

PROMETEU E PANDORA ENTRE O ESPELHO E A MÁSCARA, OU FANTASIA, ORDEM E MISTÉRIO NO MOINHO DO SENTIDO

(Notas sobre Mito, Ideologia e Utopia em suas relações com o Literário)

Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes

PROMETEU (em grego, Προμηθεύς — “premeditação”, “pensamento previdente”)

Foi um titã cuja força era temida por Zeus. Profeta, inventor, ele criou o primeiro homem com um bloco de argila misturado com água; e foi tal a sua habilidade que Atena, maravilhada, arrebatou-o para os céus, a fim de que ali escolhesse o que julgasse necessário à perfeição de sua obra. Lá chegando, Prometeu aproximou-se do Sol, roubou uma centelha, que era privilégio dos imortais, e ocultou-a na haste de uma fênula. De retorno à terra, ofereceu o fogo celeste aos homens que, em sua ausência, haviam-se multiplicado. Irritado com seus crimes, Zeus decidiu vingar-se dos mortais e de Prometeu. Assim, ordenou a Hefestos que conduzisse Prometeu ao alto do monte Cáucaso e aí o acorrentasse a um rochedo, aonde, cada dia, durante séculos, uma águia vinha roer-lhe o fígado, que renascia sem cessar. Mas, após 30 anos de atrozes sofrimentos, ele foi libertado por Hércules, que matara a ave de rapina. Todavia, Zeus lhe impôs a obrigação de levar sempre no dedo um anel de ferro ligado a um fragmento de rocha. Posteriormente, Prometeu adquiriu a imortalidade, cedida pelo centauro Quíron.

E prendeu com infrágeis peias Prometeu astucioso, cadeias dolorosas passadas ao meio duma coluna, e sobre ele incitou uma águia de longas asas, ela comia o fígado imortal, ele crescia à noite todo o igual o comera de dia a ave de longas asas».

HESÍODO, *Teogonia*

«O fogo se converteu para os homens no mestre de todas as artes e num grande recurso. (...) Sim – diz Prometeu – eu livre os homens da obsessão da morte. (...) Eu instalei neles cegas esperanças. (...) Eu lhes fiz presente do fogo. (...). Em resumo, todas as **artes** dos mortais procedem de Prometeu».

ÉSQUILO, *Prometeu Acorrentado*

«Nous proposons donc de ranger sous le nom de *complexe de Prométhée* toutes les tendances qui nous poussent à *savoir* (...). Le complexe de Prométhée est le complexe d'Œdipe de la vie intellectuelle».

G. BACHELARD, *La Psychanalyse du Feu*

PANDORA (= “*todos os dons*”)

Após o crime de Prometeu, para punir os homens, todos os deuses, por ordem de Zeus, concorreram para o surgimento de Pandora, a primeira mulher. Em seu Os Trabalhos e os Dias, HESÍODO nos informa que Zeus afirmara: «Eu darei de presente aos homens um mal em que todos, no fundo do coração, se deleitarão em rodear de amor sua própria desgraça». E o poeta comenta: «Ele disse isso e estourou de rir... » Assim foi: Hefestos modelou com argila o corpo de uma mulher e o animou; Atena revestiu-a de uma túnica de ofuscante brancura e lhe ensinou as habilidades manuais; Afrodite ornou-lhe a cabeça com uma coroa de ouro e deu-lhe a beleza; Apolo trouxe-lhe o talento musical e Hermes, a astúcia e a sedução, etc. Zeus, enfim, deu-lhe uma caixa fechada, ordenando-lhe que não deveria abri-la, e que a levasse a Prometeu. Este, temendo uma cilada, recusou-se a recebê-la. Epimeteu, irmão de Prometeu, seduzido pelos encantos da linda jovem, tomou-a por esposa. Um dia, por curiosidade, Pandora levantou a tampa da caixa e dela escaparam todos os males, que se espalharam pela Terra. Pandora fechou-a apressadamente, mas no fundo do recipiente, só restou a esperança, último consolo dos mortais.

1 - REFLEXÕES INTRODUTÓRIAS

«No princípio era o Verbo».
João (1, 1)

«No princípio era a Ação».
Goethe, Fausto

«As palavras e os sentidos não são os arco-íris e as pontes ilusórias lançadas entre seres para sempre separados?»

Ietzsche

« (...) somos levados a uma distinção fundamental entre os modelos conscientes que os indivíduos e os grupos têm à sua disposição para pensar sua condição e os fundamentos inconscientes desses mesmos modelos. A partição *consciente/inconsciente* recorta aquela entre lugar real e articulação lingüística, e define o próprio sentido da relação de causalidade que vai fundamentalmente do inconsciente ao consciente, das estruturas reais às ideologias. (...) A *práxis* dos indivíduos ou dos grupos sociais se refrata necessariamente sobre um modo particular através de uma linguagem que não é significante senão articulada à totalidade das linguagens que geram essa sociedade como um todo. (...) Religião, mitos, sistemas filosóficos, doutrinas políticas supõem a língua e certa organização da realidade mediante essa língua; trata-se de discursos que fazem uso de signos que lhes são previamente fornecidos».

L. Sebag, *Marxisme et Structuralisme*

É quase impossível dizer algo de significativamente novo neste terreno, tal o volume de teorias e a montanha de escritos que já se elaborou a seu respeito. Minha tarefa aqui será, basicamente, a de repassar de modo muito sumário esses caminhos e de, sobretudo, tentar suscitar algumas questões e dúvidas que perduram intactas. Sobrava, pois, razão a Darcy RIBEIRO ao afirmar, no belo prefácio que fez

para a edição brasileira de *O Ramo de Ouro* de James G. FRAZER: «*Contamos hoje com muitos (...) esquemas explicativos referidos a este mesmo tema. É verdade que todos insatisfatórios, mas muitos deles mais atualizados e baseados em melhor informação... Contamos, sobretudo, porém, é com muito ceticismo sobre a possibilidade de alcançar uma explicação geral satisfatória para tantas expressões espirituais do fenômeno humano*» [1982: 5].

Com efeito, as grandes aporias teológicas e morais (o sobrenatural, a morte, a origem do mal, a felicidade, o amor, o incesto, etc.), assim como as contradições e antinomias da existência individual e coletiva (liberdade e poder, justiça e desigualdade, abundância e miséria, etc.) preservam todas elas uma franja de mistério jamais inteiramente recoberta pelas explicações que formulamos. Aliás, os discursos científicos tendem a calar diante das grandes questões que atormentam a condição humana, ou a considerá-las como falsos problemas. Ilusórios ou genuínos, tais questionamentos estão por certo intimamente relacionados com as produções simbólicas do imaginário coletivo – entre as quais estão o mito e a ideologia – que se configuram no imenso círculo da significação.

Imagino, num nível de análise mais restrito, a possibilidade de a reflexão que pretenda dar conta dessa problemática – abarcando tanto aquelas questões gerais quanto as práticas discursivas que lidam com elas e o seu relacionamento com as estruturas sociais que o homem constrói ao longo do tempo – residiria na formulação de uma metateoria suficientemente abrangente para comportar a articulação das tradições teóricas relativas à formação social com aquelas concernentes à constituição do sujeito. Mas tal dispositivo teórico não passa de projeto em andamento. Não atingimos ainda esse metadiscurso, com amplitude e consistência capazes de fornecer explicação satisfatória para o conjunto dos produtos da imaginação individual e coletiva (sonhos, devaneios, desejos, criações poéticas, lendas, contos, mitos, ficções e utopias, etc.) em suas relações com a estrutura social e o ideológico.

Noutros termos, necessitamos de uma teorização que seja capaz de reconhecer o lugar e a importância, o modo de existência e a significação dessas práticas simbólicas presentes no dinamismo das diferentes culturas. Há que se evitar, no entanto, a ilusão de que um discurso científico aperfeiçoado poderia fornecer a essência de um

objeto qualquer, visto que tal pretensão constitui a própria empresa ideológica. Não há como fugir do círculo da linguagem, porque é nele que se elaboram tanto as criações simbólicas e estéticas quanto os discursos conceptuais que pretendem explicá-las. Além disso, é preciso reconhecer os limites regionais destes discursos, pois nossas análises padecem as determinações dos códigos de percepção e de expectativa específicos de um meio e de uma época. E talvez esteja fora de nosso alcance mudar tais códigos subjacentes, uma vez que eles representam, em cada ciência, a lei imanente da sociedade na qual se inscreve uma especialidade; assim como eles constituem uma determinação social que funciona como postulado a toda análise que toma os sistemas culturais por objeto (DE CERTEAU).

Não obstante tais dificuldades, é possível esboçar aqui uma via de aproximação geral à temática de que me ocupo. De fato, se nos colocarmos no ponto de convergência das contribuições da Lingüística, da Antropologia Social, da Psicanálise e da Semiologia, não seria de todo impossível pensar os produtos da imaginação simbólica como modalidades de discurso configuradas num conjunto que inclui o *ficional*, o *poético*, o *onírico* e o *mítico*, porém como regiões do universo discursivo, que comporta outras possibilidades tais como: o *prosáico*, o *filosófico* e o *científico*. Naturalmente a articulação total desses diferentes campos dependeria de uma teoria geral dos discursos que ainda não concluiu seu processo de elaboração. Embora incluídos na mesma família, o **mítico**, o **onírico** e o **literário** são discursos distintos por ocuparem posições diferentes no território da *re-presentação*²⁹.

Este último termo é fundamental para esta discussão. Na sua acepção usual ele é geralmente equívoco por insinuar algo que mostra o que antes já estivera presente. Ora, os discursos aqui considerados em sua face manifesta, na sua cadeia sintagmática, tendem a esconder mais do que apresentar o seu sentido, o qual só se mostra mediante a perquirição sistêmica que desvenda aquilo que antes estava oculto. É esse desvendamento que traz para o circuito da *presença* aquilo que

29 O termo está escrito dessa forma a fim de evitar a confusão com a sua acepção usual ou filosófica. Cf.: o verbete 'Representação' in LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J. B. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1970.

talvez aí estivera apenas no instante da criação. Assim, o sentido do discurso está nos seus significantes, cujos significados são desconhecidos até que sejam resgatados pela *re-presentação* que a construção paradigmática nos fornece.

As diferenças de posição decorrem dos modos diversos como cada um dos três discursos enfrenta a 'realidade', fato que se relaciona com o processo de socialização iniciado com o '*interdito*' do desejo concernente à mãe. Ou seja, o tabu do incesto, universal e simbólico (LÉVI-STRAUSS), constitui a primeira norma na constituição do sujeito como ser social (LACAN). A partir daí continua o processo de constituição do sistema de valores e dos códigos incorporados pelo indivíduo, o que faz o "real", humanamente considerado, ser uma função da interiorização da norma e ser percebido sempre segundo uma marca cultural.

Mas o coletivamente prescrito pode gerar no sujeito duas posições extremas: submissão ou rejeição – que raramente ou nunca se dão de modo absoluto. No nível dos discursos, o que se constata é uma combinação delas, com o predomínio de um dos extremos sobre o outro. Assim, o discurso **ideológico** se contrapõe aos *discursos da re-presentação* porque tende a enunciar e reforçar os valores da sociedade ou, mais precisamente, de suas classes dominantes; daí que ele seja chamado de *discurso da reduplicação* ou da reprodução. Enquanto que os três outros, em princípio, recusam-se a exercer essa função. Portanto, o **onírico** seria o oposto do ideológico, pois que visa à realização do desejo, rejeitando a força dos interditos; daí o seu caráter simultaneamente gratificante e penoso, pois é forçado a submeter-se ao princípio de realidade. Já o discurso **mítico** tem a sua posição no ponto de confluência entre a submissão e a recusa da realidade (a qual, para o sujeito, é fundamentalmente social), contendo em germe tanto o ideológico enquanto pode justificar determinada ordem, quanto o **utópico**, que percebe confusamente as contradições e projeta as esperanças. Finalmente, o **literário**, que de certo modo já está logicamente presente no discurso mítico, mas que se define segundo uma dupla tensão: aquela que se dá entre o que ele afirma e o que já encontra afirmado, e aquela que ocorre entre a busca de esgotar o que tem a enunciar no dito sin-tagmático e a ultrapassagem, na linguagem, da intenção de seu autor³⁰.

³⁰ Nesse resumo da teoria dos **discursos da 're-presentação'**, aproveitei exposição de Luiz COSTA LIMA: *Estruturalismo e Teoria da Literatura* (2ª ed.) Petrópolis: Vozes, 1973; assim como da excelente apre-

A concepção desenvolvida por Julia KRISTEVA que, no entanto, visa mais especificamente à linguagem poética, acrescenta mais algum esclarecimento a esses fragmentos de uma teoria dos discursos que entretêm relações muito próximas com a problemática de que me ocupo aqui. Com efeito, tomando a tradição do pensamento ocidental fundada na noção de sujeito unificado, transcendental e autopresente, assim como na dicotomia «sujeito / objeto» (como pré-requisito para o uso da linguagem) dada tanto filosoficamente quanto na estrutura sintática da linguagem, KRISTEVA considera que esse sujeito aparentemente transcendente – que ela chama de «sujeito tético» – é constituído na linguagem através do predicado. Para ela, é este o domínio do *simbólico*, que é a ordem social e lingüística estabelecida, conjunto das leis da sociabilidade humana, domínio de todos os discursos.

Ela sugere, todavia, que a práxis significativa não se reduz a esse domínio tético ou simbólico, o qual se funda na repressão (LACAN), mas sim, que existem práticas significantes que representam uma ameaça à ordem simbólica e, por isso, foram recalcadas na periferia do discurso, como, por exemplo, a linguagem poética, a arte, a religião e a magia. Tudo isso que é reprimido na constituição da ordem simbólica é considerado por ela como o domínio *semiótico*, composto de pulsões e processos primários que, embora ameaçando constantemente o sistema simbólico, retorna a ele sob a forma de ritmos, entonações e transformações léxicas, sintáticas e teóricas. O domínio semiótico, lugar do «sujeito em processo», é a pré-condição do sujeito na linguagem, na ordem simbólica; lugar daquilo que KRISTEVA, seguindo a HEGEL, chama de *negatividade*, processo constante de expulsão e contrapartida da repressão, mas que volta a ser reprimido pela reconstituição do sujeito no domínio simbólico³¹.

Postas assim essas considerações preliminares, passo ao exame de cada um dos temas de nossa problemática.

sentação sobre «Teoria da Literatura» que ele e Otto Maria CARPEAUX prepararam para a *Enciclopédia Mirador Internacional*, vol. 13, 1977. Ver ainda organizado por L. COSTA LIMA. *Teoria da Literatura em suas Fontes*, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975; e organizado por Eduardo PORTELLA. *Teoria Literária*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. Ou enfim de José Guilherme MERQUIOR: *Formalismo e Tradição Moderna*, Rio de Janeiro: Forense-Universitária/Edusp, 1974; e de Tzvetan TODOROV. *Les Genres du Discours*. Paris: Seuil, 1978; etc.

31 Para maiores desdobramentos dessa concepção, ver: Julia KRISTEVA. *La Révolution du Langage Poétique*, Paris: Seuil, 1974. E, sobretudo, a síntese mais atualizada («Le Sujet en procès: le langage poétique»), que ela apresentou no seminário interdisciplinar sobre a *identidade em Antropologia*, dirigido por LÉVI-STRAUSS, no Collège de France: *L'Identité*, Paris: Grasset, 1977, pp. 223-256.

2 - DO MITO

«Tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo, tudo quanto entre os homens merece repulsa e censura, roubo, adultério e fraude mútua. (...).

Mas os mortais acreditam que os deuses são gerados, que como eles se vestem e têm voz e corpo. (...).

Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens, os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois, desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam tais quais eles próprios têm. (...).

Não, de início, os deuses não desvendaram tudo aos mortais; mas, com o tempo, procurando, estes descobriram o melhor ».

XENÓFANES (Sátiras)

«Aquele que constata uma dificuldade e disso se espanta reconhece sua ignorância; também o amigo dos mitos (*'philómythos'*) é filósofo de alguma maneira, pois o mito é feito de maravilhoso. (...).

Não vale a pena ocuparmo-nos muito tempo com os que especularam mediante mitos; é melhor dirigirmo-nos àqueles que baseiam o que afirmam em demonstrações ».

ARISTÓTELES (Metafísica)

«Mitologia é aquilo em que a gente grande acredita, folclore é o que contam aos seus filhos, e religião é ambas as coisas».

Cedric WITTMAN (Carta a Edward Třípf)

O volume do que já se escreveu sobre mito é simplesmente assombroso. Mas os percalços e divergências ao longo da história das teorias interpretativas são por si bastante reveladores do contorcionismo do projeto racionalista. Na verdade, as míticas do mundo inteiro, e mais particularmente a do mundo greco-romano clássico, têm constituído um território de caça privilegiado de historiadores das religiões e historiadores das idéias e das ciências, de sociólogos, etnólogos e folcloristas, de arqueólogos e filólogos, de filósofos, lógicos e epistemólogos, de linguistas e psicanalistas, de teólogos e literatos, e de outros “desocupados”...; para não falar dos menos respeitados membros dessa orquestra desarmônica e heteróclita: os teosofistas, os astrólogos, etc.

Contudo, se a noção de mito tem sido permanentemente redefinida e analisada de mil maneiras, ela está longe de ter sido satisfatoriamente esclarecida. Da mesma maneira, a questão da significação e das funções dos mitos no seu relacionamento com as sociedades humanas tem recebido várias respostas divergentes desde que se iniciou a elaboração de um saber científico a esse respeito, sem que nenhuma delas tenha conseguido se impor excluindo as demais. No conflito de interpretações que há muito se instalou nesse território é possível, todavia, identificar duas teses principais em confronto. Uma, para a qual a verdade dos mitos, e até mesmo simplesmente a verdade, não passa de um efeito de significação ou, inversamente, o sentido das práticas e dos discursos depende de regimes heterogêneos de verdade³². A outra encara a criação dos mitos, a mitogenia vivida e espontânea, como um mero jogo lógico, um exercício de ordenamento ou atividade combinatoria que, como todo pensamento lógico, procede por distinções, oposições, correlações, etc.; mas que possui também um conteúdo já que os mitos dizem alguma coisa a alguém sobre algo.

Nessa floresta de símbolos constituída pelos diferentes sistemas míticos produzidos pela humanidade ao longo de seu percurso, as inúmeras teorias que pretendem dar conta de sua natureza e significação não fizeram mais do que abrir algumas trilhas que permitem caminhar

³² Eu já havia elaborado as notas e argumentos deste trabalho quando tomei conhecimento do belo ensaio do historiador francês, Paul VEYNE, sobre os mitos gregos [1984], no qual essa tese é lucidamente exposta. Pessoalmente, inclino-me na mesma direção, embora com matizes interpretativos outros que não vem ao caso examinar aqui. De todo modo, a análise das atitudes gregas em face dos mitos fornece a VEYNE a ocasião, a partir de seu território de historiador, de suscitar questões epistemológicas muito sérias e relevantes.

em setores dessa *seba oscura*, sem jamais lograr o seu intento de esclarecer a totalidade desse território, conforme parece ter sido o projeto que se instalou, sobretudo, desde o Iluminismo, para não recuar até o Renascimento ou mesmo à filosofia grega.

Que poder de sedução possui esse material – tão refratário às diferentes análises críticas e científicas – que o torna capaz de ocupar um investigador ao longo de toda a sua existência? Que estranha permanência a desse objeto que se furta ao combate das explicações racionais que buscam exorcizá-lo de seu campo, mas que ressurge no interior deste? Ou conforme a observação de Michel SERRES: *‘esse produto – o autor se reporta a uma certa concepção de ciência e o sublinhado é seu – purificado de todo mito, torna-se mítico de uma ponta à outra. (...) Um saber sem ilusão é, totalmente, uma pura ilusão. Na qual se perde tudo, mesmo o saber. Trata-se, mais ou menos, de um teorema: não existe mito puro senão o saber purificado de todo mito’*⁵³. Parece, pois, ocorrer com o mito aquilo que BARTHES observava a propósito da moda: é impossível falar dele sem se enredar em sua teia ou recair em seu círculo hermenêutico. Desse modo, ao tentar definir o mito, as Ciências Humanas se definem a si mesmas [FABRE, Daniel, 1978: 431].

Antes de esboçar uma breve síntese das interpretações em conflito ou de ensaiar uma definição do mito, gostaria de sugerir algumas reflexões com base em exemplos ou situações atuais.

A despeito do entusiasmado progressismo burguês que animava MARX ao escrever sua *Introdução Geral à Crítica da Economia Política* (1857) e que o fazia afirmar enfático: «a idéia da natureza e das relações sociais que alimenta a imaginação grega e portanto a mitologia grega, seria ela compatível com os teares automáticos, as locomotivas e o telégrafo elétrico? Que significa Vulcano diante de Roberts & Co., ou Júpiter em face do pára-raios, e Hermes em comparação com o crédito imobiliário? Toda a mitologia doma, domina, modela as forças da natureza, na imaginação, e pela imaginação; ela desaparece, pois, no momento em que tais forças são dominadas realmente. » [*Œuvres*, t. I, 1965: 265-266]; a despeito desse entusiasmo, repito, que prevê o desaparecimento do mitológico diante da tecnologia moderna, é legítimo formular outras indagações menos presunçosas, típicas do século XIX.

33 - Cf.: HERMES III: *La Traduction*. Paris: Minuit, 1976, p. 259.

Ou os mitos afirmam algo de fundamental sobre a condição humana e o seu destino, ou constituem mera fabulação do espírito desprovida de sentido. Parece que todas as gerações, que viveram ou se debruçaram consistentemente sobre essas narrativas de aparência bizarra, recusaram-se de algum modo a aceitar a segunda alternativa.

Se permanecermos no campo da Antropologia, veremos aí que o mito comparece não apenas como objeto de estudo privilegiado, mas também como paradigma ou marco para a reconstrução da realidade social e para a interpretação de culturas em seu conjunto. Um exemplo clássico, dentre outros, está no livro *Padrões de Cultura*, de Ruth BENEDICT, no qual, rejeitando a oposição entre o modelo apolíneo e fáustico proposta por SPENGLER para as grandes vertentes civilizatórias [*A Decadência do Ocidente*], a autora sugere uma polarização entre tendências dionisíacas e apolíneas, de evidente inspiração nietzschiana. Mas, passemos a outros exemplos.

Embora não nos causem estranheza, não deixam de ser bastante significativos fatos como o de HUXLEY, no *Admirável Mundo Novo*, denominar de «*soma*» a substância especial com que se alimentam os protagonistas em determinadas circunstâncias, e que é o mesmo nome com que os velhos textos hindus designavam o alimento divino; ou o de JOYCE ao usar a mitologia em torno do famoso herói grego como fonte para um dos livros mais importantes da literatura contemporânea; ou o de Vinicius de MORAES ao transpor para o subúrbio do Rio o mito de Orfeu, depois transformado em filme por Marcel CAMUS; ou o de Chico BUARQUE e Paulo PONTES, inspirados em Oduvaldo VIANNA FILHO, ao ambientarem a tragédia de Média no mesmo cenário carioca com a peça *Gota d'Água*; ou o de SARTRE, que retoma o mito de Orestes, em sua peça *Les Mouches*, a fim de realizar uma leitura política da questão da liberdade do homem em face do destino ou dos deuses; ou ainda a quase certa filiação mítica de um herói contemporâneo como o *Superman*, quando comparado com o seu símile grego (Hércules); ou, enfim, que num filme como *Guerra nas Estrelas* – sem minimizar a importância de sua beleza plástica e de sua linguagem –, uma das razões de seu grande sucesso esteja no fato de sua narrativa recuperar as antigas raízes míticas de aventuras heróicas que põem em confronto as forças do Bem e do Mal, enfatizando assim

o sentido agonístico da existência; etc. Mas seria fácil argumentar que todas essas criações situam-se no mesmo campo discursivo, daí as suas semelhanças com o mito.

Algo parecido pode ainda ser assinalado no fato de as histórias em quadrinhos – que constituem sem dúvida uma das matrizes do imaginário coletivo de nosso tempo – terem resgatado, por exemplo, uma divindade da antiga mitologia escandinava (*Thor*) para transformá-la em super-herói. No entanto, já desponta certa estranheza no fato de que mísseis de exploração espacial norte-americanos hajam sido batizados com esse mesmo nome (que é palavra teutônica para ‘trovão’) ou com nomes de outras mitologias. Mas poderíamos tomar um exemplo mais banal: por que o nome de *Ajax*, outro herói da mitologia grega, teria sido escolhido para um conhecido detergente, que a publicidade televisiva chama por antonomásia de ‘*furacão branco*’?

Esse sentimento de estranheza se torna mais intenso quando percebemos que a Astronomia, um dos mais científicos campos do saber positivo – salvo, talvez, por sua carência de experimentação, segundo os cânones vigentes – tenha preservado amplos vestígios de sua íntima relação com antigas mitologias e constitua ainda hoje o domínio da investigação mais propício a estimular a imaginação mítico-religiosa. Por outro lado, tantos cálculos astronômicos foram necessários para corrigir e dar precisão ao nosso calendário e às nossas datações históricas que seguem direções opostas a partir de um zero arbitrário, cuja escolha, porém, situa-se fora do campo lógico-matemático, visto que se apóia noutro regime de verdade ou significação, a saber, o universo mítico-religioso do Cristianismo.

Mais curioso talvez seja registrar o fato de que dois dos programas do Laboratório de Computação Científica do CNPq tenham sido designados com os nomes de *Midas* e *Osiris*; sobretudo se recordarmos que o primeiro, conforme relata OVÍDIO, portava grandes orelhas de burro e se celebrou na lenda por sua irreflexão e estultice; enquanto que o segundo, além de ser um dos maiores deuses do Egito antigo e o primeiro a possuir natureza humana, foi morto e despedaçado por seu irmão e adversário, *Seth*, que o lançou ao Nilo – depois sua esposa *Isis* recompôs as partes de seu cadáver, exceto uma, o pênis, que fora devorado por um peixe.

Questões como as contidas nos exemplos arrolados poderiam ser multiplicadas mais ou menos indefinidamente. E, por certo, não comportam uma resposta única. Todas elas, porém, remetem para o problema da significação do mito e o de sua persistência nas culturas humanas arcaicas e contemporâneas. Enfim, e contrariamente ao que faz crer o predomínio de certa tradição letrada que privilegia o texto escrito como fonte principal, se pensarmos que a mitologia se expressa – além das narrativas orais ou de suas poéticas de elaboração ulterior – sob múltiplas formas, a saber, na escultura, na arquitetura, nas artes decorativas, na pintura, nos ritos, nas danças, na música e até no pensamento científico³⁴, constataremos então com maior fundamento quão ampla e profunda é a sua importância como força estruturadora do imaginário coletivo.

Nas tradições culturais do Ocidente costuma-se apontar a noção de mito naquilo que ele não é, mediante uma dupla relação de oposição: ao *real*, por um lado, onde o mito é tido como ficção; e ao *racional*, por outro lado, onde ele tem sido definido como absurdo [cf. VERNANT, J.-P., 1965: 195]. Dentro da mesma tradição, porém introduzindo a perspectiva das transformações temporais, pode-se identificar outra forma de encarar essa dupla oposição: ou contrapondo ‘mito’ e ‘história’, ou contrapondo *mythos* e *lógos*. Em última análise, essas relações de oposição podem ser interpretadas como dimensões ou aspec-

34 Por exemplo: as especulações de evolucionistas do século passado (HAECKEL, etc.), sobre a origem da vida a partir de moneras protoplásmicas saídas do oceano são, porventura, menos míticas ou mais científicas do que a cosmogonia aquática da mitologia hindu? Talvez até, como pensamento mítico, percam para a segunda em valor poético. E, no entanto, elas constituíram em seu tempo a última palavra em matéria de racionalidade científica.

Portanto, qualquer historiador sério das Ciências, que não esteja imbuído da ideologia burguesa do progresso, aceitará tal relacionamento sem escândalo. Sobre as origens e as relações míticas das ciências, cf., por exemplo: G. F. R. LLOYD: *Magia, Reason and Experience* (Studies in the origins and development of Greek science), Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1979; Alexander KOYRÉ: *Du Monde Clos à l'Univers Infini*, Paris: Gallimard, 1973; R. G. COLLINGWOOD: *Ciência e Filosofia*, Lisboa: Presença, s/d.; Brian EASLEA: *Liberation and the Aims of Science* (an essay on obstacles to the building of a beautiful world), London: Sue Univ. Press, 1973; Ilya PRIGOGINE et Isabelle STENGERS: *La Nouvelle Alliance* (métamorphose de la science), Paris: Gallimard, 1979 (ver particularmente os tópicos do cap. I: «Le mythe aux origines de la science» e «Le mythe scientifique aujourd'hui», e o cap. conclusivo: «Le réenchantement du monde»); etc. Importa assinalar que muito antes desses autores contemporâneos, um filósofo da emvergadura de Friedrich Wilhelm von SCHELLING (1775-1854) em sua *Filosofia da Arte*, não só encarava a mitologia como simbolizando os princípios eternos e constituindo matéria de toda criação estética, como se dispunha a buscar a possibilidade de uma nova mitologia e da simbólica mesmo na «alta física especulativa», posição que será recuperada pela filosofia da ciência contemporânea.

tos da mesma questão geral, que indaga sobre o modo de existência ou o estatuto social e mental desse gênero de produção discursiva.

Por seu interesse menor na perspectiva adotada por este ensaio, não darei especial atenção à primeira dessas dimensões. Com efeito, a oposição entre ‘mito’ e ‘história’ emerge do modelo evolucionista subjacente à história do pensamento ocidental. Assim, o mito consistiria no relato de eventos fabulosos de um tempo original perdido num passado nebuloso, que constitui talvez uma *ucronia* ou ainda uma *pancronia*, ao passo que a história seria o registro sistemático que documentaria o progresso da razão. Tudo se passaria como na oposição que se costuma fazer, no plano individual, entre fantasia infantil e pensamento adulto. É o que está sugerido nas seguintes palavras de FREUD: «É bastante verossímil que os mitos são os resíduos deformados dos desejos fantasmáticos de nações inteiras, e que eles correspondem aos sonhos seculares da jovem humanidade» [*apud* ABRAHAM, Karl, 1969: 7; e BASTIDE, R., 1968: 1047]. Como, porém, essa maneira de encarar a questão já foi parcialmente abordada nas reflexões anteriores e estará de algum modo inserida nas considerações que se seguirão, contornarei a dificuldade posta por esse ângulo, evitando discuti-la aqui mais longamente. Para tanto, proporei um sugestivo exemplo de material mítico à guisa de parábola. E recolho o exemplo quase literalmente em André JOLLES [1976: 104-106]. Ei-lo:

Costuma ocorrer que um povo, mesmo dirigido por um chefe justo, seja assediado por inimigos e surja uma situação em que não se vislumbre saída. Nessa ocasião surge um *salvador*, um ser especial e superior, que não é homem nem mulher, e poderá satisfazer a uma das seguintes categorias: (a) pode ser uma virgem; (b) ou um hetaira [portanto, duas espécies que não são consideradas “mulher”]; (c) pode tratar-se de uma divindade andrógena; (d) ou, enfim, um ser que apresente alternadamente os traços das três categorias anteriores. Um atributo característico de sua ação é que costuma surgir num carro atrelado a cavalos. Ele toma então o chefe em seu carro e o transporta vitoriosamente através das fileiras inimigas, sem um ferimento. Tendo salvo o príncipe e o seu povo, o salvador desaparece ou perece, ou é levado à morte. Eis o esquema geral. Agora vamos aos relatos ou casos.

(i) No Canto V da *Iliada*: os gregos estão em apuros, pois Diomedes, que os comandava, fora flechado, e os troianos, conduzidos por

Ares [*deus da guerra e personificação da desgraça*] e Heitor, avançavam impetuosamente, obrigando a um recuo dos gregos para os seus navios. Nessa ocasião intervém Atena, que despe seu belo vestido bordado e veste uma túnica, prepara-se para a batalha com a armadura de Zeus e põe na cabeça o capacete de ouro; sobe depois para o carro de guerra, empunhando uma lança pesada e enorme. [*Convertiu-se, portanto, em “mulher-homem”*] (versos 733 e ss.). Em seguida, anima o herói fatigado, faz saltar Estênelo do carro, puxando-o para trás com suas próprias mãos, e sobe para a biga num gesto impaciente, postando-se lado a lado com Diomedes (versos 835 e ss.). Daí para frente, houve uma devastação nas hostes inimigas. A deusa, porém, não combate em pessoa, apenas desvia a lança de Ares e assim o deus é ferido na ilharga por Diomedes. Ares grita então com a força de nove ou dez mil homens e vai queixar-se a Zeus. Depois de pôr fim à ação perniciososa de Ares e de livrar os gregos das dificuldades, Atena regressa ao Olimpo.

(ii) Encontra-se um “salvador” semelhante no *Rig-Veda* hindu. Chama-se Ushas e, de acordo com o modelo geral resumido acima, não é homem nem mulher. É uma hetaira divina. Não reproduzo os trechos do poema para não alongar a exposição.

(iii) No Livro I, tópico 60 de HERÓDOTO [*História*. S.d.: 61-2], encontra-se outro exemplo em torno da figura de Pisístrato que havia sido exilado de Atenas por sua tirania. O seu retorno se deverá à intervenção de um arдил que forjará um salvador também semelhante em atributos ao modelo apontado de início. Também aqui não forneço detalhes por economia de espaço, e passo ao quarto caso a fim de completar a parábola.

(iv) Em maio de 1429 da era cristã, os exércitos ingleses ocupavam o território francês e o rei da Inglaterra fora já proclamado rei de França. O povo francês e o Delfim se defrontam com enormes dificuldades, sem saída à vista. Surge então da Lorena a personagem salvadora. Como os demais, também esta não é homem nem mulher; é uma *Pucelle* (Donzela), conforme foi “devidamente” constatado depois por uma comissão de especialistas; e sabe-se pelos testemunhos da época que ela não dá a impressão de ser mulher nem desperta desejos carnavais. É “filha de Deus” (como Atena e Ushas) e assim é reconhecida pelos seguidores. Ela se despe das roupas femininas e veste trajes

masculinos, inclusive uma armadura. Torna-se, pois, mulher-homem e sua primeira exigência é obter um cavalo (de que se sabe até mesmo o preço). Em seguida, com dois companheiros (também são conhecidos os nomes de seus Dióscuros), sem ser vista pelos inimigos, ela parte ao encontro de seu rei. Afasta os homens que orientavam o monarca e ela mesma assume esse papel. Comanda cercos e batalhas, mas sem que ela própria derrame o sangue de um único inimigo. Acompanha o rei através das linhas adversárias e finalmente liberta o seu povo. Atingida a meta, ela é jogada abaixo do cavalo, perece...

É bom não esquecer que mais de 2.000 anos separam o primeiro deste último relato, que não é uma epopéia homérica e muito menos um hino védico. Ou seja, de acordo com os cânones atuais, ao contrário de Atena e de Ushas que se movem no tempo do mito (e até o caso de Pisístrato tem como referencial a mítica grega), a narrativa de Joana d'Arc pertence ao universo cristão e se desenrola no campo do que se considera como História. Há uma observação de Darcy RIBEIRO, em seu texto já mencionado, que merece ser reproduzida aqui: «*Hoje, em lugar de olhar uma lenda ou um costume ou um rito como se fossem fósseis do espírito, pedindo que nos revele algo sobre a origem da religião ou da magia, o que se indaga é sobre o seu valor de atualidade. Vale dizer, é sobre sua contribuição para que exista e persista a sociedade e a cultura de que faz parte* » [Ibid., p. 7].

Mas, consoante assinalai acima, além da História, o mito possui outro oponente: o *lógos*, ou seja, algo que lhe nega um caráter específico e o reconhece apenas como uma fase inicial, uma etapa primitiva dentro de uma evolução que caminharia para níveis mais altos (o conhecimento racional). Eis por que as duas relações de oposição antes indicadas convergem para uma mesma questão de fundo.

Nem sempre, porém, se deu esse confronto nas origens gregas desses termos. Com efeito, o termo grego *mythos* significa originalmente “palavra”, “relato”, “anúncio”, “mensagem”, “fábula” e, posteriormente, assume a significação de histórias sobre “deuses, seres divinos, heróis e viagens ao além”, segundo afirma PLATÃO [República, 392^a]. E a sua provável raiz indo-européia *mú* está relacionada com a voz, a boca, etc. Já o outro termo, *lógos*, significou de início “discurso”, “eloqüência”, “relato”, “palavra”, “sentença”; e só posteriormente emerge o significado de “razão”, “faculdade racional”, “discurso argumentati-

vo”, etc. Na verdade, os dois vocábulos tiveram, durante muito tempo, usos bem próximos permitindo trocas recíprocas; e mesmo no grego do século V a.C., as palavras ‘mythos’, ‘lógos’, ‘mythología’, etc. estavam sujeitas a notáveis oscilações semânticas. Daí por que KERÉNYI, em seu *Die antike Religion*, sustenta que «Heródoto utiliza ainda tranquilamente a palavra *lógos* em casos em que, quer Protágoras e Sócrates, quer os históricos, quer os platônicos, teriam falado de *mythos*» [*Apud* JESI, Furio. 1977: 22]. Só lentamente, portanto, é que se processa a ruptura.

Historiadores e helenistas [V, p. ex.: CORNFORD, F. M., 1981; RAVEN & KIRK, 1982; PEREIRA, M^a. H., 1980; SOUZA, Eudoro de, 1973 e 1975; VERNANT, J.-P., 1965] são mais ou menos unânimes em reconhecer o início de uma fronteira entre *mythos* e *lógos* aí pelo VI.^o século a.C., com o surgimento, nas cidades gregas da Ásia Menor, da física e da filosofia, pois, conforme assinala VERNANT, tais modalidades emergentes de racionalidade supõem, por um lado, «a rejeição do sobrenatural e do maravilhoso na explicação dos fenômenos; e, por outro lado, a ruptura com a lógica da ambivalência, a busca de uma coerência interna no discurso, mediante uma definição rigorosa dos conceitos, uma nítida delimitação dos planos do real, uma estrita observância do princípio de identidade» [1965: 123]. Contudo, o mesmo VERNANT, numa obra aparecida nove anos depois, atenuará sua opinião sobre a oposição entre pensamento mítico e pensamento racional: «A esse respeito, parece mais válido opor tradição oral e literatura escrita. (...). Haveria, portanto, ao mesmo tempo continuidade e uma série de rupturas entre o conto oral, o mito, ou antes, os diversos estádios do mito, e a filosofia». [1974: 249]. Assim, o reconhecido abrandamento do confronto entre esses dois modos de consciência aponta na direção dos resultados das pesquisas contemporâneas sobre mito. Daí por que DETIENNE podia afirmar, num ensaio intitulado sugestivamente ‘O Mito: Orfeu no mel’: «as categorias e as relações lógicas descobertas pela análise estrutural na mitologia são mui freqüentemente as mesmas utilizadas e exploradas pelos Gregos numa série de obras de caráter racional, elaboradas no mesmo tempo que as produções literárias nas quais se inscreve o discurso mítico». [1976: 64].

Se desde o século VI a.C. que os mitos eram combatidos e admirados por intelectuais gregos (Xenófanes, Platão, Aristóteles, Pausá-

nias, etc.); e se, portanto, constata-se nas matrizes da Civilização Ocidental o primado de uma racionalidade analítica e conceptual (o *lógos*), em fins do IV.º século antes da era cristã; seria porém legítimo afirmar que o *mythos* – como discurso simbólico e totalizante acerca do universo divino, cósmico e humano – passa desde então a estreitar seu campo de eficácia e tende a desaparecer?

Não parece que a resposta seja inteiramente positiva. É verdade que – segundo nos esclarece o estudo de BENVENISTE [1981: 265-279] sobre a gênese do termo ‘superstição’ em oposição à ‘religião’ – já desde o período clássico da cultura greco-romana opera-se uma distinção cada vez mais nítida entre, de um lado, as práticas, as crenças e as narrativas consideradas legítimas ou racionais, e, de outro, aquelas tidas como os dejetos de um discurso desqualificado, «estórias de velhas mulheres» como diria CÍCERO [*fabulae anilae*].

Posteriormente, durante a Idade Média, a lenda cristã ocupará pouco a pouco os espaços culturais. De fato, o discurso eclesiástico sobre os santos e o diabo se folcloriza na mesma medida em que as narrativas pagãs se cristianizam, embora o anúncio de verdades fundadoras passe a ser monopolizado pela Igreja [cf.: SCHMITT, J.-C.: «Christianisme et Mythologie: Occident médiéval et ‘pensée mythique’», in BONNEFOY, Yves (dir.), 1981, v. I: 181-185]. E assim as antigas míticas se refugiam na periferia da civilização cristã. No entanto, elas continuam a florescer nas práticas simbólicas e nas narrativas orais, visto que, como bem observa LÉVI-STRAUSS, o conto popular não é mais do que um «*mythe affaibli*».

Se pensarmos, pois, nas sobrevivências e camuflagens dos mitos na cultura moderna [cf.: ELIADE, Mircea, 1972: 141-165], parecerá uma simplificação exagerada conceber a Civilização Ocidental como o triunfo do *lógos* sobre o *mythos* e a vitória do livro sobre a tradição oral. Como quer que seja, essa discussão suscita concretamente a questão do modo de existência histórica e mental quer do ‘mito’ *stricto sensu*, quer da ‘matéria mítica’ que se insere em numerosas criações simbólicas, quer do ‘pensamento mítico’ como modalidade de consciência e, portanto, como engrenagem inerente ao moinho produtor de sentido. Noutras palavras: diferentes estratégias de elaboração de um objeto cambiante e escorregadio. Num

ponto, porém, historiadores e mitólogos atuais estão de acordo: este assinalado por DETIENNE ao afirmar que

«à história factual do antiquário e do trapeiro que cruzam a mitologia, gancho na mão, felizes por descobrirem aqui e ali um fragmento de arcaísmo ou a recordação fossilizada de algum acontecimento ‘real’, a análise estrutural dos mitos, determinando certas formas invariantes através de conteúdos diferentes, opõe uma história global que se inscreve na *longa duração*, mergulha por baixo das expressões conscientes e demarca sob a aparência movente das coisas as grandes correntes inertes que a atravessam em silêncio» [1976: 65].

Em resumo, haveria, na experiência cultural do Ocidente, a convivência de duas grandes tradições de pensamento. A corrente dominante vem pelo menos do conceptualismo aristotélico, atravessa a Idade Média (Averróis, Tomás de Aquino, Ockham, etc.), passa pelo racionalismo cartesiano e o conceptualismo kantiano, até desembocar nas várias formas de positivismo subjacentes à ideologia científica contemporânea. Mas existe também, paralela a essa, outra tradição, talvez mais antiga e mais rica, que vem pelo menos de Heráclito, ocupando depois parte significativa do pensamento platônico, passa por Agostinho e chega a Nietzsche e aos nossos dias (Foucault, etc.), e que constitui um como pensamento da desrazão. Embora o mito se mova pendularmente entre as duas tradições, ele está mais próximo desta última e guarda com ela maiores laços de parentesco. Eis por que imagino o universo dos discursos como um campo de tensões entre suas modalidades.

Assim, o *mito* é um pensamento instituinte do ser. É uma disposição mental e uma forma modelar que se atualiza mediante relatos de acontecimentos fundamentais. Ou como afirma André JOLLES: «o mito é o lugar onde o objeto se cria a partir de uma pergunta e de uma resposta; por outras palavras, o mito é o lugar onde, a partir de sua natureza profunda, um objeto se converte em *criação*» [1976: 90-1]. Ao passo que o *conhecimento*, como processo que deriva do *lógos* manifesta-se «como vontade de transformar o mundo por si mesmo e pelo trabalho ativo, como penetração no âmago do universo para esclarecer-lhe a natureza; enfim, como processo em que os objetos não se criam» [*ibid.*], mas se explicam por operação da razão analítica e instrumental. O mito,

portanto, não fornece propriamente explicações, mas sim, motivos originais ou primordiais. Não responde à pergunta ‘por quê?’ ou ‘como?’, mas sim, à indagação ‘em consequência de quê?’. Para o mito, por trás da *aition* (causa) se acha uma *arché* (origem). No entanto, é preciso lembrar que, na mitologia, *origem* possui dois sentidos: (i) como conteúdo de uma narrativa, ela é *motivação*; (ii) e, como conteúdo de um ato, ela é o seu fundamento [cf.: JUNG, C. G. et KERÉNYI, Ch., 1980: 28]. Ao passo que o chamado conhecimento racional nasce da vontade de apreender a natureza das coisas e se orienta para o objeto, procurando penetrar os elos ou relações entre as coisas e expressando-se por meio de juízos ou enunciados que buscam ser universalmente válidos (nos limites, porém, de sistemas parciais).

Paralelamente a essa modalidade de conhecimento, existe a forma mítica de apreensão na qual os seres e suas ligações *se criam* mediante o discurso proferido. Todavia, conforme sublinha A. JOLLES, não estamos diante de uma sucessão cronológica, nem há um ponto de transição do mítico para o conhecimento, por descontentamento em relação ao primeiro; tão-pouco se dá um processo evolutivo que elimine um dos termos por insuficiente, e afirme a prevalência do outro: «eles estão sempre lado a lado, mas também separados, como os amorosos da canção popular, por um abismo largo demais para poder ser superado. (...) o conhecimento procura depreciar o mito e negá-lo, mas, por outro lado, não hesita em recorrer ao mito analógico e em tentar realizar-se num mito relativo, sempre que tem consciência das próprias limitações» [*Ibid.*, p. 97-98].

Recorro mais uma vez ao prefácio de Darcy RIBEIRO, na obra clássica de FRAZER. Lá, em meio a um geral e justíssimo tom de elogio, ele reprova o fato de o antropólogo inglês «cair no supremo pecado tanto para o cientista como para o artista que é o da ambigüidade. Todos sabemos desde sempre que ciência e arte são dois domínios diferentes e imiscíveis...» [1982: 6]. No meu entender, o romancista e antropólogo, que nos deu *Maira*, acerta paradoxalmente no alvo no momento em que se equivoca, ou seja, naquilo que ele rejeita. Com efeito, as duas modalidades de discurso (o *mythos* e o *lógos*) se defrontam ambas com a *ambigüidade* intrínseca da linguagem quando buscam lidar com um real e com uma verdade que pretendem constituir e co-

municar. Por conseguinte, é nessa “verdade” (sobretudo nos sentidos gregos da *alétheia*), e não na ambigüidade das linguagens, que melhor se observa o afastamento entre esses dois sistemas de pensamento: um, que assume uma lógica da ambigüidade, e outro, que obedece à lógica da não-contradição [cf.: DETIENNE, 1981a: 146]. Em suma, segundo concluía VERNANT, só resta ao mitólogo recorrer aos lingüistas, aos lógicos e aos matemáticos a fim de que lhe forneçam um instrumento em falta: um modelo estrutural de uma lógica que não seria aquela da binaridade ou da disjunção, do sim ou não, mas outra lógica diferente daquela do *lógos* [1974: 250]. Existiria tal modelo? Talvez a resposta esteja em Fernando PESSOA, quando diz no verso inicial do seu poema *Ulysses*: «O *mytho* é o nada que é tudo».

A esta altura é importante examinar a possibilidade de sumariar as interpretações e de ensaiar uma definição deste “objeto” chamado **mito**. Se considerarmos de início o território das disciplinas etnosociológicas, notaremos facilmente a variação que sofreu – desde os antecessores imediatos de FRAZER até LÉVI-STRAUSS e seguidores – a atitude de seus especialistas em face desse fenômeno. Autores influenciados pelas concepções evolucionistas viam os mitos como o testemunho de uma tentativa de explicação do mundo mantida num nível de análise insuficiente por força de um pensamento tido como mágico, embrionário, animista. Para Max MÜLLER, eles constituem uma espécie de “doença da linguagem”, que personifica forças da natureza e são a manifestação de fantasia poética que remonta aos tempos pré-históricos. Já DURKHEIM via neles uma coletânea de instruções de base alegórica destinadas a formar o indivíduo em função do grupo. Estavam dadas as condições para a formulação da corrente *funcionalista*, com MALINOWSKI em primeiro plano. Este, negando o aspecto simbólico e o caráter etiológico dos mitos vividos por um povo, sustenta que a sua função não está em explicar, mas em codificar e impor um sistema de crenças que cumprem a tarefa de perpetuar a ordem social existente. Já a ‘escola francesa’ (sobretudo com GRIAULE) opôs a essa concepção funcionalista outra interpretação, que via nos mitos de um povo um sistema coerente mediante o qual eram pensados e realizados os principais aspectos de sua vida social. Georges DUMÉZIL acredita poder concluir de sua gigantesca pesquisa comparativa de mitos dos

povos indo-europeus que estes configuram *uma ideologia trifuncional* em face da ordem ou das crises do mundo, da ação bem sucedida ou malograda dos deuses e dos homens, traduzindo o jogo harmonioso ou contrariado de suas três grandes tarefas: a soberania mágica e jurídica (o Sacerdote), a força física (o Guerreiro) e a fecundidade (o Produtor agrícola). Foram assim dados os passos que, juntando-se às novas contribuições lingüísticas, levaram ao *estruturalismo*, o qual, por sua vez, considerou os mitos como um sistema cujas propriedades intrínsecas deveriam ser buscadas antes mesmo de se lhes imputar alguma função social ou de submetê-los a juízos de valor.

Se deixarmos o campo das Ciências Sociais *stricto sensu*, veremos que as interpretações podem ser multiplicadas à vontade. Alguns pretendem, mais ou menos vagamente, que cada sociedade exprima por meio desses materiais os sentimentos mais profundos da humanidade, a saber: o medo, o ódio, o amor, a inveja, a vingança, etc.

Para BERGSON, por exemplo, o impulso vital é otimista, e a função fabuladora que produz as representações mítico-religiosas nasce diretamente dele e constitui uma reação defensiva da natureza contra a representação, pela inteligência, da inevitabilidade da morte; ou, mais precisamente, a magia, o culto dos espíritos e dos deuses, a mitologia e a religião, em suma, constituem uma reação defensiva da natureza contra aquilo que poderia haver de deprimente para o indivíduo, e de dissolvente para a sociedade, no exercício da inteligência [1958: 127, 137, 146, 205-7, 217]. Já na hipótese de JUNG (que possui certa convergência com estudos sobre mitos realizados por historiadores das religiões, lingüistas, etnólogos, etc., e inclusive pela antropologia estrutural mais recente), são as ‘imagens arquetípicas’ que estão na base e se reproduzem nos sonhos, contos, lendas e mitos de toda a humanidade, constituindo o seu universo simbólico – ou o *monomito* de que falava JOYCE [*Finnegans Wake*] –, cuja função reside em fornecer ao espírito humano os meios de que necessita para se livrar de seus fantasmas, ultrapassando-os assim mediante as realizações coletivas e individuais.

Por sua vez, Joseph CAMPBELL, em seu denso trabalho sobre mitos, contos e lendas, sugestivamente intitulado *O Herói de Mil Faces* (*The Hero with a thousand faces*), amplia essa hipótese junguiana a ponto de considerar o mito como a matriz geradora de todas as produções humanas:

«De um extremo ao outro do mundo habitado e de todo tempo, todas as circunstâncias da vida do homem constituem pretexto à floração dos mitos e são eles que formam a fonte viva de inspiração de tudo o que o espírito humano pôde produzir. Não seria exagerado dizer que o mito é a abertura secreta por onde as energias inesgotáveis do cosmo se derramam nos empreendimentos criadores do homem. As religiões, as filosofias, as artes, as formas sociais do homem primitivo e histórico, as principais descobertas da ciência e da tecnologia, os próprios sonhos que perturbam o sono provêm do círculo mágico e fundamental do mito » [1978: 15].

A teoria freudiana do desejo relaciona a interpretação das mitologias com os mecanismos do sonho. Com efeito, para FREUD, o mito é no plano filogenético aquilo que o sonho representa na vida individual, ou, noutros termos, o sonho é o mito de um indivíduo tal como o mito é o sonho de um povo. Tal interpretação, constatando que os símbolos são os mesmos num caso como no outro, conclui que a análise dos sonhos permite descobrir as raízes libidinosas de símbolos coletivos como os mitos. Assim, os mitos operariam segundo as mesmas leis que os sonhos, exprimindo os mesmos desejos incestuosos e as mesmas pulsões agressivas; eles apresentam os mesmos procedimentos de dramatização, de deslocamento da libido para objetos secundários, de condensação de imagens, etc. [cf. ABRAHAM, Karl, 1969: 5-26; BASTIDE, Roger, 1968: 1047-1051]. Para outros psicanalistas, as narrativas populares estariam fundamentalmente relacionadas com uma função terapêutica e formativa face às gerações mais jovens, já que estas projetariam sobre as personagens seus próprios fantasmas, de que buscam assim libertar-se³⁵. É interessante observar como, apoiado noutro quadro teórico, Erich FROMM, trabalhando sobre material semelhante, chega a produzir uma interpretação bastante diversa desta última que acabo de resumir: de fato, ele propõe, em termos amplos de relações de poder, uma bem elaborada leitura política dos mitos e contos populares [1966: 142-188]³⁶.

35 Cf. a esse respeito o livro de Bruno BETTELHEIM: *Psychanalyse des Contes de Fées*, Paris: Robert Laffont, 1976; e também a sua «introdução» à edição por ele preparada de: *Les Contes de Perrault*, Paris: Seghers, 1978. Uma das objeções que se tem feito à sua interpretação reside no fato de que na maioria das sociedades tradicionais ou ágrafas o conto não se destina às crianças; ao contrário, é aos adultos que usualmente se dirige o contador. [Ver sobre isso: Christian BRÖMBERGER: «A propos de quelques travaux récents sur le conte populaire», *L'HOMME - Rev. Française d'Anthropologie*, t. XIX (2), 1979: 53-68].

36 É impressionante constatar como o mito de Édipo tem-se prestado às mais diferentes interpretações. Também FROMM o retoma em sua leitura política; assim como J.ÉVI-STAUSS o utiliza como paradigma de sua análise estrutural. Ora, a conhecida leitura de FREUD vê no mito de Édipo o *drama do incesto*, já que ao matar seu pai e casar com sua mãe, Édipo não faz mais que realizar um de nossos desejos infantis. Mas ao lado desse

Ainda nessa mesma ordem de considerações, outra interpretação, a que não lhe falta originalidade e se proclama inspirada na trilha da *etnopsiquiatria* aberta por Georges DEVEREUX, procura desvelar as vozes do imaginário coletivo tomado no seu sentido mais amplo, de modo a incluir aí o mítico e o ideológico. Nesta perspectiva, as três vias sociais para transformar o desespero em esperança são: a *expectativa messiânica*, forma normal de uma sociedade ameaçada em seus fundamentos expressar seu desejo de justiça social; a *possessão*, reação a uma situação de frustração intensa que não se contenta com esperar o advento da Idade de Ouro, mas a realiza imediatamente escapando à história por meio de condutas paroxísticas de exaltação coletiva, passando pelos grandes ajuntamentos festivos e orgiásticos, e todas as atitudes de teatralização da existência; e, enfim, a *utopia*, que é a paixão da perfeição que tenta se construir face a uma sociedade que ela detesta. Estas três expressões da revolta coletiva e da projeção do sagrado sobre o futuro são movimentos de efervescência social que brotam cada vez que as sociedades humanas vivem horas difíceis e se deparam com a ruína de seus valores: nessas ocasiões, a imaginação coletiva se dilata ao infinito.

Os três tipos de recusa, em suas semelhanças, em seus antagonismos e em seus amálgamas, constituem a matriz fundamental do imaginário social. Seu modo de significação se faz, sobretudo, por meio de *símbolos*, conjuntos expressivos cujo significado ultrapassa as palavras ou os objetos que os veiculam, e cuja equivocidade, ambivalência e riqueza são praticamente inesgotáveis; eles exigem certa espessura semântica, absolutamente irredutível à positividade do conceito, e suscitam uma atividade interpretativa que remete ao *mito*. Este, por sua vez, é em geral uma narrativa constituída por um arranjo de símbolos, com sua carga poética, mas também política, de determinada sociedade, desde que entendamos o político como o conjunto das relações humanas em sua atividade de fabricação do mundo. Além disso, o mito é agido antes de ser pensado e culmina na celebração do *rito* e na exaltação da *feira*. Ele guarda, enfim, relações de parentesco e de oposição com o *ideológico*. Tudo isso significando que, longe de ter uma

Édipo *menino* e a partir do mesmo texto de SÓFOCLES, é possível outra leitura: a do Édipo *Rei*, que encarna o *drama da verdade*, pois ele busca o assassino de seu pai e luta contra tudo que obstaculiza essa descoberta da verdade. É esta a leitura de inspiração platônica e heideggeriana que Paul RICEUR realiza ao contrapor *Tirésias*, o louco cego que é o símbolo da verdade, à *Espinge*, que representa o enigma freudiano do nascimento [apud DURAND, Gilbert 1971: 119-120].

função contingente e própria das sociedades “primitivas”, o mito aparece como constitutivo da emergência de todas as culturas e sociedades humanas³⁷.

Contra tais interpretações retiradas da sociologia e da psicologia, toma posição LÉVI-STRAUSS utilizando para tanto um exemplo sugestivo: suponhamos, diz ele, que um sistema mitológico conceda um lugar importante como personagem a uma avó malévola; imediatamente o fato será explicado pela afirmação de que, nessa sociedade, as avós têm uma atitude hostil para com os netos, e a mitologia será tida como reflexo da estrutura e das relações sociais; se, contudo, a observação não confirmar a hipótese, logo será insinuado que o objeto próprio dos mitos é o de oferecer uma derivação a sentimentos reais, porém recalcados. Assim, qualquer que seja a situação real, uma dialética inexpugnável ganhará todas as partidas [1958: 229].

Para ele, os mitos podem ser caracterizados por alguns atributos: (i) o seu sentido não está nos seus elementos isolados, mas na maneira como estão combinados; (ii) eles pertencem à ordem da linguagem, mas esta comparece aí com propriedades específicas; (iii) e tais propriedades só podem ser buscadas *acima* do nível habitual da expressão lingüística, ou seja, elas são de natureza mais complexa. O objeto do mito, segundo ele, é fornecer um modelo lógico para resolver uma contradição. Eis por que os mitos, e mais geralmente a literatura oral, usam tão freqüentemente o processo de repetição de uma mesma seqüência (duplicação, triplicação, etc.), cuja função própria é a de tornar manifesta a sua estrutura. Enfim, a lógica do pensamento mítico parece tão exigente quanto à do pensamento positivo, e a diferença diz respeito menos à qualidade das operações intelectuais do que à natureza das coisas sobre as quais recaem tais operações. Assim, na visão estruturalista de LÉVI-STRAUSS – que confessa no caso o seu débito para com o formalista russo VLADIMIR J. PROPP –, todos os mitos, bem como todos os contos populares, ligam-se a uma *metaestrutura*; ou seja, em seu conjunto, as versões conhecidas devem ser consideradas como variantes de um tipo único [1973: 139-173]³⁸. É, pois, nesse sentido,

37 Espero ter resumido sem grandes deformações a concepção apresentada no fecundo livro de François LAPLANTINE: *Les Trois Vies de l'Imaginaire*. Paris: Ed. Universitaires, 1974.

38 Como se pode ver facilmente, a interpretação de LÉVI-STRAUSS é na realidade uma hipótese de natureza lógica ou intelectualista, que supõe uma atividade inconsciente do espírito humano e que se revela por meio de variantes estruturais. Assim, em sua opinião, como modos de linguagem, «os mitos e

que ele não hesita incluir a interpretação freudiana do mito de Édipo como mais uma de suas versões.

Neste ponto, parece lícito indagar: que avaliação geral é possível fazer das concepções aqui resumidas? Antes de tudo é preciso reconhecer que a razão está com a ironia de MALINOWSKI, quando assevera que um «*exame mesmo superficial da bibliografia sobre o tema nos revela que é impossível queixar-se de monotonia no que concerne à variedade de opiniões...*» [1974: 117]. Todavia, numa resposta breve, creio poder afirmar que o conjunto inteiro de teorias e interpretações produzido por aquilo que se poderia chamar uma 'ciência dos mitos' deixa a forte impressão de que tais reflexões giram indefinidamente em roda, sem conseguir jamais ultrapassar o próprio círculo mítico, como se fossem vítimas de uma estranha maldição que se desencadeia pela pretensão de desvendar esse enigma da condição humana. Aliás, aquilo que LÉVI-STRAUSS afirma de FREUD³⁹ a propósito de sua interpretação do mito de Édipo aplica-se maravilhosamente a ele próprio, em seu imenso projeto de construção de uma lógica dos mitos. Com efeito, suas reflexões e análises nos deixam a incômoda sensação compósita de algo verdadeiramente engenhoso, mas que não nos fornece – conforme ele parece pretender – um instrumento rigoroso para decifração definitiva dos mitos⁴⁰, já que, em última instância, parte significativa dessa operação,

os contos fazem dela um uso 'hiper-estrutural': eles formam, poder-se-ia dizer, uma 'meta-linguagem' em que a estrutura é operante em todos os níveis». [Op. cit., p. 169].

39 WITFGENSTEIN, bem antes de LÉVI-STRAUSS, já considerava que a psicanálise mais do que explicar realmente os mitos inventava outros a seu respeito.

40 Das inúmeras objeções de que têm sido alvo os trabalhos de LÉVI-STRAUSS nesse terreno, alguns reparos críticos fundamentais vieram de Paul RICOEUR, em várias ocasiões [cf.: 1969; 1985; etc.]. Resumo a seguir duas de suas principais críticas. Em primeiro lugar, a pretensão do estruturalismo em esgotar a inteligência dos mitos, eliminando para tanto, do campo de consideração, a possibilidade de o mito dizer alguma coisa, algo que seja verdadeiro ou não como visão de mundo. Aquilo que o mito diz sobre o cosmo, sobre a origem do homem ou dos deuses, etc., não é, como tal, questionado: o mito não deve ser compreendido, mas sim, decodificado (= operação inversa daquela que consiste em utilizar um código conhecido para interpretar uma mensagem; a saber: aqui se extrai um código desconhecido a partir de uma mensagem conhecida). Mas seria legítimo eliminar do mito a intenção de dizer algo sobre o real? Não é difícil identificar na explicação estrutural os traços do ponto de vista que ela elimina. Ela utiliza um modelo parcial da linguagem. Porém, segundo insistia BENVENISTE, é necessário construir a linguagem sobre dois sistemas de unidades e não sobre um único: num plano, as unidades de língua (os fonemas, os morfemas etc.) que dependem da semiótica; noutro plano, as unidades do discurso (as frases ou, melhor, as enunciações) que dependem da semântica. E este segundo sistema de unidades é irredutível ao primeiro. É com este sistema do segundo grau que se dão operações como a referência identificadora de coisas singulares e a ligação predicativa pela qual realidades identificáveis recebem atributos ou são postas em classes ou gêneros. É por essa dupla função de referência identificadora e de predicção que a linguagem se ancora na realidade, e, portanto, diz algo sobre algo, ao mesmo tempo em que comete um sujeito de discurso capaz de se designar como *eu* no próprio interior de suas enunciações. Eliminar esses aspectos da linguagem, como faz a análise estrutural, traz consideráveis consequências

sobretudo em seu nível interpretativo, depende da imaginação criadora do mitólogo e não das regras de uma *mito-lógica* que se exercessem universalmente à maneira, por exemplo, de um algoritmo ou mesmo de um modelo classificatório e heurístico como o de que dispõe a Química desde Dmitri Ivanovitch MENDELEYEV (1834-1907). Mas, afinal, caberia indagar se isso seria possível e desejável no caso dos mitos, pois como diz a palavra do poeta:

*«É mal de enigmas não se decifram a si próprios.
Carecem de argúcia alheia, que os liberte de sua confusão amaldiçoada. E repelem-na ao mesmo tempo, tal é a condição dos enigmas »* (Carlos Drummond de ANDRADE).

Para concluir esta parte, que se pode dizer então para caracterizar o mito? Antes, porém, de arriscar a penetração na obscura caverna de sua definição é preciso lembrar que a interrogação aqui esboçada não recai propriamente sobre a sua “substância”, mas antes sobre o **discurso** que dele provém ou que dele fala. Contudo, em vista do objetivo final, esta não seria uma diferença mais de caminho do que de resultado? Como quer que seja, existe relativa unanimidade entre os estudiosos atuais do mito em reconhecer que um primeiro obstáculo ao seu exame reside justamente na grande dificuldade em delimitar de maneira segura o seu campo e seu objeto. E, em relação a esse primeiro

para a interpretação dos mitos, visto que o processo metafórico – como transferência de sentido que constitui raiz de toda linguagem indireta – pertence ao mesmo conjunto de traços que a criatividade, a referência, a predicação e a remissão por designação a um sujeito do discurso. E a transferência de significação (que está no coração da metáfora) não é uma propriedade da estrutura da linguagem, mas sim, uma propriedade da operação do discurso. Em suma, a compreensão do mito repousa sobre uma arquitetura de significações que depende do funcionamento da linguagem simbólica, o qual exige três condições: (i) o processo metafórico geral da linguagem, (ii) a polissemia ou o fenômeno do sentido múltiplo (como na linguagem poética, por exemplo), e (iii) enfim, a estrutura contextual que instaura a polifonia semântica no nível do discurso. Assim, uma interpretação metafórica do mito supõe não a consideração direta da forma da narrativa, mas que se leve em conta demoradamente a constituição simbólica das enunciações básicas do discurso mítico.

A prevalência atribuída à dimensão estrutural (sintática) e não à dimensão metafórica do universo mítico nos leva ao segundo reparo crítico de RICŒUR, pois em sua opinião não é por acaso que os principais exemplos utilizados por LÉVI-STRAUSS pertencem à área geográfica que os antropólogos da geração anterior qualificavam como totêmica, e não, às áreas semíticas, helênicas ou indo-europeias. Com efeito, aquela área parece caracterizar-se por uma proliferação de construções lógicas de tipo classificatório, que fornecem à análise estrutural um objeto privilegiado; ao passo que é bem diversa a situação no outro extremo do leque mítico, onde a riqueza semântica permite renascenças e reinterpretações em contextos sociais variados.

obstáculo, uma de suas dimensões se manifesta certamente na variedade semântica dos termos ‘mitologia’ e ‘mito’ em seus diferentes usos.

Quanto ao primeiro destes termos, parece ser possível assinalar-lhe quatro acepções principais:

(i) mitologia – como sinônimo de relato mítico;

(ii) mitologia – referindo-se à coletânea ou sistema de mitos de uma nação, ou de um conjunto de povos; uma mítica;

(iii) mitologia – distinta de ‘mito’ (como narrativa tradicional vivida por um grupo) por ser sua versão elaborada e escrita, i.é., a obra de mitógrafos (Homero, Hesíodo, etc.);

(iv) Mitologia - a ciência dos mitos, o seu estudo sistemático.

Já o segundo termo comporta pelo menos três acepções mais freqüentes:

(i) mito – derivado do grego *mythos*, como relato de um evento ocorrido num tempo primordial, servindo a dar conta de uma realidade divina, natural ou social, e a favorecer a adaptação coletiva. Nesse sentido, inclui uma concepção cósmica na qual o sobrenatural e o sagrado estão presentes como dimensões fundamentais. É sempre a narrativa de uma “criação” que conta como algo foi produzido e começou a ser. É essa a acepção comum entre mitólogos e historiadores das religiões (ELIADE, p. ex.);

(ii) mito – como *ilusão* ou ficção, engodo, erro, quimera, idéia falsa. Nesse sentido, típica herança do positivismo decimonista, aproxima-se da concepção marxista de *ideologia* ou de *falsa consciência*;

(iii) mito – como *imagem de um futuro* idealizado que exprime as aspirações e sentimentos de uma coletividade, e que mobiliza a ação. É a concepção do mito como *idéia-força*, criada por SOREL na introdução de sua obra *Réflexions sur la Violence* [Paris, 1908], onde afirma: «*Pode-se falar indefinidamente de revolta sem jamais provocar nenhum movimento revolucionário enquanto não houver mitos aceitos pelas massas*» [p. 47]. Embora ele o oponha à *utopia*, parece claro que esta acepção aproxima o mito desta última noção, e talvez não esteja distante do “princípio esperança” de Ernst BLOCH.

Em meio a esse variado e hesitante campo semântico, ocorre de imediato a questão: ainda quando acolhemos apenas a primeira acepção de ‘mito’, será que nos referimos ao mesmo fenômeno quando

falamos de mitologia clássica (greco-romana), de mitologia asteca, da indo-européia, do mito de Prometeu ou de Sísifo, do mito de Napoleão, do mito do super-homem ou do mito da sociedade justa? Daí a judiciosa observação de JESI em face dessa multiplicidade de sentidos: «As palavras ‘mito’ e ‘mitologia’ são de origem grega, mas são utilizadas para designar algo que não é necessariamente grego. (...) Algumas destas acepções referem-se diretamente à Grécia antiga, outras parecem referir-se apenas de longe, por reflexo, na medida em que ‘mito’ e ‘mitologia’, em qualquer contexto em que se encontrem, nos fazem pensar sobretudo no mito e na mitologia da Grécia. (...). A passagem de *mythos* e *mythologia* para ‘mito’ e ‘mitologia’ só é legítima se existirem analogias ou parentescos suficientemente nucleares entre os respectivos aspectos da cultura grega e de outras culturas » [1977: 125-6].

Por outro lado, no imenso conjunto de narrativas que compõe a oralidade ou a escritura de diversos povos – mitos, epopéias, lendas, fábulas, contos, etc. – que diferencia os primeiros dos demais? Até hoje não se forneceu uma resposta cabal a essa indagação. É fácil observar que todas essas categorias aparentadas constituem formas narrativas cujas fronteiras são excessivamente fluidas. Isso, naturalmente, dificulta qualquer ensaio de definição de tal “objeto”, mesmo porque a ‘matéria mítica’ é migrante e transcende as divisões retóricas ou os gêneros literários. Georges DUMÉZIL confessa com certa humildade que passou toda a sua vida tentando compreender a diferença entre o **mito** e o **conto**, sem jamais consegui-lo. Já LÉVI-STRAUSS corta a questão de uma maneira autoritária e enviesada afirmando, no início de seu empreendimento, que um mito é percebido como mito por todo leitor (**sic!**) no mundo inteiro⁴¹. Como se pode notar, a indagação ini-

41 Bem antes deles, em 1928, e refutando a hipótese difusionista, a psicanalista e aquela que supõe a existência de um simbolismo geral ativo em todas as culturas e cujo léxico poderia ser traduzido e classificado, Vladimir J. PROPP repôs a importante questão (que até hoje não encontrou solução) de como explicar a semelhança de materiais narrativos na Rússia, na Alemanha, na França, na Índia, entre os ameríndios, na Nova-Zelândia e no mundo inteiro, «uma vez que não se pode demonstrar historicamente a existência de contacto entre todos esses povos» [1973: 27]; problema que o levou a lançar-se à ingente tarefa de buscar-lhe uma resposta, só formulada quase duas décadas depois (1946) no seu *As Raízes Históricas do Conto Maravilhoso* [1983]. Vale ainda assinalar que LÉVI-STRAUSS, ao falar em **leitor** de mitos, revela involuntariamente o fato de os acervos de que se serviu são recriações escriturais de antropólogos, o que faz com que a etnologia que estes praticam é antes de tudo uma **etno-grafia**, mediante a qual uma cultura viva de onde os materiais foram retirados deixa de ser um conjunto de processos de criação e de reformulação permanentes e se torna um **corpus** acabado e imutável [cf. GOODY, Jack, 1986a, em especial o excelente Prólogo dos tradutores J. BAZIN e A. BENSA, pp. 7-29].

cial se desdobra em inúmeras outras subquestões. Entretanto, embora considerando as semelhanças entre as categorias de relato e entre suas manifestações em áreas geográficas diversas, e ainda que se levem em conta as inúmeras versões de um mito e os seus diferentes contextos, ou a formação histórica de sua produção, importa não perder de vista o fato fundamental de que o mito não é apenas uma narrativa arcaica que teria preservado este ou aquele traço institucional: ele constitui um lugar onde se pensa toda uma cultura.

Mas para além das semelhanças, que distinções podem ser apontadas? Se tomarmos as três categorias mais próximas em sentido restrito – mitos, lendas e contos –, veremos que os especialistas definem cada uma delas segundo atributos diferenciais. Desse modo, os *mitos*, nas sociedades em que são relatados, consideram-se como verídicos, e são geralmente sagrados, pois se relacionam com sua teologia e seus ritos, não sendo os protagonistas dessas narrativas propriamente homens, embora possam ter características humanas. Tendem a fornecer cosmogonias ou escatologias. Alguns relatam acontecimentos com os deuses: vitórias e derrotas, amores, amizades e relações, etc. Outros apresentam justificativas para pormenores de um ritual ou cerimônia; ou a razão por que devem ser respeitados os tabus. Já as *lendas*, à semelhança dos mitos, são consideradas verdadeiras pelo narrador e por seu público, porém, diferentemente daqueles, possui em geral um caráter secular, não-sagrado; suas personagens são seres humanos e a ação se passa numa época menos remota do que a dos mitos, referindo-se a guerras e vitórias, migrações e eventos de chefes ou heróis já mortos. Enfim, os *contos populares* são narrativas encaradas como não-verdadeiras, da ordem da ficção, e cujos temas costumam ser aventuras de seres humanos ou animais, ainda que aí possam intervir ogros e até divindades. Possuem grande variedade de subtipos e são também conhecidos como “contos de fada” – denominação pouco adequada, uma vez que as fadas raramente neles aparecem. Modernamente, dá-se preferência ao termo alemão *Märchen* para referir-se aos contos populares, e ao termo *folktales* como designação genérica para as três categorias⁴².

Além dos traços distintivos apontados, está claro que a oposição

42 Cf.: BASCOM William: «Folklore», *Encicl. Intern. de las Ciencias Sociales*, v. 5, Madrid: Aguilar, 1975. Ver ainda: JOLLES, André, 1976.

destacada entre ‘verdade’ e ‘ficção’ diz respeito, sobretudo, às crenças dos que relatam e escutam tais narrativas. Joseph CAMPBELL adota outro critério: o herói do conto popular obtém uma vitória familiar, microcômica, enquanto que o herói do mito consegue um triunfo na escala da história universal, um triunfo macrocômico; o primeiro, geralmente o filho mais novo ou criança desprezada, torna-se senhor de extraordinários poderes e derrota seus opressores individuais, ao passo que o segundo traz de sua aventura os meios de regenerar a sociedade em sua totalidade; o primeiro tende a ser herói local ou tribal (Huang Ti, Moisés, etc.), enquanto o segundo, herói universal (Buda, Jesus, Maomé, etc.) [1978: 41].

No exame dessas distinções, LÉVI-STRAUSS, concordando explicitamente com Vladimir J. PROPP, sustenta não haver nenhum motivo sério para isolar os contos populares dos mitos, embora admita algumas diferenças. Em sua opinião, tal diferença é de grau e se manifesta duplamente: em primeiro lugar, os contos são constituídos sobre oposições mais fracas do que as dos mitos, a saber, não são cosmológicas, metafísicas ou naturais como nestes últimos, porém com frequência locais, sociais ou morais; em segundo lugar, e exatamente porque o conto consiste numa transposição enfraquecida de temas cuja realização amplificada é própria do mito, aquele está menos subordinado do que este à tríplice relação (a) da coerência lógica, (b) da ortodoxia religiosa e (c) da pressão coletiva. LÉVI-STRAUSS conclui seu comentário com a observação de que pelo fato mesmo de o conto popular trabalhar com oposições minimizadas, estas *«marcam uma flutuação que permite a passagem para a criação literária»* [1973: 154].

Sem levar em conta tais distinções e acentuando muito mais as relações entre mito e realidade social, Lucien SEBAG acredita poder indicar as seguintes características do discurso mítico: (a) como qualquer prática discursiva do homem, ele necessita de uma matéria prévia que lhe sirva de suporte, a qual se acha no meio natural e humano em que surge o mito; (b) ele busca solucionar no plano simbólico as antinomias vividas como dificilmente conciliáveis no nível real; (c) para tanto, põe em ação a lógica subjacente à organização social; (d) ao proceder assim, antecipa as formas superiores de conduta, pois, dia-cronicamente, além de efeito, será causa de ações futuras que terão a

sua marca; (e) enfim, transcende a sociedade em que se gerou, visto que, para além dos conteúdos parciais, visa a significar certas estruturas permanentes do espírito. Portanto, além de referências a dados particulares, «o mito põe a claro problemáticas que são constitutivas de toda cultura e dependem de um número finito de soluções» [1967b: 191-192].

Finalmente, é plausível que as funções míticas possam ser assumidas não apenas pelas narrativas tradicionais aqui referidas e sempre voltadas para um passado considerado real e elaborado de certa maneira. Pois é possível que sejam assumidas também, na civilização industrial, mesmo por formas discursivas direcionadas rumo ao futuro, como ocorre com a idéia de progresso ou com certos projetos contidos em doutrinas políticas e até em teorias científicas. Com efeito, «a própria ciência, desde que concebida como um todo coerente de que se tiram modos de representação e de comportamento, desempenha o papel de um mito; e aquilo que se chama a verdade, mesmo quando científica, não passa certamente de um efeito de significação e esta é o produto dos mitos»⁴³.

Em suma, o espaço mítico é constituído pelas expressões discursivas que se elaboram como mediações simbólicas de um conjunto de quatro eixos fundamentais (mas sem juízo sobre sua prevalência ou hierarquia): (i) um primeiro plano é constituído pelo eixo que se distribui entre os pólos da *vida* e da *morte*; (ii) um outro plano consiste no eixo em que se interligam os pólos do *profano* e do *sagrado*; (iii) depois há o plano instituído pelo eixo que percorre a distância entre os pólos do *mal* e do *bem*; e, (iv) finalmente, o plano que se institui pelo eixo das relações entre *natureza* e *cultura*. No interior desse espaço quadridimensional, a imaginação simbólica elabora, por combinações e recombinações de seus temas e personagens, configurações narrativas, formas plásticas e arranjos rituais, numa como *mitopóiesis* que se exprime ora em etiologias, ora em hierofanias, ora em escatologias, ou simultaneamente nessas três funções significativas. Por certo, cosmo-

43 Cf. SMITH, Pierre. «Mythe - approche ethnosociologique», *Encycl. Univ.*, Paris, v. 12, 1985, pp. 879-881. Num denso ensaio de Jean LADRIÈRE sobre mito e pensamento cosmológico em suas relações com a fé, no qual ele atribui ao mito uma função fundadora e uma função pedagógica (que se desdobra numa pedagogia da transgressão e numa pedagogia do pensamento constituinte), este filósofo, depois de examinar as grandes correntes do pensamento cosmológico [HESÍODO, PLATÃO, KANT, EINSTEIN] e de identificar suas principais características, conclui: «... como fonte, como discurso primeiro, como origem do sentido, o mito está presente no interior de todo pensamento teórico, como um núcleo que este pensamento necessariamente em si mesmo retoma, como uma operação primeira que este pensamento necessariamente reassume no seu próprio movimento» [1977: 212].

gonias (incluindo teogonias e antropogonias) e escatologias entram na composição das mensagens míticas. Contudo, se o mito possuir uma “essência” esta reside fundamentalmente no fato de que o *mítico* constitui uma dimensão do espírito humano em seu trabalho de produção de si mesmo e do mundo, e não uma mera etapa perdida e longínqua em sua construção histórica.

3 - DA IDEOLOGIA

«O caminho do espírito é um rodeio».

Hegel

«Na base de toda a moderna visão do mundo está a ilusão de que as chamadas leis da natureza sejam as explicações dos fenômenos naturais. [Os homens modernos] colocam-se diante das leis da natureza como diante de algo intangível, como os antigos diante de Deus e do Destino. E ambos têm e não têm razão. Os antigos, todavia, eram mais claros na medida em que reconheciam um claro ponto de parada, ao passo que com o novo sistema deve-se ter a impressão de que *tudo* está explicado ».

L. WITTGENSTEIN.

Tractatus Logico-Philosophicus

«Minha imagem do mundo, eu não a tenho porque me convenci de sua correção (...). Ela é o fundo herdado sobre o qual eu distingo entre verdadeiro e falso ».

L. WITTGENSTEIN. *De la Certitude*

Em diferentes momentos da segunda parte deste trabalho, alguns sentidos desta noção e o próprio termo *‘ideologia’* compareceram nos argumentos utilizados. Eu o evitei deliberadamente. E, sobretudo, procurei não insinuar, nessa primeira aproximação, que as produções dis-