

# SEMIÓTICA DO PENSAMENTO MÁGICO E OS SIGNOS DA ANGÚSTIA HUMANA

Carlos Reis

Universidade Fernando Pessoa & Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

DOI: 10.25768/21.04.01.012

**RESUMO:** O propósito deste trabalho é ressaltar a importância seminal do texto “oculto” que subjaz ao texto principal, do signo no lugar do objeto, da fala “silenciosa” por trás da fala original. Para tanto, considerando a simetria estrutural do mito como modelo, aplicamos os conceitos da semiótica no âmbito do “pensamento mágico”. A abordagem é transdisciplinar por construir pontes e diálogos interativos com mitologia, imaginário, ficção, psicanálise, cultura, sociologia, antropologia, literatura, filosofia, compondo uma tecitura encorpada e complexa, porém concisa pela circunstância. O parecer do estudo revela o “palimpsesto” e o “pentimento” que, simultaneamente, ocultam e reforçam o código dupla-face da contingência humana – angústia da morte e busca por significância cósmica.

**PALAVRAS-CHAVE:** semiótica; pensamento mágico; narrativa; crenças; finitude.

## SEMIOTICS OF MAGICAL THINKING AND THE SIGNS OF HUMAN ANGUISH

**ABSTRACT:** The purpose of this paper is to emphasize the seminal importance of the “hidden” text that underlies the main text, of the sign in place of the object, of the “silent” speech behind the original speech. For that, considering the structural symmetry of myth as a model, we applied the concepts of semiotics within the scope of “magical thinking”. The approach is transdisciplinary, multifactorial, with interactive dialogues of mythology, culture, imaginary, fiction, psychoanalysis, sociology, anthropology, literature, philosophy, composing a full and complex weave, but concise by the circumstance. The report of the study reveals the “palimpsest” and the “pentimento” that simultaneously conceal and reinforce the double-faced code of human contingency –anguish of death and desire for cosmic significance.

**KEYWORDS:** semiotics; magical thinking; narrative; beliefs; finitude.

---

© 2021, Carlos Reis.

© 2021, Universidade da Beira Interior.

O conteúdo deste artigo está protegido por Lei. Qualquer forma de reprodução, distribuição, comunicação pública ou transformação da totalidade ou de parte desta obra ca-

rece de expressa autorização do editor e do(s) seu(s) autor(es). O artigo, bem como a autorização de publicação das imagens, são da exclusiva responsabilidade do(s) autor(es).

## Índice

1	A construção semiótica . . . . .	2
2	A imaginação simbólica e o sujeito imaginário . . . . .	3
3	As raízes do pensamento mágico . . . . .	6
4	A semiótica da magia e a gramática da fantasia . . . . .	11
5	A força da palavra mágica . . . . .	14
	Considerações finais . . . . .	21
	Referências Bibliográficas . . . . .	21

*Nós nunca nos realizamos.*

*Somos dois abismos:*

*um poço fitando o céu.*

Fernando Pessoa

### 1 A construção semiótica

**P**ALAVRA é imagem, o mundo uma coleção de imagens, a vida uma sucessão de imagens. “No princípio era o Verbo” e o Verbo era imagem, e é a partir dessa matriz – imagem – que construímos a linguagem, o mundo, a vida e nossa identidade. O que vemos é o que “vemos”, de fato? O que está por trás da coisa, do objeto, da linguagem? As perguntas se avolumam. Até que ponto o real está representado, ou até que ponto temos representações do real? Quantas interpretações são necessárias para se chegar à coisa última? A imitação, o simulacro, a cópia, a encenação, o signo, o símbolo, a farsa, o virtual, a mentira, se sobrepõem à realidade no mundo contemporâneo e nos deixam à mercê de subjetividades tão infinitas quanto difusas e confusas. Qual ou quais utopias (ou distopias) vicejam à sombra dessas representações? A realidade, em si mesma, não é e não pode ser subjetiva, e se for, quais são os verdadeiros referenciais para a condução da existência humana? Filosofia à parte, interessa-nos mesmo é tocar no fulcro do fato, ler o texto por trás da palavra – o “palimpsesto”, o signo por trás

do objeto – o “pentimento”. Para cumprir esse itinerário, percorremos algumas das melhores páginas de uma literatura de excelência, mas, por caminhar-mos apenas pela superfície desse continente mágico, não teremos a companhia de uma belíssima seleção de nomes como Arendt, Bachelard, Hume, Kant, Lacan e outros notáveis de igual estatura.

A Semiótica é a régua para o traçado da análise, e por exigência dela própria, pelo rigor crítico e exercício intelectual, o saber transdisciplinar, complexo, denso e eclético. Nossa experiência investigativa ao longo de cinco décadas no âmbito do pensamento mágico é o nosso *labor oratorium*. “Mágico”, neste contexto, refere-se a um amplo espectro de convicções movediças de molde metafísico, um caldo multicultural perfazendo um intrincado sistema sinérgico de crenças biopsicossocioculturais: jogos divinatórios, criaturas sobrenaturais, magia, paranormalidade, esoterismo, ocultismo, misticismo, religião, entes espirituais, pajelança, credices, curandeirismo, feitiçaria, e outras variantes da credulidade humana.

Tal sistema pode ser traduzido como *doxa*, um conjunto de juízos subjetivos de valor transitório sem valor ético, posto que levantam a possibilidade de falseamento das crenças que uma sociedade adota em um dado momento histórico, acreditando ser uma verdade óbvia ou evidência natural. Para a Filosofia, no entanto, *doxa* é apenas uma crença ingênua que só pode ser superada através do verdadeiro saber. Platão a entendia como “oposição à verdade” ou “contrário à ética”. Ademais, é importante frisar que toda crença é tutelada pela *passion*, do latim *passionais* – forte sentimento de atração ou desejo por algo ou alguém, intensa admiração por uma causa ou ideal. Originalmente, *passion* subentendia passividade, inação. Na Psicologia, um dos aspectos investigados sobre a credulidade é o

<sup>2</sup> Efeito Barnum, ou efeito da validação subjetiva, é a aceitação de descrições vagas, genéricas e ambíguas como autênticas e verdadeiras. É uma referência ao mestre do ilusionismo americano Phynas Taylor Barnum (1810-1891),

que promovia a manipulação psicológica coletiva com sua arte de prestidigitador.

Efeito Barnum<sup>2</sup>, quando da transmissão radiofônica de Orson Welles, em 1938, da obra de H. G. Wells. “Guerra dos Mundos”. Outro exemplo, este no campo religioso, é o da alegada aparição da Virgem de Fátima em Portugal, em 1917, que levou milhares de fiéis em peregrinação ao local dos eventos. Na área da Biologia, a entrega devotada, apaixonada, caracteriza-se pela liberação de neurotransmissores como dopamina e noradrenalina, que reforça sua ligação com o *irracional*, como veremos adiante.

Um dado valioso no estudo é a dialética entre Semiótica e Psicanálise, dinâmica fundamental na compreensão das ações na cena contemporânea. Adicionalmente, o ideário mágico é definido também como a crença de que certos pensamentos possam levar à realização de desejos, curar ou prevenir doenças, imunizar contra pestes e proteger das turbulências da vida, ou seja, alterar a realidade sensível, o “pensamento positivo”. Se o pensamento tem tal poder, que força não teriam as palavras? O que está por trás desse agir é o fascínio pelo mistério. O homem cultua irresistível atração por enigmas, segredos, charadas, tramas, fantasmagorias, labirintos, histórias de terror, códigos, sociedades secretas, conjurações e outras derivações do gênero, de forte dicção tensional, provavelmente herança de um espírito romântico que Dalrymple chama “sentimentalismo tóxico”. Se na criança o pensar mágico é aceitável, e há razões para isso, no adulto é preocupante, sintoma evidente de imaturidade e dissonâncias psicológica, psíquica e cognitiva.

Semiótica, do grego *semeiotike*, da raiz *seméion* – signo, é a ciência que estuda os signos, mais propriamente ciência geral de toda e qualquer linguagem. Peirce chama de “Filosofia científica da linguagem”. Tanto a Semiótica como a Lógica e a Ética, têm por princípio distinguir o que deve ser e o que não deve ser. E há outro termo também do grego antigo – *sēma* –, literalmente, “carregador de sinais”, de onde *semântica*, campo da linguística e da lógica que cuida do significado das palavras.

“Signo”, por sua vez, é um verbete polissêmico que requer cautela no seu uso. Conforme Santaella (2018:8), a melhor descrição foi dada por Aurélio Agostinho (345-430): “O signo é, portanto, uma coisa que, além da impressão que produz nos sentidos, faz com que outra coisa venha à mente como consequência dele (*De Doctr. Chr.* 1.1.2)”. Charles S. Peirce, fundador da moderna semiótica, foi quem introduziu a definição adotada até hoje, ao dizer que signo é qualquer coisa, de qualquer espécie, que representa uma outra coisa – o objeto. Além de filósofo, Peirce tinha formação em Física e Matemática, tendo a Lógica como métrica das suas reflexões, e foi a partir dos fundamentos dessas disciplinas que ele desenvolveu sua teoria semiótica, que serve de base até os nossos dias. Corroborando, Eco cita Locke: “Não podemos entender Locke se não levarmos em consideração que – como ele diz no último capítulo de *Ensaio* – a esfera de todo o conhecimento humano se reduz à Física, à Ética e à Semiótica” (Eco, 1991:7).

O ideário mágico apresenta um arcabouço discursivo linear e um “núcleo duro” inviolável, pleno de subjetividades e sem lastro argumentativo, e *argumento*, em semiótica, é irredutível. O artigo de Nöth foi capital ao abrir caminho para um extenso acervo literário. Entretanto, constatamos que esse recorte da análise semiótica é pouco explorado. Nossa proposta, com óbvias limitações, é contribuir modestamente com um campo por si inesgotável.

## 2 A imaginação simbólica e o sujeito imaginário

Assim como acontece com ‘signo’, é preciso cuidado ao utilizar a palavra ‘imaginário’ para não cometer equívocos, deformar ou corromper seu sentido; o mesmo vale para imagem, alegoria, ícone, ídolo, símbolo, emblema, parábola, mito, figura e outras, empregadas ocasionalmente de modo incorreto na “sociedade da comunicação e da imagem”. O mundo é percebido de forma direta quando o objeto está presente, e indireta, quando au-

sente. Nesse caso, o objeto ausente é *representado* na consciência por uma “imagem”, no seu sentido mais amplo.

“Sociedade da imagem” subentende “de consumo” e de “consumo da imagem”, na qual o aparente ganha importância exagerada ao se sobrepor à própria realidade, o “império das aparências” (Lipovetsky), em nível de sobrevivência mesma dessa sociedade, ao edulcorar e transformar o real em *outra coisa*, de qualquer natureza, inclusive, e geralmente, “fantástica”. Em certa medida, no momento atual, tecnologia e magia se (con)fundem nos processos de escolha das crenças do sujeito para não capitular ao real concreto e estribar-se no idealizado de cardápio variado: anjos, seres do espaço, mestres, espíritos, deuses, oráculos e até física quântica. Com esses elementos, o sujeito adulto turbina seu imaginário nas criações ficcionais, e a criança nos contos infantis e aventuras de super heróis. Em ambos existem mais semelhanças que diferenças. No adulto, é a visão utilitarista em perpétuo autoengano buscar a verdade na artificialidade, na verdade sempre um refúgio, um porto seguro.

O mundo é muito mais do que nossos olhos podem alcançar. O “final feliz” dessas histórias, para um e outro em seus respectivos espaços é, ao fim e ao cabo, a salvação – de si, do mundo, da espécie. Ou *esperança* de salvação. É nessa combinação de signos e especificidades que a semiosfera faz o mapeamento das narrativas e das elaborações imaginárias. As produções ficcionais atuais parecem refletir, expressar, *atender* aos anseios inconscientes *desse* público, o que explicaria o retumbante sucesso de *Harry Potter* e *O Senhor dos Anéis*, por exemplo, e outras tantas aventuras extraordinárias de bravura e superação, sobretudo quando mortais comuns se tornam, num “passe de mágica”, heróis, heroínas, gladiadores invencíveis, guardiães imortais da galáxia com poderes sobrenaturais. Heeoição do humano ou humanização do herói? “A imagem [do cinema] não passa de um duplo, de

um reflexo, isto é, de uma ausência” (Morin, 1997:31). Vejamos o que diz Becker:

Não importa se o sistema de heróismo de uma cultura é francamente mágico, religioso e primitivo ou secular, científico e civilizado. É, de qualquer forma, um sistema de herói mítico, no qual as pessoas se esforçam para adquirir um sentimento básico de valor, para serem especiais no cosmo, úteis para a criação, inabaláveis quanto ao seu significado (Becker, 2008:24).

E a seguir, o que diz Durand:

A linguagem cinematográfica pode ser considerada a que melhor expressou as complexas e nem um pouco homogêneas teias da sociedade ocidental no decurso do século XX, tomando parte ativa no processo de (trans)formação da concepção humana a respeito do universo em que vive e das relações que nele estabeleça, ao registrar, recriar, indagar, inquietar, ocultar e iluminar realidades e imaginários (Durand, 1973:40).

Seja qual for o meio de expressão, a ficção desencadeia uma dimensão imaginária aderente ao mundo real. Nas histórias de ficção científica, como entende Martins, predomina o *desejo primordial da volta às origens*, “Ao anel de *moebius* do tempo, ao elo mítico onde o passado remoto e o futuro longínquo se enredam e se confundem para dar sentido à grande saga da vida humana” (Martins, 2013:257). Estamos falando da compressão do tempo levando a uma “saudades do futuro” ou “nostalgia do paraíso”. Saudade, do latim *solitatem* – solidão, falta de alguém, de algo, de algum lugar, revelando, nesse contexto, o centro de gravidade do presente estudo – a falta de algo que não se preenche nunca. Nostalgia, do grego *nóstos* e *algos* – estado de profunda tristeza pela falta de alguma coisa. Eis o

homem das faces de Janus<sup>3</sup> – um olhar no passado e outro no futuro, congelado numa linha do tempo em que não está em lugar algum, entre um ontem que já não existe e um amanhã que nunca acontece.

Para Durand, o símbolo pertence à categoria dos signos, que são, em sua maioria, subterfúgios arbitrários de economia dos processos mentais: “É mais rápido desenhar numa etiqueta um crânio estilizado e duas tíbias cruzadas do que explicitar o complicado processo através do qual o cianeto de potássio destrói a vida” (Durand, 1973:8). Ele expõe o mesmo sentimento de Peirce:

Poucas pessoas se dão ao trabalho de estudar lógica, porque toda a gente se concebe a si própria como sendo já suficientemente versado na arte de raciocinar. Mas eu constato que essa satisfação se limita à sua própria capacidade de raciocinar, e não se estende à dos outros homens (Peirce, 1877:1).

O aporte de um signo se submete a duas variáveis: exógenas e endógenas. Da variável exógena, inconsciente, advêm dados que independem do sujeito interpretante: culturais, históricos, sociais; as variáveis endógenas se ligam diretamente à consciência: motivações, visão de mundo, repertório, convicções, ideologias, ambiência social, etc. Ao cruzamento dessas vias cresce o tempero da imaginação, e, como já pontuaram Durand e Peirce, a *conveniência* prevalece sobre a ética, a convicção atropela a responsabilidade. O imaginário, quando fora de controle, rompe os limites do real e se encaminha para o estranho, o absurdo, o extraordinário. A imaginação como força criadora nas expressões artísticas é indispensável, necessária e desejável.

O que a Semiótica faz é descortinar o véu das intenções que estão por trás da lingua-

gem verbal e não verbal. Na verdade, qualquer frase, palavra, formulação, gesto, olhar, imagem, é um símbolo do pensamento, assim como a linguagem contém um simbolismo. Pensamento e palavra se complementam; o símbolo é essencialmente sintético, logo, “intuitivo”, servindo melhor que a linguagem como suporte à “intuição intelectual”, que está acima da razão. Ao tratar da semiótica da magia, Nöth se refere ao “encantamento” que as palavras e as artimanhas narrativas produzem, signos que se colocam no lugar de alguma outra coisa não revelada. É o encontro do irreal subjetivo, pessoal, ajustável, com o real concreto, impessoal e imperturbável, separados apenas por uma delicada conexão sináptica. Ou seja, estamos permanentemente no limiar de um curto-circuito psíquico.

O mundo das imagens se divide em dois domínios: O primeiro é o das imagens como representações visuais: desenhos, pinturas, gravuras, fotografias, cinema, signos que representam o meio ambiente visual. O segundo é o domínio imaterial das imagens na nossa mente, que aparecem como visões, fantasmas, imaginações, esquemas, modelos, representações mentais em geral. Ambos os domínios não estão separados, mas inextricavelmente ligados na nascente. Não há imagens como representações visuais que não tenham surgido de imagens daquelas que as produziram, do mesmo modo que não há imagens mentais que não tenham alguma origem no mundo concreto dos objetos. Eco afirma que “Podemos definir como signo tudo quanto, à base de uma convenção socialmente aceita, possa ser entendido como algo que está no lugar de uma outra coisa” (Eco, 1997:111), logo, uma representação. Peirce entende que a noção de representação contempla vários significados sem perder sua ligação com a imagem, e pode ser vista como sinônimo tanto de imagem simbólica como de signo. Se o homem,

<sup>3</sup> Janus ou Jano, divindade romana, deus do início de todas as coisas. Para Ovídio, o Caos Primordial, dada o caráter indistinto de sua dupla face, também considerado o protetor das chegadas e partidas. Cf. Pierre Grimal, *Dicionário*

*de Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1993.

sendo uma “caixa preta” (Morin) recebe excitações que são transformadas em representações e imagens, para Durand ele é um “museu de imagens” produzidas e a produzir, que designa o conjunto das imagens elaboradas pelo animal *symbolicum* (Cassirer) “Museu” é a palavra que Durand usa para nomear o colecionador de experiências em que se constitui o sujeito, um *repositório de representações e simbolismos*. Antes, as funções de representação tinham apenas dois enfoques: mostrar a ausência ou exibir uma presença, isto é, a representação relacionava-se com a ação da imaginação. Faltava a relação entre representante e representado. Chartier observa que:

A função simbólica (simbolização ou de representação) é definida como uma função mediadora que informa as diferentes modalidades de apreensão do real, quer opere por meio dos signos linguísticos, das figuras mitológicas e da religião, ou dos conceitos do conhecimento científico (Chartier, 1980:19).

### 3 As raízes do pensamento mágico

O chamado “pensamento mágico” fez germinar os mitos e as primeiras noções religiosas, fortalecendo e consolidando-se ao longo do tempo. Outro entendimento que se tem é que os três – mito, religião e pensamento mágico – são síncronos. Os mitos descrevem a história do mundo como reservas imemoriais da condição humana, onde se encontram seus caracteres antitéticos: virtude e fraqueza, sabedoria e inépcia, razão e demência, altruísmo e misantropia, força e fragilidade, coragem e covardia, angústia e paz. Ao criarmos os mitos e as religiões emoldurados pelo pensar mágico, nos revelamos, nos desmentimos, nos corrompemos ao negar a realidade, a que difere da idealizada, que nos dá “prazer”. Mito, religião, imaginário e magia formam um só corpo. Na marcha dos acontecimentos, quem estabelece as regras é o realismo, não o idealismo.

*Prazer.* Alguns autores definem o princípio de prazer como a canalização das energias psíquica e orgânica com o fito de se obter a satisfação almejada. Como ela pode não ser inteiramente obtida, ou por frustrações internas ou por aspectos socioculturais, o princípio de realidade se impõe: uma autocensura faz com que o indivíduo desobedeça a questões éticas e morais para atingir o pleno gozo de seus desejos. O princípio do prazer é regido pelo funcionamento do *id*, uma vez que a sua principal característica é de caráter econômico, isto é, diminuir os níveis de tensão do aparelho psíquico. Já o princípio de realidade é regulador, ao modificar o princípio de prazer em relação aos caminhos que trilha em busca da satisfação pretendida. Freud explica:

Sabemos que o princípio do prazer é próprio de um método primário de funcionamento por parte do aparelho mental, mas que, do ponto de vista da autopreservação do organismo ante as dificuldades do mundo externo, ele é, desde o início, ineficaz e até mesmo altamente perigoso. Sob a influência dos instintos de autopreservação do ego, o princípio de prazer é substituído pelo *princípio de realidade*. Este último não abandona a intenção de fundamentalmente obter prazer; não obstante, ele exige e opera o adiamento da satisfação, o abandono de uma série de possibilidades de obtê-la, e a tolerância temporária do desprazer como uma etapa no longo e indireto caminho para o prazer (Freud, 1998:20).

Ainda segundo Freud, estes dois princípios não devem ser vistos separados, pois há entre eles uma conexão fundamental, sucessiva, interagindo ao longo da vida. Entretanto, no indivíduo adulto, as *demandas imediatistas e mágicas* do princípio de prazer são bem mais cultuadas por serem mais sedutoras. É importante destacar sumariamente a relevância das estruturas psíquicas – *id*, *ego* e *superego*. *Id*

é a estrutura mais primitiva e mais difícil de ser acessada, regida pelas pulsões inconscientes onde não vigoram quaisquer inibições ou censuras e conceitos de certo e errado. *Ego* é aquela estrutura em que a pessoa é consciente de seus deveres e obrigações, ou seja, censuras e inibições atuam permanentemente. Já o *superego* é construído no curso das vivências e circunstâncias. Freud preconizava *uma prevalência do princípio de prazer sobre o de realidade, devido à necessidade psíquica em manter o equilíbrio das pulsões*. Ele já detectara isso nos casos estudados, desde os primeiros meses de vida aos anos da primeira infância.

Por outro lado, Bettelheim desenvolveu de modo pioneiro a relação dos contos infantis com a psicanálise, como forma de expressão literária voltada a questões ligadas à disciplina e à religião, entre outras. Vale dizer, *desde cedo estamos sujeitos a condicionamentos comportamentais e estruturais que nortearão nossa vida nas atitudes e pensamentos nos âmbitos social, cultural, e, muito particularmente, psicológico e emocional*. Freud liga os sonhos e demais instâncias com as relações da criança e do adulto consigo mesmo e com as vivências cotidianas.

Em síntese, buscamos o prazer para nos esquivar da realidade, um dado real inegável – evitar sofrimento, dor, angústia, tormentos – fugir do mundo. Kant acentua que a busca do prazer está em rota de colisão com a realidade porque, quanto mais o desejo de prazer aflora, mais diminui a capacidade de pensar, raciocinar, deliberar, confirmando o que disseram Durand e Peirce. Se o prazer é viciante e o ideal mágico é uma forma – ou uma fonte – de prazer, então este é igualmente viciante. O prazer atinge diretamente um local vulnerável da psique e produz resultados de curto prazo, enquanto pensar exige grande quantidade de energia, embora produza frutos duradouros. Não é só uma questão emocional, é bioquímica, quando neurotransmissores excitados pelo prazer processam mecanismos de repetição e ligações condicionantes com tal estado de distensionamento; o efeito colateral

dessa resposta satisfatória é o descolamento e a negação da realidade.

É preciso ressaltar o quanto contos e sonhos são semelhantes quando postos na perspectiva dos conflitos internos da engenharia psíquica em busca do prazer, e no encontro com a realidade que acontece o tempo todo, ainda que em planos distintos: os sonhos são manifestações do *id* enquanto os contos envolvem experiências práticas conscientes do *ego*, que estimulam entender o mundo com todas as suas regras sociais. Sobre isso, diz Bettelheim:

Nos sonhos, quase sempre a realização do desejo é disfarçada, enquanto que no conto ela é expressa abertamente. Num nível considerável, os sonhos são o resultado de pressões internas que não encontraram alívio (...). O conto faz o oposto: Ele projeta o alívio de todas as pressões e não só oferece caminhos para resolver os conflitos como promete uma solução 'feliz' para eles (Bettelheim, 1986:52).

A partir dessa premissa e conhecendo a estética do mito, sua estrutura, natureza, linguagem e finalidade, podemos aplicar a semiótica ao pensamento mágico e dela conhecer os padrões psíquicos que fazem o sujeito ser o que é, pensar o que pensa e agir como age. Nossa análise do fantástico tem o mito como parâmetro, em razão da sua constituição histórico-cultural vinculada ao “sagrado” e ao “maravilhoso”. Mito é tão polissêmico quanto o signo, permeado de interrogações, ambiguidades e interpretações. Grosso modo, pode-se defini-lo como uma *narrativa de significação simbólica referente a aspectos da condição humana*, definição que pode ser estendida também à religião, ao imaginário e ao insólito. Rubem Alves dá um tom lírico verdadeiro: “Mitos são histórias que delimitam os contornos de uma *grande ausência que mora em nós*. O encanto está não no que se vê, mas no que se imagina” (Alves, *in* Moraes, 1988:14). O itálico reforça

a peça central do presente trabalho. O processo de encantamento e simbolização passa por esas narrativas extraordinárias. Freud dedica um capítulo<sup>4</sup>, em *Totem e Tabu*, à origem e importância do pensamento mágico no desenvolvimento da história libidinal da humanidade, e mostra como grande parte dessa forma de pensamento persiste na vida moderna, seja sob a forma degradada de superstição, seja como base viva de nossa fala, nossas crenças e nossas filosofias. De fato, não fazemos mais a dança da chuva, não entoamos cantos para deter a convulsão das placas tectônicas ou a volúpia dos mares, nem sacrificamos bezeros em oferenda aos deuses, mas ainda cremos em rezas, benzeduras, simpatias, evocações e unicórnios ao estabelecer conexões invisíveis causais entre todos os elementos.

Não há dúvida de que vivemos permanentemente tentando compreender a realidade e encontrar um sentido para tudo, e o imaginário é terreno fértil, instância fabuladora e polinizadora capaz de reorganizar o real por meio de imagens, lugar privilegiado para abrigar as reverberações do insólito em suas múltiplas faces, entre as quais, o fantástico. Esse capital “pensado” (Durand) e sonhado possibilita entender o tempo pretérito, presente e futuro. Desse modo, o real é transfigurado e remodelado de maneira a se encaixar na experiência pessoal de vida, conduzido por uma lógica própria para produzir, traduzir, reinventar, ou ainda, *representar* o mundo mais afetivamente. “Tudo o que é imagem tende, em certo sentido, a tornar-se afetivo, e tudo o que é mágico tende a tornar-se afetivo, e tudo o que é afetivo tende a tornar-se mágico. E, noutro sentido, tudo o que é mágico tende a tornar-se afetivo” (Morin, 1997:41). O ideário mágico é multifatorial: gera dependência, promove desconexão com o real, atua como agente “imunológico”, uma *panákeia* – um remédio contra todos os males do mundo, antídoto para a angústia, com a dupla função

de “compensar” pelas trepidações naturais da vida e “recompensar”, repetindo o prazer obtido. Última forma, um sedativo, um paliativo. O fantástico é um dos afluentes desse imaginário, promovendo a intervenção do irreal no real, a “irrupção do insólito” (Caillois), a ruptura do sistema estabelecido. Quanto mais imerso no fantástico, maior a dificuldade em caminhar pelos corredores áridos e cinzentos do mundo. Para Durand, o conjunto dos nossos referenciais motores, seja para o psiquismo como para o comportamento, a ideia ou sua concretização passam pela matriz imaginária. Renard está sintonizado com esse raciocínio:

A imaginação nos leva, permanentemente, a recriar o mundo a nossa imagem, mas amplificando-a, deformando-a, tornando-a imaginária. Nossos sonhos, nossas histórias, nossas imagens são manifestações deste ato primeiro e vital (Renard, *in* Legros, 2007:233),

Na condição humana não se está simplesmente fadado a existir instintivamente, ou seja, em nós o saber do instinto não vigora como nas demais espécies; isso nos impele à criação, à invenção de um enredo que nos permita consistir diante da inexorabilidade da falta, da *ausência* – nostalgia, saudade, vazio – que mora em nós. O mito encerra um desejo, uma necessidade de algo inexprimível à razão, uma vã tentativa de volta às raízes. Pode ser a busca de nossas origens ou da origem de tudo; pode ser a procura de um conhecimento ou de um *acontecimento*, a volta ao útero primordial, ou pode ser tudo isso. Poderes, se atentarmos ao que diz Eliade sobre o impulso humano de reverência às deidades:

O homem limita-se a repetir o ato da Criação; seu calendário religioso comemora, no espaço de um ano, to-

<sup>4</sup> Cap. III – Animismo, magia e onipotência dos pensamentos.



das as fases cosmogônicas que tiveram lugar *ab origine*. Cada ritual tem um modelo divino, um arquétipo: “Temos de fazer o que os deuses fizeram no princípio” (*Satapatha Brahmana*, VII, 2,1,4). “Assim fizeram os deuses; assim fazem os homens” (*Taittiriya Brahmana*, I, 5, 9, 4). É inútil multiplicar os exemplos; todos os atos religiosos são considerados como tendo sido fundados pelos deuses, pelos heróis civilizados, ou por ancestrais míticos (Eliade, 1992:27).

O mito, com o sonho e a imaginação, faz parte da dimensão simbólica da experiência humana, sendo a expressão transpessoal e universal daquilo que é representado no nível pessoal do sonho, entendendo-se por “sonho”, neste caso, a totalidade do sujeito na esfera de sua existência. Na perspectiva junguiana, o mito vive radicado na memória arquetípica da humanidade e é por ela revalidado a todo momento.

Muito embora para Barthes tudo possa se constituir num mito a partir da fala, “É a história que transforma o real em discurso. É ela e só ela que comanda a vida e a morte da linguagem mítica” (Barthes, 1993:32). Barthes acrescenta: “Ou a intenção do mito é demasiado obscura para ser eficaz, ou é demasiado clara para que se acredite nela. Em ambos os casos, onde está a ambiguidade?” (*Id*). E encerra:

Uma prestidigitação inverteu o real, esvaziou-o de história e encheu-o de natureza, retirou às coisas o seu sentido humano, de modo a fazê-las significar uma insignificância humana. A função do mito é evacuar o real: literalmente, o mito é um escoamento incessante, uma hemorragia ou, se se preferir, uma evaporação; em suma, uma ausência sensível (*Id*).

Não é preciso muito esforço para perceber que pensamento mágico, magia, esote-

rismo e outras sendas metafísicas são, na verdade, uma insurgência, *pièce de résistance*, parte de um “relicário de mentalidade primitiva” (Lèvy-Bruhl) ou de um “pensamento selvagem” (Lévi-Strauss), que reluta, ou antes, rejeita encarar a realidade porque magia e ciência, imaginário e lógica, não se conjugam na mesma frase, ou se caracterizaria um oxímoro. Eis o curto-circuito psíquico. Segundo Anna Freud, o ego é lógico, objetivo e racional, mas quando certas condições ou estados psíquicos desencadeiam sentimentos de ansiedade e tensão, ele perde estas propriedades e a habilidade fundamental de equalizar as demandas da realidade e as pressões inconscientes, tendo por desfecho a total inadaptação ao mundo exterior. A partir daí, aciona seu arsenal de defesa como negação, projeção, deslocamento, idealização, introjeção, formação reativa, racionalização, compensação, supressão, entre outros.

A gênese do pensamento mágico, para Freud, estaria em algum ponto do drama humano, quando a palavra adquire “poder mágico”, sentimento que ele chamaria de *onipotência infantil do pensamento*:

A linguagem era, para o primitivo (mas também para as crianças nos primeiros anos de vida), magia; seus pensamentos pareciam-lhe onipotentes; compreendiam o mundo através do seu próprio eu. É a época da concepção anímica do mundo e de sua técnica mágica (Freud, 1987:76).

O pensamento mágico não deixa de ser uma epistemologia de resistência ao modo de experienciar e representar o mundo. Esse é um ponto importante no curso do trabalho. O “horizonte de eventos” do fantástico revela considerável importância na formatação de narrativas que ajudam a representar a própria realidade da sociedade em que se está inscrito, frente as exigências e desafios de um mundo híbrido e polimorfo.

Se o fato mítico – e o onírico, o imaginado, o mágico – é composto por uma pulsão

religiosa (ou transcendente) num plano apartado da vida mundana, profana, então estamos diante de um evento “sagrado”, talvez mesmo uma experiência religiosa, e, para Jung, a pulsão religiosa é justamente uma das forças psíquicas fundamentais do homem. Essa “religiosidade”, como afirma Eliade, está no fato de ao se reatualizar os eventos fabulosos, magníficos, assistimos, novamente, as obras criadoras dos deuses, deixando de existir no mundo profano para ingressar num mundo povoado de entes sobrenaturais, criaturas portadoras de poderes mágicos, à parte dos heróis da mitologia clássica, ou personagens históricos e religiosos eleitos pela cultura. Nessa categoria, incluem-se os super-heróis da literatura juvenil, bravos imperadores, cavaleiros das cruzadas, mestres e guerreiros dos contos de fadas, personagens da ficção científica e, no paroxismo do imaginário, seres do espaço, os alienígenas. Esse é o ponto nuclear para entendermos a semiose do fantástico. Os entes fantasmáticos das narrativas míticas e ficcionais, em sua essência criados a partir daquilo que, na relação conflituosa da *Natur* com a *Kultur*, parece inassimilável ao humano, por ultrapassá-lo, ameaçá-lo e *condená-lo à finitude e ao esquecimento*. É a alteridade magnífica. O “fantástico” tem múltiplas definições, complementares entre si: “O fantástico (...) se caracteriza (...) por uma intrusão brutal do mistério no marco da vida real”<sup>5</sup>; também “O relato fantástico (...) nos apresenta em geral homens que, como nós, habitam o mundo real, mas que, de repente, encontram-se ante o inexplicável”<sup>6</sup>; por fim, “Todo fantástico é uma ruptura da ordem reconhecida, uma irrupção do inadmissível no seio da inalterável legalidade cotidiana”.<sup>7</sup> No mito, o traço religioso místico está no coração da sua formação, ele tem a linguagem da religião, que transcende a razão e o intelecto, não podendo se expressar através de conceitos analíticos simplistas. É de Cassirer a assertiva: “Toda desig-

nação linguística é essencialmente ambígua, e nesta ambiguidade, nessa ‘paronímia’ das palavras está a fonte primeva de todos os mitos” (Cassirer, 1992:16).

Importante considerar que vivemos envolvidos por uma consciência mítico-religiosa ancestral, que se vê agora dominada pela experiência tecnológica e científica. Desse conflito surge uma fricção entre o ontem e o amanhã e um hoje indeterminado, que separa – do grego *dia ballein* – e *une – sym ballein* – ao mesmo tempo. Este *simbólico-diabólico* é o que estabelece a junção e a disjunção dos antípodas: sagrado/profano, imaginário/real, interior/exterior, eternidade/finitude, incredulidade/fé. Se não se quer perder de vista os vínculos com o passado, ainda que inconscientemente, não se pode ignorar o que vem pela frente, um futuro que já é presente. O sagrado, ou a sacralidade, pertence ao templo e ao tempo dos potentados divinos, elevados, superiores, acima da dimensão e compreensão humanas. Ao mesmo tempo em que venera e guarda reverente distância do sagrado, o mago, ou quem lhe faça a vez, sente incontida atração como se, em suas origens, nunca tivesse havido essa cisão. Está notadamente embutida neste ato a face narcísica indissociável do *personagem* mágico e *imagético* (com frequência, *mediático*). Pela psicanálise sabe-se que toda criança é narcísica, que o mundo deve satisfazer seus desejos, está sempre em busca de atenção, estímulos, agrado e aprovação. A mesma psicanálise detecta semelhantes indicativos no adulto infantilizado. O fenômeno mágico é *acrônico*, *polimórfico*, *formatado* pelo figurino cultural, social e histórico em que se insere, pelo espírito da época. Fenômeno, do grego *phaneron*, *phaneros* – o que é visível, manifesto, qualquer coisa que esteja de algum modo e em qualquer sentido presente à mente.

A ação do mito ocorre qual o sonho, como argumentava Freud ao postular que os mitos

<sup>5</sup> P.G. Castex, *Le Conte fantastique en France*, p. 8. Citado por Todorov, 2010, p. 16.

<sup>6</sup> L. Vax, “Arte e a Literatura Fantástica”, p. 5. *Idem*.

<sup>7</sup> Caillois, R. *Au couer du fantastique*, p. 15. *Ibidem*.

são uma expressão simbólica dos sentimentos e atitudes inconscientes de um povo, de forma análoga ao que são os sonhos na vida do indivíduo. Ambos – mito e sonho (o imaginário e o fantástico), através das suas linguagens, promovem o equilíbrio, independentemente de se entender ou não o seu significado simbólico. Seja como for, em qualquer circunstância, o símbolo, no mito ou nos seus correlatos, se reveste de um carácter *sagrado*, irreduzível, porque “pertence” à consciência e não a um momento ocasional e transitório na história.

Antes de abriremos a análise semiótica do fantástico propriamente dita, é necessário abordar um último aspecto, que trata da função, ou funções, do mito, e, a partir dela, entender a finalidade última do pensamento mágico. Destacamos sumariamente três funções: a metafísica, pela conexão que faz entre o despertar da consciência e a transcendência de sua própria existência, a natureza e os mistérios do universo; a função sociológica, de suporte e manutenção de uma ordem social específica, e que indica a direção do mundo. A terceira função é a psicológica, a mais importante na avaliação de Campbell, que nos ensina como lidar e atravessar a vida, da infância à maturidade, a concretização de ideais, o engrandecimento do espírito e à *reflexão da velhice e de como enfrentar a morte*. “A semiologia nos ensina que a função do mito é transformar uma intenção histórica em natureza, uma contingência em eternidade” (Barthes, 1993:193). Entretanto, na era da tecnologia e da ciência em alta, Morais acentua que os mitos contemporâneos resultam de uma *atitude substituinte*, para manter a consciência mítica, “primitiva” (Lévy-Bruhl), “selvagem” (Lévi-Strauss), e fazer com que os vínculos com o sagrado permaneçam habitando os recônditos da psique.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Morais, 1988, p.73.

#### 4 A semiótica da magia e a gramática da fantasia

Para entendermos o papel da semiótica no território do pensamento mágico, prescindimos da sua historicidade para nos atermos apenas aos primeiros passos do ser ainda criança, onde a Psicanálise dá o seu contributo. Contar histórias faz parte da História, está entranhada nas tradições orais de todas as sociedades desde sempre; portanto, a linguagem verbal e não verbal, nas suas formas de expressão – ficção, prosa, poesia, pintura, escultura, arte em geral – sempre esteve no fluxo da transmissão entre gerações e no foco da análise semiótica e da clínica psicanalítica.

A criança precisa construir significados para a sua própria existência, e ao mesmo tempo engendrar mecanismos para interagir com o mundo. Para ela, a realidade que se lhe apresenta é, de certa forma, ameaçadora e implacável, por isso ela se apega à obra ficcional, seu “reservatório encantado de aconchego”, para criar um mundo próprio, enquanto desenvolve sua personalidade e traça o roteiro pessoal de sua biografia. Bettelheim diz que “Os contos de fadas são ímpares, não só como forma de literatura, mas como obras de arte integralmente compreensíveis para a criança, como nenhuma outra obra de arte o é” (Bettelheim, 1986:20). E ele adensa sua posição ao afirmar que (itálico nosso):

O conto de fadas procede de uma maneira consoante ao caminho pelo qual uma criança pensa e experimenta o mundo; por esta razão os contos de fadas são tão convincentes para ela. (...) *Qualquer que seja nossa idade*, apenas uma história que esteja conforme aos princípios subjacentes a nossos processos de pensamento nos convence. (...) Traduzido em termos de comportamento humano, *quanto mais segura uma pessoa se sente dentro do mundo*,

*tanto menos necessitará refugiar-se em projeções “infantis” – explicações míticas ou soluções de conto de fadas para os problemas eternos da vida – e tanto mais pode-se permitir buscar interpretações racionais (...). É uma luta que nunca está inteiramente ausente de nossas vidas, permanece uma batalha dúbia bem na adolescência, embora quando nos tornamos mais velhos tenhamos também que trabalhar contra as tendências irracionais do superego (Bettelheim, 1986:69-70).*

Devemos frisar que a obra de Bettelheim foi primordial para a abordagem sobre o fantástico e a fantasia, sendo um dos suportes na construção da nossa análise, quando delinea o marco zero do processo imaginário na formação da visão de mundo do sujeito. Caillois aponta “distinções assmelhadas” entre os contos de fadas, as narrativas fantásticas e a ficção científica:

[...] é claro que as fadas são iguais, mas são diferentes dos contos fantásticos; que estes, por sua vez, têm um ar de parentesco, pelo qual se opõem contos de fadas e histórias de ficção científica; e que o último, por sua vez, assemelha-se um ao outro. Em cada caso existe algo sobrenatural e maravilhoso. Mas as maravilhas não são as mesmas, nem os milagres são intercambiáveis, então que a liberdade de criação pode não ser tão extensa quanto foi inicialmente assumida (Caillois, *apud* Camarani, 2014:56). (Tradução livre)

Com esse mesmo enfoque, sublinha Souza:

Por algum tempo em suas vidas, as crianças acreditam que os nomes são propriedades dos objetos (realismo nominal), desprendendo-se gradativamente dessas crenças.

Isto demonstraria que a função semiótica enquanto capacidade de separar o objeto de seus representantes está começando a atuar, necessitando ainda incorporar os representantes como elementos que se coordenam com os objetos e entre si, e não que se confundem com eles (Souza, 2012:331).

O problema está no adulto criança. Suas escolhas passam a ser de outra ordem, precisamente o foco ajustado desta tese: “No adulto está oculta uma criança, *uma eterna criança, algo ainda em formação e que jamais estará terminado, algo que precisará de cuidado permanente, de atenção e de educação*” (Jung, 1998:175). É o adulto infantilizado, desorientado, sinais que podem ser prenúncio de um quadro de distúrbio mental, como revelam estudos internacionais, que apontam o pensamento mágico potencial fator de risco de esquizotipia. A título de esclarecimento, tais estudos utilizaram a *Magical Ideation Scale* como parâmetro de avaliação psicométrica, associando o pensamento mágico aos vários níveis de esquizotipia, do mais brando ao mais severo, de simples credices ao extremismo mais radical, ao delírio franco. Quanto mais grave, mais irreversível recuperar o pensamento lógico.

Do ponto de vista clínico, o pensamento mágico não é regido pela lógica formal nem se orienta segundo a realidade sensível e os princípios de racionalidade. Ele agride diretamente os preceitos da lógica, obedecendo aos desígnios dos desejos, das fantasias, interesses e angústias do sujeito, adequando a realidade ao pensamento, e não o contrário. Em psicologia, o pensar mágico é definido como um corpo de crenças que não apresenta plausibilidade com elementos concretos e reais, sendo manifestação precoce de esquizotipia, mais intensa e frequente nos transtornos do tipo psicótico. Esse quadro concerne às crianças, aos distúrbios esquizotípicos, histriônico, borderline, narcisista, obsessivo-compulsivo e à esquizofrenia. Somos testemunhas de inú-

meros casos de desvios de conduta com sintomatologia semelhante.

Recorremos novamente ao semiólogo Eco citando Aristóteles: “Se não partirmos de sua constatação de que o ser pode ser expresso de muitas maneiras – não há melhor definição do que aquela que diz que o ser é o que a linguagem expressa de muitas maneiras” (Eco, 1991:7). O fantástico, o mágico, o maravilhoso, é constituído por um feixe de eventos que afetam o aparato perceptivo do homem, e transpassam tantos aspectos inconciliáveis que fica difícil obter uma etiologia universalmente aplicável. Montaigne acreditava que o valor destes acontecimentos extraordinários, os milagres, os encantamentos e as visões, origina-se da força da imaginação atuando principalmente contra as almas mais frágeis; a crença apoderou-se delas de tal modo que elas pensavam ver o que não viam. Não é possível conhecer objetivamente qualquer fenómeno quando o próprio percipiente está no centro do acontecimento. A ligação direta com o fato mágico proscreve a imparcialidade, anula a isenção de juízo, produz uma compreensão comprometida pelos conceitos e juízos preestabelecidos.

“Magia é um processo semiótico. O signo mágico é um signo humano usado com a intenção e a promessa de obter uma influência imediata sobre o mundo dos objetos”. É assim que Nöth (1996:30) abre seu trabalho, determinando as diretrizes que nortearam este estudo de “agarrar nuvens” (Peirce). Segundo Nöth, o racionalismo moderno não conseguiu acabar nem transformar o pensamento mágico numa falácia da civilização, por mostrar-se resiliente e adaptativo à nossa época. Para abarcar todo o seu raciocínio, Nöth discorre sobre a trajetória histórica da semiótica desde o início e à semântica, de onde extraímos os pontos relevantes como apoio à nossa exposição. Para demonstrar que as raízes semióticas desde tempos imemoriais derivam da estreita relação com a prática dos magos pré-históricos, a etimologia oferece evidências significativas.

A expressão inglesa *spell* até hoje tanto pode ser “soletrar” como “fórmula de encantamento”, recurso usado com habilidade por magos, gurus, demiurgos e agentes da propaganda. *Runa*, antiga palavra germânica, não indica apenas as letras do alfabeto rúnico, mas também “feitiço” ou “encanto mágico”. A palavra alemã *Bild* – imagem, tem o étimo germânico *bil* – signo miraculoso, deixando evidente que dominar a palavra representa dominar a magia. Outros exemplos atestam esse liame: *glamour*, de origem escocesa, significava antigamente “bruxaria” ou “palavra mágica”, corruptela de *gramar* – gramática. “Para o povo, o conhecimento da gramática era evidentemente um saber mágico. Não só os sábios dos signos linguísticos, mas também os produtores dos signos visuais eram considerados aliados da magia” (Nöth, 1996:31).

Ainda que a Igreja medieval tenha tentado estigmatizar a tradição mágica rotulando-a de pagã, ela mesma blindava seus “milagres” de uma possível interpretação mágica, como a “criação” do mundo, a “multiplicação” do pão, a transubstanciação eucarística e a “ressurreição”. O percurso da palavra modifica seu sentido e o conhecimento, como salienta Nöth:

Se as palavras do padre, *Hoc est corpus*, têm o poder de realmente transformar o pão em corpo de Cristo, não é de admirar que o povo medieval via aí um ato mágico, e que a fórmula sagrada *Hoc est corpus* foi ironicamente corrompida pela palavra *hocuspocus*, que significa nada menos que “charlatanice” (Nöth, 1996:32).

O surgimento do espírito científico do Renascimento relegou a Magia em segundo plano, que Weber chamou de *Entzauberung* – desencantamento do mundo. O mundo desencantado é o mundo que perdeu a confiança no poder do mago. “Na teologia, o último capítulo dessa história do *Entzauberung* foi escrito por Rudolf Bultmann com a sua teoria da exegese metafórica da Bíblia” (*Id. Ibid.*). Os pro-

cessos substituintes referidos por Morais se observam aqui. Da mesma forma que “magia” migrou para práticas esotéricas populares, o mago foi modernamente trocado pelo místico, pelo oráculo, pelo demiurgo, guru, pastor, ministro, etc. Por seu turno, Frazer faz severas críticas ao pensamento mágico acusando-o de ser “Uma imensa e desastrosa falácia, uma concepção errônea de associação de ideias” (Frazer, 1982:72). Frazer observa que o homem primitivo procurava controlar a natureza (colheita, clima, etc.) através de cerimônias e fórmulas mágicas. Só quando se deu conta das limitações do seu “poder” é que, por *medo* ou *esperança*, recorreu aos entes superiores, sobrenaturais, aos espíritos ancestrais, aos deuses. É a imaginação distópica assombrando o indivíduo: “Onde as esperanças são irreais, os medos se tornam, frequentemente, exagerados; quando os projetos são somente quimeras, o resultado são pesadelos” (Dalrymple, 2015a:136).

Malinowski segue a linha de Frazer, entendendo que a “semelhança” entre magia e ciência é mera retórica; a magia é hermética e se assenta na *crença*, na tradição e na mística, enquanto ciência nasce da observação e da experiência, da dúvida, da incerteza, fruto da razão, “filha do sonho” (Morin). Os mitos e a magia do passado deram lugar a crenças, ilações, especulações e superstições porque ainda somos culturalmente atrasados em relação às práticas mágico-religiosas. Segundo Lévy-Bruhl, a mente primitiva encontra-se irremediável e completamente imersa num estado de espírito místico, incapaz de perceber com clareza e equidade, desprovida da faculdade de abstração e de reflexão – mãe da inteligência –, encarcerada numa manifesta aversão ao raciocínio, ao senso crítico e às operações discursivas do pensamento. A linguagem e o pensamento estão inteiramente banhados pela magia, o que deve despertar a nossa atenção para o campo do uso cotidiano da lógica e da comunicação de massa. No mundo contemporâneo, magia não é uma falácia semiótica, mas potencial semiótico para influenciar

a mente de um participante da semiose mágica. Malinowski vê no ato mágico uma oficina semiótica, exatamente como Nöth. Este observa que a magia começa com o fim do conhecimento prático e teórico do mundo. Essa visão da magia como uma *válvula de escape e alternativa para os impasses da vida diária* corresponde às interpretações psicoterapêuticas do fenômeno:

Também nessa perspectiva, o signo tem um efeito imediato, mas exerce uma influência mediata no mundo, passando primeiro pelo inconsciente do destinatário, antes de desenvolver os seus efeitos no mundo dos objetos, principalmente no próprio corpo do destinatário da palavra mágica. Além da magia pura, a magia fictícia desenvolve novas dimensões nos gêneros sublitterários contemporâneos, onde a encontramos à maneira da science fiction à la Stephen King, num mundo futurista onde tudo se torna possível por meio de tecnologias semióticas que transformam o mundo das maneiras mais incríveis (Nöth, 1996:34).

## 5 A força da palavra mágica

Ao pronunciar *Abre-te Sésamo*, Ali Babá deslocava um portal de pedra e adentrava seu esconderijo repleto de ouro, joias, moedas e outros objetos de saques. O primeiro efeito dessa semiose é que o signo – Abre-te Sésamo – foi empregado a fim de obter um resultado prático sobre o objeto – a pedra. “No mundo fictício de Ali Babá, esse efeito podia ser observado e testado. Na magia cultural (...) esse efeito pode apenas ser admitido com graus variáveis de crença em sua realização” (*Op. cit.*). Neste exemplo, o emissor (Ali) solicita algo ao destinatário (pedra), ambos pertencentes ao mesmo campo mágico, a fábula. Através da fala, Ali exerce poder sobre o objeto e seu bando. Na semiose, os emissores exigem um interlocutor

com autoridade sobre o destinatário humano, seja consumidor ou o executor.

No sentido mais estrito, a dimensão semântica da semiótica estuda a relação entre o signo e seu objeto. Na dimensão semântica da magia, a relação entre os signos que expressam um conteúdo mágico e o efeito prático que supostamente resulta da semiose mágica têm que ser analisados. São de particular interesse as formas de motivação através das quais o signo é determinado por seu pretendido efeito mágico (*Id.*).

Ali Babá e todo um panteão de seres mitológicos, lendários, folclóricos, oníricos e sobrenaturais com seus poderes extraordinários, só podem existir na dimensão mágica, no mundo do faz-de-conta, e somente lá. Fora disso, no mundo real, a magia, o fantástico, a superstição folclórica, só existem como forma de pensamento, uma crença, e ainda que se baseie numa falácia semiótica, pode produzir efeitos práticos imediatos. Em sentido geral, a magia e a *retórica da persuasão* se assemelham, ambas atreladas ao efeito “sobrenatural” prometido pelo emissor mágico. Outro exemplo de invocação mágica é a conhecida expressão *Abracadabra*, muito utilizada na Idade Média; de origem controversa; segundo Cirlot<sup>9</sup>, provém do hebraico *Abreq ad hâbra* – “envia teu fogo até a morte”. Em outra versão, a escrita seria *Aberak KeDabar* – “Irei criando enquanto falo”. Ela pode estar relacionada também com Abraxas, legado gnóstico, ente mediador da humanidade com o deus Sol, sendo o outro nome do deus solar Mitra. Para outros autores, ela procederia do aramaico *Avrah Kahdabra*, com idêntico significado: “Eu crio enquanto pronuncio”.

A Semiótica retira o verniz das intenções por trás da linguagem verbal e não verbal, tal como faz a clínica psicanalítica, que se ocupa

com o silêncio, com o que *não* foi dito, desvendando o oculto nas entrelinhas (“palimpsesto”) através de hipertextos e, com licença poética, de *hiper imagens* (“pentimento”). Ao tratar da semiótica da magia, Nöth se refere ao encantamento que as palavras e os artifícios narrativos produzem, signos que se colocam no lugar de alguma outra coisa não revelada. Enquanto o primeiro é subjetivo, pessoal, e ajustável, o segundo é objetivo, impessoal e imutável.

Acreditamos que essa exposição, detalhada no limite do essencial necessário, tenha sido suficiente para dar o panorama da imersão do nosso exame. Entendemos que a crença amplamente difundida sobre a existência de civilizações extraplanetárias, como qualquer sistema de crenças, apresenta o mesmo *corpus* dos mitos, dos sonhos e das dicções e, por óbvio, dos eventos “extraordinários”. Tem sua semiose específica, seus signos, sua narrativa, estética e truques discursivos de convencimento. Pela nossa prática, a alegação que colocamos agora sob as lentes é o passaporte do tema na cultura popular e base do pensamento místico associado, que chancela sua face ficcional e, em certa medida, anedótica. Cabe esclarecer que o estudo levado a termo abarca uma ampla gama de eventos que vão muito além do enunciado analisado, até porque ele é a síntese do pensamento dominante nesse campo.

Seu autor é partidário da chamada “hipótese extraterrestre”; é também astrólogo, adepto e palestrante de autoajuda e budismo, teosofia, antroposofia e práticas esotéricas, ou seja, sua profissão de fé está no universo metafísico do “conhecimento superior”. Este perfil é indissociável da análise porque, uma vez inscrito na demografia da cultura do pensamento esotérico/mágico, concebe e promove a ritualística do contorcionismo teórico, do percurso narrativo e das estratégias de persuasão a par-

<sup>9</sup> Juan-Eduardo Cirlot, *Dicionário de Símbolos*. São Paulo, Moraes, 1984.

tir de “certezas” que são meras crenças e conjecturas. Vamos à sua declaração:

Sem dúvida, discos voadores existem! E mais: afirmo que são veículos interplanetários, tripulados por seres inteligentes provenientes de civilizações longevas e tecnologicamente avançadas, que nos visitam há milhares de anos com os mais diversos objetivos.<sup>10</sup>

O exame revela os códigos sígnicos das representações que a segunda voz, a “fala oculta”, emite, tendo como pano de fundo o modelo impregnado no inconsciente pela cultura de massa e, em certa medida, pelo senso comum. A perícia transitou por várias áreas, posto que chaves de toda sorte estão presentes, além de ampliar as possibilidades de compreensão e oferecer precisão crítica. A construção narrativa denota a imagem (ou o conjunto delas) entranhada nos estereótipos forjados pelo cinema, pela ficção científica, pelo imaginário arquetípico coletivo: naves, civilizações siderais longevas, de alta tecnologia e inteligência. O discurso é indutivo – ... *existem e são tripulados*, e dedutivo – ... *nos visitam com diversos objetivos*. Mas é, acima de tudo, “preventivo”, ciente dos flancos a descoberto que fatalmente serão explorados nas arguições. O que se percebe também é a existência de uma metanarrativa, uma segunda camada dentro de outra, ou narrativa em segundo nível, ficcional. Como observa Genette (2007), “Todo acontecimento contado por uma narrativa está num nível diegético imediatamente superior àquele em que se situa o ato narrativo produtor dessa narrativa.”<sup>11</sup> É este subtexto que nos interessa.

O discurso, essencialmente opinativo, é falsamente assertivo quando da afirmação categórica inicial com o intuito de inibir

qualquer contraditório: *Sem dúvida...existem!* Observa-se o cuidado de uma retórica pessoal defensiva embutida – *eu afirmo que disco voador existe e ponto final!* (a exclamação original é impositiva), tentado ocultar o fato de não ter sustentação técnica e científica nem a mínima razoabilidade. Nessa primeira leitura percebe-se que o cenário já está montado, pressupondo implicitamente que a fala de alguém “credenciado” não pode ser refutada, ainda que argumentações contrárias sejam muito mais substantivas.

Afirmar que são *veículos interplanetários tripulados por seres inteligentes* toma por baliza nossa tecnologia, sugerindo sutilmente possível antropomorfismo, reduzindo o impacto da estranheza e absurdo, e para tornar sua realidade “normal e corriqueira”. A terminologia corrente segue o curso da história, de “barcas voadoras” a espaçonaves, de selenitas e marcianos a civilizações intergalácticas, referendando a experiência do *Zeitgeist*.

*Civilizações longevas e avançadas* mantêm o padrão de sociedades desenvolvidas no tempo e espaço, reafirmando a ideia centenária da pluralidade de mundos habitados inaugurada pela literatura ficcional de Camille Flammarion<sup>12</sup>, astrônomo interessado em fenômenos como o espiritismo, nascente na França no mesmo período, o século 19. Sua obra ganhou notoriedade a partir de meados do século 20 com o advento da *New Age*, movimentos espiritualistas, *deuses astronautas*, terapias alternativas, enfim, um estuário pluricultural de todas as vertentes esotéricas, revelando o entressonho de que tais exocivilizações seriam projeção nossa no futuro. O tom do discurso propõe preservar a perenidade do fenômeno, regida pelas pautas de uma “metafísica influente”, no dizer de Eco.

*Longevidade*, sonho maior da espécie humana tanto quanto a imortalidade; esse tre-

<sup>10</sup> Jaime Lauda, “Por trás da análise de um mito”. Revista UFO, nº 159, nov. 2009.

<sup>11</sup> GENETTE, G. *Discours du Récit*. Paris, 2007, apud <sup>12</sup> *La Pluralité des Mondes Habités*, Paris, 1862.

PRADO, M.G.S. *O Ponto de Vista em Semiótica*. Ed. UNESP. São Paulo. 2013. p. 64.



cho é particularmente emblemático por dois aspectos: desejo de superação da brevidade/finitude da vida, e temor pelo fim da humanidade, seja por desastres naturais ou pela mão do homem. Esse ponto se conecta com o que dizem Durand, Fromm, Becker, Eliade e Bettelheim sobre a *esperança* de redenção, desejo alavancado pelos contos infantis, pela ficção, por influência religiosa e pelo ideário mágico. Manipulações do tempo, hiperrealidades, hiperespaço, são temas recorrentes nas telas e nos livros, estimulando sem fronteiras a imaginação e os sonhos.

Por fim, *visitas milenares com diversos objetivos*; este último segmento se move em direção ao *gran finale*, a razão de tantas visitas, a dizer, não só não estamos sós como temos *muita* companhia e *somos importantes na ordem cósmica!* Em primeiro lugar, “visitas constantes” afasta o medo da solidão e do silêncio, e sinaliza uma espécie de irmandade, já que expressões como “confederação intergaláctica”, “irmãos do espaço”, “guardiões cósmicos” e “grande fraternidade universal” são usuais no circuito. Em segundo lugar, talvez o signo mais representativo no plano geral do discurso – a “significância cósmica” tão buscada de que falam Becker e Durand de preencher aquele *algo* faltante, aquela *grande ausência que mora em nós*, já que parece despertarmos vivo interesse pelos *mais diversos objetivos*. Na verdade, o que se tem é basicamente uma opinião desprovida de conteúdo técnico, incompatível com a lógica formal e sem a ossatura necessária para suportar um debate sobre aspectos fáticos. Em contrapartida, transborda de sonhos e expectativas utópicas quase delirantes de uma grande, generosa e redentora confraternização universal.

A composição geral desse jogo de linguagem tem sua coerência interna, sua lógica, e é

visceral ao seguir a cartilha; uma narrativa sistêmica, falaciosa<sup>13</sup>, anódina, tautológica, doutrinária, solipsista, evasiva, obedecendo a determinações históricas e ideológicas – a doxa. Ele se submete aos dois eixos da linguagem, horizontal (social) e vertical (transcendental ou evocatória). Considerando que toda opinião reflete uma crença, doxa é a opinião pública dominante sobre certo assunto. O ícone dessa semiose, a *nave* – o veículo, o objeto – está presente mesmo quando ausente, está onde nunca esteve e nunca está onde se supõe deveria estar. É o que Sartre também diz: “A característica essencial da imagem mental é uma certa forma de o objeto estar ausente na sua própria presença, e presente na sua própria ausência” (2008:122). Em especial pela característica do tema aqui analisado, o objeto, ou a sua imagem, tem os elementos da utopia – não lugar –, da pancronia – presente o tempo todo – e da ucronia – recriada pelo pensamento. Soulages assinala que “A utopia opera uma ruptura ontológica entre o passado e o presente, de um lado, e o futuro, de outro, impondo um futuro imaginário, ou um irreal de futuro” (Soulages, 2019:9).

Todos os elementos – naves, seres, civilizações, temporalidade, tecnologia e inteligência são signos que representam inequivocamente os desejos mais profundos do espírito humano. Para os envolvidos com o tema, não há exotismo no fenômeno, tudo é natural: “Se nós exploramos o espaço, por que *eles* não fariam o mesmo?”, ou “*Impossível* não haver vida em bilhões e bilhões de astros no cosmo”. São proposições tecnicamente indefensáveis, incapazes de resistir a um escrutínio crítico rigoroso por não serem *argumentos*. Se o apelo à ‘ciência’ não surte efeito, recorre-se ao plano religioso: “A casa do meu Pai tem muitas moradas”. O fenômeno não atende aos

<sup>13</sup> A “falácia da validação pessoal” (ou subjetiva), ou Efeito Forer (v. referência), variação do Efeito Barnum, trata de situações onde o sujeito se identifica com informações totalmente genéricas, mas acha que são personalizadas, embora não o sejam de fato (horóscopo, por ex.). O mesmo se aplica àqueles que creem em determinados discursos

ou porque provêm de um profissional, ou porque outras pessoas também creem. Uma validação só é aceitável se tiver base científica obtida por meio de procedimentos e protocolos técnicos, experimentais, metodológicos, observacionais e estatísticos.

requisitos mínimos nem cumpre os protocolos exigidos para ter o *statu* de ciência, sendo, a rigor, simples crença. Renard o vê como o ápice da simbiose entre ficção científica e crenças parareligiosas, uma interface. Podemos dizer que a religião é sua porta de entrada, e ficção científica, a de saída, moto mimético de transfusão permanente de ideias e conceitos. Renard discorre ainda sobre a transformação da palavra “extraterrestre”, interpretada inicialmente como espiritual, imaterial, divina. É a ressignificação do sentido:

A palavra “extraterrestre”, nascida na França na metade do século 19, conheceu uma evolução semântica relativa ao léxico, que comprova a mudança de concepção do céu na mentalidade ocidental. Quatro conceitos podem ser observados cronologicamente. Primeiro, um sentido poético-religioso devido a Baudelaire, Mallarmé, Huysmans. Depois, um viés materialista fortemente relacionado ao espiritualismo por escritores e eruditos como Flammarion e Charles Cros, com relação à sua crença em seres superiores de outros planetas. O uso científico e materialista da palavra se impõe no final do século 19 e início do seguinte, e que significa simplesmente ‘exterior à Terra’ (Renard, 1986:223).

Em *L’homme sauvage et l’extraterrestre: deux figures de l’imaginaire évolutionniste*<sup>14</sup>, o autor descreve um estudo comparando o homem primitivo e o extraterrestre, demonstrando que as representações estereotipadas são perfeitamente antitéticas, uma paridade especular que proporciona uma larga análise sob vários ângulos. O autor destaca que os contrastes revelam a oposição básica entre a natureza bruta e a cultura requintada, a força física e a psíquica, a sub-humanidade e a

sobre-humanidade, ambas fronteiriças – passado e futuro – da visão evolucionista da espécie humana, na qual o homem está a meio caminho sobre um delgado fio estendido acima de um abismo profundo, entre o animal e o super homem nietzschiano. Uma perigosa travessia em que não é permitido tremer, parar e olhar para trás.

A mesma análise se faz agora para a *astro-mancia* – adivinhação pelos astros (do sufixo grego *manteia* – adivinhar, adivinho), nome correto da astrologia. Não há, na própria definição, qualquer fundamento científico que una os trânsitos e as posições dos astros à formação da personalidade do sujeito, valendo-se apenas de uma suposta ligação entre o *elevado* (astros, firmamento) com o *oraculum* – palavra, reza, oração – do adivinho (do latim *divinus, divinare*, falar em nome de ou inspirado por um ente superior). Como ‘intérprete’ dos mistérios celestes, o astromante se coloca numa posição à parte do cidadão comum, versão repaginada do feiticeiro e sua magia equivalente ao padre, ao mestre, pastor, ministro, rabino. Nesse “*éthos* do sacerdote” – *sacer dare otis* – aquele que partilha o sagrado –, dois aspectos já vistos aqui retornam ao radar da análise: Um, o *persona*, aquele que, com velado acento narcísico, se julga investido da prerrogativa dos deuses como tradutor do mistério, portanto, um profanador, transgressor ou impostor; dois, o consultante, buscando nos astros a *significação* que o diferencia dos demais.

O mundo não é estático, com fórmulas prontas, “guias de felicidade” e roteiros acabados; ele está cada vez mais volátil, voraz, certezas pulverizadas, valores diluídos, sem garantias. Como adverte Bauman, não é mais admissível ser contemplativo e não agir, *é preciso criar perspectivas*, assumir desafios, adaptar-se ao giro do mundo com sus mudanças:

Compreender aquilo a que estamos

<sup>14</sup> *Diogène*, n° 127, 1984, p.77-88 (RENARD, in LEGROS, 2007, p.160).

fadados significa estarmos conscientes de que isso é diferente de nosso destino. E compreender aquilo a que estamos fadados é conhecer a rede complexa de causas que provocaram essa fatalidade e sua diferença daquele destino. Para operar no mundo (em contraste a ser “operado” por ele), é preciso entender como o mundo opera (Bauman, 2001:243).

A fraqueza, o desassossego e a desarmonia psíquica de ambos, emissor e receptor, são cristalinas – *hýbris* e *hamartía*. A astromancia, como todo fazer preditivo, é um residual de magia, resquício das tradições oraculares arcaicas no mundo contemporâneo; acrescenta Adorno: “Um fenômeno social de larga escala que envolve uma série de elementos irracionais peculiarmente misturados àquilo que poderia ser chamado de pseudo racionalidade” (Adorno, 2008:14). Se a astromancia fosse uma ciência, ela teria acompanhado o mesmo desenvolvimento ao longo dos séculos das verdadeiras ciências como Medicina, Matemática e Astronomia, entre outras. Nöth ainda esclarece:

Nesse ambiente racionalista do mundo “civilizado”, a magia pura não podia sobreviver senão em várias formas transformadas ou degeneradas: o primeiro domínio de sobrevivência restringe-se ao ambiente subcultural das práticas mânticas como na adivinhação do futuro pela leitura do depósito de café, pela observação da terra, pelas cartas ou pelas linhas da mão. Enquanto na magia pura o poder sobrenatural provém de um signo emitido pelo mago, o signo mântico é emitido pelo acaso da natureza, que o médio mântico pretende somente interpretar (Nöth, 1996:32).

Não é muito diferente do que se passa na doutrina espírita, nossa última parada, onde o

acesso ao “outro lado” – o *além* – se dá por um *médium* cuja principal função é amenizar a dor dos vivos, consolando-os pela perda de seus entes queridos através de *mensagens psicografadas* dos *espíritos desencarnados*, “comprovando” a continuidade da vida após a morte, a bem-aventurança na eternidade. Também aqui nota-se a estética teatral e ritualística da prática espírita com grande força sugestiva e envolvimento emocional, principalmente, do mesmo modo que a cartomante *precisa* compor seu ambiente com uma aura mística embebida em mistério para contagiar o cliente, verbal e imageticamente. Zodíaco, cartas, pedras e outras formas de “revelação” (epifanias?) sobrevivem graças ao imaginário fértil de uns e exploração da ingenuidade e *fragilidade* psíquica de outros. Em todas as atividades da arena metafísica, com suas linguagens, costumes, liturgias, aparatos e paramentos, em que as análises semiótica e psicanalítica são propostas, o diagnóstico se repete: A necessidade humana obsessiva de explicações para o que não compreende, e, sendo ela parte dessa incompreensão, fabrica respostas que mitiguem seus temores, um dos traços da sua ambiguidade. Segundo Fromm, o estudo sobre o homem reconhece a necessidade de um sistema comum de orientação e de um *objeto de devoção* inerente à condição humana. Em última instância, o que se busca através do pensamento mágico é o diálogo com o divino, é ver seu rosto refletido no “rosto” de Deus, é confirmar-se “à Sua imagem e semelhança”.

Esse vazio, essas lacunas, essa grande ausência, são preenchidas pelas aventuras heroicas e fabulosas dos personagens tecnomísticos, dos deuses, mestres, astros, anjos, *aliens*, cartas, espíritos, energias, hierofanias. A literatura e o cinema se encarregam de fazer “viver” essa dimensão mágica na mesma dimensão da vida real – “assim na terra como no céu.” Essa é também a ideia central do enunciado analisado: “Não estamos sós e somos relevantes, porque várias sociedades planetárias preocupam-se conosco”. Nöth e Lévi-Strauss não veem nada de estranho no comportamento

dos adeptos do maravilhoso e dos praticantes da magia, *desde que os efeitos naturais e extraordinários pertençam à mesma ordem objetiva de um universo coerente.*

Se o homem não encontra um sentido para sua vida, ele é nocauteado ante a exuberância *indiferente e silenciosa* do universo, e suas feridas narcísicas (Freud) não vão nunca parar de sangrar. É isso que Durand demonstra:

A necessidade da função fantástica reside na faculdade do imaginário de ultrapassar a temporalidade e a morte. A eufemização que ela assegura é o principal motor deste grande processo socioantropológico. É, por essa razão, que o mito se torna o provocador destas duas inelutáveis e inexpugnáveis barreiras culturais: a cronologia e o falecimento. Não queremos admitir que estamos sozinhos, e que sempre nos apoiamos em algo que nos transcende, um sistema de ideias e poderes no qual estamos mergulhados e que nos sustenta (Durand, 2002:204).

A necessidade de significância cósmica é um componente antropológico estrutural diretamente ligado ao terror da morte – a tanatofobia. Como não admitimos, ou antes, não suportamos essa solidão, esse silêncio e a finitude, estamos sempre nos escorando em algo ou alguém que nos transcenda, nos conforte e nos mantenha. Daí o insólito e o fantástico persistirem no imaginário como uma bandeira e uma bússola. Esse *algo*, esse imponderável, não é apenas uma divindade no sentido da mitologia clássica, mas um poder que está além da presença física e da compreensão da vida. A irrelevância é o não pertencimento

no mundo e na ordem cósmica, e para atenuar esse mal-estar do vácuo interior, da angústia e da sensação real de *desamparo e invisibilidade*, o homem cria fantasias, sonhos, ilusões e utopias como fortaleza contra uma realidade que desvela seus medos estruturais, sua indignação e seu anonimato no cosmo. Se ele não aderir à mentira de um ser protetor, se não aceitar sua desimportância, ele viverá como a criança abandonada pelos pais. Kant diria que o *esclarecimento* (conhecimento) é a *única* saída de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. *Sapere Aude!* – ouse saber, tenha coragem de pensar, ao que Kierkegaard emendaria: “Ousar é perder o equilíbrio por um momento, não ousar é perder-se”. Pensar é mover-se, valorizar-se, conhecer-se.

Segundo Frankl, não encontrar um propósito para a vida produz no homem um tipo específico de neurose espiritual – a noogênica<sup>15</sup>, um dos sofrimentos psíquicos mais disseminados: o medo da morte e o pavor de que a vida seja não mais que uma faísca, um instante de “nada” entre o primeiro choro e o último suspiro. Essa crise existencial permanente é o que Frankl chama de “Síndrome da falta de sentido”, Ortega y Gasset de desorientação vital. O verdadeiro sentido do crescimento humano consiste em suplantar essa imaturidade e insegurança, mas, para isso, precisa sublimar o modo imaginário da visão de si e do mundo e adotar o modo simbólico. Ao se perguntar “quem sou?”, ou, “o que é ser humano?” – quintessência de todas as filosofias –, o homem só pode responder pela sua própria experiência em cada decisão, porém, como sua incompletude e ambiguidade tornam o desafio insolúvel, ele irá recorrer à imaginação e à fantasia.

<sup>15</sup> “Diferente da neurose em sentido estrito, que apresenta por definição uma enfermidade psicogênica (que se origina e desenvolve no psiquismo), a neurose noogênica não se deve a complexos e conflitos no sentido tradicional, mas a conflitos de consciência, a embates de valores e, *last but not least*, a uma frustração existencial que algumas ve-

zes pode expressar-se sob a forma de sintomatologia neurótica”. FRANKL, V. *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*. Barcelona. Helder, 2010. pp. 11-12.

## Considerações finais

Com esse amálgama de saberes, nos encaminhamos para o final. No âmago do “medo cósmico” repousa a não-entidade de um ser efêmero, melancólico, atormentado, desolado, imaturo, vulnerável e amedrontado, esmagado pela imensidão desconcertante de um universo imune ao seu grito de misericórdia. Essa visão do infinito “vazio” espelha o deserto interior tão ou mais vasto. Mergulhado nessa tempestade interior, só há dois caminhos possíveis: abraçar a seara religiosa, mística, fantástica, ou buscar o mesmo poder dos deuses. Idealismo é desejo de poder disfarçado (Russell).

Concluindo, a análise semiótica do pensamento mágico é dolorosamente verdadeira ao mostrar o sujeito histórica e ontologicamente heterônomo, espiritualmente perdido, servil e contraditório, ressentido, psicologicamente primitivo. O voo cego e solitário do idealismo mágico pode levar às alturas e fazer desaparecer todos os limites da experiência, mas é no solo firme da razão que nos colocamos no caminho do saber autêntico. Inelutavelmente, essa pobre alma cindida e maltrapilha está condenada ao fundo do poço, como na epígrafe de Pessoa, a contar estrelas com olhos cansados, famintos e úmidos até o fim dos tempos.

## Referências Bibliográficas

- Adorno, T. (2008). *As Estrelas Descem à Terra*. Ed. UNESP.
- Barthes, R. (1993). *Mitologias*. Bertrand Brasil.
- Bauman, Z. (2001). *Modernidade Líquida*. Zahar.
- Becker, E. (2008). *A Negação da Morte*. Record.
- Bettelheim, B. (1986). *A Psicanálise dos Contos de Fadas*. Paz&Terra.
- Camarani, A. (2014). *A Literatura Fantástica: caminhos teóricos*. Cultura Acadêmica.
- Campbell, J. (1991). *A Extensão Interior do Espaço Exterior*. Campus.
- Cassirer, E. (1992). *Linguagem e Mito*. Perspectiva.
- Chartier, R. (1980). *A História Cultural. Entre práticas e representações*. Bertrand Brasil.
- Dalrymple, T. (2015a). *Nossa Cultura...ou o que restou dela. É realizações*.
- Dalrymple. (2015b). *Podres de Mimados. É realizações*.
- Durand, G. (2002). *Estruturas Antropológicas do Imaginário*. Martins Fontes.
- Durand. (1973). *A Imaginação Simbólica*. Edições 70.
- Eco, U. (1991). *Semiótica e Filosofia da Linguagem*. Ática.
- Eco. (1997). *Tratado Geral de Semiótica*. Perspectiva.
- Eliade, M. (1978). *Imagens e Símbolos*. Edições 70.
- Eliade. (1989). *Mitos, Sonhos e Mistérios*. Edições 70.
- Eliade. (1992). *O Sagrado e o Profano*. Martins Fontes.
- Eliade. (2000). *Aspectos do Mito*. Edições 70.
- Forer, B. (1949). The Fallacy of personal validation: A classroom demonstration of gullibility. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 44, 118-123.
- Frankl, V. (1987). *Em Busca de Sentido*. Sulina.
- Frazer, J. (1982). *O Ramo de Ouro*. Zahar.
- Freud, A. (2006). *O Ego e os Mecanismos de Defesa*. Artmed.
- Freud, S. (1987). *Neuroses de Transferência: uma síntese*. Imago.

- Freud (1974). *Totem e Tabu*. Imago.
- Freud. (1998). *Além do Princípio do Prazer: psicologia de grupo e outros trabalhos*. Imago.
- Fromm, E. (1966). *Psicanálise e Religião*. Livro Ibero Americano.
- Jung, C. (1998). *O Desenvolvimento da Personalidade*. Vozes.
- Legros, P. et al. (2007). *Sociologia do Imaginário*. Sulina.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Mito e Significado*. Edições 70.
- Lévy-Bruhl, L. (2008). *A Mentalidade Primitiva*. Paulus.
- Malinowski, B. (1984). *Magia, Ciência e Religião*. Edições 70.
- Martins, A. (2013). *Saudades do Futuro: o cinema de ficção científica como expressão do imaginário social e do devir*. Ed. UnB.
- Morais, R. de (Org.) (1908). *As Razões do Mito*. Papirus.
- Morin, E. (1997). *O Cinema ou o Homem Imaginário*. Relógio D'Água.
- Nöth, W. (1996). Semiótica da Magia. *Revista USP*, 3, 30-41.
- Nöth, W., & Santaella, L. (2018). *Introdução à Semiótica*. Paulus.
- Peirce, C. (1977). A Fixação da Crença. *Popular Science Monthly*, 1-15.
- Peirce, C. (2005). *Semiótica*. Perspectiva.
- Renard, J-B. (1986). La croyance aux extra-terrestres. Approche lexicologique. *Revue Francaise de Sociologie*, 27(2), 221-229.
- Sartre, J-P. (2008). *A Imaginação*. LP&M.
- Soulages, F. (2019). A imagem é sempre utopia. *Revista Vis*, 18(2), 9-18.
- Souza, M. (2012). Simbolismos infantis e a mágica dos contos: uma compreensão piagetiana. *Temas em Psicologia*, 20(2), 327-335.
- Todorov, T. (2010). *Introdução à Literatura Fantástica*. Perspectiva.