



IMAGINÁRIO E PÓS-MODERNIDADE: ESTUDO MÍTICO DA REPRESENTAÇÃO SOCIAL DO CORPO

Rogério de Almeida¹

RESUMO: O objetivo deste artigo é refletir sobre as transformações culturais e sociais vividas na pós-modernidade, tomando o corpo, sua representação sócio-cultural e sua expressão mítica como referências para uma reflexão de cunho antropológico, tendo por base os fundamentos teórico-metodológicos do paradigma do imaginário, de Gilbert Durand (1997), e do paradigma de complexidade, de Edgar Morin (1999).

Palavras-chave: Imaginário, Pósmodernidade, Corpo, Cultura e Educação.

O momento contemporâneo pode ser assinalado como um momento de crise, e a palavra crise deve ser entendida, em seu sentido grego, como alteração, transformação, mudança. São muitos os nomes criados para batizar estes últimos 40 anos de transformação – modernidade líquida (Bauman), capitalismo tardio (Jameson), hiper-realidade (Baudrillard), sociedade transparente (Vattimo), etc. –, e cada qual com matizes conceituais que não convêm discutir neste artigo, mas que parecem se acomodar bem sob o termo genérico de pós-moderno, desde que se saliente que este momento se caracteriza como um momento de abertura, de transformações, mas não de ruptura. O pós-moderno, como conceitua Louis Oliveira, surge como uma nova paisagem, consolidada com a desconstrução/transformação do mundo moderno, originando a fractalização dos sentidos, ou seja, surgem novos sentidos para o que antes possuía uma só razão.

O pós-moderno, assim, aparece como uma operação que diminui a força de certas estruturas modernas e, muito além de se caracterizar pelo termo fim ou destruição, faz aparecer outras paisagens desse mesmo mundo moderno. Essa operação rechaça as tiranias das totalidades e libera o espaço do domus, do insignificante, do pequeno (Oliveira, 1999: 219).

A consequência disso é que “os sujeitos aprendem que o sublime pertence a cada um, segundo cada olhar, e que somente serão tocados por ele se estiverem

¹ Professor Doutor da Faculdade de Educação da USP, pesquisador do GEIFEC e do Lab_Arte. Graduado em Letras e Doutor em Educação, ambos pela USP. Site: www.rogerioa.com. Email: rogerioa@usp.br

soltos” (Kodo, 2001: 86). Dessa forma, na paisagem pós-moderna os sentidos se multiplicam e agenciam, conseqüentemente, novas escolhas de abordagens, que possibilitam a apreensão e a compreensão das mudanças em andamento.

Com a ressalva de que o pós-moderno² é um termo em construção e, portanto, longe de consensos e conclusões, convém estabelecer de que forma, com essa abertura, os conceitos modernos são postos em xeque, assim como a lógica e o paradigma que os orientam. Convém revisitar as bases mesmas com que se faz ciência, os caminhos pelos quais se chega ao conhecimento.

Inicialmente, é preciso rever a própria noção de teoria. Longe de aceitá-la como um sistema fundado em princípios racionais objetivando a explicação de determinado fenômeno, definição esta consagrada pela modernidade, pode-se revê-la em seu sentido original, em que a teoria (do grego *theoría*) era a delegação sagrada que os Estados gregos da Antiguidade enviavam para representá-los nos jogos, nas consultas aos oráculos ou mesmo para levar oferendas, eram deuses (*theós*) que se alcançavam com o pensamento. Esse caráter sagrado da teoria aponta para a relação do homem com o mundo (sua ordem cósmica assentava-se nos deuses, expressava-se por mitos – hoje se subordina à ciência: big-bang, genética, etc.) –, e não para a explicação racional do mundo.

Essa diferenciação marca uma posição que a partir de Descartes se tornou corrente no pensamento ocidental: o sujeito (e toda sua subjetividade) está apartado do mundo. Para conhecê-lo, é preciso explicá-lo, ou seja, desdobrá-lo racionalmente para analisar cada uma de suas partes. A insistência nessa lógica possibilitou o veloz avanço técnico, tecnológico e científico dos últimos séculos, mas sua imposição (ou tentativa) totalitária (ou hegemônica, se se preferir), acabou por conduzi-la ao seu esgotamento. As partes hoje não se comunicam com eficácia, o todo não é apreendido e o conhecimento se vê cindido em suas especialidades.

A razão ousou sonhar o impossível, a conversão do mundo vivido na sua explicação racional, domínio da ciência sobre a Natureza, duplicação. Mas o mistério da existência e da morte perdura, os mitos sobrevivem (disfarçados, é verdade) e o homem continua aderindo ao mundo, expressando-o e se expressando nele por outras vias, não restando à razão senão ser reconduzida ao seu espaço³, como uma

² Umberto Eco (1985: 54) entende o pós-modernismo como uma “forma de operar”; Lyotard (1996) como um domínio estético; Baudrillard (1991) como simulacro, fractal, hiperrealidade; Vattimo (1988, 1991) como um pensamento débil, que circula por uma sociedade de comunicação generalizada, sociedade dos mass-media, portanto, uma sociedade transparente; Lipovetsky (1994: 109) como o que afirma “o equilíbrio, a escala humana, o regresso a si próprio (...). O pós-modernismo é sincrético, simultaneamente cool e hard, convivial e vazio, psi e maximalista: aqui, uma vez mais, é a coabitação dos contrários que caracteriza o nosso tempo (...)”; Jameson (1985: 17) como um conceito de “periodização cuja principal função é correlacionar a emergência de novos traços formais na vida cultural com a emergência de um novo tipo de vida social e de uma nova ordem econômica”. Há mais conceitos e teóricos relevantes: Anderson (1999), Augé (1997), Eagleton (1993, 1998), Kumar (1997), entre outros.

³ Espaço orientado pelo princípio da recondutividade, entendido como a recondução dos princípios do paradigma clássico aos seus próprios limites (Paula Carvalho, 1986).

faculdade, entre outras, do conhecimento, ao lado do próprio corpo, das suas sensações, da intuição, da memória, da imaginação, instâncias que vêm sendo reabilitadas.

A teoria, e o método nela imbricado como práxis, busca antes uma relação com o mundo, o homem, ou o objeto de estudo, se assim se quiser, do que a sua representação ou redução racional; a teoria é antes a explicitação de problemas, idéias-problemas, do que a sua solução. Nesse sentido, a teoria não fecha seu campo de atuação, traçando regras para uma ciência que isola, mutila e universaliza em busca de provas, sínteses e unificações, mas abre seus espaços para que circulem novos e antigos sentidos, novos e antigos métodos, a mesma e sempre diferente inquietação do homem com o seu conhecimento.

Trata-se, portanto, de uma discussão epistemológica que estabeleça o solo paradigmático no qual se cultivarão as reflexões sobre o corpo, sua representação cultural e seu imaginário. Assim, podemos, juntamente com Morin, pensar em um conhecimento complexo em oposição ao paradigma predominante na modernidade, que o autor chama de clássico. Se o paradigma clássico “é um paradigma de simplificação, caracterizado por um princípio de generalidade, um princípio de redução e um princípio de separação” (Morin, 1999: 329), o paradigma de complexidade aponta para o “conjunto dos princípios de inteligibilidade que, ligados uns aos outros, poderiam determinar as condições de uma visão complexa do universo” (Morin, 1999: 330).

Nessa adoção de um novo paradigma surge a necessidade de ressignificar antigos conceitos, proporcionando uma abertura, no que antes se apresentava fechado, operando uma sutura no que antes havia de corte. “Fixar o campo teórico é, de início, desfazer-se de correntes e de modelos e, ao mesmo tempo, apegar-se a certas teorizações. Enfim, o campo da interpretação é o grande referencial” (Oliveira, 1999: 28). Isso porque presenciamos o “fim de um ciclo de hegemonia de uma certa ordem científica” (Souza Santos, 1988: 47). Ou como pontua Bachelard:

Os próprios conceitos científicos podem perder sua universalidade. Como o diz Jean Perrin, ‘todo conceito acaba perdendo sua utilidade, sua própria significação, quando nos afastamos progressivamente das condições experimentais em que foi formulado’. Os conceitos e os métodos, tudo é função do domínio da experiência; todo o pensamento científico deve mudar diante duma experiência nova; um discurso sobre o método científico será sempre um discurso de circunstância, não descreverá uma constituição definitiva do espírito científico (Bachelard, 1978: 158).

Em termos mais exatos, podemos compreender o paradigma como “os conceitos fundamentais ou categorias mestras da inteligibilidade, ao mesmo tempo que o tipo de relações lógicas de atração/repulsão (conjunção, disjunção, implicação ou outras) entre estes conceitos ou categorias” (Morin, s/d: 188). Assim, o paradigma adotado aqui se fundamenta em uma ontologia pluralista, uma

epistemologia interativa, uma lógica polivalente (contraditória), uma causalidade probabilística (em redes), uma metodologia fenomenológico-compreensiva, uma análise estrutural e uma linguagem simbólica (Paula Carvalho, 1990).

Como consequência desta posição, há que se ressignificar também a razão, que se abre ao acaso, à desordem, a aporias, brechas lógicas, oximoros, etc., alçando-se a uma razão sensível, “sinergia da matéria e do espírito” (Maffesoli, 1998: 152), ou razão complexa, que “já não concebe em oposição absoluta, mas em oposição relativa, isto é, também em complementaridade, em comunicação, em trocas, em termos até ali antinômicos: inteligência e afetividade; razão e desrazão. Homo já não é apenas sapiens, mas sapiens/demens” (Morin, 1999: 168).

Sob esta perspectiva, fica difícil pensar no corpo contemporâneo como um corpo único, pois a pluralidade inerente a essa mesma perspectiva nos mostra corpos, representações diversas do mesmo objeto, pois se temos, para escolher um dentre vários exemplos possíveis, o corpo genético, cujo funcionamento nos é explicado pelo código DNA, espécie de programa do que seremos enquanto corpo (com todos os riscos de uma visão determinista), temos também o corpo plástico, modelado e esculpido à base de cirurgias e outros controles externos, sem contar a permanência de determinações religiosas, que vêem o corpo em relação dicotômica com a alma ou o espírito, espécie de prisão ou de tentação, de onde se originam técnicas que vão desde a projeção astral, para o primeiro caso, até o autoflagelo punitivo, como maneira de exercer o domínio sobre o pecado, passando pela meditação, que pode servir tanto para um como para outro fim. Poderíamos estender a lista e encontrar outros corpos, vistos pela medicina, pela filosofia, pela educação, etc., em que dificilmente encontraríamos um consenso, mas sim uma pluralidade de abordagens, ora conflitantes, ora convergentes, que apontam a necessidade de se pensar o corpo a partir da escolha do referencial e, por sua vez, pensar o referencial a partir da escolha do objeto.

Por essa razão, a abertura pós-moderna e o saber complexo arrolado com ela nos intimam a uma análise mais antropológica, que revise o homem em sua origem e possibilite uma análise também complexa, que procure a convergência dos saberes, em vez de se perder numa especificidade que, embora possa aprofundar nesta ou noutra faceta do homem, ficará longe de dar conta dele como um todo. Nesse sentido, a escolha epistemológica pode constituir uma estratégia eficaz para a análise e, no caso, a escolha pelo paradigma do imaginário parece munir o estudioso de uma boa instrumentalização para uma análise abrangente e profunda, que veja o homem além de suas vestes culturalmente determinadas, para buscar seu corpo nu, ou seja, situar a investigação, e seu objeto, no entrecruzamento da natureza e da cultura, aceitando, ao mesmo tempo, a impossibilidade de se isolar os pólos, uma vez que tanto o imaginário quanto o homem operam numa trajetividade, que Durand (1997) chama de “trajeto antropológico”, ou seja, a incessante troca entre os pólos das pulsões subjetivas e das intimações cósmico-sociais.

Partindo dessas noções, é possível então empreender uma análise que contemple o imaginário, a partir das conceituações de Durand (1997), segundo as quais há dois regimes do imaginário, um diurno e outro noturno, abrangendo as estruturas figurativas do herói, do místico e do drama. Essas estruturas associam-se aos reflexos dominantes, que realizam esquemas, que por sua vez se cristalizam em arquétipos, que por fim agenciam os símbolos. Dessa forma, o imaginário enraíza-se no próprio corpo e, diferentemente do racionalismo, não opera por cisão, em que somente a mente, situada no cérebro, seria o centro do saber racional.

Assim, o imaginário atua incorporando a razão e promovendo a reabilitação dos símbolos como mediadores do gesto de conhecer. O conhecimento simbólico se define como “pensamento para sempre indireto, presença figurada da transcendência e compreensão epifânica” (Durand, 1988: 24). É certamente um caminho árduo apreender as potências desse conhecimento, pois o conhecimento simbólico, ao contrário dos racionalismos redutores, não faz da imagem uma anti-razão, nem da irracionalidade argumento para uma nova concepção de saber, mas busca antes a integração dessas duas esferas, no que Maffesoli (1998) chamou de razão sensível, para um certo tipo de gnose, entendida como “processo de mediação através de um conhecimento concreto e experimental” (Durand, 1988: 35), que envolve, portanto, não só a mente, mas o corpo todo como sede do saber.

Esse conhecimento simbólico, por ser dinâmico e aberto, por vezes contraditório, tende a se solucionar em narrativas, também dinâmicas, que constituem os mitos, os quais podemos entender como

a abertura secreta através da qual as inexauríveis energias do cosmos penetram nas manifestações culturais humanas. As religiões, filosofias, artes, formas sociais do homem primitivo e histórico, descobertas fundamentais das ciências e da tecnologia e os próprios sonhos que nos povoam o sono surgem do círculo básico e mágico do mito (Campbell, 1993: 15).

De modo mais pontual, o mito é a forma de conhecimento que se efetua com a mediação dos arquétipos e a elaboração do imaginário, através de narrativas dinâmicas de símbolos, operadas por uma lógica polivalente, que estruturam e projetam a sensibilidade, em relação recursiva com o evento social, para a realização da existência, amplificada pela (auto)criação de sentido(s).

Uma das principais características do mito é que ele se destina a interligar níveis diferentes de existência, presta-se tanto a uma abordagem macro quanto micro, está na criação do cosmos, mas também no código do DNA. É por isso que Campbell (apud Keleman, 2001: 25) pôde afirmar que “a mitologia é uma função da biologia [...] um produto da imaginação do soma. O que os nossos corpos dizem? E o que eles estão nos contando? A imaginação humana está enraizada nas energias do corpo”. Segundo Keleman (2001: 33), “nosso corpo é um processo. Sua estrutura tem uma forma de pensar, de sentir, de perceber e de organizar suas experiências,

um modo inato de formar as suas respostas. Sendo criaturas corporificadas, poderíamos dizer que o nosso corpo é o nosso destino”.

Portanto, encaminhando a análise para uma leitura que contemple o imaginário do corpo, podemos notar que, contemporaneamente, o corpo encarna, ou atualiza, certas estruturas arquetípicas que se afinam com as narrativas de antigos mitos. Sem estender demais as análises, pontuaria três mitos que, contemporaneamente, convivem nas representações culturais dadas ao corpo: Dioniso, Narciso e Hermes.

Dioniso é o deus que nasce duas vezes, a primeira do ventre de Sêmele, que não termina sua gestação, e a segunda da coxa de Zeus. Durante a infância, é perseguido, dilacerado, cozido e devorado, mas morto renasce, o que o aproxima de Deméter e dos símbolos de renascimento vegetal. Também conhecido como Baco (do grego Bákkhos, que significa videira, vinho), é com o vinho que lhe oferecem cultos, sendo um de seus epítetos o Pyrísforos, ou nascido do fogo úmido (Ferreira Santos, 1998: 138).

Voluptuoso e cruel ao mesmo tempo, o culto a Dioniso acontece sob o efeito da mania, do delírio, da possessão divina, como mostram as mulheres que o seguem, conhecidas como Mênades ou Bacantes. Nesses ritos noturnos, o êxtase era atingido com “danças violentas acompanhadas de flautas, loucas correrias através dos montes e perseguições de animais selvagens” (Martínez et al., 1997: 118). A orgia (rito) báquica tem três etapas: a oribasia, perseguição das mulheres na montanha, o diasparagmos, sacrifício através do dilaceramento, e a omofagia, a devoração da carne crua (Brunel, 1998: 235).

Nietzsche associa a paixão de Dioniso ao nascimento da tragédia e, tomando a natureza de sua potência como afirmação, liga-o à música para concluir que

dato esse estreito parentesco entre música e mito, é de se supor, do mesmo modo, que a uma degenerescência ou depravação deste estará ligada uma atrofia daquela; de resto, no enfraquecimento do mito em geral se exprime uma debilitação da faculdade dionisíaca (Nietzsche, 1983: 21).

A faculdade dionisíaca é, portanto, uma faculdade criadora, é música e harmonia, está ligada a uma loucura sábia, à mistura de alegria e fúria, à embriaguez sagrada. A união do homem à natureza, da forma como a funde Dioniso, nos remete à simbologia corporal desta estrutura mística, simbologia que é valorizada na feminilidade de Afrodite, deusa do amor, da sedução e da beleza, nascida da espuma do mar e do esperma de Urano emasculado. Um mitema interessante de Afrodite encontra-se no episódio das três deusas e a maçã de ouro. No pomo atirado pela Éris, a deusa da discórdia, a inscrição: “À mais bela.” Atena, Hera ou Afrodite? Páris julgará, não pelo que vê, mas pelo que o seduz. Atena lhe oferece vitória e sabedoria, Hera a soberania, mas é Afrodite a eleita. Eis suas palavras: “Se preferires a mim, serás o sedutor completo, tudo o que houver de mais belo no

plano feminino será teu e, muito em especial, a bela Helena, cuja fama já se espalhou por toda parte.” (Vernant, 2000: 89) O final dessa história? É a opção pela sedução e pela beleza feminina que desencadeia a ação guerreira dos heróis da Guerra de Tróia.

As ofertas de Atena e Hera, inclusive pelas suas características diurnas, estavam ligadas a realizações heróicas; é de Afrodite a promessa de torná-lo sedutor e, em conseqüência, de desfrutar os prazeres da beleza, aqui, beleza do corpo e da cópula, do amor e do casamento. Nos mitos de Afrodite, seja qual for a narrativa, a variante ou a interpretação, sempre encontramos símbolos que constelam em torno da estrutura de sensibilidade mística. É assim que, com o nome de Vênus Anadiomene, Rimbaud (1995: 81) a reatualiza na prostituta do final do século XIX. Que cada um se sinta à vontade na escolha das imagens; à despeito da beleza degradada própria à paisagem mental dos poetas da Décadence, não há como não ver o gosto pelo continente, pela rotundidade, pelos pormenores, enfim, pela substancialidade do corpo:

Qual de um verde caixão de zinco, uma cabeça
Morena de mulher, cabelos emplastados,
Surge de uma banheira antiga, vaga e avessa,
Com déficits que estão a custo retocados.

Brota após grossa e gorda a nuca, as omoplatas
Anchas; o dorso curto ora sobe ora desce;
Depois a redondez do lombo é que aparece;
A banha sob a carne espraia em placas chatas;

A espinha é um tanto rósea, e o todo tem um ar
Horrendo estranhamente; há, no mais, que notar
Pormenores que são de examinar-se à lupa...

Nas nádegas gravou dois nomes: Clara Vênus;
– E o corpo inteiro agita e estende a ampla garupa
Com a bela hediondez de uma úlcera no ânus.

Hoje, essa imagem da prostituta e de sua bela fealdade não encontra ressonância na sociedade, pelo menos não de maneira relevante, e é mais do que comum encontrarmos, na publicidade, por exemplo, inúmeras atualizações de Afrodite, seja na ondulação dos cabelos que vendem xampu, nos cavados decotes das propagandas de cerveja ou em inúmeros outros produtos. No cinema, idem. Poderíamos, com razão, acusar o interesse mercadológico que vende produtos, inclusive culturais, a partir da apelação erótica do corpo. Mas não poderíamos, igualmente, deixar de constatar essa valorização de Eros e das práticas dionisíacas atreladas a ele. Prostitutas travestidas de grandes damas e “meninas de família” vestidas como putas circulam pelos mesmos shoppings centers e é difícil decompor

a vida sexual de uma ou de outra simplesmente pela representação cultural. Bom exemplo disso é o filme *Beleza Americana*, com a adolescente fatal e... virgem!

Em *A Sombra de Dioniso* (Maffesoli, 2005), temos um extenso estudo dos valores ligados ao mito de Dioniso e de seu renascimento nas sociedades contemporâneas, fortemente marcadas, em quase toda a modernidade, pela figura hegemônica de Prometeu. Mesmo discordando dessa leitura, Lipovetsky (2008) não deixa de conceder que, ainda que não de forma suprema, Dioniso inspira determinados comportamentos sociais, como a busca de prazeres desregrados e a valorização do corpo erótico. De resto, vale assinalar que esses valores dionisíacos são uma constante antropológica e, com maior ou menor ênfase, sempre participaram das sociedades, ao longo do tempo. Se hoje vemos esses valores retomarem força, é porque outros deixam de ser vitais e, mesmo sem desaparecerem, voltam a um segundo plano. Um exemplo disso é o uso de instrumentos eróticos. Maffesoli nos mostra como, espalhados por diversas culturas e ao longo de diferentes épocas, esses utensílios tiveram espaço nas práticas sociais, sejam de cunho profano ou religioso. Nesse sentido, podemos acusar a exploração desses instrumentos pela indústria e pelo comércio, os cada vez mais numerosos sex-shops, mas o que essa exploração mostra é que o interesse existe e sempre existiu. Dessa forma, seria um equívoco atribuímos uma erotização da sociedade por conta do interesse econômico; o que ocorre é uma relação mais complexa, em que o interesse pelo erótico gera uma demanda enquanto, no sentido inverso, a produção facilita e incentiva o consumo.

Dioniso é uma figura forte das sociedades pós-modernas, dá conta dessa relação do corpo com o prazer, do seu uso sexual, dos desregramentos desse uso e das práticas excessivas. Em outra obra, Maffesoli (2003) aponta a pós-modernidade como sendo justamente a sinergia entre o arcaico e o tecnológico, em que as festas raves, a Internet, a tribalização, o interesse crescente por horóscopos, por esoterismos, etc., seriam exemplos disso. No entanto, ao lado dessa figura, é possível encontrar outra, que também apresenta grande relevância: Narciso.

Há diversas variantes envolvendo o mito de Narciso. Em uma delas, teria desprezado o amor de Amíncias, enviando-lhe uma espada com a ordem de se matar. A ordem foi cumprida, mas antes de morrer, Amíncias amaldiçoa Narciso que, ao passar perto de uma fonte e ver sua própria imagem refletida nas águas, apaixonou-se e, diante da impossibilidade de concretizar sua paixão, termina também por se matar. Em outra versão, já mais racionalizada, Narciso era apaixonado por sua irmã gêmea; quando ela morre, seu desgosto é tão grande que se consola observando o reflexo de seu próprio rosto, como se a contemplasse (Martínez et al., 1997: 251). Mas é a versão de Ovídio a mais complexa e a mais difundida.

Narciso era um rapaz belo a quem o adivinho Tirésias tinha vaticinado um triste fim, ao revelar à sua mãe que ele só viveria uma longa vida se nunca chegasse a se conhecer. Muitos se apaixonaram por Narciso, como a ninfa Eco, que foi rejeitada. Certa vez, ao contemplar sua imagem refletida nas águas, apaixonou-se por

si e, desesperado por não poder alcançar o objeto de sua paixão, permanece junto à fonte até se consumir, dando origem à flor que leva seu nome.

Desconsiderando os detalhes que pontuam uma ou outra versão, o que parece estruturar o mito de Narciso é o conflito entre a identidade e a dualidade do homem. Narciso apaixona-se por seu reflexo e não, de fato, por si mesmo, uma vez que contempla apenas a superfície da água e, conseqüentemente, sua própria superfície, ou seja, sua aparência. No entanto, essa aparência é o seu próprio duplo, um outro ele mesmo, a projeção de uma imagem que deseja e que é a sua. Imagem emblemática dos tempos atuais, reforçando, em sua própria estrutura, a questão da crise de identidade.

De fato, o homem contemporâneo parece cada vez mais apaixonado pela idealização de sua própria imagem. Mas, quando se olha no espelho, parece não se contentar com o que vê e lança mão de diversos recursos para retocar a própria imagem. Clínicas de estética, cirurgias plásticas, lipoaspiração, aplicações de silicone, etc., sem contar as tatuagens, piercings e outros recursos de embelezamento. É verdade que isso não é novo na história humana e basta uma rápida visita pelas tribos indígenas para se confirmar isso. Mas o que salta aos olhos é a busca por uma beleza artificialmente construída e que parece prometer a emergência de uma identidade que não se encontra na pessoa, por ela não se reconhecer no espelho. Daí a necessidade de continuar a olhá-lo e, se possível, esculpindo o corpo que aparece lá, diante da pessoa que o vê, mas como se fosse uma outra. Culto ao corpo, culto à imagem, culto ao simulacro.

Outro ponto importante a se acrescentar, e que complexifica a situação, é o fato de que a imagem buscada não é, necessariamente, a própria imagem, ainda que melhorada, mas uma imagem aceita socialmente, que represente algum ideal de beleza, ditado, evidentemente, pelo establishment midiático. Intervenções cirúrgicas para que o nariz se pareça com o da atriz, a boca da apresentadora de TV, os peitos da cantora, etc. Há quem chegue a escolher um modelo a ser copiado. Esse desejo de se parecer com o ídolo reforça, sem dúvida, uma identificação com figuras arquetípicas (cujos resíduos sobrevivem sob o brilho fácil dos estereótipos), as quais servem de motor para o processo de individuação. No entanto, a identificação aqui parece se dar apenas no plano da superfície, desconsiderando a profundidade dos próprios arquétipos e da própria individuação para se ficar com o estereótipo. A conseqüência disso é o fascínio pelo simulacro, pelo espelhamento, pela superfície, pela identificação com o que é plasticamente reverenciado pela sociedade.

Machado de Assis, há mais de um século, desenvolveu sua teoria da alma humana no conto intitulado O Espelho. Nele, um alferes, após alguns dias em isolamento e privado do reconhecimento de sua família e da própria sociedade, encontra a solução para sua crise de identidade vestindo sua farda de alferes e olhando-se no espelho por meia hora ao longo do dia. Descobriu não só um

paliativo para sua solidão e sua crise de identidade, como também a própria explicação para a alma humana. Somos o papel que desempenhamos na sociedade.

Atualizando Machado, diríamos que, como não desempenhamos um papel muito claro na sociedade, uma vez que há uma multiplicidade de papéis que se desempenham em sucessão ou simultaneamente, cuja transição ou convivência é líquida, embaralhada, complexamente vulnerável, somos a ressonância que a beleza da imagem refletida por nós encontra na sociedade.

Dioniso e Narciso figuram na representação contemporânea do corpo, e de maneira bem acentuada, porém a pluralidade que é marca do pós-moderno não se deixa fixar somente nessas figuras, de onde a insurgência justamente de Hermes, não como uma figura a mais, mas como o próprio arquétipo dessa pluralidade móvel que ata e desata nós e busca se estabelecer justamente pela harmonização dos contrários.

Mas antes de o abordarmos, faz-se necessário recordar, ainda que brevemente, esse contrário, exposto anteriormente pelo paradigma clássico, em que a razão predominava e se encarnava na figura de Prometeu. Embora em franca decadência, é ainda esse modelo de visão-de-mundo (*Weltanschauung*) que preside o método científico e os próprios fundamentos da ciência, embora as descobertas da física que datam do começo do século passado tenham posto em xeque esse mesmo método e esses fundamentos. Sem aprofundar a questão, podemos tomar como exemplo a reflexão de José Gil que, abordando a medicina, nos mostra como, cada vez mais, ela tem operado uma dessubjetivação, ao tratar a doença dissociada do próprio corpo. A doença pertenceria aos genes, viria do interior, estaria, portanto, em latência. Em decorrência disso, começa-se a criar uma medicina sem médico e sem doente, em que a preocupação se volta para o futuro, para a antecipação, para a prevenção, a higiene da vida. Essa visão dissocia a doença do sujeito moral, de sua fala, de sua identidade. Só há um corpo, um órgão, tecidos ou células doentes (Gil, 1997: 219-220). Ora, essa racionalização da doença que a cinde do próprio sujeito é decorrência de uma prática e de um pensamento estritamente prometeicos.

Mas é preciso assinalar que, paralelamente a essa tendência, hoje voltam à pauta projetos como o médico de família, tratamentos em casa, onde o paciente se sente mais à vontade e motivado a se restabelecer, procedimentos que envolvem a valorização do afetivo (basta lembrarmos dos doutores da alegria), sem contar a medicina alternativa, que vai desde a homeopatia até a acupuntura, passando por outros tratamentos que, por vezes, beiram o esotérico (cromoterapia, cristais, cirurgias espirituais, etc.). Novamente, a pluralidade e a relativização dos valores e caminhos.

Dessa forma, o que se vê é uma abertura do conceito de identidade, em que a própria noção de homem é posta em xeque. E a tentativa de se reencontrar o homem e, portanto, recriá-lo, vem insuflando os estudos antropológicos de novo ânimo, que reabilita a figura de Hermes, como o mediador dessas contradições.

Por um lado, ele é o guia, o pastor, o condutor; por outro, é portador de um certo tipo de conhecimento, saber hermesiano⁴, dado ao domínio retórico e interpretativo. É o responsável pela realização da coincidentia oppositorum alquímica, pelo tertium datum, pela hermenêutica, pelo hermetismo, pela hermetica ratio, pela condução das almas, seja levando-as ao mundo dos mortos, seja dele trazendo-as.

A mitanálise durandiana nos mostra Hermes ressurgindo no século XX, como anjos, mensageiro, deus da comunicação, não só dela mas também da diferença entre os comunicantes, portanto deus das encruzilhadas, divindade dos limites, enfim, arquétipo do sentido de toda linguagem (Durand, 1979: 227)

Dentro da extrema variedade de representações folclóricas, artísticas, literárias, o imaginário ocidental insistiu nesse aspecto relacional, denominador comum de atributos que vão da travessia das almas ao furto, passando pelo comércio, pela magia, pela poesia e pelo saber. (...) É o mestre de um certo saber, ou melhor, de uma maneira de alcançar o conhecimento (divino, gnóstico, eclético, ‘transdisciplinar’ – dependendo do enfoque, ou tudo ao mesmo tempo) (Brunel, 1998: 449).

Como é mais uma maneira de saber do que propriamente um saber, a Hermes liga-se o importante símbolo da estrada, não como elo entre dois pontos, mas mundo em si, caminho onde o acaso e o imprevisto serpenteiam, labirinto de provas, mais do que viagem a um destino, a jornada constante, o constante trajeto, a mediação.

Hermes não só é responsável pela pluralidade, mas é ele próprio plural, como atestam seus correlatos, Mercúrio romano, mercúrio alquímico, Tot egípcio, Hermes Trimegisto, Wotan germânico, além de uma série de outros disfarces, como o nabi (profeta) islâmico Idris, o boto brasileiro, o São Francisco cristão, o Virgílio de Dante, e tantas outras personagens, literárias ou não, além de estar presente também em uma série de obras, como nos volumes de Em Busca do Tempo Perdido, de Proust, ou mesmo em Jung.

Hermes é conhecido como o puer aeternus, ao mesmo tempo puer (criança) e senex (velho), é também sermo (discurso, língua) e ratio (razão, inteligência); alude-se a um Hermes crióforo (o que carrega um carneiro aos ombros), é o psicopompo, o condutor de almas; “ora ele aparece como reflexo de Cristo-logos, ora como soldado das legiões infernais!” (Brunel, 1998: 453); logo após nascer, fez-se ladrão do rebanho de seu irmão Apolo, com quem comercia a lira que acabara de inventar; quando preparou o sacrifício das vacas de Apolo, “com a esperança de ter reconhecidos todos os seus direitos de olímpico, divide as vítimas em doze porções,

⁴ Sigo, para hermesiano e hermético, a mesma distinção estabelecida por Ferreira Santos (1998: 70), em que hermesiano se refere às configurações que são homólogas ao mito de Hermes, enquanto hermético qualifica as degradações e usuras simbólicas do seu mito, como são encontradas nas especulações místico-esotéricas.

como há doze deuses ao todo, isto é, quando formam uma totalidade” (Sissa; Detienne, 1990: 196).

É essa busca de totalidade, de um saber complexo, que Hermes preside e isso se enraíza contemporaneamente num corpo cada vez mais infantil, quando não infantilizado, num intercâmbio entre o masculino e o feminino, em que os homens cada vez mais se utilizam de recursos femininos de embelezamento, enquanto as mulheres assumem posturas, às vezes até mesmo vestimentas, masculinas. O Hermafrodito, filho de Hermes e Afrodite, também é figura presente, tanto nos travestimentos como na noção, cada vez mais difundida, do unissex. Também é cada vez mais comum a busca por um autoconhecimento, ainda que deturpado por orientalismos, arcaísmos descontextualizados, esoterismos superficiais e guias de auto-ajuda. Mas se suspendermos os juízos de valor, ainda que momentaneamente, não será difícil reconhecermos essa tendência ao cuidado de nós mesmos, assim como dos diversos mediadores que facilitam ou dificultam esse cuidar. Em resumo, ainda que em emergência, Hermes deixa cada vez mais de ser latente para se tornar figura patente na contemporaneidade pós-moderna.

Leiamos um poema de Fernando Pessoa para exemplificar as questões levantadas:

Eros e Psique

... E assim vedes, meu Irmão, que as verdades
que vos foram dadas no Grau de Neófito, e
aquelas que vos foram dadas no Grau de Adepto
Menor, são, ainda que opostas, a mesma verdade.

DO RITUAL DO GRAU DE MESTRE DO ÁTRIO
NA ORDEM TEMPLÁRIA DE PORTUGAL

Conta a lenda que dormia
Uma princesa encantada
A quem só despertaria
Um infante, que viria
De além do muro da estrada.

Ele tinha que, tentado,
Vencer o mal e o bem,
Antes que, já libertado,
Deixasse o caminho errado
Por o que à Princesa vem.

A Princesa Adormecida,
Se espera, dormindo espera.
Sonha em morte a sua vida,
E orna-lhe a fonte esquecida,
Verde, uma grinalda de hera.

Longe o Infante, esforçado,
Sem saber que intuito tem,
Rompe o caminho fadado.
Ele dela é ignorado.
Ela para ele é ninguém.

Mas cada um cumpre o Destino –
Ela dormindo encantada,
Ele buscando-a sem tino
Pelo processo divino
Que faz existir a estrada.

E, se bem que seja obscuro
Tudo pela estrada fora,
E falso, ele vem seguro,
E, vencendo estrada e muro,
Chega onde em sono ela mora.

E, inda tonto do que houvera,
À cabeça, em maresia,
Ergue a mão, e encontra hera,
E vê que ele mesmo era
A Princesa que dormia.

FERNANDO PESSOA (s/d: 93-4)

A lenda, à maneira dos contos de fadas, parece relatar a conhecida história da princesa encantada à espera de seu salvador. A primeira surpresa nos vem quando descobrimos que o príncipe descobre ser ele mesmo a própria princesa. Mas se depois do espanto e do silêncio, retorna-se ao poema, vê-se que o infante é, etimologicamente, aquele que não fala; mais do que criança, aqui ele é o que não fala porque não sabe (“Sem saber que intuito tem”). Só saberá quando, depois de trilhar um longo caminho, jornada de todo herói⁵, acordar, já não mais como infante, já não mais como princesa, mas como iniciado.

Os dois – o herói e seu deus último, aquele que busca e aquele que é encontrado – são entendidos, por conseguinte, como a parte externa e interna de um único mistério auto-refletido, mistério idêntico ao do mundo manifesto. A grande façanha do herói supremo é alcançar o conhecimento dessa unidade na

⁵ Joseph Campbell (1993), em seu *O Herói de Mil Faces*, mostra, através da noção joyceana de monomito, os vários passos da jornada do herói, tanto o guerreiro do plano físico quanto o sacerdote do espiritual. Sua concepção mítica nos ajuda, desse modo, a enxergar com maior clareza a relação entre as narrativas, em qualquer nível de desdobramento artístico ou religioso, e a vida – seja no âmbito externo da ação cotidiana, seja no interno, das formulações oníricas às psíquicas.

multiplicidade e, em seguida, torná-la conhecida (Campbell, 1993: 43).

Importante notar que a epígrafe, com suas verdades opostas que no fundo são as mesmas, aponta para a coincidentia oppositorum, expressa na figura do neófito e do adepto. Sem a menor necessidade de entrarmos nos hermetismos de certas confrarias, que aliás o eram principalmente por precaução, e ficando com as categorias hermesianas, percebe-se que o poema salienta a importância da estrada. É ela um processo divino. Mas que processo? Primordialmente o de (auto)conhecimento, gnose. Uma leitura psicológica, em conformidade com esses elementos que levantamos, assinalaria o encontro do animus com sua anima na tomada de consciência do self, processo de individuação. No campo religioso da mitologia, a afirmação da hierogamia, o casamento sagrado, seria um bom começo interpretativo. É nessa acepção que reencontramos o título, em referência ao longo caminho de provas iniciáticas que Psique teve de percorrer para reconquistar os cuidados de Eros, denunciando ao mesmo tempo a distância e a possibilidade de união entre o humano e o divino.

Esse poema, a despeito da figura central de Eros e Psique, é fundado pelo mito de Hermes, embora escrito no modernismo do século XX e com uma roupagem medieval. Afinal, como não ver no infante a agilidade e o poder do ínfimo? Como negar a mediação que a estrada, que é, lembremo-nos, processo divino, opera no (re)conhecimento? Como ignorar o caráter psicagogo do infante, que acorda em si sua psique? Não é difícil ver que o infante que percorre a estrada não é o herói que enfrenta o monstro, mas o andarilho quase distraído, sem intuito e tino, que vence o mal e o bem, para cumprir-se em seu destino iniciático, para operar a união do que caminha e do que espera, do animus e da anima, de Eros e Psique, de quem “sonha em morte a sua vida” com quem busca “sem tino”, numa complexio oppositorum.

Além disso, o poema reproduz um tema gnóstico, em que o conhecimento é apresentado como despertar: “O ‘despertar’ implica a anamnese, o reconhecimento da verdadeira identidade da alma, ou seja, o reconhecimento de sua origem celestial. Somente depois de havê-lo despertado é que o ‘mensageiro’ revela ao homem a promessa da redenção e finalmente lhe ensina como deve comportar-se no Mundo.” (Eliade, 1972: 115)

Em resumo, Hermes participa também da figuração que a pós-modernidade dá ao corpo, considerando-o como uma abertura para o conhecimento e o autoconhecimento, um organismo complexo em que as partes estão em interação e, afastando-o da dualidade corpo/alma, carne/espírito, busca uma integração que é, ao mesmo tempo, humana e divina, corpórea e espiritual, concreta e subjetiva, seguindo a lógica da harmonização dos contrários e reatualizando o corpo como centro (axis mundi) da existência e do seu sentido.

Essas considerações nos fazem pensar em uma outra atitude frente aos desafios abertos pela contemporaneidade, em que a estátua da modernidade cede

lugar ao corpo pulsante pós-moderno (Almeida, 2002: 11-21). E se é verdade que a identidade hoje não atende mais às implicações do pensamento moderno, em contrapartida parece se encaminhar para uma outra forma de ser, em que o sujeito, não mais preso ao dever de ser único, torna-se plural: “O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente” (Hall, 2000: 13). Uma nova representação para a idéia de homem. E um outro corpo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Rogério de; DIAS, Alexandre. *Metamorfopsia e Educação: hiatos de uma aprendizagem real*. São Paulo, Zouk, 2002.

BAUMAN, Zygmunt. *Em Busca da Política*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, s/d.

CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus: Mitologia Primitiva*. São Paulo, Palas Athena, 1992.

DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. São Paulo, Martins Fontes, 1997.

EAGLETON, Terry. *A Ideologia da Estética*. Rio de Janeiro, Zahar, 1993.

EAGLETON, Terry. *As Ilusões do Pós-Modernismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo, Perspectiva, 1972.

FERREIRA SANTOS, Marcos. *Práticas Crepusculares: Mytho, Ciência & Educação no Instituto Butantan – Um Estudo de Caso em Antropologia Filosófica*. São Paulo, FEUSP, Tese de Doutorado, 2 vols., 1998.

GIL, José. *Metamorfoses do Corpo*. Lisboa, Relógio D’Água, 1997.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. São Paulo, DP&A, 2000.

JAMESON, Frederic. *Pós-Modernidade e Sociedade de Consumo*. São Paulo, Novos Estudos CEBRAP, nº 12, 1985.

KODO, Louis L. *Blefe: o gozo pós-moderno*. São Paulo, Zouk, 2001.

KUMAR, Krishan. *Da Sociedade Pós-Industrial à Pós-Moderna*. Rio de Janeiro, Zahar, 1997.

LIPOVETSKY, Gilles. O Crepúsculo do Dever: a ética indolor dos novos tempos democráticos. Lisboa, Dom Quixote, 1994.

LIPOVETSKY, Gilles. A Felicidade Paradoxal. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

LYOTARD, Jean-François. Moralidades Pós-Modernas. Campinas, Papyrus, 1996.

MAFFESOLI, Michel. Elogio da Razão Sensível. Rio de Janeiro, Vozes, 1998.

MAFFESOLI, Michel. O Instante Eterno: o retorno do trágico nas sociedades contemporâneas. São Paulo, Zouk, 2003.

MAFFESOLI, Michel. A Sombra de Dioniso. São Paulo, Zouk, 2005.

MORIN, Edgar. Ciência Com Consciência. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1996.

MORIN, Edgar. O Método IV: As Ideias. Lisboa, Europa-América, s/d.

NIETZSCHE, Friedrich W. Obras Incompletas. São Paulo, Abril Cultural, 1983.

OLIVEIRA, Louis José Pacheco de. A paisagem pós-moderna: em torno do professor. São Paulo, FEUSP, Dissertação de Mestrado, 1999.

PAULA CARVALHO, José Carlos. Derivas e Perspectivas em Torno de uma Sócio-Antropologia do Cotidiano: das Organizações às Atitudes Coletivas. São Paulo, Revista da Faculdade de Educação, USP, 12 (1/2): 85-105, 1986.

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

PESSOA, Fernando. Poesia completa. Lisboa, Europa-América, s/d.

RIMBAUD, Arthur. Poesia Completa. Rio de Janeiro, Topbooks, 1995.

SOUZA SANTOS, Boaventura. Um Discurso sobre as Ciências na Transição para uma Ciência Pós-Moderna. São Paulo: Revista Estudos Avançados, USP, 2 (2): 44-71, maio/agosto, 1988.

VATTIMO, Gianni. A Sociedade Transparente. Lisboa, Edições 70, 1991.

VERNANT, Jean-Pierre. O universo, os deuses, os homens. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

**IMAGINARY AND POST-MODERNITY:
MYTHICAL STUDY OF THE SOCIAL REPRESENTATION OF THE BODY**

ABSTRACT: The aim of this paper is to discuss about the cultural and social transformations experienced in the post-modernity, taking the body, its social and cultural representation and its mythical representation as references for an anthropological approach, based on theoretical and methodological founding of the paradigm of imaginary, of Gilbert Durand (1997), and the paradigm of complexity, of Edgard Morin (1999).

Key-words: Imaginary, Post-modernity, Body, Culture and Education

Recebido em 30 de maio de 2010; aprovado em 01 de julho de 2010.