

MEDIAÇÕES E IMEDIAÇÕES DO SAGRADO NO CORPO: HERMES, JESUS, EXU

Mediations and Imediations of the Sacred on the Body: Hermes, Jesus, Exu

Mediaciones y inmediaciones de lo sagrado en el cuerpo: Hermes, Jesús, Exu

Igor Fagundes

Doutor em Poética (UFRJ), professor adjunto do Departamento de Arte Corporal (EEFD/UFRJ) e coordenador do Bacharelado em Teoria da Dança da UFRJ. Poeta e ensaísta. Autor, entre outros do livro *Poética na incorporação – Maria Bethânia, José Inácio Vieira de Melo e o Ocidente na encruzilhada de Exu* (2016)

Resumo

Ao pensar de modo originário o divino e o corpo em Jesus, Hermes e Exu, o artigo põe em diálogo a tradição filosófica ocidental com os mitos africanos. De acordo com Martin Heidegger, ao reduzir o Ser a um ente fundamental, o Ocidente perdeu o Nada na experiência do sagrado e do humano. Olorum (o Ser de todos os orixás) acabou não pensado pelas religiões afro-brasileiras como o vazio criativo de todas as incorporações, porque ocidentalizado como fundamento metafísico.

Palavras-chave: Deus. Corpo. Fundamento. nada. Religião.

Abstract

Through a originating way of think “God” and “body” in Jesus, Hermes and Exu, this article proposes a dialogue between the Western philosophical tradition and the African myths. According to Martin Heidegger, by reducing Being (what it is not) to a fundamental being (what it is), the West would have lost the Nothingness interpreted as a question. Olorum (the Being of all orishas) is not understood by the African-Brazilian religions as the creative emptiness because it has been westernized as metaphysical foundation.

Keywords: God. Body. Foundation. Nothingness. religion.

Resumen

Al pensar de modo originario lo divino y el cuerpo en Jesús, Hermes y Exu, este artículo propone el diálogo entre la tradición filosófica occidental y los mitos africanos. De acuerdo con Martin Heidegger, al reducir el Ser a un ente fundamental, el Occidente perdió la Nada en la experiencia del sagrado. Olorun (el Ser de todos los orixás) resultó no pensado por las religiones afro-brasileñas como el hueco creativo de las incorporaciones porque ha sido occidentalizado como fundamento metafísico.

Palabras-clave: Dios. Cuerpo. Fundamento. Nada. Religión.

O corpo, o divino e a metafísica

A relação entre o humano e o divino vem paradigmaticamente marcada pela prerrogativa da existência de dois mundos – o material e o espiritual – que se comunicariam mediante os diversos canais e signos previstos pelos contextos litúrgicos e doutrinas religiosas que os circundam. O sujeito que faz aí de seu corpo veículo de transmissão de alguma verdade, a rigor, suprassensível não raro é chamado de “cavalo”, inspirado, possuído, incorporado, *médium*. Mediação alguma, porém, é possível entre deuses e humanos se, primeiramente, não for evocada a força e potência mesma do mediar, do comunicar, do incorporar, do dizer-se e mostrar-se do divino ao humano: a *linguagem*. Neste sentido, todo *médium* seria, antecipadamente, um inspirado ou possuído pela linguagem como o mito primeiro da revelação, na medida em que, a um só tempo, revelação de todo mito. Na tradição cristã, Jesus é o mito (o verbo, o *lógos*) de Deus: o envio do divino ao humano e, reversivelmente, o caminho para que o ser humano se envie ao divino. Exu, por sua vez, compareceria como espécie de Hermes da cultura iorubá: intermediário dos orixás, é o verbo (axé) que deixa o divino vigorar em corpo.

O modo de compreender a experiência do sagrado mediante a dicotomia matéria-espírito não é originário, mítico, ou seja, familiar aos cultos iorubás, aos evangelhos antes de sua apropriação pela Igreja e mesmo aos gregos arcaicos, anteriores à vigência de uma filosofia deslocada do mitopoético na Antiguidade Clássica. Esse construto, a saber, metafísico tem base no pensamento platônico-aristotélico¹ que se fez dominante. Fundador dos discursos religiosos e científicos ocidentais, cunhou o mito-lógico, o teo-lógico, o antropo-lógico, em suma, a *Lógica* como propositora do real, desde que pressuposto um Ser como Ente Fundamental.

A questão do fundamento se confunde com a história da filosofia em suas diferentes denominações: princípio, origem, unidade, essência, ideia, *lógos*, causa, Criador, Deus,

¹ A partir de certa interpretação da obra de Platão, o ser passou a designar um fundamento fora do mundo sensível; uma verdade pura, perfeita, *ideal*, livre e acima da experiência fugidia, falsa, da carne. Da filosofia de Aristóteles disseminou-se a prerrogativa lógica do ser como verdade subjacente, substância, substantivo, sujeito, daí decorrendo não apenas a noção medieval de Deus, mas a noção moderna de subjetividade humana como um *eu* que conhece por relações de causa e efeito.

Verbo, substância, paradigma, arquétipo, modelo, base, suporte, razão, inconsciente... Quando, então, afro-brasileira, afro-ocidental, a experiência dos mitos de matriz africana recebe e naturaliza tais esquemas organizadores do real, sobretudo quando tornado o mito *religião* no Brasil, conforme a Candomblé e a Umbanda. Originariamente, o sagrado não equivale a fundamento: designa o sem fundo fundante – o não-ente – de toda e em toda entidade/entificação. Nada que, portanto, preveja dois mundos, a rigor, postos e *sobre-postos* (o do fundamento e do fundamentado, o do criador e o da criatura), porque a entrever sempre uma infinidade de mundos aqui-agora possíveis e *super-postos* – (des)dobrados – no *nada*. Com o nada, nenhuma *mediação*, porque sempre já ele doação *i-mediata* de um *estar sendo* agora-aqui.

Embora o Ocidente tenha forjado o *Ser* como ente fundamental, o termo designa a presença do ser como ser, como verbo, não como ente, substantivo, sujeito, substância. O acontecer-vida não se dá sem um “ainda não” e um “já não mais”: tudo o que é *ainda não é* e tudo o que é *já não é*. Tudo o que é *não é*. Ser, assim, compreende o vigor disto que ganha vigência, repousando no nada como sua reserva e potência. O nada aí não é um à parte das coisas, mas o que se dá sempre com elas, nelas, pois coisa alguma efetivamente é – *está sendo!* – em um constante devir.²

Neste horizonte abissal, não se compreende o divino fora do caos (de um nada criativo, em tudo durante), mas também jamais fora do cosmo, do mundo como o apropriado acontecimento em que a dinâmica da criação se consuma, sem se consumir. A mediação *mundo material x mundo espiritual* perde o que no mundo é mundo antes dos adjetivos. Perde a ime-

² A coisa não tem somente três dimensões: altura, largura e comprimento. Seria assim se ela fosse estática. Mas, como *está sendo*, há uma quarta dimensão que nela acontece: o tempo. É na dinâmica temporal que o não-ser, o nada se dá, velando o que a coisa essencialmente é. No fluxo temporal, a coisa já faz aparecer o nada. A não-coisa que é o nada não quer dizer a negação da coisa, mas o que, nela se dando, a ela não se resume. O que a filosofia procurou desde sempre foi a coisidade não desta ou daquela coisa em particular, mas das coisas em sua totalidade. Em termos tradicionais da filosofia, a procura da coisidade se expressa na sentença: “qual o Ser dos entes?”. O ser da totalidade de tudo que aparece e se mostra como fenômeno é o nada, pois jamais se confina aos entes (muito embora neles se dê). É do nada, que nunca cessa de se fazer oferenda, que sempre está brotando o tudo, os entes em sua totalidade.

dição *mundo*, o imediato de mundo (cosmo/presença/acontecimento) no imundo (caos/ausência), para o qual *corpo* é um nome *espiritual*, antes de seu atrelamento aos conceitos – religiosos, científicos – de matéria e carne. Trata-se, então, de pensar Vida – o sagrado, o humano – antes de toda pré-conceitualização geradora de duplos antagônicos. Antes não responde aí a um momento historiográfico, cronológico, mas ontológico, ao convocar isto que, aqui-agora, *já é*, melhor dizendo, *já foi*, sem ter passado ainda pela consciência, objetivação, porque a dizer da instância mesma imediata, súbita, originária de mundo, que possibilita quaisquer mediações, na mesma medida em que as nega e as adia (pois isto que *já é já não é*).

Na superação da metafísica intentada no século XIX por Friedrich Nietzsche, *corpo* será justamente tal acontecer imediato, súbito, originário (*Urtatsache*, *Urkraft*) da vida, do divino. Sem corpo, vida *não é*, o ser – o divino – *não está*. Daí, veremos ainda, toda a necessidade de *um deus que saiba dançar*. No século XX, o filósofo Martin Heidegger, denunciando a metafísica da subjetividade humana, retomará o sentido do ser como *acontecer poético*, vez que a *poiesis* nomearia arcaicamente a revelação do sagrado (Ser como Não-Ser) em tudo que está sendo. Entificado, o Ser – ou: *Deus* – é minimizado a um fundamento estático, substantivado, não-verbal, fechando-se ao nada criativo, conforme a ponderação de Antônio Máximo Ferraz:

Para o que estamos considerando não vem ao caso a discussão sobre acreditar ou não em Deus, o que se costuma colocar na dependência de sua existência ou não como um ente entre outros entes, o que é um equívoco, pois Deus (como questão, e não como doutrina) não se limita à esfera entitativa, muito embora nela ocorra. Por isso mesmo, Deus, aqui, está sendo citado (...) como a questão do vazio criador, um não ente: o originário dos entes, que, em si, não é um ente, mas uma abertura que se dirige ao humano. (...) Deus não pode ter sua existência judiciada como um ente, uma vez imagem do que excede o homem (...) Deus, como questão, extrapola qualquer institucionalização ou doutrina. Ele é uma questão que se refere ao sagrado da doação da vida. (FERRAZ 2014a, p. 126)

Na ligação ou religação – *religião* – de corpo e espírito, humano e Deus, cada qual se ratifica como um *dado*, ou seja,

há sempre duas *coisas*, duas substâncias pré-dadas, a tramar uma conjunção. Mas *corpo* nenhum (ser humano nenhum!) está ou é *dado*; senão, significaria algo terminado, de modo que a presença fosse não mais que um participio passado; que o presente (o que é, *se dá*) estivesse ao passado (ao que *se deu*) reduzido e, natimorto, não tivesse chance de futuro (de *vir a ser*, de novamente *se dar*). Todo *corpo*, todo humano, na ausência do presente (passado) e na presença do ausente (futuro), jamais pronto, mas ainda e sempre principiando: *dando-se*, por *dar-se*. Não parar de principiar, de *vir a ser*, enquanto *nadifica*, significa: seguir animado, cheio de *anima*, *alma*, sopro, de maneira que o sagrado designe justamente tal vigor de princípio, de animação, de pró-criação do *corpo*, no *corpo*: o *dar-se* propriamente e, desse modo, nenhuma coisa também *já dada*, mesmo que para comparecer idealmente como aquela que dá. O sagrado, outrossim, nenhuma substância ou substantivo pré-fixado no sentido de pré-fixar *corpo* também substantivamente, mas o insubstancial verbo – sopro – que o impele e o impede de fechar-se em uma forma, por justamente abri-lo e cumpri-lo como transformação. Não havendo, assim, nem um *corpo dado*, nem um *deus dado*, resta o *espiritual* de um *dar-se* num *dando-se*: de um *não dado* em tudo o que *se dá* e está incorporando – a dobra de espírito e *corpo*, divino e humano, ente e ser. Nesse hiato, o sagrado é proximidade tão próxima, íntima, que dele sempre nos sentimos distantes, estrangeiros. Mas aquilo que pareça mais distante, por ser dobra de mistério, culmina no mais imediato, próximo.

Os gregos arcaicos concebiam como divindade, cada possibilidade, entre múltiplas, de o vazio advir, estar, incorporar – eis a vida *sob o fio condutor do corpo*, de maneira que este, em sua tessitura, a vibre, isto é, manifeste toda a sua animação, na consideração de que *alma* é *anima* em latim: tradução do grego *psyché* (“sopro de vida”). A *alma* de um *corpo* é, assim, seu movimento de inspiração, concentração, incorporação, em meio a toda expiração, expansão, esvaziamento a retomar, em circularidade, a vida como sopro. Há em cada *corpo* isso que ele é – o que o inspira, o entusiasmo, o diviniza. Conforme o poeta Alberto Caeiro: “Há em cada coisa aquilo que ela é que a anima” (PESSOA apud FOGEL, 2004, p. 44). Embora pareça evocar um profundo, um atrás e além da coisa, em nenhum momento o verso informa que é “dentro” ou “fora” que, em cada coisa, há aquilo que ela é (e) que a

anima, a sua essência. Na interpretação de Gilvan Fogel, comentador de Nietzsche e Caeiro, “pode ser que seja na pele, na casca das coisas, na superfície – e a superfície pode ser nem dentro nem fora... Isto é, pode ser que *superfície* seja algo que não possa ser medido com a medida dentro e fora (...) *A coisa é o que a anima*” (FOGEL, 2004, p. 44), o seu intensivo fazer-se, superfazer-se, tornar-se: tal força com que vem a ser isto que é, tal como é.

Da aprendizagem ética: eudaemonía, daeméneon, dáemon

Quando o divino deixa de referir-se a uma medida superior, a um receituário de certo e errado, e sobra o corpo como um labirinto de forças, afetos, que comandam e realizam o humano, retornam as perguntas: o que o orienta? Como se orienta para o agir apropriado? O que é isto – orientar-se? Qual, o sentido da ação? Onde, a ética, para que se realize o *bem*? Para além do moralismo, o bem já não obedece aos esquemas religiosos. Tem de ser pensado, e não mais em contato com um fora-do-mundo, um fora-do-corpo, mas no dar-se concreto e sem protocolos do viver. Detenhamo-nos, portanto, e por exemplo, nesta hora em que *escrevemos*. Muitas forças falaram antes dela, para que acontecesse ou não. Pode ter sido o cansaço uma força a rogar que não escrevêssemos, que dormíssemos, e seria este o agir apropriado, segundo a imposição da necessidade de descanso, pois, lembraria Nietzsche, o corpo é a grande razão. Mas a responsabilidade também pode ter sido outra força presente e contrária: se não escrevêssemos, prejudicaríamos alguém, prejudicaríamos a publicação de um periódico, cometeríamos o mal e, mais, muito mal depois nos sentiríamos. Em meio a inúmeras forças, o que fazer? Escutar a força das forças: o que mais em nós se aciona e nos aciona. Descobrir a força mais i-mediata: a que, com maior peso, gravidade, nos descobre, condizendo com o afeto, o corpo, que já somos. Com nossa *imedição*.

Divino no corpo será o que vigorosamente o lança na dinâmica de criação que vida é. Não qualquer afeto, força, verbo poderoso, mas aquele que, enraizando-se e enraizando-nos na *vida da vida*, mais cresce e nos faz crescer; mais amadurece e nos amadurece, libertando – para a vida – o que ela libertou em nós, para que frutificássemos. O afeto que mais nos põe, então, à altura da vida em sua radicalidade criadora,

se o destino de um corpo não é consumi-la, mas consumá-la, ou seja, perfeitamente manifestá-la, provocando isso que o provoca; repondo, enfim, o princípio vital. É nesta hora propícia, apropriada, autêntica, que a verdade é corpo. E que a verdade-corpo (nossa *imedição*) é *deus*.

Os gregos tinham um nome para o divino tal como agora se apresenta: *eudaemonía* – o pleno desabrochar de cada coisa segundo sua própria natureza. O quando e onde a potência da vida atinge seu clímax; o quando e onde o corpo é infinito enquanto finito, isto é, fértil, feliz. Um deus se manifesta, por exemplo, em uma planta quando ela nasce, cresce e se sustém com excelência. Haverá um deus em nós quando formos excelentes. Deus somos nós quando inspirados, na exuberância do existir. Entre o cansaço e a responsabilidade, deveremos *escrever* se e somente se – neste verbo – formos plenos de fertilidade e felicidade, isto é, se – no escrever – um deus estiver presente; se a vida estiver em seu auge. Se *escrever*, enfim, for a hora e o lugar que mais a promove e a liberta. Se *escrever* for, então, o agir apropriado, necessário, autêntico, radical. Do contrário, sequer teremos o direito de escrever. Pois o verbo já não dirá nada a respeito de nós, do que nos é *próprio*, *necessário*, *radicado*, *enraizado*, impossível de não ser, de não sermos: vida desabrochando, florescendo, é que é o *bem*.

Descobrir justamente o nosso bem, o que em nós desabrocha vida não é o único desafio. Não basta conhecer-nos sem saber onde se encaixa isto que *precisa* ser. Não será em qualquer lugar, junto a quaisquer pessoas, que poderemos levar a cabo o agir que nos anima, nem tampouco deverá culminar no impedimento do florescer do outro. No não encaixe, na desarmonia, o agir apropriado acaba inapropriado, porque sem qualquer chance de aparecer quando só o ego, antecipando-se a ele, aparece.

O “Conhece-te a ti mesmo!” do Oráculo de Delfos não diz respeito ao conhecimento do *eu*, à tomada do *eu* como a medida de todas as coisas. O *eu* não é o *deus*. Embora tenhamos aprendido, por força da tradição lógico-metafísica, a sempre inscrever “eu” antes do “sou”, é o “sou” que permite e admite todo “eu”. O *sendo* se antecipa ao sujeito, à consciência – esta *garrafa vazia em um oceano de afetos em maremoto* (Cf. NIETZSCHE, 2001). O incorporado pelo “oceano de afetos”, pelo “maremoto” que pode chegar à *eudaemonía*, se diz na palavra grega *daemóneon* (demônio, em sentido inaugural). Já *dáemon* é propriamente o “oceano”, o “maremoto” como força

que nenhum *eu* domestica e, neste sentido, divina, nada que tenha originariamente a ver com o *mal*. Apenas quando o divino (o *ser*) se reduzir a fundamento moral, razão ou Lei superior, é que escutar o *dáemon* significará a recusa da escuta do *bem*, no caso, do Deus cristão. A admissão de uma força pré-subjetiva e pré-objetiva se choca contra o desejo do homem de transformar tudo em efeito de uma causa necessária. Todavia, a força aqui mencionada não compreende uma voz ativa e, sim, como pensaram os antigos, uma voz média: a que não pertence a nenhum agente; a que não sofre de ninguém e de nenhuma coisa qualquer tipo de comando para acionar-se. *Daemóneon* é o possuído por ela, o abismado – o corpo quando desobediente à fala de um sujeito-homem ou de um sujeito-Deus; quando, sem ouvir ninguém, arre-dio (endemoniado!), afunda e se funda nesse impulso que o co-move e o pró-move, extra-ordinário. O tomado pelo *dáemon* (pelo sagrado como força de realização) nomeia, assim, o sujeito fora de si, fora do juízo, da lógica, da razão, da correção; fora de uma verdade pré-posta, porque cedente ao verbo que o chama e lhe impõe toda necessidade de ser. O humano, perfazendo-se ao modo do afeto, é este ser sempre tocado, acometido, investido por um verbo de vida (um sentido, uma força) que o atravessa e a partir do qual se constitui e aparece. Assim sobrevivendo ao homem, este afeto, força, sentido, que sempre já nele se interpôs, é a dimensão sobre a qual não tem nenhum arbítrio. Por isso, a essência do agir não se baseia na vontade, pois não adianta querer sem que o querido primeiramente queira aquele que o quer.

A “morte de Deus” na modernidade antropocêntrica incitou o sujeito humano a crer-se senhor definitivo do real, mediante o livre-arbítrio como superação de todo fatalismo, determinismo.³ Mas, na ponderação de Ferraz, destinar não

3 Destino foi confundido com acontecimento que se dá de modo inexorável e sem qualquer possibilidade de modificação. Ele constitui um pré-determinismo quando se acredita que desde o início de um evento – quer dizer, em suas causas primeiras –, dele já constam os respectivos efeitos. Há dois pressupostos básicos no determinismo: o primeiro é a concepção linear e sucessiva do tempo, a qual, elaborando a relação entre o que vem antes e o que vem depois, não atenta para a referência que os congrega no que foi, é e permanece sendo. O segundo é o reconhecimento da limitação do humano face ao destino, porém tomada como nefasta, já que é projetada na linha temporal que considera a vida como sujeita a um início, um meio e um fim. Nesse sentido, os dicionários costumam definir o destino como uma sucessão de fatos que influem de maneira inelutável na vida do homem, à revelia de sua vontade.

é pré-destinar, mas o encaminhar-se de alguma *possibilidade de ser*, de agir, no sentido de justamente o homem *ser possibilidade*, isto é, de nele poder existir a liberdade:

Destino não é o que está previamente escrito. Destino é que no homem se destina, o que ele recebe sem ter decidido. Abre-se em todo destinatário um leque de possibilidades que variam entre negar o destino, (...) e abrir-se para acolher o que nele se destina. No entanto, não está entre as opções do homem escolher que algo já tenha a ele se destinado. Destino são possibilidades de ser que nos foram dadas e que, independentemente de nossa vontade, convocam-nos à caminhada rumo ao próprio, à plenitude de nos tornarmos o que somos: uma abertura questionante. (FERRAZ, 2014b; p. 133-144).

De acordo com Ferraz, liberdade é dialogar criativamente com o que se nos destina, o que se põe em nosso caminho sem que tenhamos deliberado. É pôr-nos ao encontro do que nos encontra; na escuta do que já se tornou presente e é força em nós, até para que possamos propriamente escolher. Mas interpretar o que nos vem ao encontro não é uma escolha. Ao contrário, esta condição já nos foi destinada desde sempre para ser isso que somos – seres que interpretam e, por isso, livres. Ser livre é nosso destino! Não é só fazer o que desejamos da vida, mas escutar o que a Vida nos envia, nos destina sem termos escolhido. Destarte, ao adentrarmos o corpo, para escutar-nos, o que deve ou não se mostrar, em nome desta hora de escrita, é a intransferível necessidade de escrever. O que significa que ela, mostrando-se já e sempre nesse caminho como o que já e sempre em nós se encaminha, coincidirá com o que concretamente somos. Na medida em que demasiadamente acionados, inspirados, animados, feitos pelo *escrever*, este nós o terá como seu mais intrometido, mais incorporado *verbo*. Será escrevendo que tomaremos, a cada vez, posse de nós: disso que já se impôs como caminho e não cessa de nele se pôr; de nos pôr a caminho dele. Quer dizer: *já* somos o que precisamos ser ou tornar-nos. *Já* somos o que precisamos fazer vir a ser, porque, do contrário, não poderíamos vir a ser *isto*! Só podemos vir a cumprir o que *já*

Mas a vida, enquanto *zoe* (vigor vital não limitado), não tem início, meio e fim. Há apenas o vigor de *arche* (o originário) e de *telos* (plenificação do originário). E, não no meio, mas entremeada, a existência.

em nós acenou como possibilidade, oriente, horizonte, sentido. De alguma possibilidade não saímos. Mesmo quando desejamos virar-lhe as costas, reaparece a nossa frente, como um espelho, ou mesmo sombra que nos acompanha e não conseguimos pular, porquanto a somos. Nesta possibilidade sempre presente, atual, nos detemos e, consumando-a, nos consumamos. Escrever é o que precisamos *já* ser para podermos precisar vir a escrever! A necessidade é o impor-se do que já é e não pode não ser, como em Píndaro: “Vem ser o que tu és” (*o que sempre já és!*). Quer dizer: *Vem te apropriares do que te é próprio! Vem tomar posse do que te possui! Incorporar o que já é corpo!* Enquanto “corporificar” diz “tornar-se corpo”, “manifestar-se como corpo”, “incorporar” é abrigar ou acatar o corporificado; é deixar vir ao corpo o que já é dele, nele: o que já é ele e tão-só espera por salvaguarda, apropriação.

O próprio é o apropriado, o incorporado num grau supremo, na instância máxima de auto-realização de vida como verbo, que assim abrigada e, ao mesmo tempo, liberta, põe tudo, todos os demais verbos, ações, reunidos, compactados, por este único e neste único agir. Esse uno é o bem, a necessidade, o coração cuja cadência, ritmo, escutamos, auscultamos, para compreender o circulante em nosso corpo. Tal é a experiência de um recolhimento, solidão, em que – não havendo ninguém, Deus nenhum como um *dado!* – para ditar o que somos e devemos fazer, temos tão-só o que pulsa, nos pulsa. Trata-se de participar do princípio como a hora da evidência, da pulsação, do estar-sendo-corpo. Em sua intensidade máxima, ou melhor, na intensidade maior de escuta do incorporado, o *eu* não será autor da ação, pois como obra dela advém o *próprio*. O humano, assim, nada já feito, fixado, mas pré-disposição, abertura para um verbo de vida que venha a tocá-lo, tomá-lo, de modo que nele *precise* ser, expor-se, porque este é o modo como vida *divinamente* se dá.

A questão do *lógos* e o sagrado como poíesis

Temos que não é o homem que primeiramente age, fala, mas um verbo de vida: a linguagem como força. O homem só fala (age) quando co-responde à linguagem (HEIDEGGER, 2004); quando corresponde a este apelo, súbito, a que pertence, para dar passagem ao que se fez manifesto no aberto da vida. Para quem e para além de reduzir-se a um meio de comunicação e expressão dos sujeitos, linguagem é vida –

ser – corporificando, incorporando, desincorporando: *lógos*. Escutar o sentido do ser é escutar tanto o *däemon* quanto o *lógos* – duas palavras no pensamento originário de Heráclito para vida enquanto força manifesta. No fragmento 50, escreve: “Auscultando não a mim, mas ao *lógos*, é sábio concordar: tudo é um”, sobre o que diz Alexandre Costa:

O homem ouve. Se ele ouve o “eu”, dá ouvidos (...) ao bulício da idiossincrasia. Esta, a audição equívoca à qual Heráclito diz “não”. Esse modo de escuta acaba por constituir o ruído que ensurdece o homem para a escuta do lógos. Mas, se o homem calar a interferência do “eu”, poderá ouvir o que o lógos lhe diz. Escutar o lógos é – diz o fragmento – o que conduz à sabedoria. A posição de “é sábio” (...) refere-se tanto ao ouvir o lógos, como ao concordar. (...) A sabedoria consiste, portanto, na subtração do “eu”, o que permite a abertura do homem (...) a revelação da sua natureza fundamental: ser tudo-um. (COSTA, 2005, p. 163).

Pensar o *lógos* desponta decisivo para entendermos o que, no princípio, é o verbo, é o corpo – o sentido, o motivo, a e-motividade – que se antecipa a toda racionalização. *Verbum* fala de algum modo possível de ação desde a qual vida se move, se concretiza, aparece. *Lógos* é tal força que aciona, move, concretiza, faz aparecer – isso que já precisa ter acontecido para que possa aparecer ou dar-se o que quer que venha a se dar ou a aparecer. No Evangelho segundo João 1:1, “*Ἐν ἀρχῇ ὁ λόγος*” foi traduzido por “no princípio era o verbo”, mas tanto *lógos* quanto *verbum* perderam na tradição teológica seu vigor originário, ora contaminados nos descaminhos ocidentais pelas noções de “fundamento”, “razão”, “palavra/Deus”, “língua/código”, “fala/discurso”, “signo/semântica”. O *lógos*/verbo teve duas interpretações paradigmáticas no percurso ocidental: a helenista e a cristã/medieval, ambas os reduzindo à Lógica.⁴

A interpretação metafísica da passagem de João 1:1 (“no princípio era o verbo, e o verbo estava com Deus, e o verbo era Deus”) compreende o verbo como um emanado de Deus,

4 A Lógica surgiu com as Escolas Helenísticas, pois Aristóteles tematizou o lógico sem a formalização de uma Lógica. O helenismo, mediante uma apropriação de seu pensamento, instaurou a Lógica como disciplina, no sentido de ensinar a raciocinar corretamente, de tal modo que acabou se tornando a propedêutica para todas as ciências que futuramente surgiram. O *lógos* que, na verdade, possibilita a Lógica acabou pré-definido por ela.

para servir-lhe de instrumento: “todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada do que foi feito se fez” (João 1:3). Ou seja: no princípio, o que se apresenta aos homens não é Deus, mas o verbo, visível porque “se fez carne e habitou entre nós”. O verbo é Jesus, o enviado de Deus: “Nele, no Verbo (Jesus), estava a vida e a vida era a luz dos homens” (João 1:4). Notemos que, apesar de no princípio vigorar o verbo, este se divulgou dependente de um sujeito (Deus), deixando propriamente de ser o *princípio* (a ação abissal originária) para derivar de um *fundamento* (a substância original).⁵

A dificuldade de compreender o originário deve-se à nossa gramática, herdeira da Lógica, porque centrada no sujeito como fundamento substantivo de todo agir e não como a obra vacilante deste. No modo estritamente lógico com que propusemos a vida, a pergunta “Quem age na criação? De quem é a ação originária?” sempre volta, sem indagarmos se a criação pressupõe necessariamente um sujeito criador. Uma vez que a ação é originária, não há *quem*. Produzimos feitos, mas não somos seu princípio. Pró-duzir é conduzir adiante o que já em nós age e tem vigência a partir de nenhum agente específico, porque todo criador já seria um criado da criação como verbo que atravessa todas as coisas – “*Im Anfang war die Tat!*” (“No princípio [era] a ação”) são as palavras de Goethe em *Fausto*, na interpretação de “*En archéi ò lógos*” citada por Fogel:

Está escrito: “No princípio era a palavra.”
Aqui, porém, paro! Quem me ajuda adiante?
Não posso colocar tão alto o verbo
É impossível para mim estimar a palavra tão elevadamente,
Preciso traduzi-la de outro modo.
se me faço bem iluminado pelo Espírito.
Está escrito: No princípio era o sentido.

⁵ Há que se advertir que “originário” não diz o mesmo que “origem”. Esta supõe o iniciar de algo a partir de uma causa, tendo linearmente um fim como seu efeito. Enquanto “começo” é alavanca, arranque, “princípio” é fonte. Em um rio, a fonte não se esgota em ser começo: é como correnteza que permanece e se atualiza em todo o curso, deixando o rio *riar*. Jamais fica, por isso, ultrapassada. O princípio, o príncipe, o principal é o primeiro: o que nunca fica para trás, porquanto designa o sempre à frente, a cumprir o presente. Nisso, não tem que ver com o passado (um antes, um ontem, um lá), mas com o que, agora-aqui, do nada vem, subitamente – insistente revitalização, revigoramento de vida, cumprindo isso que ela é: movimento que, desde si, move a si mesmo.

.....
Será o sentido o que tudo realiza e cria?
Devia constatar: No princípio era a força.
No entanto, à medida que anoto isso,
Algo me adverte que devo ir além.
.....
Escrevo confortado: “No princípio era a ação!”.
(GOETHE apud FOGEL, 2009, p. 57).

Não havendo um Deus prévio à ação, ao *verbum*, ao *lógos*, seria ele o próprio princípio (*arché*) como fundo sem fundo, cujo sentido ou consumação (*télos*) na tradição cristã é Jesus. Deus é o silêncio, cuja voz-corpo é Jesus. Como se redissesse o fragmento 50 de Heráclito, o filho de Deus não convoca os homens a escutá-lo fosse um sujeito, mas a escutar o que ele escuta: a vida (ação) que por ele se diz e nos diz, reunindo-nos uns aos outros – o próprio *ser* como o Deus em Jesus *sendo*, corporificado, incorporado e desincorporado, liberto. Jesus é o *lógos*, o verbo enquanto o sentido do ser no silêncio. Torna-se, em sua manifestação, um modo de *eudaeomonía*, vez que seu corpo é deus na medida em que nele a vida atinge o seu clímax, a sua plenitude de ação. Como o filho (o *próprio*) de Deus, abrigo (*incorporação*) do princípio, do silêncio, para justa e perfeitamente manifestá-lo, des-incorporando, Jesus Cristo – no extremo, no fim – coincide com o próprio e infinito Deus, a própria eternidade do principiar: no máximo do ser, o *não ser*. Na máxima incorporação de Deus como força instauradora, a possibilidade também da máxima doação ou entrega do que nele se fez reunido, incorporado, amado; isto é, da máxima cessão do seu *bem* ao *Bem* de todos os corpos: a desincorporação, a nadificação, como a plena manifestação do aberto, do ilimitado princípio vital. No doar-se completamente, a morte como renúncia, re-anúncio – ressurreição – da possibilidade mesma da vida como vida.⁶ Na

⁶ No viver, a morte vai acontecendo, enquanto se ausenta como a possibilidade mais possível, que tudo possibilita. A morte não é algo que ainda vai ocorrer em algum momento, mas como algo ou *não algo* presente a todo tempo, acontecendo na medida em que se ausenta. Porque é a possibilidade das possibilidades, acontece de modo próprio como a mais vigorosa presença e a mais vigorosa ausência.

medida em que o sagrado constitui o véu de Jesus (o nosso véu) em seu (em nosso) desvelar, é no completo velamento dEle (e de nós) que plenamente é e se mostra como um revelar: como um *não ser* e um *não se mostrar*.

Na língua portuguesa, o verbo “ser” não teria provindo do latino *esse*, mas de *sedere*: morar, ficar concentrado, recolhido, em repouso, velado, no silêncio. *Sedere* não significa só o sentar-se, mas também o *deitar-se*, sugerindo sempre a saída da posição em pé (*stare*). Desse modo, *ser* e *estar* (*sedere* e *stare*) se manteriam em uma tensão entre o deter-se em pé, acordado, de corpo presente e o repousar, o ausentar-se, o silenciar. Em Jesus, o *ser está*, o santo se põe de pé, ganha corpo. Mas, para manifestar perfeitamente o *ser* de todo *estar*, vela o corpo: abisma-se, repousa no aberto, *deita-no-santo*... Liberta-se do *estar*, para libertar o *ser*. No silêncio da fala, deixa o silêncio maximamente a falar.

Silêncio e repouso compreendem aí a *não ação* de toda ação, para toda ação e em toda ação. A *não ação* que não é *in-ação*, inércia, porque constitui o originário do movimento, o agir mesmo em sua plenitude. Sobre o *ser*, isto é, sobre o silêncio, sobre o sagrado, não há discurso, porque quando dizemos o *ser* já o pensamos a partir do que *está sendo*; do que já deixou de *ser silêncio* para acontecer, fazer *sentido*, manifestar-se, *pôr-se de pé*, como corpo, conforme o de Jesus. A possibilidade por excelência é a impossibilidade de o *ser* (o nada) compreender alguma coisa e não obstante deixar surgir de seu aberto toda e qualquer coisa. Daí que, em Jesus, encontremos um mito, um lugar de revelação do divino: do *dáemon*, do *daémoneon*, da *eudaemonia*. Um espelho – caminho (*hodós*) – para nos especularmos, perscrutarmos o sentido do *ser*, a verdade (*alétheia*) que nos promove. Para assistirmos, outrossim, ao aceno de um deus em nosso corpo, isto é, para o encontrarmos em nós e, assim, encontrarmos a vida da vida (*zoé*). Mas não só em Cristo está o caminho, a verdade, a vida, aqui entendidos de forma originária. Na mitopoética grega, Hermes é o mensageiro divino aos humanos, revelando o sagrado de muitas maneiras, em muitos rostos, por muitas forças ou, simplesmente, muitos deuses. Por Hermes, o princípio é verbo: corpo. Hermes é linguagem: o *lógos* em posseção. O radical de *herm* – na forma primitiva *worm* – mantém íntima proveniência com o *verb* – latino, o *wort* alemão e o *word* inglês, através da raiz *wer* ou *wre*: o falar ou dizer da palavra enquanto interpretação (incorporação) do mistério. Todavia, interpre-

tar (incorporar) não consiste em pôr algo à luz da razão e do discurso, mas reconduzi-lo ao silêncio, ao vigor de princípio. O que se quer pronunciar em Hermes, em Jesus, como *palavra*, é finalmente o silêncio originário que a permite ser posta e deposta na experiência do sentido. A palavra pronuncia o silêncio quando se põe: é quando se retira que propriamente como palavra se cumpre. Por ela acordamos uma presença que não está de todo presente e, ao mesmo tempo, uma ausência que também não se ausenta por completo, pois, se assim fosse, o ausente sequer faria sentido como ausente.

Diante disso, o nosso vaticínio: descobrir a nossa *palavra*, chegar ao nada em que desde sempre, criativamente, viemos a ser. No conto “O espelho”, o escritor Guimarães Rosa, lavrando o *ser* do humano, escreve: “Quando nada acontece, há um milagre que não estamos vendo” (ROSA, 1967, p. 71). Todo mito é, por isso, espelho, ao nos deixar e por nos deixar ver o *milagre* – o onde e quando o nada acontece: “Aquilo que não havia, acontecia” (ROSA, 1967, p. 33), eis outra passagem de Rosa, agora colhida em “A terceira margem do rio”.

Na Grécia arcaica, o “milagre” da criação – o acontecer do nada – se denomina *poiesis*: o não ser sendo, o ser não sendo. A poesia perfaz o acontecer originário do sagrado, não porque investida de determinada perspectiva religiosa, mas porque primordialmente fora da metafísica das religiões quando nomeia o vertiginoso agir da vida como vida, isto é, a dinâmica de criação em que tudo é e não é. Se o homem cria, ele *não* cria a criatividade, que já lhe está gratuitamente ofertada como o primordial gesto poético da vida sobre ele: como o húmus de sua humanidade, o que o põe para-além-de-si.⁷ Dessa maneira, *lógos* é a realização e manifestação permanente da *poiesis*. Por escutá-lo, o homem pode se apropriar da poesia que já lhe é própria no viver, elevando a realidade aonde, por si mesma, não foi. No humano, a vida – a *poiesis* – se põe em obra (*poiéma*). Na língua grega, *poiéma* não traz ainda a acepção literária, pois de muitas maneiras – em canto,

7 Em seu *Zarathustra* Nietzsche nos fala do “além-do-homem” (*Übermensch*) enquanto afirmação da vida no sentido da terra, no que esta se lhe dá como abertura para a criação. Esta criação não é uma criação do homem, pelo homem e para o homem. Esta criação só se dá pela superação do homem-conceito, pela “morte” do sujeito humano, do mesmo modo que pressupõe a “morte” do sujeito-Deus. Só na superação do *fundamento*, abre-se o abismo como o que transpõe os limites do humano, isto é, como o que lhe possibilita ser divino, poeta, criador.

música, dança... – a *poiesis* age e o ser (o divino) se diz, humanamente. O próprio de cada um – sua verdade ou bem – constitui um poema da vida. E, na medida em que, na Grécia arcaica, se chamam poetas os possuídos pela *poiesis* (pelo divino), neles todas as gentes se especulam, se educam, para que venham também a tomar posse do que as possui.

Se Nietzsche roga que nos tornemos os poetas de nossas vidas, Jesus Cristo também reza que nos libertemos pelo e para o poético enquanto o milagre. Inspirado, Jesus Cristo é passagem para a *poiesis* que nele ganha obra. Chamando-nos ao testemunho do milagre da vida em seu corpo, Jesus apela para que nós, seres ordinários, não inspirados, recebamos o santo que já nos foi dado, de maneira que também nos inspiremos e, extra-ordinários, libertemos nosso próprio poema ou divindade. Nietzsche é *Anti-Cristo* no pressuposto de Jesus como arauto de um fundamento acima do chão, desmentindo o sem fundo entrevisto na terra, como o que a cumpre infinitamente fértil. Pela via do Cristianismo, o Deus que Jesus incorpora nada pode ter de divino porque, pré-definindo os caminhos dos viventes, desprestigia o aberto no corpo. Contendo-lhe a imediata força (para que a busquemos *acima* de nós), obriga-nos a padecer na falta. Deslocado o divino para fora do mundo, condena-se o corpo ao trevo da carência, quando em si lhe nomearia a potência. Nenhum Deus a faltar-lhe, porque a condizer justamente com seu excesso, seu transbordamento. Com o poético de seu movimento. Com sua dança.

Relido no originário, Cristo é *dança*: seu corpo vem movido pela essência do agir (a *poiesis*), ou seja, pelo silêncio fundante, até que, no repouso, perfeitamente coincida com o princípio do movimento. Poeta inglês do século XIII, Sidney Carte traz em seu poema “Cristo, Senhor da Dança”, uma imagem incomum de Jesus, na citação de Gelewski por Conceição Viana de Fátima: “pegando e levando, num contagioso e interminável frenesi de dança, multidões inteiras, sacudindo-as e exaurindo-as, Cristo é então visto em sua verdade de corporificar o revolvente poder de transformação de Deus”(GELEWSKI apud FÁTIMA, 2001):

Eu dançava na manhã em que o mundo nasceu

Eu dançava no dia do Sabat,

Eu dançava na sexta-feira quando o céu se tornou trevas

Eles sepultaram meu corpo e acreditaram que estava tudo terminado;

Mas eu sou a dança e regerei onde quer que se dance.

Pois eu sou a vida, a vida que não saberia morrer;

Eu viverei em vós, se viverdes em mim

Pois, diz ele, eu sou o Senhor da Dança.

(CARTER apud FATIMA, 2001)

Olorum: por outra poético-metafísica

Neste horizonte tão fora do teológico quanto do antropológico, é possível compreender também nos cultos de matriz africana, ainda marginalizados pelo Cristianismo em pleno século XXI, o que no mito é mito: *espelho* onde o milagre (o acontecer poético) se testemunha – palavra, canto, música, dança pondo o sem fundo fundante da terra em trânsito, transe, corpo:

Com a dança, que em voltas tece o tempo e toca a terra com o peso do ritmo, na música, o corpo da filha de santo e o do orixá são um corpo. A dança já não é a atividade de um corpo possuído por um ente divino (...) A dança é plenamente o orixá. É plenamente a filha de santo. (...) Assim, não é o corpo que dança. O corpo é a dança que se dança. A dança é o peso da música na terra, sua densidade e concretude. Instaurando o lugar da música, a dança é um corpo com o atabaque com o qual ela dança. O atabaque, fazendo vibrar o ar que se respira, no tempo que se abre generoso ao acontecimento da dança, é um com essa dança que faz o seu ritmo ser plenamente experienciado como música (BRAGA, 2010, p. 57).

Pondo-se em dança, em orixá, o agir originário não diz respeito a um fazer do humano, mas ao fazer-se do humano, que é o próprio fazer-se da terra em sua *poiesis*. É neste sentido que os mitos acontecem sempre como terra-homem, de maneira que sejam justamente a terra acontecendo humanamente, enquanto *terreiro*. O ser de todas essas corporificações e incorporações é Olorum – este que sempre se vela, nunca incorpora, para o desvelo de todos os orixás. Cada orixá é, assim, um modo, entre inúmeros, de Olorum acionar-se, ganhar corpo. A Olorum não se dedicam casas de liturgia, nem nenhum sacerdócio está a seu serviço: não possui imagem, rosto e, sem culto, permanece como o oculto, o sempre *fora* ou *além* do limite. *Ol-orun* é o senhor (*Ol-*) do não limite: céu (*orun*). Não o céu como isto que apontamos para cima, fos-

se um lugar. O povo iorubá crê que Olorum mora, se deita em um poço sem fundo, isto é, o céu compreende o abismo de Onilé – a mãe-natureza, a rede em que o vazio criador se entretece, revelando-se como orixá(s). Lançar-se neste céu é conduzir-se à não ação de toda e em toda ação: à plenitude do ser – Olorum. No *entre* de todo movimento, Olorum é o repouso, o silêncio enquanto princípio.⁸ Todavia, se para acionar o silêncio (deixá-lo em voz, corpo), é preciso tomar-se pela linguagem, Olorum só se diz e se faz orixá, homem, por meio de Exu: o interstício de humano e divino, sentido e silêncio, a encruzilhada. A Exu se canta e se dá de comer e beber antes de todo e para todo culto, incorporação. Ele vem sempre na frente, pondo a vida *sob o fio condutor do corpo*. Fiando e desfiando o vazio de Olorum, amarrando e desamarrando as forças da terra, fechando e abrindo possibilidades, caminhos, Exu é dobra de destino e liberdade.

Quem se inicia ao rito da possessão dos orixás necessita recolher-se, *deitar-no-santo*. Na hora mais silenciosa, quando se perde o chão, o santo se dá: o ser está. Olorum acorda: em orixá. Para deitar-no-santo, é preciso *fazer a cabeça, raspar a cabeça, bater-cabeça* no chão. O que significa: entregar qualquer *eu* que se assenhere do corpo à sua prévia e telúrica força comandante; despir-se da consciência arrogante para vestir o santo como sua inconsciente nudez primordial. Retirar as máscaras, para se olhar no espelho e dar o salto mortal. Trata-se aí de *ferir*, abrir o sujeito para que este se deixe tomar pelo verbo, na mesma desmedida em que – neste abrir-se, *sangrar* – o próprio verbo venha a ser libertado, como *passé*, passagem de vida, para a vida: *axé*. Exu é o dono do axé, disso que faz circular nosso sangue; disso que circula no sangue; do que é tão-só circulação – *verbo* – de Olorum. Em todo incorporar do santo, é preciso ceder, ofertar, doar, extravasar o incorporado: desincorporando, retroalimentar Olorum, que assim se entre-vê no sacrifício como profanação.

O profano não se opõe ao sagrado, apenas no cristianismo, quando passa a sinônimo de sacrílego, pecaminoso, porque tido como carnal, mundano. O verbo latino *profanare* significa consagrar alguma coisa aos deuses, oferecer aos deu-

ses, no que resulta o profano como aquilo que está em aberto, como oferta, ao sagrado. Toda profanação é uma marca, um sinal, uma *ferida* que instaura o não limite do sagrado no limite do corpo. Neste sentido, a consagração de Cristo se dá também no sacrifício, como profanação, já que profanar é mover-se em favor do sagrado, louvando-o como oferenda e ao mesmo tempo mostrando-o na plenitude do aberto. Em *profanum*, “*fanum*” diz o lugar consagrado e o prefixo “*pro-*” tem o sentido de “diante de, em presença de”, mas também de “na direção de, em favor de”, resguardando o sagrado tanto como horizonte do profano quanto como sua proximidade: “A corporeidade corresponde à sacralidade do profano” (PEREIRA, 2008, p. 97). Destarte, a *ferida* como instância do *diferir*, do *interferir* do corpo pelo seu princípio, fazendo-o *referir-se* ao sagrado. Na pista do radical *ferus* – condução, passagem – de “ferida”, “diferimento”, “interferência” e “referência”, a palavra “inferno”. Nada originariamente moralizante, mas o âmbito de transposição do humano para a sua abertura (céu), a determiná-lo como o vivente que precisa, incorporando-a, morrer, desincorporar: doar-se, doá-la, como que a repor a *vida da vida*, que não pode parar de *vidar*.

Inferno fala desta condição do homem como aquele que precisa destinar-se, conquistar-se, fazer-se próprio, intensificar-se, crescer, até que o fruto (corpo) perfeito seja o desfeito no nada criativo da terra. Inferno revela a necessidade de o humano ser um por-fazer, um precisar fazer vir-a-ser a possibilidade de ser. Nada a remeter a um céu ou deus fora, acima da vida e do homem, como modelo (um dever-ser) para este. Em falando de ação, super-ação do e no viver, *metafísica* passa a se ler como um saltar para dentro da *physis*, da vida; para um além da vida como ela própria em seu extremo ou deslimite; para um âmbito não locativo, mas intensivo, em que vida é mais vida. Nesse aberto, nesse céu, cumpre-se o questionamento radical, a encruzilhada-corpo como o lugar – inferno – da condição humana. Porque vida é sobretudo essa intensidade e intensificação, tendemos a imaginar seu princípio como outro plano, quando se trata do aqui-agora em sua intensidade máxima de acontecimento: abertura para a abertura.⁹

8 Todavia, na ocidentalização afro-brasileira dos mitos africanos, Olorum aparece como o fundamento de todos orixás, o ente de todos os entes, desmentindo qualquer suspeita de politeísmo na afirmação de um possível monoteísmo. Para compreender Olorum como o vazio do ser, necessário recuar ao teísmo, na memória de *theos* como um ver o não-ver, porque a saber a luz no nada: o divino como *escuridão luminosa*.

9 Se podemos ler a palavra *meta-física*, também podemos ler a palavra ideia em De acordo com Emmanuel Carneiro Leão (2010), a chamada Luz ou Verdade da Ideia jamais diz respeito a um outro mundo, supracelste, acima do céu. Na expressão *hyper ouránios tópos*, que Platão emprega na *República* para pensar – a partir de um mito (o da

Chamando-nos ao terreiro de cada dia, que é toda nossa vida, aqueles que incorporam nos cultos, transpondo-se para o aberto, apontam-nos para tal passagem em que o corpo ordinário se põe em sintonia e sincronia com o extra-ordinário fazer-se de tudo. Aí, *religião* não remeterá mais a nenhuma religião do corpo a um distante Deus que lhe redima, mas à sua força de proveniência, que nele vigora. À retomada, pois, do seu movimento de tornar-se, que é quando a vida se transporta para si mesma, instaurando um nível radical de diálogo consigo. Aí, sim, religião será a vida – o corpo, o humano – em seu sentido e hora maiores.

Referências bibliográficas

BÍBLIA. (1995) Bíblia Sagrada (trad. João Ferreira de Almeida). São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, ed. Revista e Corrigida.

BRAGA, Diego. (2010) “A terceira margem do mito – Hermenêutica da corporeidade”. Em: Terceira margem. Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura. n° 22, janeiro/junho, p. 15-42.

COSTA, Alexandre. (2005) “Comentário aos fragmentos de Heráclito”. In: HERÁCLITO. Fragmentos Contextualizados (trad. Alexandre Costa). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda .

FÁTIMA, Conceição Viana de. (2001) Dança: linguagem do transcendente. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Universidade Federal de Goiás

Caverna) – a ideia, é preciso lembrar, que *ourânios*, o nome do céu, é uma experiência humana de criatividade. Platão está, aí, se referindo ao mito de constituição da vida e do modo de viver que é dado no homem como possibilidade de refleti-lo e, a partir dele, questionar-se. Neste sentido, fala de um lugar, de uma dinâmica e de uma articulação geradora. Nesse *hyper ourânios tópos* (jamais um lugar em que tudo se encontra pronto e acabado, um depósito de ideias na medida das necessidades do mundo sublunar), vivemos aqui e agora: esse *hyper* não é locativo, não consiste em um lugar do espaço, no cosmo. Tem o sentido de intensificação. Fala em uma fertilidade sem limite, sem fim. Em um lugar *super-aberto*. Logo, as ideias não seriam totalidades fechadas, mas inteirezas (sempre na abertura, no inacabado, no inacabável) pelas quais, no ser de todo estar, no entre-ser-e-não-ser, a vida se realiza como hiato, dinâmica para novas possibilidades de relacionamento (Cf. LEÃO, 2010)

FOGEL, Gilvan. (2004) “Apontamentos sobre a poesia de Alberto Caeiro”. Em: Terceira Margem. Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura. Rio de Janeiro: UFRJ/7Lettras, n° 1.

FERRAZ, Antônio Máximo. (2014a) “O homem e a interpretação: da escuta do destino à liberdade”. Em: CASTRO, M. A. et al (org.). O educar poético. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. “Liberdade” (2014b). Em: CASTRO, Manuel Antonio de et al (org.). Convite ao pensar. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

HEIDEGGER, Martin. (2004) A Caminho da Linguagem. Petrópolis: Vozes.

LEÃO, Emmanuel Carneiro Leão. (2010) Filosofia grega – uma introdução. Teresópolis: Daimon.

NIETZSCHE, Friedrich. (2001). A Gaia Ciência (tradução: Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2006) Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém (trad. Mauro da Silva). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 15ª edição.

PEREIRA, Diego de Figueiredo Braga. (2008) A Poética do Mito. Dissertação de Mestrado em Ciência da Literatura. Rio de Janeiro: UFRJ, Faculdade de Letras.

ROSA, Guimarães. (1967) Primeiras estórias. 3ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio

Outras publicações do autor:

FAGUNDES, Igor. (2016) Poética na incorporação – Maria Bethânia, José Inácio Vieira de Melo e o Ocidente na encruzilhada de Exu. Guaratinguetá (SP): Penalux.

FAGUNDES, Igor. (2016) O drama do humano na dança –

Pina Bausch entre a verve e a vertigem do agir. Em: TAVARES, Renata (org). O que me move e outros textos sobre dança-teatro. São Paulo:

FAGUNDES, Igor (2015). “Globalização como poética e incorporação”. Em: Revista Tempo Brasileiro, 201/202: 29/48, ab-set.

FAGUNDES, Igor. (2015) “Pombogira é mulher de sete maridos: visões compartilhadas do feminino na Umbanda”. Em: CUNHA, Helena Parente (coord.). Caminhos da violência em busca da visão compartilhada. Rio de Janeiro: Letra Capital/Faculdade de Letras UFRJ.

FAGUNDES, Igor (2015). “O pensamento-corpo na aprendizagem poética do real” – II Seminário Internacional de Filosofia, Poética e Educação – Programa de Pós-Graduação em Educação, UFJF. Disponível em: <https://sifpe.wordpress.com/textos-completos/>