

ESTUDOS DO IMAGINÁRIO: A INICIAÇÃO COMO MÉTODO

*Ana Taís Martins Portanova Barros
Malena Contrera*

Resumo

Este artigo procura refletir sobre as dificuldades metodológicas impostas ao pesquisador que tirar consequências profundas de uma pesquisa sobre o imaginário. Postula-se que, na esteira de Gilbert Durand, os estudos que pressupõem a precedência do imaginário sobre outras produções humanas, de modo heurísticamente coerente, também abraçam a definição de um símbolo como sentido vivido, isto é, o resultado de uma condição de realização. Por não constituir uma propriedade empírica e estável, o simbólico não pode ser apreendido pelas metodologias centradas no trabalho racional sobre os dados. Conclui-se pela necessária submissão iniciática do iniciador ao simbolismo como requisito para realizar pesquisas sobre o imaginário, partindo de uma concepção de ciência que rompe com o pensamento disjuntivo cartesiano e propõe uma visão complexa dos fenômenos do imaginário.

As Ciências Humanas e Sociais, embora se desenvolvam sob a disputa de diversos paradigmas, parecem fazer coro quando se trata de criticar argumentos e métodos positivistas e cartesianos. Na metade do século passado, foi extremamente ousado e desviante reivindicar a admissão, no seio da ciência, de formas de construção do conhecimento que escapassem da couraça dos paradigmas. Os seus propositores recebiam a devida punição, sendo obrigados a desenvolver seu trabalho à margem dos círculos legitimados como templos do saber. Hoje, no entanto, o discurso da crise de paradigmas não parece mais

ecoar com a mesma contundência porque, talvez à força da repetição, foi incorporado também pela ciência positivista. Essa incorporação aparece sob a forma da necessária crítica ao campo que cada pesquisa faz no seu início, obtendo, assim, o salvo-conduto para prosseguir – e prossegue muitas e muitas vezes utilizando, com outros nomes, os mesmos caminhos teóricos e procedimentos que acabou de rejeitar.

Thomas Kuhn foi enfático ao dizer, com a ajuda de Max Planck, que “[...] uma nova verdade científica não triunfa convencendo seus oponentes e fazendo com que vejam a luz, mas porque seus oponentes finalmente morrem e uma nova geração cresce familiarizada com ela” (PLANCK apud KUHN, 1996, p. 191). Com isso, Kuhn ressalta que a mudança de paradigmas depende não apenas das respostas que um certo modelo dá ou deixa de dar aos problemas científicos. A mudança de paradigmas depende muito das relações sociais entre os cientistas, das relações de aprendizado que podem levá-los a se familiarizar com o que as gerações anteriores rejeitariam. Familiaridade e relações de poder, aliás, andam muito mais próximas da construção da autoridade e legitimidade científica do que se gostaria de admitir.

As propostas teóricas de Gilbert Durand (1997), no início da segunda metade do século passado, mostravam a urgência não só das questões do imaginário, como também da necessidade de uma perspectiva imaginal para tratar delas pela “Ciência do Homem” (DURAND, 2008).¹ Naquele momento, final da década de 1950, reinavam nas Ciências Sociais e Humanas, Descartes, Hegel, Kant, Marx, Freud... As leis econômicas de Marx, as invariantes insensíveis às culturas do estruturalismo e as necessidades universais apregoadas pelo funcionalismo entravam em convergência com uma ciência moderna, segundo a qual a ordem e a determinação eram as regras universais. O papel do cientista seria revelar essas regras ou aplicá-las incessantemente, confirmando sua validade.

Nesse contexto, Durand (1997) chega para dizer que as sociedades e as culturas tinham uma certa consciência de si, com papéis sociais

¹ “Ciência do Homem”, no singular, é como Durand prefere chamar as Ciências Humanas, enfatizando que o homem é um só, irmanado pelo imaginário que é, sempre, coletivo, malgrado as diferenças sociais e culturais.

marginalizados e outros papéis sociais aprovados. Essa consciência se apoiaria sobre um terreno inconsciente e se estenderia debaixo de uma espécie de supraconsciência formada pelas instituições e pelo poder que diziam quais as regras a serem seguidas. Até aí tudo bem, pois esse discurso se harmonizava ao mesmo tempo com Freud, Marx e Descartes. No entanto, Durand prosseguia, mostrando que esses estratos socioculturais eram animados e mantidos coesos por, no mínimo, dois mitos em permanente tensão, um latente e um patente; um tentando manter-se no comando e outro desestabilizando-o. Essa dinâmica se harmonizava com a proposição de Carl G. Jung que afirmava que, a todo movimento consciente corresponde o movimento contrário do inconsciente, processo que ele designou por enantodromia². Quando Durand dizia mito, não se referia à naturalização da história que Barthes já tinha denunciado. O mito de Durand é o mito na sua inteireza arracional, simbolicamente motivado, alheio à biografia individual, estranho às alegorias e às fábulas. Durand afirmava mesmo que as sociedades e as culturas eram território de disputa de deuses, e isso num momento em que o que servia de consolo à humanidade era a crença de que, mesmo em nos faltando tudo, nós ainda podemos construir nossa história. Postular um substrato comum à humanidade, um inconsciente da espécie, era negar a diversidade radical, apontando para um território comum que subjaz às diferenças. Postular que nosso destino é governado por mitos era negar nossa autonomia absoluta, nossa capacidade de fazer a história ou de sermos feitos apenas por ela.

Não por coincidência, Jung e Durand olhavam para o oceano inabarcável que o inconsciente coletivo comporta, longas conversas nas conferências de Eranos os aproximavam sob vários aspectos, e suas obras apontam, ambas, para uma potência simbólica que o método está longe de controlar.

² C. G. Jung (2011, parágrafo 709), sobre enantodromia: “Este fenômeno característico ocorre, praticamente, sempre que uma tendência extremada e unilateral domina a vida consciente; com o tempo, surge uma contraposição igualmente poderosa, que, a princípio, inibe o desempenho consciente e, subsequentemente, rompe o controle consciente”.

Hoje, são passados 55 anos da primeira edição de “As estruturas antropológicas do imaginário”, de Gilbert Durand (1997). A arquetipologia do imaginário guarda ainda todo seu sabor de revelação. No entanto, as Ciências Sociais e Humanas carregam as marcas da aceleração do tempo que as tecnologias de comunicação impuseram. A complexificação dos problemas do campo tem recorrentemente suscitado a dúvida sobre a suficiência dos paradigmas vigentes. No entanto, talvez não faça mais sentido acusar a falta de complexidade do cartesianismo, a rigidez do positivismo, o maniqueísmo dos dualismos. E isso porque as próprias Ciências Sociais e Humanas incorporaram a discussão através das diversas questões “pós” – pós-colonialismo, pós-estruturalismo, pós-modernidade e assim por diante. Edgar Morin (2011) ocupou-se por quase três décadas da elaboração de “O Método”, uma longa viagem intelectual e científica que parte das ciências naturais em direção às ciências sociais e humanas, com o exato objetivo de construir um método alternativo ao método cartesiano – o método da complexidade. Essa foi a maravilhosa resposta de Morin ao final do século XX, momento no qual a crise de paradigmas chegava ao que seria um senso comum da ciência. No entanto, esse senso comum, mesmo sendo “científico”, carrega os traços do senso comum não científico, o que em grande parte nos revela sua força de resistência.

Ora, o senso comum opera não através de conceitos e sim através de noções e metáforas. Os conceitos podem ser familiares para a ciência que deseja proferir um discurso unívoco, que deseja a clareza. O conceito é então um grande aliado, pois carrega uma ideia por vez, não deixa dúvidas sobre o que está querendo designar. O senso comum, por seu lado, utiliza os limites imprecisos das noções justamente porque a polissemia é estratégia de sobrevivência na vida real, tanto quanto na poesia. E quando mesmo as noções são demasiadamente perigosas, seja por declararem de modo excessivamente explícito as intenções do sujeito, seja por ainda cercearem suas possibilidades, usam-se as metáforas. Com uma metáfora, sempre temos margem para manobra. A metáfora sempre nos permitirá recuar, avançar e até ficar no mesmo lugar. A metáfora é libertadora porque nos permite mudar de ideia.

Joseph Campbell (2011) insistia na importância da metáfora por ser ela, de longe, o caminho mais adequado para traduzir a potência dos símbolos e do mito, especialmente por ser a estratégia do pensamento que, a contrapelo das linearidades causais e das relações lógicas, revela por meio de recursos poéticos as misteriosas relações entre as coisas, a oculta rede de contágios própria do imaginário.

A crise de paradigmas das Ciências Sociais e Humanas pediu a flexibilização dos conceitos em direção a noções e a metáforas. Esse é um traço marcadamente de crise de degenerescência da ciência, no dizer de Boaventura de Sousa Santos (1989), pois indica a adoção de procedimentos afeitos ao senso comum, uma busca de reencontro com o senso comum, diferente da fase inicial de constituição de um campo, fase essa que Boaventura (1989) chama de “crise de crescimento”. Na crise de crescimento, a ciência busca a separação do senso comum para se afirmar. Na crise de degenerescência, a ciência se abre para o senso comum a fim de se revitalizar.

Operar com noções e metáforas no lugar de conceitos pode ser libertador, mas também pode ser estratégia de neutralização de ideias que incomodam. Acertar a dose e a situação adequada ao uso da metáfora é tarefa difícil e, se mal utilizada, pode resvalar no contrário do que se desejava, como, por exemplo, em certa neutralização do incômodo que o imaginário pode e deve causar. Assumido como um conceito complexo, que se coloca ontologicamente, o imaginário traz consequências desestabilizadoras para nossa visão da ciência. Como metáfora, no entanto, no ambiente das ideias, o imaginário pode deixar de lado tudo o que incomoda e assumir a parcela inofensiva de sua definição, aquela que de quebra ainda dará poesia ao discurso, permitindo que a pesquisa tenha a dose certa de rebeldia para ser vista como politicamente correta. Nesse caso, o imaginário é desprovido da cientificidade necessária para frequentar os ambientes da academia, é relegado a uma certa e difusa poeticidade que caberá apenas nas produções artísticas e talvez nos estudos que delas se ocupam. Talvez por isso os estudos do imaginário estiveram tanto tempo alocados nas áreas de Artes, incluindo a Literatura.

O grande desafio que uma heurística própria da teoria do imaginário nos coloca é o de assumir a anterioridade ontológica do imaginário, o imaginário como fundador das produções humanas, primeiro em relação à própria racionalidade, englobante da própria racionalidade. Que consequências são essas?

Vamos nos limitar a apontar apenas uma nesse momento: a necessidade de uma metodologia sintonizada também com o aspecto arracional do imaginário, capaz de entrar em contato com o estrato que Henry Corbin chamou de “imaginal”, capaz de tocar o “mundus imaginalis” de que ele falava. O que nos permite ingressar nesse mundo não são os órgãos dos sentidos ou as faculdades do organismo físico, nem o puro intelecto. No dizer de Corbin, o que nos dá o ingresso ao *mundus imaginalis* é “[...] o poder intermediador [...] da imaginação ativa”. A imaginação ativa não “[...] confunde símbolo com alegoria”, não “[...] confunde a exegese do sentido espiritual com uma interpretação alegórica” (CORBIN, 1964).

Edgar Morin compreendeu essa centralidade do imaginário ao propor que as entidades da Noosfera são “seres do espírito” que devem ser levados a sério, que não se submetem ao controle racional ou à historicidade dos fatos, por mais que essa historicidade seja importante em tantos outros aspectos. Ele afirmava que

As representações, os símbolos, mitos, ideias, são englobados simultaneamente pelas noções de cultura e de Noosfera. Sob o ponto de vista da cultura, constituem a sua memória, os seus saberes, os seus programas, as suas crenças, os seus valores, as suas normas. Sob o ponto de vista da Noosfera, são entidades feitas de substância espiritual e dotadas de uma certa existência. Saída das próprias interrogações que tecem a cultura de uma sociedade, a Noosfera emerge como uma realidade objetiva, dispondo de uma relativa autonomia e povoada de entidades a que vamos chamar de “seres do espírito” (MORIN: 1992, 101).

Afirmando que nossa relação com a Noosfera³ é de mútua imbricação, e que estamos longe de poder controlá-la, Morin (1992, p. 96) toca na delicada questão, central para a crítica à ciência materialista, que considera tudo que não pode ser submetido a um sistema de provas empíricas como irreal: “Como vamos ver, se o primeiro erro consiste em acreditar na realidade física dos sonhos, deuses, mitos, ideias, o segundo erro consiste em lhes negar a realidade e a existência objetivas”. Tudo se passa num certo ambiente de “alucinação científica” no qual as imagens fotográficas podem ser aceitas como evidência científica, mas não as imagens oníricas. Ou seja, aquilo que é construído pela tecnologia possui credibilidade; o que brota da alma humana, não.

Se não toleramos a ideia de que o imaginal seja real tanto quanto o mundo físico dos dados empíricos, se o consideramos apenas uma alegoria de realidades psíquicas (sem levantarmos a questão igualmente relevante de que realidades psíquicas não são alegorias...), é porque ainda acreditamos que a ciência não pode ser feita fora dos pressupostos positivistas e que a verdade única repousa intocada, necessitando apenas que utilizemos as ferramentas certas para chegarmos a ela. E acreditamos na hegemonia da consciência sobre o inconsciente, apesar dos 120 anos de Psicologia que não cansam de demonstrar o contrário. Certamente a consciência é a grande conquista e o diferencial humano, mas daí a acreditar em sua hegemonia na economia psíquica é tão ingênuo quanto arrogante. E, sobretudo, perigoso.

Nesse sentido, a teoria do imaginário vai além da interdisciplinaridade; ela é transdisciplinar, pois mobiliza não apenas aquilo que os campos científicos dizem que é conhecimento, mas também o conhecimento que viceja fora da ciência, o conhecimento transcendente (e imanente) do homem comum⁴, um conhecimento que existe antes e independente da experiência factual individual, mas que

³ Termo que Morin retoma de Teilhard de Chardin e com o qual ele trata de situar o lugar do Imaginário em relação à Biosfera, Sociosfera e Psicofera, tal como apresentado em “O método”.

⁴ Talvez fosse também necessário retomar a discussão acerca da indissociabilidade existente entre transcendência e imanência. Valoriza-se o empírico, mas não como imanência, o que certamente garantiria o lugar da transcendência nesse

se origina na experiência vital de toda a espécie. Um conhecimento que se materializa no mito. Chegar a ele pode ser mais complicado do que o definir.

Até um certo ponto, é simples dizer que o mito é a história verdadeira, a história sagrada, que o mito não é nem criação nem reprodução de dados empíricos. Esses postulados, no entanto, se tornam insuficientes quando se tem diante de si o tão impropriamente chamado “objeto de pesquisa”. Compreender o mito que preside esse objeto, observar sua tensão com os mitos opositores, flagrar os disfarces que os mitos latentes ou decadentes tomam para serem aceitos ou para não se extinguirem tão rapidamente, tudo isso exige bem mais do que ferramentas positivas como a decodificação em que muitas vezes se transforma a própria mitocrítica.

Gilbert Durand (1997) já tinha dado a pista: as imagens simbólicas se organizam por homologia e não por analogia. Mas como um bom mestre iniciador, Durand não dá a fórmula para distinguir entre essas duas coisas. A diferença entre homologia e analogia não se esclarece com o dicionário. A observação de um imaginário não se faz de campana, às escondidas, em estado de imunidade. É necessária a entrega total; é necessário prostituir-se, contaminar-se, não saber mais onde acabam nossas projeções e onde está o objeto. Olhar não basta, a escuta atenta não basta. O mito quer nossas tripas.

Não há outra forma de designar essa entrega ao mito a não ser como iniciação. Os séculos de processo civilizatório têm produzido, no entanto, a repressão dos aspectos mais pregnantes do mito e de seus ritos, entre os quais a iniciação se inclui. Sabe-se que o mito é incontornável e, por isso, sempre vai se manifestar, quer queiramos, quer não queiramos. No entanto, a crise dos rituais apagou os espaços e as vivências próprios da realização dessa pregnância. As tecnologias da comunicação fornecem nas nossas sociedades o espaço ideal para o mito se manifestar: são massivas, têm caráter

jogo, valoriza-se apenas sua dimensão quantificadora, a possibilidade de reduzir o empírico à noção de dado, de dígito, de cômputo, estabelecendo a partir daí a possibilidade de padrões e planilhas que façam seu papel, ou seja, não o de revelar, dar a conhecer, mas o de exercer o controle.

viral. No entanto, o caráter institucionalizante dessas tecnologias força o mito a um processo de domesticação, especialmente por destituí-lo do seu espaço primeiro de vivência, o ritual. O espetáculo ocupou em nossa sociedade o lugar do ritual, e manteve os corpos conectados apenas pelos canais audiovisuais. Manter os corpos à distância foi a mais perfeita estratégia da racionalidade tecnoinstrumental. Tirar de cena a vivência proprioceptiva corporal, possível só no calor das presenças e da mimetização dos corpos, foi central para deslegitimar o mito.

J. Campbell e S. Keleman (2001, p. 17) tornaram evidente a relação entre mito e corpo, chegando a afirmar: “Sei que a experiência é um evento corporificado e o mito, como um processo organizador, é um modo de criar ordem a partir da experiência somática”. É sempre um corpo que dança no ritual, que crê, que imagina e que é afetado pelo resultado de sua própria imaginação e da imaginação daqueles que vieram antes dele, autores todos desse imaginário transbordante.

Dissociar o mito do corpo, da vida vivida, das experiências e da dimensão proprioceptiva da existência, é parte da perversão “científica” que reificou o corpo, tanto quanto desvitalizou o mito e o imaginário:

Se enxergamos o nosso corpo como uma coisa, se o vemos somente como um processo biológico objetivo, deixamos de compreender a nossa forma interior de estar corporificado. Nosso interior somático vira exterior, objetificamos a nós mesmo. Como seres corporificados, temos um conhecimento subjetivo do divino, o eterno processo organizador protoplásmico. Estar fisicamente presente em nossa vida é estar numa terra animada. Viver como uma imagem (técnica) é estar numa Terra Devastada. O corpo tornou-se vítima do seu próprio processo de produção de imagens que se descontrolou” (KELEMAN e CAMPBELL: 2001, p. 42).

O apaziguamento dos aspectos contestatórios do mito é resultado das negociações entre ele e a vontade coletiva civilizatória. No sistema de substituições resultante dessas negociações, a experiência foi trocada pelo espetáculo. Dos nossos sentidos, só são convocados aqueles que exercemos à distância: a visão e a audição. O nosso corpo não precisa estar próximo de mais nada; o tato, o olfato, o paladar são dispensados porque um corpo fremente não é necessário na passividade do espetáculo.

Seria necessário compreender a equação na qual o apagamento do corpo e da imanência significou também a deslegitimação da transcendência, ambas primordiais para mergulhar na realidade prenhe de imaginário e do mito.

Por outro lado, o imaginário continua a ser um ambiente de imagens simbólicas que foram geradas ancestralmente e que continuam a se movimentar no trajeto entre as pulsões antropológicas e as coerções sociais. A iniciação continua então a ser necessária para que nos conectemos com essas imagens porque a única forma de compreender o símbolo é vivendo sua motivação. Vivê-la integralmente, na alma e na carne.

Já dissemos anteriormente que o símbolo não é algo que interpretamos ou simples representação semiótica. O símbolo é algo que nos acontece vindo do lado de lá daquilo que conhecíamos; ele é sempre algo que reconhecemos, mas não sabemos de onde. E que nos afeta não apenas racionalmente, nos afeta por meio de uma cognição que evoca também os neurônios que vivem no coração e nos intestinos, e na pele, e em todo o resto dos lugares em que eles se escondem (mas são uma rede, não nos enganemos). O símbolo faz irromper o sentido, não o significado, o Sentido, assim mesmo, com maiúsculas. Assim que nossa consciência se conecte a ele estará afetada irremediavelmente, e ainda que olhemos para outro lado, o símbolo continuará nos olhando nos olhos. O exercício da consciência ao tocar o Imaginário será sempre – e apenas se o for – um processo iniciático.

A mitologia é rica em ilustrações do processo iniciático; suas descrições nos permitem delimitar algumas constantes. O iniciado

passa sempre por algumas provações, fazem-se sacrifícios e depois se chega ao estágio da compreensão. A morte ritual é o necessário primeiro momento; um agente de transmutação, em geral um dos quatro elementos (fogo, terra, ar e água), está também sempre presente. No final, ruídos, estrépitos ou outros tipos de som vêm acordar o iniciado do sono da morte.

Talvez não precisemos ir muito longe da ciência para procurar a metodologia iniciática. A alquimia utilizava a iniciação como método. A alquimia é reconhecidamente precursora da química, mas também mobilizava a física e a medicina num momento em que esses campos não tinham ainda se separado. O objetivo da alquimia não era simplesmente transmutar a matéria, mas transmutar a matéria a partir da transmutação do próprio alquimista; o processo de regeneração da alma e de regeneração do mundo é o mesmo. Esse processo exige a separação e depois a reunião de uma multiplicidade de princípios opostos, princípios esses dos quais o masculino e o feminino são emblema: o sol e a luz; o ouro e a prata; o ar e a água; o rei e a rainha; o espírito de enxofre e o espírito de mercúrio (BRANDÃO, 2004b, p. 209).

O processo alquímico inclui quatro fases designadas de acordo com as cores que os ingredientes adquirem em cada uma. Trata-se mesmo do drama místico dos deuses repetido ritualmente para que ocorra a transmutação. “O alquimista [...] tratará a pedra filosofal tal qual o deus era tratado nos mistérios” (BRANDÃO, 2004b, p. 210). Na primeira fase, nigredo, regride-se ao estado fluido. É o encontro com o monstro, com o medo; traz a putrefação e morte do alquimista. A segunda fase, albedo, traz a iluminação, que progressivamente se tingem com um novo dia, um renascimento ideal. Mas justamente por ser ideal, não pode durar para sempre, e essa luz se tingem progressivamente de amarelo, chegando à fase citrinitas, em que o iniciado desperta. A última fase integra a paixão, o sangue: é o rubedo, quando finalmente os contrários se interpenetram.

Os relatos de experiências iniciáticas nos mostram o quanto a concentração no objetivo é valiosa; essa exigência aparece através de proibições como a de não voltar, não olhar para trás, não responder...

Na iniciação, também há o sacrifício, consumado através de ritos de separação, como cortar os cabelos, mudar de nome. Os sacrifícios levam ao abandono dos velhos hábitos e ensinam a formulação de pedidos específicos, como a fecundidade.

Berman (2005, p. 115, tradução nossa) ocupando-se da história do pensamento científico, fala do momento histórico em que o pensamento hermético (assim ele designa o pensamento simbólico) é substituído pelo pensamento “empírico racional”, e toca no ponto que nos interessa – congelamos no pensamento newtoniano:

E, apesar de a física do século XX ter modificado significativamente os detalhes da síntese newtoniana, todo o pensamento científico, senão o caráter do pensamento empírico racional contemporâneo em geral, permanece, em essência, profundamente newtoniano.⁵

Durand (1995, p. 20), sempre atento aos sinais do espírito do tempo que propôs o que ele diagnostica como trabalho de “extinção simbólica”, mostra a relação de poder existente entre o monoteísmo ocidental (por meio das Igrejas), os pragmatismos (grande parte promovidos por motivações do Capitalismo) e a grande Ciência hegemônica:

[...] à presença epifânica da transcendência as Igrejas irão opor dogmas e clericalismos; ao pensamento indireto os pragmatismos irão opor o pensamento direto, o ‘conceito’ – quando não é o ‘preceito’ – e, finalmente, face à imaginação compreensiva, ‘mestra de erro e falsidade’, a Ciência levantará longas sucessões de razões da explicação semiológica, assimilando aliás estas últimas às longas sucessões de ‘fatos’ da explicação positivista. De certo modo, estes famosos ‘três estados’ sucessivos do triunfo da explicação positivista são os três estados da extinção simbólica.

⁵ No original, em espanhol: “Y a pesar de que la física del siglo XX ha modificado significativamente los detalles de la síntesis newtoniana, todo el pensamiento científico, si no el carácter mismo del pensamiento empírico racional contemporáneo en general, permanece, en esencia, profundamente newtoniano”.

Daí que não nos resulte tão difícil compreender o movimento pelo qual o Imaginário, o símbolo, a imaginação, tenham sido alocados no quarto dos fundos no cenário da investigação científica hegemônica. E por isso a resistência que os estudos do imaginário tem realizado é também política e ideológica, caminhando a contrapelo do *status quo* da academia.

Para os estudos do imaginário, não há método mais adequado do que o da iniciação. Podemos tomar a iniciação como metáfora e facilmente vamos encontrar analogias com o processo de pesquisa. Não será difícil perceber que a experiência dramática pela qual o alquimista faz a matéria passar, levando-a à morte, ao sofrimento, à ressurreição, é comparável a uma experiência de pesquisa em que a separação sujeito – objeto não impera; uma pesquisa em que sabemos que estamos transformando o objeto tanto quanto estamos nos transformando tão logo entremos nessa relação. Por exemplo, os estágios iniciais das pesquisas de mestrado e doutorado são comparáveis à fase nigredo, quando tudo o que achamos que sabia se dissolve de repente e mergulhamos na indistinção das trevas. Mais tarde, quando já somos pesquisadores, contornamos as trevas iniciais e vamos diretamente para a iluminação da fase albedo – e, infelizmente, talvez fiquemos tempo demais agarrados às nossas certezas, sem deixá-las se tingirem com o sangue de rubedo, aceitando a ferida necessária do *pathos*, sem o qual todo saber é estéril.

São apenas analogias. Podemos até encontrar semelhanças entre ritos iniciáticos e nosso processo de pesquisa, e isso não passará de um recurso de má literatura. Do mesmo jeito que os mitos são domesticados, os ritos se esvaziam e perdem sua potência na medida em que tudo converge para o programa total de uma lógica tecnoinstrumental, sempre embutida no pensamento mecanicista e nos seus usos consagrados na academia.

A iniciação implica uma transformação profunda. Na pesquisa, se permitirmos, a iniciação ocorrerá muitas vezes, pois não será raro mergulharmos de novo nas trevas após termos alcançado rubedo. A pedra filosofal é provisória para nós, pesquisadores.

Deméter, que é uma das mais antigas deusas gregas, que foi talvez a mais venerada e a mais popular, mostra-nos que os ritos não se ensinam.

Seus mistérios, conhecidos como “os mistérios de Elêusis”, permanecem mistérios. Podemos ter numerosas citações, muitas referências, vários relatos, histórias, mas nenhuma palavra sobre os ritos da deusa de Elêusis, e aquilo que realmente “[...] atualiza o mito não pode ser ensinado, só permanecendo no mistério” (BRANDÃO, 2004a, p. 303).

O método científico exige que seus procedimentos sejam claramente explicados para que os pares do pesquisador possam reproduzir seus passos e avaliar suas conclusões. Nos estudos do Imaginário, em contato com as imagens simbólicas, os procedimentos nunca são totalmente conscientes e o caminho trilhado por um jamais será o mesmo que o outro encontrará com seus próprios passos. A reprodução será sempre encenação, se não for apenas efeito de mau feitiço. Na iniciação, não há clareza nem explicação, apenas entrega.

Os estudos do imaginário não serão, portanto, nem interdisciplinares nem transdisciplinares, mas sobretudo indisciplinados. O desafio é encontrar ainda assim uma forma de dialogar com os nossos pares, de encontrar, na própria definição do que potencialmente é a ciência, o espaço para que ela se flexibilize e acolha o ensinamento de Deméter.

Referências

- BERMAN, Morris. **El reencantamiento del mundo**. Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 2005.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. Volume I. Petrópolis: Vozes, 2004a.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. Volume II. Petrópolis: Vozes, 2004b.
- CORBIN, Henry. **Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imagenal**. 1964. Disponível em http://www.hermetic.com/bey/mundus_imaginalis.htm. Acesso em 07/04/2018.
- DURAND, G. **A imaginação simbólica**. Lisboa: Edições 70, 1995.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Introdução à arquetipologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- JUNG, Carl Gustav **Tipos Psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- KELEMAN, Stanley. **Mito e corpo – uma conversa com Joseph Campbell**. São Paulo: Summus Ed., 2001.
- KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- MORIN, Edgar. **As Ideias: a sua natureza, vida, habitat e organização**. (O método, volume 4). Lisboa, Publicações Europa-América, 1992.
- MORIN, Edgar. **O método**. 6 vol. Porto Alegre: Sulina, 2011.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.