrários em sua síntese criativa (harmonização dos contrários). O neófito, confrontado ao longo do seu percurso existencial com obstáculos vários e enigmas, experiencia a necessidade de, *a solo* mais raramente, ou, a maioria das vezes, sob a orientação de um mestre – masculino (o exemplo de Joseph de Knecht enquanto “Magister Ludi” no *Jogo das Contas de Vidro* de Hermann Hesse - 1943), feminino (o caso de Ariadna na gesta de Teseu) ou, no caso das *Aventuras de Pinóquio*, de ambos (Gepeto e Fada azul), onde se acrescenta também a intervenção animal (Grilo-Falante por exemplo), conciliar razão e imaginação (razão imaginante), a fim de superar essas mesmas dificuldades encontradas ao longo das suas “provas iniciáticas”.

---

<sup>14</sup> Veja-se a este propósito o capítulo de Marie-Christine Josso intitulado A Imaginação e suas Formas em Ação nos Relatos de Vida e no Trabalho Autobiográfico: a Perspectiva Biográfica como Suporte de Conscientização das Ficções Verossímeis com Valor Heurístico que Agem em Nossas Vidas. In PERES, Lúcia Maria Vaz; EGGERT, Edla; KUREK, Deonir Luís (Orgs.). **Essas coisas do imaginário... diferentes abordagens sobre narrativas (auto)formadoras**. São Leopoldo: Oikos; Brasília: Liber Livro, 2009, p. 121-122.

Razão imaginante, compreendida como “razão anfibológica” (WUNENBURGER, 1990, p. 181-199), que a existência labiríntica carece a fim de encontrar a sua Ariadna que lhe permita, por sua vez, encontrar uma razão “sintética” de ser, ou seja, uma razão que dialetize o polo heroico com o polo místico da existência. Uma existência que aprenda deste modo a “coexistir cumplicemente, co-implicadamente e, isso diz-se, medialmente” (ORTIZ-OSÉS, 2006, p. 13). E medialmente significa para o autor comunicar o “exterior e interior, ciência e consciência, corpo e espírito, imanência e transcendência, logos e eros em diálogo” (ORTIZ-OSÉS, 2006, p. 15). É esta realidade medial (Ortiz-Osés diria também *demónica*) que a iniciação, mediante as “provas iniciáticas”, revela sob uma forma plástica e dramática. Uma realidade medial que tem a ver com “o próprio acto pelo qual o espírito transcende um cosmos condicionado, polar e fragmentário, para reencontrar a unidade fundamental anterior à criação” (ELIADE, 1977, p. 503). Essa unidade anterior à criação é bem expressa por aquilo que Mircea Eliade designa por “nostalgia do paraíso”, que define como aquele “desejo experimentado pelo homem de se achar sempre e sem esforço, no coração do mundo, da realidade e da sacralidade e, em suma, de superar de maneira natural a condição humana e recobrar a condição divina ou, como diria um cristão, a condição anterior à queda” (1977, p. 452).

A “condição anterior à queda” remete para uma existência (HEIDEGGER, 2006, p. 2919-220) andrógina, ou seja, aquela existência caracterizada pela coimplicação do Logos-*Animus* com o Mythos-*Anima* de modo a que o sentido originário da existência seja capturado, pois o homem não se esgota, na sua racionalidade: o homem é um “animal simbólico” (CASSIRER, 1975, p. 45), é um ser que está aí (Heidegger diria o homem é o ser-aí - *Dasein*), e tecelão de um conjunto de possibilidade de vir a ser pela sua capacidade única de simbolizar e de existir de se fazer e de se projetar. E assim sendo, compreende-se a fundura e a necessidade da razão imaginante para uma existência que se reclama do sentido. Por isso mesmo, evocamos o deus Hermes e Ariadna numa dualidade tensional de opostos em ordem ideal a uma *coincidentia oppositorum* (Nicolau de Cusa) sob o signo do princípio do “terceiro incluído” (WUNENBURGER, 1990): uma existência em permanente transformação e autodescoberta em que cada um de nós, enquanto *homo viator* (Gabriel Marcel), se redescubra e se surpreenda ao caminhar nos complexos labirínticos da vida!

## REFERÊNCIAS

- APULÉE. **L'Âne d'or ou les métamorphoses**. Trad. de Pierre Grimal. Paris: Gallimard, 1990.
- ARAÚJO, Alberto Filipe; ARAÚJO, Joaquim Machado de. **Imaginário Educacional. Figuras e Formas**. Rio de Janeiro : Intertexto, 2009.
- BACHELARD, Gaston. **L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière**. 16. ed. Reimp. Paris: José Corti, 1980.
- BETTINI, Maurizio; PELITZER, Ezio. **Le mythe de Narcisse**. Traduit par Jean Bouffartigue. Paris : Belin, 2010.
- BIEDERMANN, Hans. **Encyclopédie des Symboles**. Trad. de Françoise Périgaut *et all.* Paris: Le Livre de Poche, 1996.
- BORY, Jean-Louis. Préface. In Apulée. **L'âne d'or ou les métamorphoses**. Trad. de Pierre Grimal. Paris: Gallimard, 1990, p. 7-27.
- BRUNEL, Pierre. **Le mythe de la métamorphose**. Paris: Colin, 1974.
- BURGOS, Jean *et all.* Le monstre (1). Présence du monstre – mythe et réalité. **Revue Circé**. Paris: Lettres Modernes, 1975.
- BURGOS, Jean. Le Monstre, Même et Autre. In AA.VV (1975). Le monstre (1). Présence du monstre – mythe et réalité. **Revue Circé**. Paris: Lettres Modernes, 1975. p. 11-24.
- CASSIRER, Ernst. **Essai sur l'homme**. Trad. par Norbert Massa. Paris: Éd. de Minuit, 1975.
- CALVINO, Italo. Mas, Collodi não existe. In COLLODI, Carlo (2004). **As aventuras de Pinóquio. História de um boneco**. Trad. de Margarida Periquito. Lisboa: Cavalo de Ferro, 2004. p. 209-215.
- CHEVALIER, Jean ; GHEERBRANT, Alain. **Dictionnaire des symboles**. Paris: Robert Laffont, 1969.
- CHEVALIER, Jean ; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário dos símbolos**. Trad. de Cristina Rodriguez e Artur Guerra. Lisboa: Teorema, 1994.
- COLLODI, Carlo. **As Aventuras de Pinóquio. História de um Boneco**. Trad. de Margarida Periquito. Lisboa: Cavalo de Ferro, 2004.
- DURAND, Gilbert. **Les structures anthropologiques de l'imaginaire**. 10<sup>e</sup> éd. Paris: Dunod, 1984.
- \_\_\_\_\_. **Introduction à la Mythodologie. Mythes et sociétés**. Paris : Albin Michel.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. Trad. de Natália Antunes e Fernando Tomaz. Lisboa: Edições Cosmos, 1977.
- \_\_\_\_\_. **La nostalgie des origines**. Paris : Gallimard, 1978.

\_\_\_\_\_. **Aspects du Mythe**. Paris: Gallimard, 1983.

\_\_\_\_\_. **Mythes, rêves et mystères**. Paris: Gallimard, 1993.

\_\_\_\_\_. **Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux**. Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. **Initiation, rites, sociétés secrètes**. Paris: Gallimard, 2001.

FICK, Nicole. La métamorphose initiatique. In: MOUREAU, Alain (Études rassemblés par). **L'initiation. Les rites d'adolescence et les mystères**. Actes du Colloque International de Montpellier, 11-14 Avril 1991. Tome I. Montpellier: Université Paul-Valéry, 1992, p. 271-292.

FRANZ, Marie Louise von Franz. **L'âne d'or. Interprétation d'un conte**. La Fontaine de Pierre: Paris, 1978.

GRASSI, Antonio. Pinocchio nell'ottica mitológico-archetipica della psicologia analítica di C.G. Jung. In: C'era una volta un pezzo di legno. La simbologia di Pinocchio. **Atti del Convegno organizzato dalla Fondazione nazionale Carlo Collodi di Pescia**. Milano: Emme Edizione, 1981, p. 71-92.

HAMELINE, Daniel (1994). Qu'est-ce qu'une idée pédagogique? In HANNOUN, Hubert; DROUIN-HANS, Anne-Marie (sous la dir. de). **Actes du Colloque "Philosophie de l'éducation en formation des maîtres" (Dijon, octobre 1993)**. Dijon: Centre Régional de Documentation Pédagogique, p. 149-163.

\_\_\_\_\_. **Courants et contre-courants dans la pédagogie contemporaine**. Issy-les-Moulineaux: ESF éditeur, 2000.

HEIDEGGER, Martin. Existencia In: ORTIZ-OSÉS, Andrés; LANCEROS, Patxi (Dir.). **Diccionario de la existencia. Asuntos relevantes de la vida humana**. Barcelona: Anthropos Editorial, 2006, p. 219-220.

JOSSO, Marie-Christine. **Experiência de vida e formação**. São Paulo: Cortez, 2004.

\_\_\_\_\_. A Imaginação e suas Formas em Ação nos Relatos de Vida e no Trabalho Autobiográfico: a Perspectiva Biográfica como Suporte de Conscientização das Ficções Verossímeis com Valor Heurístico que Agem em Nossas Vidas. In PERES, Lúcia Maria Vaz; EGGERT, Edla; KUREK, Deonir Luís (Orgs.). **Essas coisas do imaginário... diferentes abordagens sobre narrativas (auto)formadoras**. São Leopoldo: Oikos; Brasília: Liber Livro, 2009, p. 118-143.

JUNG, Carl Gustav. **Les racines de la conscience. Études sur l'archétype**. Trad. par Yves Le Lay. Paris: Buchet/Chastel, 1988.

\_\_\_\_\_. **L'homme à la découverte de son âme. Structure et fonctionnement de l'inconscient**. 6<sup>e</sup> éd. Genève: Mont-Blanc, 1962.

- ORTIZ-OSÉS, Andrés. Hermenéutica Existencial. In ORTIZ-OSÉS, Andrés; LANCEROS, Patxi (Dir.). **Diccionario de la existencia. Asuntos relevantes de la vida humana.** Barcelona : Anthropos Editorial, 2006, p. 11-16.
- PERES, Lúcia Maria Vaz. O Imaginário como matéria sutil e fluida fermentadora do viver humano. In PERES, Lúcia Maria Vaz; EGGERT, Edla; KUREK, Deonir Luís (Orgs.). **Essas coisas do imaginário... diferentes abordagens sobre narrativas (auto)formadoras.** São Leopoldo: Oikos; Brasília: Liber Livro, 2009, p. 103-117.
- PIEROTTI, Gian Luca *et all.* **C'era una volta un pezzo di legno. La simbologia di Pinocchio.** Atti del Convegno organizzato dalla Fondazione Nazionale Carlo Collodi di Pescia. Milano: Emme Edizione, 1981.
- PINEAU, Gaston; LE GRAND, Jean-Louis. **Les histoires de vie.** Paris: PUF, 2002.
- \_\_\_\_\_. As histórias de vida em formação: gênese de uma corrente de pesquisa-ação-formação existencial. **Educação e Pesquisa**, v. 32, n. 002, p. 329-343, 2006.
- RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre.** Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- SOLA, Giancarla. **Umbildung. La 'trasformazione' nella formazione dell'uomo.** Milano: Bompiani, 2003.
- TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez. Pedagogia do Imaginário e Função Imaginante: Redefinindo o Sentido da Educação. **Olhar de Professor**, v.9, n.2, p.215-227, 2006.
- TODINI, Umberto. Il legno delle metamorfosi. In: C'era una volta un pezzo di legno. La simbologia di Pinocchio. **Atti del Convegno organizzato dalla Fondazione nazionale Carlo Collodi di Pescia.** Milano: Emme Edizione, 1981. p. 53-58.
- ZERVOU, Alexandra. La Grèce ancienne des influences et la Grèce moderne des transformations: création et réception de Pinocchio. In: PERROT, Jean (dir.). **Pinocchio. Entre texte et image.** Bruxelles : P.I.E – Peter Lang, 2003, p. 53-66.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. **La raison contradictoire. Sciences et philosophie modernes : la pensée du complexe.** Paris: Albin Michel, 1990.
- \_\_\_\_\_; ARAÚJO, Alberto Filipe. **Educação e imaginário: introdução a uma filosofia do imaginário educacional.** São Paulo: Cortez, 2006.