

Entre o Real e o Imaginário: Processos Simbólicos e Corporeidade

Maria Cecília Sanchez Teixeira*

*Professora Associada da Faculdade de Educação da USP e Professora do Mestrado em Educação da UNIC/Cuiabá.

Resumo:

Considerando que é na trajetividade entre natureza e cultura, entre o gesto pulsional e o meio material e sociocultural, que a função simbólica instaura o real, o artigo pretende identificar as matrizes neurobiológicas, etológicas e psicossocioculturais do imaginário, a partir do diálogo entre autores como Gilbert Durand (antropologia do imaginário), Edgar Morin (antropologia da complexidade), Konrad Lorenz (etologia), Antonio Damásio (neurobiologia), Joseph Campbell (mitologia) e Stanley Keleman (abordagem somática). Numa perspectiva da teoria durandiana, mostra como, por meio do processo de simbolização, que marca irreduzivelmente a diferença entre o *homo sapiens* e os animais, o imaginário define as competências simbólico-organizacionais dos indivíduos e dos grupos, organizando as experiências e ações humanas individuais e sociais.

Palavras-chaves: real, imaginário, processos simbólicos, corporeidade

Between real and imaginary: Symbolic process and corporeal anchor

Abstract:

Consider that in the way between nature and culture, between the pulsate gesture and material socialculture means, the symbolic function set up the real, the article intends identify the neurobiologic, ethologics and psychicsocialcultural matrices of imaginary, from the dialogue among the authors as Gilbert Durand (anthropology of imaginary), Edgar Morin (anthropology of complexity), Konrad Lorenz (ethology), Antonio Damasio (neurobiology), Joseph Campbell (mythology) and Stanley Keleman (somatic approach). In a perspective of Durand's theory we see by means of symbolic process, which marks irreducibly the difference between homo sapiens and animals, the imaginary define the symbolic-organizational competences of individual and groups, organized

the experience and individual and social human acts.

Key words: *real, imaginary, symbolic process, corporeal.*

O mundo que você vê é real ou imaginário?

A luz que se projeta ao seu redor seria observada e sentida da mesma forma se você não estivesse aqui?

As cores fariam algum sentido se alguém não as pudesse observar, catalogar, interpretar? Os sons produziram o mesmo efeito se não existissem ouvidos para captá-los?

O frio ou o calor teriam alguma importância na ordem geral do universo se não fosse você que os tivesse sentido?

Tudo o que ouvimos, vemos e sentimos reflete no mundo exterior. No entanto, a forma como alguém percebe, interpreta ou reage é pura criação do cérebro. "O que o cérebro faz o tempo todo, dormindo ou acordado, é criar imagens.

(Rodolfo Llinas).

Considerando que é na trajetividade entre natureza e cultura que a função simbólica instaura o real, pretendo mostrar como o imaginário, a partir de bases biológicas e etológicas, tece as redes simbólicas que sustentam os comportamentos culturais.

Introdução

Início com esta epígrafe do neurocientista Rodolfo Llinas, porque entendo que ela é o mote para o tema que me propus desenvolver neste artigo: a ancoragem corporal dos processos simbólicos organizadores do real. Considerando que é na trajetividade entre natureza e cultura que a função simbólica instaura o real, pretendo mostrar como o imaginário, a partir de bases biológicas e etológicas, tece as redes simbólicas que sustentam os comportamentos culturais. Em outras palavras, mostrar como razão e emoção, corpo e espírito desenham o mapa com o qual lemos, interpretamos e criamos o mundo.

Quando examinamos um conteúdo imaginário, fica difícil, à primeira vista, identificar as suas vinculações com a realidade. Da mesma forma que não é fácil determinar, na realidade, os seus fundamentos imaginários, principalmente se considerarmos que toda abordagem do real só se dá por meio da função simbólica, porque, como diz Paula Carvalho (1998), em profundidade só temos redes de leituras, de mediações simbólicas, constitutivas ou instauradoras do real. Portanto, se

lidamos sempre com interpretações, como podemos afirmar, com certeza, que arte, religião, mito, linguagem e outras produções do *homo symbolicus* não são objetivações constitutivas de um “real” tão sólido e tão vital como o real criado pelo *homo faber*, pela via científica e técnica (Durand, 1997:197)?

Mas de que imaginário se trata?

O termo imaginário pode ter significados muito diferentes entre aqueles que o utilizam. Em seu uso corrente nas ciências humanas e nas letras, remete a um conjunto bastante vasto de significados: fantasmas, lembranças, sonhos, devaneios, crenças, mitos, romance, ficção, o que mostra que, geralmente, é definido por oposição ao real. Nesses termos, imaginário seria o que é irreal, o qual tanto pode ser entendido em um sentido relativo, como o que não está atualmente presente (caso de um fantasma) ou em um sentido absoluto, como imagem representativa de algo que não poderá jamais se colocar na ordem dos fatos “reais” no campo do perceptível, como, por exemplo, uma ficção irrealizável (Wunenburger, 1997, 2003).

Esta imprecisão decorre do fato de a imagem constituir uma

categoria mista e desconcertante que se situa a meio caminho entre o concreto e o abstrato, entre o real e o pensado e imaginado, entre o sensível e o inteligível. Logo, o imaginário comporta tanto uma dimensão representativa e verbalizada como uma dimensão emocional, afetiva que toca o sujeito (Wunenburger, 1997).

Duas concepções principais de imaginário podem ser identificadas, segundo Wunenburger (2003): uma restrita, que designa o conjunto estático dos conteúdos produzidos pelo imaginário, isto é, um tecido de imagens passivas e neutras (sistema estático e fechado); e outra ampliada, que se refere aos agrupamentos sistêmicos de imagens que comportam uma espécie de princípio de auto-organização de *autopoiesis*, permitindo abrir sem cessar o imaginário às inovações, transformações e recriações (sistema dinâmico aberto).

É nessa concepção ampliada que se situa a Teoria Geral do Imaginário de Gilbert Durand, elaborada a partir da crítica que faz à desvalorização da imagem e do imaginário no pensamento ocidental. Fruto do que chama “iconoclastia endêmica”, a qual se inicia como iconoclastia religiosa (com as religiões monoteístas — judaísmo, cristianismo e islamismo — que proibiam a confecção de imagens) e se prolonga através dos diversos racionalismos, dos gregos até nossos dias.

Desde Aristóteles, o único método eficaz de busca da verdade funda-se sobre uma lógica binária, a qual permite somente

duas proposições, ambas “verdadeiras”, e exige clareza e distinção. Então, a imagem, que não pode ser reduzida a um argumento formal “verdadeiro” ou “falso” em razão da sua ambigüidade constitutiva é descartada. Por propor um real velado, é desvalorizada e acusada de ser “mestra do erro e da falsidade” (Durand, 1994).

Com Descartes, aprofunda-se o fosso entre razão e imaginação, pois ele afirma que o verdadeiro conhecimento só pode ser de natureza intelectual. O erro decorre do conhecimento sensível, obtido por meio da sensação, da percepção, da imaginação, da memória. Daí ser o método científico o único válido para se chegar à verdade. O privilégio pedagógico é atribuído à percepção e ao conceito, em detrimento da imaginação. O símbolo perde a sua plurivocidade, torna-se sintema. No processo de sistematização, o símbolo se empobrece semanticamente, porque a equivocidade e a espessura de sentido cedem lugar ao conceptualismo que se dirige para a univocidade (Durand, 1988). Esse deslizamento empobrecedor da imagem ao conceito é poeticamente ilustrado por Manoel de Barros (2001:25), quando diz:

O rio que fazia uma volta atrás de nossa casa era a imagem de um vidro mole que fazia uma volta atrás de casa. Passou um homem depois e disse: Essa volta que o rio faz por trás de sua casa se chama enseada. Não era mais a imagem de uma cobra de vidro que fazia uma volta atrás de casa. Era uma enseada. Acho que o nome empobreceu a imagem.

O privilégio pedagógico é atribuído à percepção e ao conceito, em detrimento da imaginação. O símbolo perde a sua plurivocidade, torna-se sintema. No processo de sistematização, o símbolo se empobrece semanticamente, porque a equivocidade e a espessura de sentido cedem lugar ao conceptualismo que se dirige para a univocidade.

Mas, essa racionalização da imagem, que dela retirou seu potencial pedagógico e seu valor heurístico, não significou o seu fim. Ao contrário, paradoxalmente, nossa civilização fundada sobre verdades iconoclastas é incessantemente assediada pela imagem, pois como diz Durand, que cito de memória, jogamos as imagens fora pela porta e elas entram pela janela porque,

...os difusores das imagens, a mídia, estão onipresentes em todos os níveis da representação, da psique do homem ocidental, ou ocidentalizado. Do berço ao túmulo a imagem está lá, ditando as intenções de produtores anônimos ou ocultos: no despertar pedagógico da criança, nas escolhas econômicas e profissionais dos adolescentes, nas escolhas tipológicas (o “look”) de cada um, nos costumes públicos ou privados a imagem midiática está presente, ora se pretendendo como “informação”, ora ocultando a ideologia de uma “propaganda”, ora fazendo a “publicidade” sedutora... (Durand, 1994:10)

Mas, para além do seu poder

manipulador, que a afirmação acima pode sugerir, o imaginário é dotado de um potencial criador. Potencial que é valorizado quando se considera o imaginário não como um conjunto de imagens que vagueiam livremente na memória e na imaginação, mas como um “dinamismo organizador entre diferentes instâncias fundadoras” (Thomas, 1998), que tem o corpo como suporte físico.

Para tentar levantar pelo menos a ponta do véu que encobre a intrincada teia de relações biológicas, neuropsicológicas, etológicas, somáticas e socioculturais, nas quais são tecidos os sentidos que atribuímos ao mundo, proponho um diálogo entre autores como Gilbert Durand (antropologia do imaginário), Edgar Morin (antropologia da complexidade), Konrad Lorenz (etologia), Antonio Damásio (neurobiologia), Joseph Campbell (mitologia) e Stanley Keleman (abordagem somática).

A ancoragem corporal do imaginário na teoria durandiana

O imaginário é um sistema dinâmico organizador de imagens e de símbolos que tem por fun-

ção colocar o homem em relação de significado com o mundo, com o outro e consigo mesmo, constituindo-se como o referente fundamental da evolução humana.

A motivação de Durand ao estudar o imaginário era buscar, nos componentes fundamentais do psiquismo humano, as estruturas profundas arquetípicas, nas quais se ancoram as representações simbólicas e o pensamento. Era estudar o homem como produtor de imagens, conhecer as que o estruturam e todas as suas obras. Para isso, partiu do pressuposto de que se pode reconhecer, geneticamente, na psique de cada indivíduo vários níveis matriciais, nos quais se constituem os elementos "simbolizantes" do símbolo, ou seja, as forças de coesão impulsionadoras das atitudes psicofisiológicas que os "padrões" simbólico-culturais vão derivar, acentuar, apagar ou reprimir numa dada sociedade (G. Durand, 1988).

Situando a sua investigação no que chamou de trajeto antropológico, entendido como "... a incessante troca que existe, ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social," (1997:41), o au-

O imaginário é um sistema dinâmico organizador de imagens e de símbolos que tem por função colocar o homem em relação de significado com o mundo, com o outro e consigo mesmo, constituindo-se como o referente fundamental da evolução humana.

tor afirma que o imaginário é produzido na confluência do subjetivo e do objetivo, do pessoal e do meio sociocultural (idem). O trajeto junta, intimamente, em uma representação ou atitude humana, o que vem da espécie zoológica (o psíquico e o psicofisiológico) e o que vem da sociedade e da sua história, impedindo, epistemologicamente, que se atribua a um ou outro pólo a dominância ontológica (Durand, 1980:42).

Ora, se nessa perspectiva, o imaginário não é nem mera criação individual, nem simples produção social, então, as motivações profundas não podem ser encontradas apenas em dados exteriores à consciência imaginante, como querem algumas teorias do imaginário, mas sim na trajetividade entre o gesto pulsional e o meio material e sociocultural.

Ora, se nessa perspectiva, o imaginário não é nem mera criação individual, nem simples produção social, então, as motivações profundas não podem ser encontradas apenas em dados exteriores à consciência imaginante, como querem algumas teorias do imaginário, mas sim na trajetividade entre o gesto pulsional e o meio material e sociocultural.

tividade entre o gesto pulsional e o meio material e sociocultural.

Ao elaborar a sua teoria do imaginário, Durand (1997, 1998) parte da hipótese de que existe uma estreita concomitância entre os gestos do corpo, os centros nervosos e as representações simbólicas. Identificando uma ligação entre a motricidade primária e inconsciente e a representação, ligação já confirmada pela psicologia e recentemente pela neurobiologia, ele dá ao imaginário uma ancoragem corporal.

Para mostrar esta relação, o autor (1997:47) empresta de Betcherev a noção de "gestos dominantes", considerados com os mais primitivos conjuntos sensorio-motores constitutivos do sistema de "acomodações" mais originários na ontogênese. São reações inatas, de caráter dominante, que constituem um princípio de organização, como uma estrutura sensorio-motora. Duas são as dominantes identificadas por Betcherev em bebês humanos: a de posição (topologia da verticalidade) e a de nutrição. De Oufland, empresta a terceira dominante, identificada no animal adulto e macho, a sexual ou copulativa (rítmica), com caráter cíclico e interiormente motivada por secreções hormonais.

Essas três dominantes reflexas, entendidas por Durand (1997:51) como malhas intermediárias entre os reflexos simples e os reflexos associados, são as matrizes sensório-motoras dos três grandes esquemas dominantes na natureza comportamental e morfológica do *sapiens*; a cada um deles vai corresponder, na sua teoria, uma estrutura do imaginário, como veremos logo mais.

É, pois, na motricidade do corpo que ele identifica a linguagem primeira do *sapiens* — o “verbo” —, que é antes de tudo expressão corporal. Então, se a linguagem é a encruzilhada essencial do biológico, do humano, do cultural, do social como diz Morin (2003:7), os gestos dominantes, como linguagem primeira, são modos de relacionamento do sujeito com o ambiente, com o seu ecossistema.

A junção entre os gestos inconscientes da sensório-motricidade e as representações é feita pelo esquema, entendido como uma generalização dinâmica e afetiva da imagem. É um trajeto encarnado que presentifica numa representação concreta os gestos e as pulsões. O esquema é o mais imediato para a representação figurativa que se eleva diretamente no inconsciente reflexo do corpo, graças às conexões reflexas no “grande cérebro” humano (Durand, 1998:75). Assim, ao gesto postural correspondem os esquemas da verticalização ascendente, da iluminação, da divisão visual ou manual; ao gesto do engolimento (nutricional) os esquemas da descida eufemizada, da in-

timidade, da ocultação; ao gesto copulativo, os esquemas rítmico, dialético, messiânico.

Em contato com o ambiente natural e social, os esquemas determinam os grandes arquétipos, considerados como moldes afetivo-representativos que, em contato com a cultura, são pre-

**A cultura é, pois, aquilo que é
sobredeterminado por uma espécie de
finalidade e projeto natural fornecido pelos
reflexos dominantes que lhes servem de
tutor instintivo.
(Durand, 1997:52)**

enchidos pelos símbolos¹. A cultura é, pois, aquilo que é sobredeterminado por uma espécie de finalidade e projeto natural fornecido pelos reflexos dominantes que lhes servem de tutor instintivo (Durand, 1997:52).

É este tutor instintivo, também chamado em outro texto (1998:151) de indicador antropológico, que seria o desencadeador do processo de simbolização, por meio das imagens primordiais, os *Urbilder*. Identificados pelo etólogo Jacob von Uexkül em animais, eles são grandes conjuntos espaciais, sensoriais e simbólicos que definem seu mundo e seu ecossistema.

Apoiando-se em estudos etológicos, Durand (1998:152) postula que os *Urbilder* também podem ser encontrados nos *sapiens sapiens*. Essas imagens primordiais teriam por base as estruturas de reflexos dominantes, tanto as que o ser humano partilha com grande número de

seres vivos (de deglutição, de nutrição e copulativo), como aquelas mais específicas do *homo erectus*, os reflexos dominantes posturais.

Prosseguindo nas suas elaborações, o autor aproxima essas grandes imagens primordiais dos arquétipos que, no seu entender, pertencem tanto ao capital genético de cada espécie, como ao capital culturalmente adquirido pelo homem, razão pela qual distingue-os em genotípicos e fenotípicos.

Os arquétipos genotípicos são os *Urbilder* que funcionam como potencializadores das representações ligadas à constituição ana-

¹Durand (1997:60) esclarece que o que caracteriza o arquétipo é a sua universalidade e a sua falta de ambivalência, enquanto o símbolo é extremamente ambivalente, porque produzido culturalmente. Assim, por exemplo, enquanto o esquema ascensional e o arquétipo do céu permanecem imutáveis, os simbolismos que os expressam manifestam-se em diferentes imagens: escada, flecha voadora, avião.

Os grandes gestos dominantes e seus respectivos arquétipos vão adquirir materialidade no ambiente tecnológico, o qual se constitui como uma extensão do próprio corpo. Cada gesto implica, ao mesmo tempo, uma matéria e uma técnica, suscita um material imaginário e se materializa num instrumento ou utensílio.

tomo-psicológica de cada espécie. Eles são, para Durand, esquemas inatos de desencadeamento, bem próximos dos arquétipos junguianos. Têm funcionamento imediato e se manifestam na estruturação do campo das imagens de modo bem precoce. Existem, assim, “vínculos simbólicos rudimentares” inatos na base de um universo imaginário, regularizando os comportamentos vitais da espécie (Durand, 1985).

Já os arquétipos fenotípicos, de funcionamento diferenciado pela imaturidade, necessitam de um tempo de aprendizado e do modelo adulto da espécie. São traços específicos revelados pela ação educativa do meio. A etologia evidenciou que, enquanto nas espécies de fraca neotenia as pulsões e os instintos aparecem precocemente e totalmente constituídos, nas de forte neotenia como o *homo sapiens*, cuja infância é muito longa, pulsões e instintos precisam ser complementados, “educados” pela aprendiza-

gem sociocultural, a qual garante o desabrochar das estruturas arquetípicas (Durand, idem).

Dessa forma, embora ambos sejam inatos, há uma espécie de gradação entre eles. Os arquétipos genotípicos se manifestam de forma precoce, com os fenômenos da digestão e deglutição (dominante de nutrição) e com os ritmos ecológicos — repetição de gestos compulsivos do recém-nascido — (dominante rítmica). Os fenotípicos, como a verticalidade e o andar (dominante postural), são mais tardios, necessitando de um aprendizado (Durand, 1985).

Nesse sentido, segundo Durand (1998:154), o arquétipo, para lá de qualquer espaço sociocultural e para cá de qualquer tempo histórico, permanece como entidade constitutiva e formadora, numa espécie de firmamento antropológico, tal como os “genes” da espécie *sapiens*.

Os grandes gestos dominantes e seus respectivos arquétipos vão

adquirir materialidade no ambiente tecnológico, o qual se constitui como uma extensão do próprio corpo. Cada gesto implica, ao mesmo tempo, uma matéria e uma técnica, suscita um material imaginário e se materializa num instrumento ou utensílio. Os estudos de Leroi-Gourham (1965) confirmam essa associação ao mostrar que os símbolos podem ser considerados como concretamente ligados às operações que mobilizam o campo manual ou como abstratos de operações manuais.

Assim, ao gesto postural correspondem as técnicas de separação, de purificação, os instrumentos percucientes e contundentes, os ligados à técnica da escavação e as imagens de dominação do guerreiro e do soberano, porque a verticalização e o uso das armas pela liberação das mãos respondem ao desejo de dominação, que Durand (1997) identifica na estrutura heróica.

Ao gesto de engolimento correspondem os utensílios continentais e recipientes e as imagens maternas e de nutrição que respondem às necessidades e ao desejo de proteção e de nutrição, próprios da estrutura mística.

Ao gesto rítmico correspondem a roda, o tear, o transporte e as imagens do ciclo agrícola, das estações do ano, da indústria têxtil, respondendo às necessidades de perpetuação da espécie, ao desejo de dominar o tempo pelo seu desenvolvimento cíclico e

progressivo e de conciliar os contrários, que se situam na estrutura sintética ou disseminatória². Segundo Leroi Gourhan (1965:99), a manifestação mais importante da sensibilidade visceral está ligada aos ritmos pois a alternância de tempos de sono e vigília, de digestão e apetite, todas as cadências fisiológicas formam uma trama sobre a qual se inscreve toda atividade humana.

Esses instrumentos e outros que a imaginação humana cria constantemente são, na verdade, prolongamentos dos gestos corporais, que visam facilitar a adaptação do homem ao meio e garantir a sua sobrevivência filogenética e ontogenética.

As três estruturas figurativas³ — a heróica, a mística e a disseminatória — são entendidas como pólos ou núcleos atratores, que organizam semanticamente as imagens, configurando-as em universos míticos, cada qual correspondendo a uma forma de representação imaginária, de simbolizar a nossa relação com o mundo. A cada uma delas corresponde

um modo de interação, de relação com o mundo, que regula, ao mesmo tempo, o equilíbrio individual e social, favorecendo a atribuição de sentido e a apropriação de conhecimentos.

1. Modo heróico, decorrente do gesto postural e mobilizado pelos esquemas da ascensão e da separação, responde à necessidade que o ser humano apresenta de se identificar, de se distinguir do outro, de afrontar, de agir, de se afirmar (Jacquet-Montreuil, 1998).
2. Modo místico, origina-se no gesto de engolimento e é impulsionado pelos esquemas da descida e da inclusão; responde à necessidade que o homem tem de se recentrar, de se recolher na introspecção ao nível individual e de participar, cooperar, integrar-se, ao nível grupal e social (idem).
3. Modo sintético ou disseminatório, derivado do gesto copulativo e estimulado pelos esquemas rítmico, dialético e

progressista, atende a necessidade humana de ligação, de conciliação de contrários, de retorno, de comunicação, de religar as ações exteriores à tomada de consciência, o que faz integrando os modos heróico e místico (idem).

Essas três estruturas figurativas são classificadas por Durand (1988, 1997) em dois regimes — diurno e noturno —, considerados como dois pólos antagonistas e dotados de grande poder de homogeneização.

No regime diurno, a imaginação heróica combate os monstros hiperbolizados por meio de símbolos antitéticos: as trevas são combatidas pela luz e a queda pela ascensão, acionando imagens de luta, suscitando ações e temas de luta do herói contra o monstro, do bem contra o mal.

No regime noturno, Durand identifica duas atitudes imaginativas: a mística e a disseminatória. No pólo noturno místico, a imaginação, sob o signo da conversão e do eufemismo, inverte os valores simbólicos do tempo e o destino não é mais combatido, mas assimilado; animada por um

²Durand (1980) diz que, originalmente, utilizou o termo sintético, por considerar que o seu processo sintático elementar é de integrar mas, posteriormente, passou a usar disseminatório para evitar qualquer equívoco hegeliano. Diz, também, que pode ser chamado de dramático, porque integra um processo temporal numa ação (drama).

³A noção de estrutura é usada por Durand (1980, 1997) não como uma forma classificadora, mas como força polarizadora. Respondendo às críticas sobre o viés estruturalista da sua teoria do imaginário, toma da eletromagnética o conceito de pólo e o utiliza, epistemologicamente, para mostrar o caráter dinâmico das estruturas polarizantes, que chama de estruturas figurativas. Semanticamente, os pólos significam mais uma dinâmica de orientação de forças, do que uma estática de direção de espaço. Cada estrutura constitui-se como um núcleo atrator de imagens, como um universo mítico que se organiza em torno de arquétipos. É a força arquetípica que atrai imagens e representações em torno de pólos homogeneizantes de sentido.

caráter participativo, promove ações assimiladoras, confusionais, e unificadoras. No pólo noturno disseminatório, o tempo é domado pela repetição dos instantes temporais; nele, as imagens antagonistas conservam sua individualidade e potencialidade e se reúnem no tempo, na linha narrativa, em um sistema e não numa síntese. Segundo Durand (1980:52), a imiscção do tempo, isto é, de um antes e de um depois, de amadurecimento, de desenvolvimento, introduz nessa estrutura uma lógica heterogeneizante, da qual decorrem dois universos míticos: um bipolar, no qual as imagens se agrupam, na perspectiva temporal, em dois pólos compactos claramente antagonistas (heróico e místico) e outro polimorfo, quando as imagens constitutivas do horizonte temporal alternam seus antagonismos.

Do exposto até aqui penso que foi possível perceber o trajeto circular entre o gesto pulsional e o meio material e sociocultural e a sua dupla ancoragem na natureza e na cultura, pois, para Durand (1997), o imaginário é tanto o “capital inconsciente de gestos do *sapiens*, como o “capital das competências simbólico-organizacionais”⁴. Portanto, o imaginário não o simples produto de uma mente fantasiosa descolada da realidade, ao contrário,

ancora-se no que temos de mais concreto, o nosso corpo.

Se acreditamos, com Morin (2003:49), que o ser humano é plenamente físico, metafísico, biológico e metabiológico, e que é no circuito cérebro, espírito, linguagem e cultura que o aparelho simbólico se constitui, então a sua

sapiens, tentemos aproximar aqueles que, nas ciências da natureza, confirmam a predominância dos processos de simbolização na estruturação do ser humano e das sociedades já apontada nas ciências humanas e sociais. Em outras palavras, cruzar as evidências oferecidas pela

As palavras e símbolos arbitrários são baseados em representações topograficamente organizadas, isto é, são imagens construídas pelo cérebro.

compreensão requer uma abordagem transdisciplinar, na qual, além daquelas que tradicionalmente estudam os processos de simbolização como a antropologia, a psicologia, a filosofia linguística, a mitologia, vêm se juntar a neurobiologia e a etologia entre outras.

Matrizes neurobiológicas, etológicas e psicossocioculturais do imaginário

Considerando que os recortes epistemológicos proporcionados pelas diferentes disciplinas são meramente circunstanciais, simples “pontos de vista” sobre um único objeto, o *homo*

neurobiologia e pela etologia à cerca das bases biológicas e etológicas do comportamento cultural, com as apresentadas pela teoria durandiana, pelos estudos da cultura e dos mitos.

Investigações anatomofisiológicas e neurobiológicas sobre o cérebro humano confirmam a sua singularidade anatômica, quando comparado com o de outros mamíferos. Distinguindo-se pelas suas dimensões, pela sua organização — a relação complexa entre os três cérebros: o reptiliano (sensação) o límbico (emoção) e o pré-frontal (pensamento) — e, principalmente, pelas aptidões para a palavra e a consciência, o cérebro humano permite ao

⁴A respeito da dupla natureza do imaginário ver Paula Carvalho, 1998 e Badia, 1999.

homo sapiens estabelecer articulações simbólicas praticamente ilimitadas.

O neurocientista, Antonio Damásio, a partir do estudo de certas patologias ligadas ao funcionamento do cérebro, mostra, no seu instigante livro “O erro de Descartes” (1996), que o pensamento, produto da razão, é feito de imagens. As palavras e símbolos arbitrários são baseados em representações topograficamente organizadas, isto é, são imagens construídas pelo cérebro. Diz ele:

O conhecimento factual necessário para o raciocínio e para a tomada de decisões chega à mente sob a forma de imagens (...) Partilhamos com outros seres humanos e até com alguns animais as imagens em que se apóia o nosso conceito de mundo (idem:123-24).

A sua hipótese de base é a de que a razão não é tão pura quanto pensamos e que as emoções e os sentimentos estão enredados nas suas teias fundando a razão, de tal modo que o enfraquecimento da capacidade de reagir emotivamente pode ser a fonte de comportamentos irracionais. Em outras palavras, a razão é invadida pela emoção e pela sensibilidade, de modo que as concepções que temos da realidade são formadas nessa teia de imagens. Aprofundando esta relação, Damásio (1996) identifica “estados corporais de fundo” que,

ocorrendo entre as emoções, dão origem aos sentimentos de fundo, sentimentos da própria vida, responsáveis pela sobrevivência do organismo.

aprendidos, tanto nos animais como nos seres humanos. Entende que há uma programação filogenética dos processos de aquisição de informações, ou seja,

A razão é invadida pela emoção e pela sensibilidade, de modo que as concepções que temos da realidade são formadas nessa teia de imagens.

Para este autor (idem:142), o cérebro possui circuitos neurais inatos, cujos padrões de atividade, coadjuvados por processos bioquímicos no corpo propriamente dito, controlam, de forma segura, tanto os impulsos e instintos necessários aos processos biológicos, como aqueles que contribuem para a sobrevivência e preservação da vida em meio a condições ambientais muitas vezes adversas. Assim, há impulsos e instintos que induzem comportamentos de luta, e outros de fuga; outros ainda asseguram a continuidade dos genes por meio do comportamento sexual. As pulsões instintivas seriam, então, o motor essencial do comportamento humano. Como não ver nesses impulsos as matrizes sensorio-motoras que se materializam nos três esquemas — separar (luta, defesa), incluir (constituição dos laços sociais), religar (preservação da espécie) — dos quais vão derivar as estruturas do imaginário?

Lorenz (1995) também identifica uma base biológica para os padrões de comportamento

um “movimento instintivo”, também chamado de padrão fixo, percebido como seqüências de impulsos endogenamente gerados, característicos de cada espécie. Entre esses, destaca a agressão, a qual dedica o texto: “A agressão, uma história natural do mal (1974), considerada por ele como pulsão de vida, e não de morte como queria Freud. Pulsão de vida porque incita o gesto postural e a ação heróica de separar, de buscar a individuação pela diferenciação que, em si, é separação da natureza. Pulsão de morte seria o desejo de identificação com o todo indiferenciado, o retorno à natureza, à terra mãe, próprio do universo místico.

A filosofia também nos ajuda a compreender o comportamento humano ancorado nessas pulsões. Conforme diz Fétizon (2002), o agir do homem é sempre marcado por vetores opostos: como ser natural, está inserido na harmonia universal, obedecendo à ordem determinada das coisas, buscando diluir-se na natureza de forma dionisíaca; mas, como ser cultural, viola a natureza para

A filosofia também nos ajuda a compreender o comportamento humano ancorado nessas pulsões. Conforme diz Fétizon (2002), o agir do homem é sempre marcado por vetores opostos: como ser natural, está inserido na harmonia universal, obedecendo à ordem determinada das coisas, buscando diluir-se na natureza de forma dionisíaca; mas, como ser cultural, viola a natureza para poder se diferenciar, pois é esta separação apolínea que traz a possibilidade da auto-consciência.

poder se diferenciar, pois é esta separação apolínea que traz a possibilidade da auto-consciência.

Mas, embora o cérebro humano seja o referente fundamental do processo de simbolização, não podemos esquecer que ele, por sua vez, é modelado pela cultura⁵ por um processo que Morin (2002:30) chama de *imprinting* cultural, termo que empresta de Lorenz. O *imprinting* cultural, inscreve-se cerebralmente, desde a mais tenra infância, pela estabilização seletiva de sinapses, inscrições iniciais que marcarão, irreversivelmente, o espírito individual no seu modo de agir.

Então, natureza e cultura estão indissolivelmente ligadas de

forma complementar, concorrente e antagonista na constituição dos indivíduos e da sociedade. Se a cultura depende do desenvolvimento do cérebro, este também necessita da educação cultural em razão da forte neotenia humana.

É por esta razão que Damásio (1996:153-154), partindo da neurobiologia, entende que a cultura e a civilização não podem ser reduzidas a mecanismos biológicos ou a subconjuntos de especificações genéticas. Muito menos ter surgido a partir de indivíduos isolados. Para eles, os seres humanos surgem dotados de mecanismos automáticos de sobrevivência, que são complementados por um conjunto de estratégias

de tomada de decisão socialmente permissíveis e desejáveis fornecidos pela educação, as quais, por sua vez, favorecem a sobrevivência e servem de base para a construção da pessoa. É, pois, a forte neotenia e a educação que distinguem o comportamento do *sapiens* do de outros animais.

No homem, há uma mediação neuropsicológica responsável tanto pela “razão” do *animal rationabile*, como pela “sapiência” do *homo sapiens* (Durand, 1998:78), ou seja, pelo processo de simbolização. Essa mediação é promovida pela sensação da emoção, isto é, pela consciência, portanto pela cultura. Damásio (1996:160-161) mostra que, embora estejamos programados para reagir com uma emoção de modo pré-organizado a certos estímulos do mundo ou no corpo, é a sensação da emoção a respeito do objeto que a desencadeou, ou seja, a percepção da relação do objeto e o estado emocional do corpo que fazem a diferença no humano.

Assim, a partir das emoções primárias (inatas), o ser humano desenvolve as emoções secundárias das quais, por sua vez, decorrem os sentimentos. Ainda segundo este autor (idem: 175), a essência do sentir de uma emoção é a experiência dessas alterações

⁵Julgo oportuno esclarecer aqui que, embora os autores com os quais dialogo possam ter concepções diversas de cultura, eu a entendo como o universo das mediações simbólicas, ou seja, como manifestação e atualização de um imaginário numa práxis. Nesse sentido, como a função simbólica é “invasiva” (Durand, 1997; Paula Carvalho 1998), todas as manifestações culturais são expressões do imaginário, ou seja, cultura e imaginário se superpõem. Imaginário e cultura são homólogos.

justapostas às imagens mentais que iniciaram o ciclo. Um sentimento depende da justaposição de uma imagem do corpo propriamente dito com uma imagem de alguma outra coisa, tal como a visual de um rosto ou a auditiva de uma melodia. O substrato de um sentimento completa-se com as alterações nos processos cognitivos que são induzidos, simultaneamente, por substâncias neuroquímicas.

Para Leroi-Gourhan (1965), mesmo as emoções estéticas já culturalizadas são fundadas sobre propriedades biológicas comuns ao conjunto dos seres vivos, sobre sentidos que asseguram uma percepção de valores e de ritmos a todas as espécies. No entanto, a função particularizante da estética se insere sobre uma base de práticas maquinais, ligadas, em profundidade e ao mesmo tempo, ao aparelho fisiológico e ao aparelho social. Uma parte importante da estética se associa à humanização de comportamentos comuns ao homem e aos animais, como o sentimento de conforto e desconforto, o condicionamento visual, auditivo, olfativo, à intelectualização, por meio de símbolos de fatos biológicos de coesão com o meio natural e social.

Lorenz, (1981:200) também confirma o papel da educação, ao considerar que o hábito, a aprendizagem e a tradição se acrescentam aos comportamentos filogeneticamente adaptados. Assim, enquanto nos animais a norma de

comportamento social ritualizado filogeneticamente deve à formação de um novo instinto sua forma de se opor à agressividade e de criar laços sociais, entre os humanos, a norma de comportamento social ritualizado culturalmente é a via que se transforma em dinâmica do comportamento social. Ou seja, há uma mudança de função que transforma um comportamento, tornando-o um

ma de atribuição de sentido que recobre, simultaneamente, os modos de representação e o sistema de significação (Wunenburger, 1997). Em outros termos, o progresso da consciência, portanto da cultura, depende do progresso da pregnância simbólica⁶.

Dessa forma, no homem, o progresso da consciência não é o progresso tecnológico, mas o da pregnância simbólica. Embora

...toda a comunicação humana repousa sobre comportamentos transformados em símbolos, os quais, organizados em narrativas míticas, ajudam o homem a se compreender no mundo.

modo de comunicação, isto é, um símbolo.

Dessa forma, toda a comunicação humana repousa sobre comportamentos transformados em símbolos, os quais, organizados em narrativas míticas, ajudam o homem a se compreender no mundo. Assim, as emoções e os sentimentos, juntamente com a oculta maquinaria fisiológica que lhes dá suporte, auxiliam o homem na assustadora tarefa de fazer previsões relativamente a um futuro incerto e a planejar suas ações de acordo com essas previsões (Damásio, 1996:13).

Entramos, pois, nos domínios do processo de simbolização, for-

possamos identificar nos animais imagens e representações fixas para a espécie, é só a espécie humana que possui a faculdade de simbolizar, talvez em decorrência da sua imaturidade e do fosso entre desejo e realidade (Durand, 1998:80). E é exatamente o processo de simbolização que marca, irredutivelmente, a diferença entre o *homo sapiens* e os animais.

Mas, para que um simbolismo possa emergir deve participar, indissolivelmente, numa espécie de "vai-e-vem", das raízes inatas (do corpo, da libido e do desejo) e das intimações (imposições) várias do meio cósmico e social, da representação do *sapiens*. A

⁶Segundo Neumann (1995:13), o processo de conscientização se inicia quando o inconsciente se revela à mente inconsciente em imagens arquetípicas, que nada mais são para ele do que "formas pictóricas dos instintos". Este autor parte do pressuposto de que os arquétipos, principais ingredientes da mitologia, são os responsáveis pelo crescimento da consciência. Em sua evolução, esta passaria por estágios mitológicos, ou seja, no curso de seu desenvolvimento ontogenético, a consciência individual do ego teria que passar pelos mesmos estágios arquetípicos que determinaram a evolução da consciência na vida da humanidade.

trajetividade promove a complementaridade entre as capacidades inatas do homem e seus complementos pedagógicos exigidos pela neotenia humana, pois o homem é o único ser cuja maturação é tão lenta, que permite ao meio, sobretudo social, desempenhar um grande papel na aprendizagem cerebral.

A consequência dessa lenta neotenia, segundo Durand (1994), é dupla, pois ela permite uma educação dos “regimes” da simbolização, mas também faz com que essa educação seja variável segundo os momentos culturais de uma mesma cultura. Em outras palavras, as sociedades e as culturas oferecem diferentes ambiências formadoras do simbolismo, nas quais é possível identificar três níveis importantes no processo de simbolização da criança: o psicofisiológico, natural; o pedagógico, da educação da criança pelo meio imediato; e o cultural, no qual se constituem os laços simbólicos que organizam e justificam a existência de uma sociedade.

Nessa perspectiva, a intermediação entre natureza e cultura é feita pelo nível pedagógico (aqui entendido, em sentido durandiano, como os modos de vida que se ancoram nas projeções imaginárias e míticas de uma cultura), o qual confirma os símbolos estabelecidos em determinada sociedade, inicialmente pela pedagogia natural e, depois, pelo catecismo afetivo do meio familiar, lúdico e escolar (Durand, 1988).

Mas, a neotenia é, ao mesmo tempo, a força e a fraqueza do sapiens, pois requer para o seu pleno desenvolvimento um segundo útero, que, segundo o grande mitólogo Joseph Campbell (1997) é proporcionado pelo mito, ou seja, pelos processos de simbolização.

Portanto, níveis de “educação” superpõem-se na formação do imaginário: a ambiência geográfica (clima, latitude, situação continental...) inicialmente, mas já regulamentados pelas simbólicas parentais de educação ao nível dos jogos (lúdicos), a seguir das aprendizagens (idem:60).

Mas, a neotenia é, ao mesmo tempo, a força e a fraqueza do sapiens, pois requer para o seu pleno desenvolvimento um segundo útero, que, segundo o grande mitólogo Joseph Campbell (1997) é proporcionado pelo mito, ou seja, pelos processos de simbolização. Nesse sentido, identifica no mito uma função biológica. Apoiando-se em Róheim, para quem é da natureza da espécie humana dominar a realidade em base libidinal, Campbell mostra como as potencialidades simbólicas para a proteção da psique são tão importantes quanto às econômicas. Assim, em razão da maturidade do ego, o homem desenvolve um modo simbiótico de dominar simbolicamente a reali-

dade, modo que modela e constrói todas as sociedades humanas.

Nessa perspectiva, o autor considera que os ritos e as mitologias que lhe dão origem constituem o segundo útero da gestação pós-natal do sapiens placentário. O mito é, em toda parte, o útero do nascimento especificamente humano, a matriz há longo tempo usada e testada, dentro da qual o ser incompleto é levado à maturidade, protegendo simultaneamente o ego em crescimento contra os fatores libidinais que ele não está preparado para enfrentar e fornecendo-lhe os necessários alimentos e sucos para seu desabrochar normal e harmonioso.

Para Campbell (apud Keleman, 1999:25), a mitologia é uma função da biologia, um produto da imaginação do soma, enraizada no corpo. Por isso, entende que os mitos têm a função biológica de proporcionar o amadurecimento biopsicossociocultural do ser humano. Os mitos refletem de forma exemplar os eventos psíquicos fundamentais da alma humana. São expressões simbólicas da alma coletiva, que auxiliam o

homem a se situar no cosmos. Eles fornecem as bases para a organização tanto do senso de espaço, de continuidade e identidade, como para a organização das maneiras de agir e de se comportar de cada cultura.

Considerando essa função biológica do mito, Keleman (1999) propõe que é o mito que comunica a nossa humanidade somática, ou seja, que uma imagem mítica é uma forma de anatomia falando sobre si mesma. Então identifica três tipos somáticos — endomórfico, ectomórfico e mesomórfico — que determinam o modo como as pessoas experienciam a si mesmas e como o mundo faz sentido para elas e que podemos aproximar das estruturas do imaginário durandianas.

O tipo mesomórfico, no qual predominam os hormônios da ação, os grandes músculos e um temperamento orientado para a ação (Keleman, 1999:32), corresponderia ao modo heróico; o tipo endomórfico, no qual predominam os hormônios e tecidos da digestão e da respiração e temperamento orientado para o cuidado e a intimidade (idem), ao modo místico; o tipo ectomórfico, caracterizado pela predominância dos neuro-hormônios, pelos órgãos da sensação e por um temperamento orientado para coletar informações sensoriais, por meio das quais busca aprofundar a corporificação ligado, porém separado (idem), ao modo sintético ou disseminatório.

É nesse processo de simboli-

zação que o ser humano assume sua humanidade, isto é, toma consciência da condição própria aos seres vivos, do seu destino mortal. É por isso que Durand (1997) coloca na origem do ima-

mundo”, chamados por Durand de estruturas antropológicas do imaginário, cuja função é tanto a sobrevivência, para além dos impulsos e dos instintos, como a criação simbólica, por meio das di-

É, pois, na trajetividade entre natureza e cultura que o homem produz seus “modos de ser no mundo”, chamados por Durand de estruturas antropológicas do imaginário, cuja função é tanto a sobrevivência, para além dos impulsos e dos instintos, como a criação simbólica, por meio das diversas formas de linguagem que promovem os processos de simbolização.

ginário as “realidades” que são o tempo e a morte, sendo a função primeira do imaginário resolver o problema da angústia existencial despertado por essa consciência, a qual, por meio da atitude simbolizadora, marca o ser humano indelevelmente; pois, se com o conhecimento racional ele domina o mundo exterior e a natureza, é só com o conhecimento simbólico que ele participa subjetivamente na concretude e no mistério do mundo (Morin, 1987).

É, pois, na trajetividade entre natureza e cultura que o homem produz seus “modos de ser no

versas formas de linguagem que promovem os processos de simbolização.

Natureza animal e cultural singular não são mais separáveis para o grande cérebro humano do que o são separáveis em si as camadas primitivas da cerebralização. Durand (idem) postula uma natureza biológica do *sapiens* cheia de potencialidades que vão se atualizar na cultura. Esta é, então, sinal privilegiado e específico do homem, mas não a sua causa, o fator dominante das suas representações. Por isso, o trajeto antropológico pluraliza e singulari-

Considerar o imaginário como fator de organização do real significa conceber a imaginação como atividade simbólica criativa, e não apenas como mera reprodução (memória) ou fantasia.

za as culturas, sem esquecer a natureza biológica do homem.

Portanto, por mais que possamos estabelecer aproximações, há diferenças irreduzíveis entre o processo de simbolização no homem e nos animais que confirmam a predominância do imaginário na estruturação do ser humano e das sociedades e a importância do que Durand (1994) chama de "imperialismo das imagens" no *sapiens*.

Concluindo

Iniciamos este artigo propondo que os processos simbólicos e a corporeidade se entrecruzam no entre o real e o imaginário. A intenção era mostrar que o imaginário não é algo desencarnado, porque a mente não é um *cogitum* não físico. Como lembra Damásio (1996:282), a mente se enraíza num organismo biológico complexo, mas frágil, finito e único. Não considerar essa complexidade obscurece a tragédia implícita no conhecimento dessa fragilidade, finitude e singularidade. E, quando os seres humanos não conseguem ver a tragédia inerente à existência consciente porque não conseguem imaginar,

sentem-se menos impelidos a fazer algo para minimizá-la e podem mostrar menos respeito pelo valor da vida.

E o papel do imaginário na história humana é exatamente ajudar o homem a lidar com a tragédia e é disso que tratam os mitos. Como modos de compreender a nossa experiência, os mitos têm o poder de afetar os papéis que assumimos ou que desejamos assumir, ao ordenar a maneira como usamos a nós mesmos para encenar as imagens míticas conhecidas ou desconhecidas, que são parte da nossa vida (Campbell, apud Keleman, 1999:28).

Considerar o imaginário como fator de organização do real significa conceber a imaginação como atividade simbólica criativa, e não apenas como mera reprodução (memória) ou fantasia. Portanto, o imaginário não é um simples conjunto de imagens que vagueiam livremente na memória e na imaginação. Ele é uma rede de imagens na qual o sentido é dado na relação entre elas. A sua função é, pois, tecer a rede de sentidos com a qual lemos, interpretamos e criamos o mundo.

Ao recriar as mitologias que servem de liame social, a imagi-

nação simbólica restaura o equilíbrio psicossocial seriamente afetado pela monopolização da razão, permitindo o ressurgimento do *homo symbolicus* e a revalorização das estruturas arcaicas e das velhas verdades fundamentais da humanidade, pois, como diz Durand (1979), o homem é sempre o mesmo porque os deuses são sempre os mesmos.

Portanto, não dá mais para ignorar a importância do imaginário na produção do real e mais uma vez invoco um neurocientista, Iván Izquierdo, que, em um belíssimo artigo denominado "A imaginação, a eternidade e seus jogos", diz:

Vivemos porque imaginamos que nunca iremos morrer; assim, criamos uma entelêquia, a vida e a amamos (...) A imaginação e o amor nos levam à descoberta, ou seja, criação. Tropeçamos com coisas que andam soltas, ou Deus nos manda, e aí criamos. Quem não tem amor ou imaginação não tropeça com as coisas: pisa nelas. Bem aventurados os humanos, que, às vezes, tropeçamos. Bem-aventurados aqueles que, entre nós, conseguem identificar aquilo com o que tropeçam. Coitados, mortos, perdidos aqueles que não conseguem nem uma coisa nem outra (1996: 3).

Referências Bibliográficas

- BADIA, Denis Domeneghetti *Imaginário e ação cultural: as contribuições de G. Durand e da Escola de Grenoble*. Londrina: Ed.UEL, 1999.
- BARROS, Manoel *O livro das ignoranças*. 10^a ed., Rio de Janeiro: Record, 2001.
- CAMPBELL, Joseph *O vôo do pássaro selvagem, ensaios sobre a universalidade dos mitos*. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1997.
- DAMÁSIO, Antonio *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- DURAND, Gilbert *Science de l'homme et tradition: le nouvel esprit anthropologique*. Paris: Berg International, 1979.
- DURAND, Gilbert *L'Âme Tigrée*. Paris: Denoël, 1980.
- DURAND, Gilbert "Archétype et mythe", *Mythes et croyances du monde entier*. Tome V. (dir. A. Arkoun) Paris: LIDIS, 1985.
- DURAND, Gilbert *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1988.
- DURAND, Gilbert *L'Imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*. Paris: Hatier, 1994.
- DURAND, Gilbert *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DURAND, Gilbert *Campos do Imaginário*. Textos reunidos por Danielle Chauvin. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- FÉTIZON, Beatriz *Sombra e luz, o tempo habitado*. São Paulo: Zouk, 2002.
- IZQUIERDO, Iván *A imaginação, a eternidade e seus jogos*. Folha de São Paulo, 14/07/1996, p. 3.
- KELEMAN, Stanley. *Mito e corpo Uma conversa com Joseph Campbell*. São Paulo: Summus Editorial, 1999.
- JACQUET-MONTREIUL, Michelle *La fonction socialisante de l'imaginaire*. Thèse de Doctorat en Sociologie. France, Université de Savoie, 1998.
- LEROI-GOURHAN, André *Le geste e la parole. La mémoire et le rythmes*. Paris: Albin Michel, 1965.
- LORENZ, Konrad *A agressão, uma história natural do mal*. Lisboa: Moraes, 1974.
- LORENZ, Konrad *L'homme dans la fleuve du vivant*. Paris: Flammarion, 1981.
- LORENZ, Konrad *Os fundamentos da etologia*. São Paulo: Edit.da UNESP, 1995.
- MORIN, Edgard *O método 3. O conhecimento do conhecimento*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1987.
- MORIN, Edgard *O método 4. As idéias, habitat, vida, costumes, organização*. Porto Alegre: Sulina, 2002.
- MORIN, Edgar *O método 5. A humanidade da humanidade, a identidade humana*. Porto Alegre: Sulina, 2003.
- NEUMANN, Erich *História da origem da consciência*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- PAULA CARVALHO, José Carlos *Imaginário e mitologia: hermenêutica dos símbolos e estórias de vida*. Londrina: Ed. da UEL, 1998.
- THOMAS, Joël *Introduction aux methodologies de l'imaginaire*. Paris: Ellipses, 1998.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques *Philosophie des images*. Paris: PUF, 1997.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques *L'Imaginaire*. Paris: P.U.F., 2003.