

Claude Lévi-Strauss

# Antropologia estrutural

Tradução Beatriz Perrone-Moisés

**COSACNAIFY**

## XI. A estrutura dos mitos<sup>1</sup>

*Dir-se-ia que os universos mitológicos estão fadados a serem pulverizados assim que se formam, para que novos universos nasçam de seus destroços.*

[Franz Boas, introdução a “James Teit, Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia”, *Memoirs of the American Folklore Society*, VI (1898), p. 18.]

Há algo como duas décadas, apesar de algumas tentativas dispersas, a antropologia parece ter-se desligado progressivamente do estudo dos fatos religiosos. Amadores de várias proveniências se aproveitaram disso para invadir o campo da etnologia religiosa. Suas ingenuidades grassam no terreno que abandonamos e seus excessos se juntam às nossas carências para comprometer o avanço de nossos estudos.

Qual é a origem dessa situação? Os fundadores da etnologia religiosa – Tylor, Frazer e Durkheim – sempre estiveram atentos às questões psicológicas. Porém, não sendo eles mesmos psicólogos profissionais, não podiam manter-se atualizados em relação à rápida evolução das idéias psicológicas, e menos ainda pressenti-las. Suas interpretações ficaram *démodées* tão depressa quanto os postulados que implicavam. Entretanto, devemos reconhecer-lhes o mérito de terem compreendido que as questões de etnologia religiosa dizem respeito a uma psicologia intelectualista. Como Hocart – que já fazia essa observação no início de uma obra póstuma recentemente publicada –, lamentamos que a psicologia moderna tenha de modo geral perdido o interesse pelos fenômenos intelectuais, preferindo o estudo da vida afetiva: “Às falhas inerentes à escola psicológica [...] acrescentava-se, assim, o erro de crer que idéias claras pudessem surgir de emoções confusas” (Hocart 1954: 7). Teria sido preciso alargar os quadros de nossa lógica para incluir operações mentais aparentemente diferentes

1. Baseado no artigo original publicado em inglês, em *Journal of American Folklore* (Lévi-Strauss 1955c). Traduzido com alguns complementos e modificações.

das nossas, mas que são intelectuais na mesma medida. Em vez disso, tentou-se reduzi-las a sentimentos amorfos e inefáveis. Esse método, conhecido pelo nome de fenomenologia religiosa, mostrou-se, no mais das vezes, estéril e fastidioso.

\*\*\*

De todos os capítulos da etnologia religiosa, é a mitologia que mais sofre com essa situação. É claro que podemos mencionar os consideráveis trabalhos de G. Dumézil e de H. Grégoire. Mas eles não pertencem propriamente à etnologia. E esta, como há cinquenta anos, continua se comprazendo no caos. Velhas interpretações – devaneios da consciência coletiva, divinização de personagens históricos, ou o inverso – ganham novas roupagens. Como quer que se encarem os mitos, eles parecem se reduzir todos a um jogo gratuito, ou a uma forma grosseira de especulação filosófica.

Será que, para entendermos o que é um mito, só podemos, portanto, escolher entre a banalidade e o sofismo? Há quem afirme que cada sociedade expressa, em seus mitos, sentimentos fundamentais como o amor, o ódio ou a vingança, que são compartilhados por toda a humanidade. Para outros, os mitos constituem tentativas de explicação de fenômenos de difícil compreensão, astronômicos, meteorológicos etc. Mas as sociedades não são impermeáveis às interpretações positivas, ainda que adotem falsas interpretações. Por que razão haveriam de preferir esses modos de pensar tão obscuros e complicados? Por outro lado, os psicanalistas, bem como alguns etnólogos, pretendem substituir as interpretações cosmológicas e naturalistas por outras, tomadas da sociologia e da psicologia. Mas assim fica fácil demais. Se um sistema mitológico der destaque a um determinado personagem, uma avó maldosa, digamos, eles nos explicarão que, nessa sociedade, as avós têm uma atitude hostil para com seus netos; a mitologia é considerada como reflexo da estrutura social e das relações sociais. E caso a observação contradiga a hipótese, logo se insinuará que o objetivo próprio dos mitos é oferecer uma derivação para sentimentos reais mas recalçados. Qualquer que

seja a situação real, uma dialética que vence invariavelmente encontrará um meio de atingir o significado.

É melhor reconhecermos que o estudo dos mitos nos leva a constatações contraditórias. Tudo pode acontecer num mito. A sucessão dos eventos não parece estar aí submetida a nenhuma regra de lógica ou de continuidade, qualquer sujeito pode possuir qualquer predicado, qualquer relação concebível é possível. Contudo, os mitos, aparentemente arbitrários, se reproduzem com as mesmas características e, muitas vezes, os mesmos detalhes, em diversas regiões do mundo. Daí a questão: se o conteúdo do mito é inteiramente contingente, como explicar que, de um extremo a outro da terra, os mitos se pareçam tanto? Tomar consciência dessa antinomia fundamental, que pertence à natureza do mito, é condição *sine qua non* para podermos esperar resolvê-la. Na verdade, essa contradição se parece com a que foi descoberta pelos primeiros filósofos que se interessaram pela linguagem e, para que a lingüística pudesse se constituir como ciência, foi preciso antes de mais nada revogar essa hipoteca. Os antigos filósofos raciocinavam acerca da linguagem do mesmo modo que ainda o fazemos acerca da mitologia. Constatavam que em cada língua certos grupos de sons correspondiam a determinados sentidos e procuravam desesperadamente compreender que necessidade interna unia tais *sentidos* a tais *sons*. Esforço inútil, já que os mesmos sons se encontram em outras línguas, mas ligados a sentidos diferentes. A contradição só foi resolvida no momento em que se percebeu que a função significativa da língua não está diretamente ligada aos sons em si, e sim ao modo como os sons se combinam entre si.

Várias teorias recentes acerca da mitologia provêm de uma confusão análoga. Segundo Jung, significados precisos estariam ligados a certos temas mitológicos, que ele chama de arquétipos. Trata-se de um raciocínio como o dos filósofos da linguagem, que por muito tempo estiveram convencidos<sup>2</sup> de que os vários sons possuíam uma afinidade natural com determinados sentidos. As semivogais “líquidas”, por exemplo, teriam a missão de evocar o estado correspondente

2. Essa hipótese ainda tem seus defensores. Entre eles, Sir R. A. Paget (1953).

da matéria, e as vogais abertas seriam preferencialmente escolhidas para formar os nomes de objetos grandes, gordos, pesados ou sonoros etc. O princípio saussuriano do *caráter arbitrário dos signos lingüísticos* certamente precisa ser revisto e corrigido (Benveniste 1939; ver **cap. v deste volume**); mas todos os lingüistas concordarão em reconhecer que, de um ponto de vista histórico, ele marcou uma etapa indispensável da reflexão lingüística.

Não basta sugerir aos mitólogos que comparem a situação incerta que é a sua com a dos lingüistas na época pré-científica. Pois, se nos limitássemos a isso, correríamos o sério risco de trocar uma dificuldade por outra. Aproximar o mito da linguagem não resolve nada: o mito faz parte da língua, é pela palavra que o conhecemos, ele pertence ao discurso.

Se quisermos dar conta das características específicas do pensamento mítico, devemos, portanto, estabelecer que o mito está ao mesmo tempo na linguagem e além dela. Essa nova dificuldade tampouco é desconhecida pelos lingüistas, já que a própria linguagem engloba níveis diferentes. Ao distinguir entre *língua* e *fala*, Saussure mostrou que a linguagem apresentava dois aspectos complementares, um estrutural e o outro estatístico; a língua pertence a um tempo reversível e a fala, a um tempo irreversível. Se é possível isolar esses dois níveis na linguagem, nada impede de definirmos um terceiro.

Acabamos de distinguir *língua* e *fala* pelos sistemas temporais a que cada uma delas se refere. Ora, o mito também se define por um sistema temporal, que combina as propriedades dos dois outros. Um mito sempre se refere a eventos passados, “antes da criação do mundo” ou “nos primórdios”, em todo caso, “há muito tempo”. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém do fato de os eventos que se supõe ocorrer num momento do tempo também formarem uma estrutura permanente, que se refere simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro. Uma comparação ajudará a precisar essa ambigüidade fundamental. Nada se parece mais com o pensamento mítico do que a ideologia política. Em nossas sociedades contemporâneas, talvez ela apenas o tenha substituído. Pois o que faz o historiador quando evoca a Revolução Francesa?

Refere-se a uma seqüência de eventos passados, cujas longínquas conseqüências certamente ainda se fazem sentir, através de toda uma série, não reversível, de eventos intermediários. Mas, para o político e para aqueles que o escutam, a Revolução Francesa é uma realidade de outra ordem, uma seqüência de eventos passados, mas também um esquema dotado de eficácia permanente, que permite interpretar a estrutura social da França contemporânea e os antagonismos que aí se manifestam, e entrever as grandes linhas da evolução futura. Assim se expressa Michelet, ao mesmo tempo pensador político e historiador: “Naquele dia, tudo era possível [...] O futuro se fez presente [...] isto é, não mais tempo, um lampejo de eternidade” (*Histoire de la Révolution Française*, IV, 1, apud Merleau-Ponty 1955: 273). Essa dupla estrutura, ao mesmo tempo *histórica* e *a-histórica*, explica que o mito possa simultaneamente pertencer ao âmbito da *fala* (e ser analisado enquanto tal) e ao da *língua* (na qual é formulado) e ainda apresentar, num terceiro nível, o mesmo caráter de objeto absoluto. Esse terceiro nível também possui uma natureza lingüística, porém se distingue dos outros dois.

Permitam-me abrir aqui um breve parêntese, para ilustrar com uma observação a originalidade que o mito apresenta em relação a todos os demais fatos lingüísticos. O mito poderia ser definido como modo do discurso em que o valor da fórmula *traduttore, traditore* tende praticamente a zero. Quanto a isso, o lugar do mito, na escala dos modos de expressão lingüística, é oposto ao da poesia, por mais que se tenha procurado aproximá-los. A poesia é uma forma de linguagem extremamente difícil de traduzir em outra língua, e toda tradução acarreta deformações múltiplas. O valor do mito, ao contrário, permanece, por pior que seja a tradução. Por mais que ignoremos a língua e a cultura da população em que foi colhido, um mito é percebido como mito por qualquer leitor, no mundo todo. A substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na *história* que nele é contada. O mito é uma linguagem, mas uma linguagem que trabalha num nível muito elevado, no qual o sentido consegue, por assim dizer, *descolar* do fundamento lingüístico no qual inicialmente rodou.

Resumamos as lições provisórias a que chegamos. São três. 1) Se os mitos possuem um sentido, este não pode decorrer dos elementos isolados que entram em sua composição, mas na maneira como esses elementos estão combinados. 2) O mito pertence à ordem da linguagem, faz parte dela; entretanto, a linguagem, tal como é utilizada no mito, exhibe propriedades específicas. 3) Tais propriedades só podem ser buscadas *acima* do nível habitual da expressão lingüística; em outras palavras, elas são de natureza mais complexa do que as que se encontram numa expressão lingüística de um tipo qualquer.

Se forem aceitos esses três pontos, ainda que como hipóteses de trabalho, decorrem deles duas conseqüências muito importantes. 1) Como todo ser lingüístico, o mito é formado de unidades constitutivas. 2) Essas unidades constitutivas implicam a presença de todas aquelas que intervêm normalmente na estrutura da língua, a saber, os fonemas, os morfemas e os semantemas. Mas elas estão em relação a estes últimos como eles próprios em relação aos morfemas, e estes em relação aos fonemas. Cada forma difere da que a precede por um grau mais alto de complexidade. Por essa razão, chamaremos os elementos que são próprios do mito (e que são os mais complexos de todos) de grandes unidades constitutivas.

Como proceder para reconhecer e isolar essas grandes unidades constitutivas ou mitemas? Sabemos que elas não são assimiláveis nem aos fonemas, nem aos morfemas, nem aos semantemas, situam-se num nível mais elevado. Se não fosse assim, o mito não se distinguiria de qualquer forma de discurso. Portanto, será preciso buscá-las no nível da frase. No estágio preliminar da investigação, proceder-se-á por aproximações, por tentativa e erro, guiando-se pelos princípios que servem de base para a análise estrutural em todas as suas formas: economia de explicação, unidade de solução, possibilidade de restituir o conjunto a partir de um fragmento e de prever os desenvolvimentos ulteriores a partir dos dados atuais.

Até o momento, utilizamos a seguinte técnica: cada mito é analisado independentemente, buscando-se traduzir a sucessão dos acontecimentos por meio de frases o mais curtas possível. Cada frase é inscrita

numa ficha que leva o número correspondente à sua posição no relato. Percebe-se que cada carta consiste na atribuição de um predicado a um sujeito. Em outras palavras, cada grande unidade constitutiva tem a natureza de uma *relação*.

Essa definição ainda não é satisfatória, por duas razões. Em primeiro lugar, os lingüistas estruturalistas bem sabem que todas as unidades constitutivas, qualquer que seja o nível em que se as isole, consistem em relações. Qual seria, então, a diferença entre as *grandes* unidades constitutivas e as outras? Em segundo lugar, o método que acabamos de expor se situa ainda num tempo não reversível, já que as cartas são numeradas na ordem do relato. O caráter específico que reconhecemos ao tempo mítico – sua dupla natureza, a um tempo reversível e irreversível, sincrônica e diacrônica – ainda não foi, portanto, explicado.

Essas observações levam a uma nova hipótese, que nos coloca no cerne da questão. Na verdade, postulamos que as verdadeiras unidades constitutivas do mito não são as relações isoladas, mas *feixes de relações*, e que é unicamente na forma de combinações desses feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função significante. Relações que provêm do mesmo feixe podem aparecer como separadas por grandes intervalos, quando nos colocamos numa perspectiva diacrônica, mas se chegarmos a restituí-las em seu agrupamento “natural”, teremos conseguido organizar o mito em função de um sistema de referência temporal de um novo tipo e que satisfaz as condições da hipótese inicial. De fato, tal sistema é bidimensional, ao mesmo tempo sincrônico e diacrônico, reunindo assim as propriedades características da “língua” e as da “fala”. Duas comparações ajudarão a compreender nosso pensamento. Imaginemos arqueólogos do futuro, que viessem de um outro planeta quando toda vida humana já tivesse desaparecido da superfície da Terra, e escavassem nossas bibliotecas. Esses arqueólogos não sabem nada acerca de nossa escrita, mas tentam decifrá-la, o que requer a descoberta prévia de que o alfabeto, tal como o imprimimos, se lê da esquerda para a direita e de cima para baixo. Contudo, uma categoria de volumes continuará sendo indecifrável desse modo. São as partituras de orquestra, conservadas no departamento de musicologia. Nossos



especialistas irão certamente se esforçar por ler as pautas uma depois da outra, começando pelo alto da página e tomando todas em sucessão. Perceberão então que certos grupos de notas se repetem com intervalos, de maneira idêntica ou parcial, e que certos contornos melódicos, que se apresentam afastados uns dos outros, exibem analogias entre si. Talvez se perguntem, então, se esses contornos, em vez de serem considerados sucessivamente, não deveriam ser tratados como elementos de um todo, que deve ser apreendido globalmente. Terão descoberto assim o princípio que chamamos de *harmonia*: uma partitura de orquestra só faz sentido quando lida diacronicamente ao longo de um eixo (uma página depois da outra e da esquerda para a direita) mas, ao mesmo tempo, sincronicamente ao longo do outro eixo, de cima para baixo. Em outras palavras, todas as notas situadas na mesma linha vertical formam uma grande unidade constitutiva, um feixe de relações.

A outra comparação é menos diferente do que parece. Suponhamos um observador que não conheça nossas cartas de baralho e que escute uma vidente durante um tempo considerável. Ele vê e classifica os clientes, adivinha suas idades aproximadas e a situação social, observa-lhes o sexo, a aparência etc., um pouco como o etnógrafo sabe algo a respeito das sociedades cujos mitos estuda. Nosso observador escuta as consultas, grava-as até, para poder estudá-las e compará-las à vontade, como fazemos igualmente com nossos informantes indígenas. Se o observador for suficientemente perspicaz, e se colher informação o suficiente, será possivelmente capaz de reconstituir a estrutura e a composição do baralho utilizado, isto é, o número de cartas – 32 ou 52 – repartidas em quatro séries homólogas compostas das mesmas unidades constitutivas (as cartas), com um único traço distintivo, a cor.

É hora de ilustrar diretamente o método. Tomemos como exemplo o mito de Édipo, que tem a vantagem de ser conhecido por todos, o que nos dispensa de contá-lo. Esse exemplo certamente se presta mal a uma demonstração. O mito de Édipo chegou até nós em redações parciais e tardias, que são todas transposições literárias, inspiradas por uma preocupação estética ou moral mais do que pela tradição religiosa ou pelo uso ritual, se é que tais preocupações algum dia existiram a seu respeito.

Mas, para nós, não se trata de interpretar o mito de Édipo de um modo verossímil, e menos ainda de apresentar dele uma explicação aceitável para os especialistas. Queremos simplesmente ilustrar por intermédio dele – sem tirar nenhuma conclusão que lhe diga respeito – uma certa técnica, cuja utilização provavelmente não é legítima nesse caso específico, em razão das incertezas que mencionamos há pouco. A “demonstração” deve portanto ser entendida não no sentido que os especialistas dão a esse termo, mas no máximo no do camelô: não se trata de obter um resultado, mas de explicar, do modo mais breve possível, o funcionamento da engenhoca que se quer vender aos curiosos.

O mito será manipulado como se fosse uma partitura musical que tivesse sido transcrita por um apreciador perverso, uma pauta depois da outra, na forma de uma série melódica contínua, e que tentássemos restituir em seu arranjo inicial. Algo como se nos fosse apresentada uma série de números inteiros, do tipo 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8 e se nos pedisse que agrupássemos todos os 1, todos os 2, todos os 3 etc., num quadro:

1	2		4		7	8
	2	3	4		6	8
1			4	5	7	8
1	2			5	7	
		3	4	5	6	8

Procederemos do mesmo modo com o mito de Édipo, tentando sucessivamente diversas disposições dos mitemas até encontrarmos uma que satisfaça às condições enumeradas na p. 226. Suponhamos arbitrariamente que essa disposição seja representada pelo quadro seguinte (relembrando que não se trata de impô-lo, nem mesmo de sugerir-lo, aos especialistas em mitologia clássica, que certamente gostariam de modificá-lo, ou até rejeitá-lo):

Cadmo procura sua  
irmã Europa, raptada  
por Zeus

Cadmo mata  
o dragão

os Espartoi se  
exterminam uns  
aos outros

Lábdaco (pai de  
Laio) = “manco” (?)

Édipo mata seu  
pai, Laio

Laio (pai de Édipo)  
= “desajeitado” (?)

Édipo imola  
a Esfinge

Édipo = “pé  
inchado” (?)

Édipo se casa com  
Jocasta, sua mãe

Etéocles mata seu  
irmão, Polínice

Antígona enterra  
Polínice, seu irmão,  
desrespeitando a  
proibição

Estamos, assim, diante de quatro colunas verticais, cada uma delas agrupando várias relações pertencentes ao mesmo “feixe”. Se fôssemos *contar* o mito, não levaríamos em conta essa disposição em colunas e leríamos as linhas da esquerda para a direita e de cima para baixo. Porém, quando se trata de *compreender* o mito, uma metade da ordem diacrônica (de cima para baixo) perde seu valor funcional e a “leitura” é feita da esquerda para a direita, coluna por coluna, tratando cada coluna como um todo.

Todas as relações agrupadas na mesma coluna apresentam, por hipótese, um traço comum, que se trata de extrair. Assim, todos os incidentes reunidos na primeira coluna concernem a parentes de sangue, cujas relações de proximidade são, digamos, exageradas; são parentes que são objeto de um tratamento mais íntimo do que as regras sociais permitem. Admitamos, pois, que o traço comum da primeira coluna consiste em *relações de parentesco superestimadas*. Vê-se imediatamente

que a segunda coluna traduz a mesma relação, mas com o sinal invertido: *relações de parentesco subestimadas* ou *desvalorizadas*. A terceira coluna concerne a monstros e a sua destruição. Em relação à quarta, são necessárias algumas precisões. O significado hipotético dos nomes próprios na linhagem paterna de Édipo foi notado diversas vezes. Mas os lingüistas não lhe atribuem nenhuma importância já que, como diz a regra, o sentido de um termo só pode ser definido se ele for recolocado em todos os contextos em que aparece. Ora, os nomes próprios são, por definição, descontextualizados. A dificuldade poderia parecer menor com nosso método, pois o mito é aqui reorganizado de tal modo que ele próprio se constitui como um contexto. Não é mais o sentido eventual de cada nome próprio tomado isoladamente que apresenta um valor significante, mas o fato de os três nomes terem um traço em comum, a saber, o fato de admitirem significados hipotéticos que, todos, evocam uma *dificuldade de andar direito*.

Antes de avançarmos, investiguemos a relação entre as duas colunas da direita. A terceira coluna diz respeito a monstros, primeiro o dragão, monstro das profundezas que é preciso destruir para que os homens possam nascer da terra, e em seguida a Esfinge, que, com enigmas que também se referem à natureza humana, se empenha em retirar a existência de suas vítimas humanas. O segundo termo reproduz, portanto, o primeiro, que se refere à *autoctonia humana*. Como os dois monstros são definitivamente vencidos por homens, pode-se dizer que o traço comum da terceira coluna consiste na *negação da autoctonia humana*.<sup>3</sup>

3. Sem pretender entabular uma discussão com os especialistas, que seria, de nossa parte, presunçosa e despropositada, já que o mito de Édipo é tomado aqui como um exemplo tratado de modo arbitrário, o caráter subterrâneo atribuído à Esfinge poderia surpreender, de modo que invocaremos o testemunho de Marie Delcourt (1944: 108): “Nas lendas arcaicas, elas certamente nascem da própria terra”. Por mais distantes que sejam nosso método e o de Delcourt (e nossas conclusões certamente também o seriam, se tivéssemos competência para abordar a questão em profundidade), parece-nos que ela estabeleceu de modo convincente o caráter da Esfinge na tradição arcaica, a de monstro fêmea que ataca e violenta os rapazes, ou seja, a personificação de um ser feminino com sinal invertido, o que explica o fato de, na bela iconografia reunida por Delcourt no final de seu livro, homem e mulher sempre se encontrarem em posição “céu/terra” invertida.

>

Essas hipóteses ajudam a entender o sentido da quarta coluna. Em mitologia, os homens, nascidos da terra, são frequentemente representados, no momento de sua emergência, como ainda incapazes de andar, ou andando desajeitadamente. Entre os Pueblo, por exemplo, os seres das profundezas, como Shumaikoli ou Muyingwû,<sup>4</sup> que participam da emergência, são mancos (nos textos, são chamados de “Pé-ensanguentado”, “Pé-machucado”, “Pé-mole”). A mesma observação vale para os Koskimo da mitologia kwakiutl, que, depois de terem sido engolidos por Tsiakish, monstro das profundezas, sobem de volta à superfície terrestre “cambaleando para a frente ou para os lados”. O traço comum da quarta coluna poderia ser, portanto, a *persistência da autoctonia humana*. Resultaria disso que a quarta coluna possui a mesma relação com a coluna 3 que a coluna 1 com a coluna 2. A impossibilidade de conectar grupos de relações é superada (ou, para ser mais exato, substituída) pela afirmação de que duas relações contraditórias entre si são idênticas na medida em que cada uma delas é, tanto quanto a outra, contraditória consigo mesma. Esse modo de formular a estrutura do pensamento mítico ainda é apenas aproximado, mas há de bastar por enquanto.

- > Como diremos mais adiante, escolhemos o mito de Édipo como primeiro exemplo em razão das notáveis analogias que parece haver entre certos aspectos do pensamento grego arcaico e o dos índios Pueblo, que fornecem os exemplos subseqüentes. Note-se quanto a isso que a personagem da Esfinge, tal como foi restituída por Delcourt, coincide com dois personagens da mitologia norte-americana (que certamente são um só). Trata-se, de um lado, da “*old hag*”, velha bruxa de aparência repugnante que propõe, com seu aspecto físico, um enigma ao jovem herói; se ele decifrar o enigma – isto é, se aceitar as investidas da criatura abjeta – encontrará ao seu lado, quando despertar, uma moça lindíssima graças à qual ele será soberano (nessa forma, tema igualmente céltico). A Esfinge lembra mais ainda a “*child-protunding woman*” dos Hopi, mãe fálica por excelência; é uma jovem mulher, abandonada pelos seus durante uma migração difícil, no momento exato de parir, que agora perambula pelo deserto e é Mãe dos Animais, que nega aos caçadores. O homem que a encontrar com suas roupas ensanguentadas “fica tão aterrorizado que tem uma ereção”, da qual ela se aproveita para violentá-lo, recompensando-o em seguida com um infalível sucesso na caça (cf. Voth 1903: 352-53, 353, nota 1).

4. E não Masauwû, como aparece na versão inglesa deste estudo, em razão de um erro de datilografia.

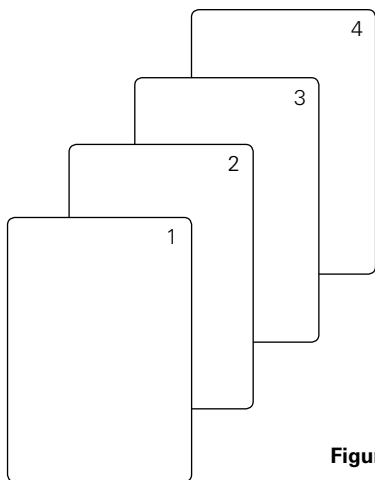
Qual seria, então, o significado do mito de Édipo assim interpretado “à americana”? Ele exprimiria a impossibilidade na qual se encontra uma sociedade que professa acreditar na autoctonia do homem (cf. Pausânias, VIII, **xxix**, 4: “o vegetal é o modelo do homem”) de passar dessa teoria para o reconhecimento do fato de que cada um de nós na verdade nasceu da união de um homem e de uma mulher. A dificuldade é intransponível. Mas o mito de Édipo oferece uma espécie de instrumento lógico que permite lançar uma ponte entre o problema inicial – nasce-se de um ou de dois? – e o problema derivado, que pode ser aproximadamente formulado assim: o mesmo nasce do mesmo, ou do outro? Desse modo, aparece uma correlação: a supervalorização do parentesco de sangue está para a desvalorização deste assim como o esforço de escapar da autoctonia está para a impossibilidade de conseguir fazê-lo. A experiência pode desmentir a teoria, mas a vida social verifica a cosmologia, na medida em que ambas exibem a mesma estrutura contraditória. Portanto, a cosmologia é verdadeira. Fazemos um parêntese, para introduzir aqui duas observações.

Na tentativa de interpretação acima, foi-nos possível desconsiderar uma questão que muito preocupou os especialistas no passado, a ausência de certos motivos nas versões mais antigas (homéricas) do mito de Édipo, tais como o suicídio de Jocasta e o autocegamento voluntário de Édipo. Mas esses motivos não alteram a estrutura do mito, na qual se encaixam, aliás, com facilidade, o primeiro como mais um exemplo de autodestruição (coluna 3) e o segundo, como outro tema da deficiência (coluna 4). Tais acréscimos apenas contribuem para explicitar o mito, já que a passagem do pé para a cabeça aparece em correlação significativa com outra passagem, entre a autoctonia negada e a autodestruição.

O método nos livra, assim, de uma dificuldade que, até agora, constituiu um dos principais obstáculos ao progresso dos estudos mitológicos, a saber, a busca de uma versão autêntica ou primitiva. Propomos, ao contrário, definir cada mito pelo conjunto de todas as suas versões. Dito de outro modo: o mito continua sendo mito enquanto for percebido como tal. Esse princípio é bem ilustrado por nossa interpretação do mito de Édipo, que se pode basear na formulação freudiana, e certamente lhe é

aplicável. O problema posto por Freud em termos “edipianos” não é mais, sem dúvida, o da alternativa entre autoctonia e reprodução bissexuada. Mas continua se tratando de entender como *um* pode nascer de *dois*, como é possível que não tenhamos um único genitor, mas uma mãe e, além disso, um pai. Não hesitaremos, portanto, em colocar Freud junto com Sófocles entre nossas fontes do mito de Édipo. Suas versões merecem o mesmo crédito que as outras, mais antigas e aparentemente mais “autênticas”.

Do que foi exposto decorre uma conseqüência importante. Posto que um mito se compõe do conjunto de suas variantes, a análise estrutural deverá considerar todas elas na mesma medida. Depois de estudar as variantes conhecidas da versão tebana, serão consideradas as outras: relatos referentes à linhagem colateral de Lábdaco, que inclui Agave, Penteu e a própria Jocasta, as variantes tebanas sobre Lico, em que Anfião e Zeto desempenham o papel de fundadores de cidade, outras, mais afastadas, relativas a Dioniso (primo matrilateral de Édipo) e as lendas atenienses em que o papel que em Tebas cabe a Cadmo é atribuído a Cécrope etc. Para cada uma dessas variantes será construído um quadro em que cada elemento será colocado de modo a permitir a comparação com o elemento correspondente dos demais quadros: a destruição da serpente por Cécrope com o episódio paralelo da história de Cadmo; o abandono de Dionísio com o de Édipo; “Pé-inchado” e Dioniso *loxias*, isto é, que anda torto; a busca de Europa com a de Antíope; a fundação de Tebas, ora pelos Espartoi ora pelos dióscuros Anfião e Zeto; Zeus raptando Europa ou Antíope e o episódio similar em que a vítima é Sêmele; o Édipo tebano e o Perseu argeu etc. Teremos assim vários quadros bidimensionais, cada um deles dedicado a uma variante, e que poderão ser justapostos como planos paralelos, de modo a obter um conjunto tridimensional, que pode ser “lido” de três modos diferentes – da esquerda para a direita, de cima para baixo e da frente para trás (ou o inverso). Os quadros jamais serão idênticos, mas a experiência comprova que os afastamentos diferenciais que serão facilmente percebidos apresentam entre eles correlações significativas que permitem submeter o conjunto a operações lógicas, por simplificações sucessivas, chegando finalmente na lei estrutural do mito em questão.



**Figura 16**

Pode-se objetar que tal empresa não pode ser levada a cabo, já que as únicas versões de que dispomos são aquelas conhecidas atualmente, e que uma nova versão poderia por em xeque os resultados atingidos. Trata-se de uma dificuldade real quando se dispõe de muito poucas versões, mas que se vai tornando teórica na medida em que o número delas cresce. A experiência dirá a ordem de grandeza aproximada do número de versões exigido, que não deverá ser muito alto. Se conhecermos a mobília de um quarto e sua disposição unicamente por meio das imagens refletidas por dois espelhos presos a paredes opostas, duas situações poderão ocorrer. Com espelhos exatamente paralelos, o número de imagens seria teoricamente infinito. No entanto, se um dos espelhos fosse colocado obliquamente em relação ao outro, esse número diminuiria rapidamente, à proporção do ângulo. Mesmo nesse caso, quatro ou cinco imagens bastariam, senão para nos fornecer uma informação completa, pelo menos para nos dar a certeza de que nenhum móvel importante teria deixado de ser visto.

Inversamente, sempre se deve lembrar da imperiosa necessidade de não omitir nenhuma das variantes colhidas. Se os comentários de Freud fazem parte – como cremos – do mito de Édipo, a questão de saber se a transcrição feita por Cushing do mito de origem dos Zuñi é fiel o bas-



tante para poder ser considerada de ter sentido. Não existe versão “verdadeira”, de que todas as demais seriam meras cópias ou ecos deformados. Todas as versões pertencem ao mito.

Isso nos permite compreender por que vários estudos de mitologia geral deram resultados desanimadores. Primeiramente, os comparatistas quiseram selecionar versões privilegiadas, em vez de considerar todas elas. Em seguida, vimos que a análise estrutural de *uma* variante de *um* mito, registrada em *uma* tribo (em certos casos, em *uma* aldeia) desemboca num esquema bidimensional. Basta operar com diversas variantes do mesmo mito, da mesma aldeia ou da mesma tribo, para que o esquema se torne tridimensional e, se a comparação for estendida, o número de dimensões exigidas cresce tão depressa que deixa de ser possível apreendê-las por procedimentos intuitivos. As confusões e banalidades a que costuma chegar a mitologia geral decorrem, portanto, do desconhecimento dos sistemas de referência multidimensionais efetivamente exigidos, que ingenuamente se acredita poder substituir por sistemas de duas ou três dimensões. Na verdade, há pouca esperança de que a mitologia comparada possa se desenvolver sem lançar mão de um simbolismo de inspiração matemática, aplicável a esses sistemas pluridimensionais, complexos demais para nossos métodos empíricos tradicionais.

Em 1952-1954,<sup>5</sup> tentamos verificar a teoria sumariamente exposta nas páginas acima, com uma análise exaustiva de todas as versões conhecidas dos mitos zuñi de origem e de emergência: Cushing 1883 e 1896, Stevenson 1904, Parsons 1923, Bunzel 1932 e Benedict 1934b. A análise foi completada por uma comparação dos resultados obtidos com mitos similares dos demais grupos pueblo, ocidentais bem como orientais. E, finalmente, foi feita uma sondagem preliminar na mitologia das Planícies. Todos os resultados confirmaram as hipóteses. Não somente a mitologia norte-americana saiu da experiência iluminada por novas luzes, como também foi possível entrever, e em certos casos definir, operações lógicas de um tipo que no mais das vezes havia sido desconsiderado ou obser-

5. Cf. *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, Section des sciences religieuses, 1952-1953: 19-21, 1953-1954: 27-29.

vado em campos muito afastados do nosso. Não é possível entrar em detalhes aqui, de modo que apresentaremos apenas alguns resultados.

Um quadro, sem dúvida excessivamente simplificado, do mito zuñi de emergência teria aproximadamente o aspecto abaixo:

MUDANÇA			MORTE
utilização mecânica dos vegetais (escadas para sair dos mundos inferiores)	emergência, liderada pelos Gêmeos Bem-Amados	incesto entre irmão e irmã (origem da água)	extermínio dos filhos dos homens pelos deuses (por afogamento)
uso alimentar das plantas selvagens	migração, liderada pelos dois Newekwe (bobos rituais)	sacrifício de um irmão e uma irmã (para obter a vitória)	torneio mágico contra o Povo do Orvalho (coletores contra agricultores)
uso alimentar das plantas cultivadas		adoção de um irmão e uma irmã (em troca do milho)	
caráter periódico das atividades agrícolas			guerra contra os Kyanakwe (agricultores contra caçadores)
uso alimentar da carne (caça)	guerra, liderada pelos dois Deuses da Guerra		
inevitabilidade da guerra		sacrifício de um irmão e uma irmã (para vencer o Dilúvio)	salvação da tribo (descoberta do centro do Mundo)
MORTE			PERMANÊNCIA

Um rápido exame desse quadro basta para compreender sua natureza. Trata-se de uma espécie de ferramenta lógica, destinada a operar uma mediação entre a vida e a morte. A passagem é difícil para o pensamento pueblo, que concebe a vida humana a partir do modelo do reino vegetal (emergência para fora da terra). Compartilha essa interpretação com a Grécia antiga, e não foi totalmente arbitrária nossa escolha do mito de Édipo como primeiro exemplo. No caso americano aqui considerado, a vida vegetal é sucessivamente analisada sob vários aspectos, ordenados do mais simples ao mais complexo. A agricultura ocupa o lugar supremo e, no entanto, trata-se de uma atividade periódica, o que significa que consiste numa alternância entre vida e morte, em contradição com o postulado inicial.

Ainda que se desconsidere essa contradição, ela ressurge mais em baixo no quadro: a agricultura é fonte de alimento e, portanto, de vida, mas a caça, que também obtém alimento, se assemelha à guerra, que é morte. Conseqüentemente, há vários modos de lidar com a questão. A versão Cushing está centrada numa oposição entre as atividades ligadas à alimentação cujo resultado é imediato (coleta de plantas selvagens) e aquelas cujo resultado só pode ser obtido a longo prazo. Dito de outro modo, a morte deve ser integrada à vida para que a agricultura seja possível.

Na versão Parsons, passa-se da caça para a agricultura, ao passo que a versão Stevenson procede na ordem inversa. Todas as outras diferenças entre as três versões podem ser correlacionadas com essas estruturas fundamentais. Por exemplo, as três versões descrevem a grande guerra travada pelos ancestrais dos Zuñi contra uma população mítica, os Kyanakwe, introduzindo no relato variações significativas, que consistem: 1º na aliança ou hostilidade dos deuses; 2º na obtenção da vitória final por um campo ou pelo outro; e 3º na função simbólica atribuída aos Kyanakwe, ora descritos como caçadores (e, nesse caso, possuem arcos com corda feita de tendões animais) ora como agricultores (com cordas de arco de fibra vegetal):

CUSHING	PARSONS	STEVENSON
Deuses, aliados, utilizando Kyanakwe cordas vegetais	Kyanakwe sozinhos, cordas vegetais	Deuses, aliados, utilizando Homens cordas vegetais
vencem os	vencem os	vencem os
Homens, sozinhos, utilizando cordas de tendão (antes de substituí-las por fibras)	Homens, aliados, utilizando Deuses cordas de tendão	Kyanakwe, sozinhos, utilizando cordas de tendão

Como a fibra vegetal (agricultura) é sempre superior à corda de tendão (caça) e como (em menor medida) a aliança com os deuses é preferível à sua hostilidade, resulta que, na versão Cushing, os homens têm uma dupla desvantagem (deuses hostis, corda de tendão), e uma dupla vantagem na versão Stevenson (deuses propícios, corda de fibra), ao passo que a versão Parsons ilustra uma situação intermediária (deuses propícios, corda de tendão, já que a humanidade primitiva vive da caça).

<i>Oposições</i>	<i>Cushing</i>	<i>Parsons</i>	<i>Stevenson</i>
deuses/homens	-	+	+
fibra/tendão	-	-	+

A versão de Bunzel exibe a mesma estrutura que a de Cushing, mas se diferencia dela (bem como da versão Stevenson) no sentido de que ambas as versões apresentam a emergência como resultado dos esforços dos homens para escapar de sua condição miserável nas entranhas da terra, ao passo que a versão Bunzel trata a emergência como resultado de um chamado feito aos homens pelas forças das regiões superiores. Assim, entre Bunzel, de um lado, e Stevenson e Cushing, do outro, os procedimentos empregados para a emergência se sucedem em ordem simétrica e inversa. Em Stevenson e Cushing, das plantas para os animais e em Bunzel, dos mamíferos para os insetos e dos insetos para as plantas.

Em todos os mitos dos Pueblo ocidentais, a construção lógica da questão é a mesma: o ponto de partida e o ponto de chegada do raciocínio são inequívocos, e a ambigüidade surge no estágio intermediário:

VIDA (= CRESCIMENTO)

Uso mecânico do reino vegetal, levando em conta exclusivamente o crescimento

ORIGEM

Uso alimentar do reino vegetal limitado às plantas selvagens

COLETA

Uso alimentar do reino vegetal englobando plantas selvagens e plantas cultivadas

AGRICULTURA

Uso alimentar do reino animal limitado aos animais

*(contradição aqui, já que negação da vida = destruição, de onde:)*

CAÇA

Destruição do reino animal, incluindo os homens

GUERRA

MORTE (= DE-CRESCIMENTO)

O aparecimento de um termo contraditório bem no meio do processo dialético está relacionado ao surgimento de uma dupla série de pares dioscúricos, cuja função é operar uma mediação entre os dois pólos:

- |  |                            |                                |
|--|----------------------------|--------------------------------|
| 1. 2 mensageiros divinos                     | 2 bobos rituais            | 2 deuses da guerra             |
| 2. par homogêneo:<br>dióscuros (dois irmãos) | germanos<br>(irmão e irmã) | casal<br>(marido e mulher)     |
|  |                            | par heterogêneo:<br>(avó-neto) |

ou seja, uma série de variantes combinatórias desempenhando a mesma função em contextos diferentes. Compreende-se, assim, que aos bobos, no ritual pueblo, se possa atribuir funções guerreiras. O problema, que fora muitas vezes considerado insolúvel, desaparece quando se percebe que os bobos ocupam, em relação à produção de alimentos (são glutões, que podem abusar impunemente dos produtos agrícolas), a mesma função que os deuses da guerra (que aparece, no processo dialético, como um *abuso* da caça: caça ao homem, em lugar dos animais apropriados ao consumo humano).

Certos mitos dos Pueblo centrais e orientais procedem de outro modo. Começam postulando a identidade profunda entre caça e agricultura. Essa identificação se evidencia, por exemplo, no mito de origem do milho, que é obtido pelo Pai dos Animais semeando, como grãos, esporas de pata de cervo. Trata-se, então, de tentar extrair simultaneamente a vida e a morte, a partir de um termo global. Em vez de os termos extremos serem simples e os termos intermediários desdobrados (como entre os Pueblo ocidentais), são os extremos que se desdobram (como as duas irmãs dos Pueblo orientais), enquanto um termo mediador simples surge em primeiro plano (o Poshaiyanne dos Zia), mas ele próprio dotado de atributos equívocos. Graças a esse esquema, pode-se até deduzir os atributos que terá esse “messias” nas diversas versões, de acordo com o momento em que faz sua aparição no decorrer do mito: benfazejo quando se manifesta no início (Zuñi, Cushing), equívoco no meio (Pueblo centrais) e malfazejo no final (Zia), exceto na versão Bunzel do mito Zuñi em que a seqüência é invertida, como já indicamos.

Aplicando sistematicamente esse método de análise estrutural, consegue-se ordenar todas as variantes conhecidas do mito numa série, formando uma espécie de grupo de permutações, no qual as duas variantes situadas nas duas extremidades da série apresentam, uma em relação à outra, uma estrutura simétrica, mas invertida. Introduce-se assim um começo de ordem onde só havia caos, e ganha-se a vantagem suplementar de extrair certas operações lógicas que estão na base do pensamento mítico.<sup>6</sup> Desde já, três tipos de operações podem ser isolados.

O personagem geralmente chamado *trickster*<sup>7</sup> na mitologia americana constituiu por muito tempo um enigma. Qual seria a explicação

6. Para uma outra aplicação desse método, ver nosso estudo “Four winnebago myths” in *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, Nova York, 1960 [republicado em C. Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural Dois*, cap. x].

7. Em textos posteriores, notadamente nas *Mitológicas*, Lévi-Strauss utilizará o termo “*décepteur*” para esse personagem, traduzido em português por “enganador”; cf. exposto em “Traduzir as *Mitológicas*” in Lévi-Strauss, *O cru e o cozido*, São Paulo, Cosac Naify, 2004: 13. [N.T.]

para o fato de esse papel caber, em quase toda a América do Norte, ao coioete ou ao corvo? A razão dessa escolha aparece ao percebermos que o pensamento mítico provém da tomada de consciência de determinadas oposições e tende à sua mediação progressiva. Postulemos, pois, que dois termos entre os quais a passagem parece ser impossível sejam inicialmente substituídos por dois termos equivalentes, mas que admitam um outro como intermediário. Em seguida, um dos termos polares e o termo intermediário são, por sua vez, substituídos por uma nova tríade, e assim por diante. Obtém-se então uma estrutura de mediação do seguinte tipo:

<i>Par inicial</i>	<i>Primeira tríade</i>	<i>Segunda tríade</i>
Vida	Agricultura	Herbívoros Comedores de carniça
Morte	Caça Guerra	Predadores

Essa estrutura substitui o raciocínio implícito: os comedores de carniça são como os predadores (consomem alimento animal), mas também como os produtores de alimento vegetal (não matam o que comem). Os Pueblo, para quem a vida agrícola é mais “significativa” do que a caça, formulam o mesmo raciocínio de forma um pouco diferente: os corvos estão para as roças assim como os predadores estão para os herbívoros. Mas já era possível tratar os herbívoros como mediadores, já que são, com efeito, como coletores (vegetarianos) e fornecem alimento animal, sem serem eles próprios caçadores. Obtém-se, assim, mediadores de primeiro, segundo e terceiro graus, e assim por diante, sendo que cada um dos termos dá origem ao seguinte por oposição e correlação.

Essa seqüência de operações fica patente na mitologia das Planícies, que pode ser ordenada numa série:

↓ Mediator (malsucedido) entre céu e terra:  
 (esposa de "Star-husband")  
 Par heterogêneo de mediadores:  
 (avó/neto)  
 Par semi-homogêneo de mediadores:  
 ("lodge-boy"/"thrown-away").

Ao passo que, entre os Pueblo (Zuñi), a série correspondente é do tipo:

↓ Mediator (bem-sucedido) entre céu e terra:  
 (Poshaiyanki)  
 Par semi-homogêneo de mediadores:  
 (Uyuyewi e Matsailema)  
 Par homogêneo de mediadores:  
 (os dois Ahaiyuta).

Correlações do mesmo tipo podem também aparecer num eixo horizontal (o que vale inclusive no plano lingüístico, como nas conotações múltiplas do radical *pose* em Tewa, segundo Parsons: coiole, nevoeiro, escalpo etc.). O Coiole (que é um comedor de carniça) é intermediário entre herbívoros e carnívoros *como* o nevoeiro entre céu e terra, *como* o escalpo entre guerra e agricultura (o escalpo é uma "colheita" guerreira), *como* a nigela entre as plantas selvagens e as plantas cultivadas (cresce sobre estas, ao modo daquelas), *como* o vestuário entre "natureza" e "cultura", *como* o lixo entre a aldeia habitada e o mato, *como* as cinzas (e a fuligem) entre a fogueira (no solo) e o teto (imagem da abóbada celeste). Essa cadeia de mediadores – se assim se pode dizer – oferece uma série de articulações lógicas, que permitem resolver diversas questões relativas à mitologia americana, como por que o deus do orvalho é também dono dos animais, porque o deus possuidor de ricas vestes é muitas vezes um Cinderelo (*Ash-boy*), por que os escalpos produzem o orvalho, por que a Mãe dos animais é associada à nigela etc.

Mas podemos igualmente nos perguntar se não atingimos assim um modo universal de organizar os dados da experiência sensível.



Comparemos aos exemplos acima a palavra francesa *nielle* [nigela], do latim *nebula*, e o papel de amuleto da sorte atribuído, na Europa, ao lixo (sapatos velhos), às cinzas e à fuligem (cf. rito do beijo no limpador de chaminés); comparemos ainda o ciclo americano do *Ash-boy* ao ciclo indo-europeu de Cinderela. Ambos os personagens são figuras fálicas (mediadores entre os sexos), donos do orvalho e dos animais selvagens, possuidores de roupas luxuosas e mediadores sociológicos (aliança matrimonial entre nobres e plebeus, entre ricos e pobres). Ora, é impossível explicar esse paralelismo por um empréstimo (o que afirmaram alguns), pois as narrativas relativas a *Ash-boy* e a Cinderela são simétricas e inversas até nos mínimos detalhes, ao passo que a narrativa de Cinderela, tal como foi efetivamente emprestada na América (cf. o conto zuñi da *Guardadora de perus*) permanece paralela ao protótipo. Daí o quadro:

	<i>Europa</i>	<i>América</i>
sexo	feminino	masculino
família	dupla família (pai se casa novamente)	nenhuma família (órfão)
aspecto	moça bonita	rapaz repugnante
atitude	ninguém a ama	ama e não é correspondido
transformação	coberta de roupas luxuosas, graças a ajuda sobrenatural	despido de sua aparência horrível, graças a ajuda sobrenatural

Como *Ash-boy* e Cinderela, o *trickster* é, portanto, um mediador, e essa função explica o fato de ele manter algo da dualidade que tem por função superar. Daí seu caráter ambíguo e equívoco. Mas o *trickster* não é a única forma possível de mediação. Alguns mitos parecem dedicar-se inteiramente a esgotar todas as modalidades possíveis da passagem da dualidade para a unidade. Quando comparamos todas as variantes do mito de emergência zuñi, podemos extrair uma série ordenável de funções mediadoras, cada qual resultando daquela que a precede por oposição e correlação:

messias > dióscuros > *trickster* > ser bissexuado > par de germanos > casal >  
avó e neto > grupo de 4 termos > tríade

Na versão Cushing, essa dialética é acompanhada pela passagem de um meio espacial (mediação entre céu e terra) para um meio temporal (mediação entre verão e inverno, ou seja, entre nascimento e morte). Contudo, e apesar de se operar a passagem do espaço para o tempo, a fórmula derradeira (tríade) reintroduz o espaço, pois que, nesse caso, a tríade é composta por um par dioscúrico dado *simultaneamente* com um messias e, inversamente, embora a fórmula de saída estivesse expressa em termos de espaço (céu e terra), a noção do tempo estava implícita, já que o messias implora e, *em consequência disso*, os dióscuros descem do céu. Vemos, assim, que a construção lógica do mito pressupõe uma dupla permutação de funções. Voltaremos a isso, depois de termos considerado um outro tipo de operação.

Além do caráter ambíguo do *trickster*, uma outra característica dos seres mitológicos torna-se explicável. Referimo-nos aqui à dualidade de natureza que é inerente a uma mesma divindade, ora benéfica ora maléfica. Quando se comparam as variantes do mito hopi que funda o ritual do Shalako, descobre-se que é possível ordená-las em função da seguinte estrutura:

(Masauwû :  $x$ )  $\approx$  (Muyingwû : Masauwû)  $\approx$  (Shalako : Muyingwû)  $\approx$  ( $y$  : Masauwû),

onde  $x$  e  $y$  representam valores arbitrários, mas que é preciso postular para as duas versões “extremas”. Nessas versões, com efeito, ao deus Masauwû, que aparece sozinho e não relacionado a um outro deus (versão 2) ou ausente (versão 3), são atribuídas funções que são, afinal, relativas. Na primeira versão, Masauwû (sozinho) é prestativo para com os homens, ainda que não o seja completamente; na versão 4, ele é hostil, mas poderia sê-lo ainda mais. De modo que seu papel é definido – pelo menos implicitamente – por comparação com um outro papel possível e não especificado, aqui representado pelos valores  $x$  e  $y$ . Na versão 2, ao contrário, Muyingwû é relativamente mais prestativo do que Masauwû, assim como Shalako o é relativamente mais do que Muyingwû na versão 3.

É possível reconstituir uma série formalmente análoga com versões *keresan* de um mito vizinho:

(Poshaiyanki : x)  $\simeq$  (Lea : Poshaiyanki)  $\simeq$  (Poshaiyanki : Tiamoni)  $\simeq$  (y : Poshaiyanki).

Esse tipo de estrutura é especialmente digno de atenção na medida em que os sociólogos já o encontraram em dois outros campos, o das relações de subordinação entre os galináceos e outros animais (*pecking-order*) e o dos sistemas de parentesco, em que lhe demos o nome de *troca generalizada*. Ao isolá-lo, agora, num terceiro campo, o do pensamento mítico, pode-se esperar estar mais bem posicionado para perceber seu verdadeiro papel nos fenômenos sociais e dar-lhe uma interpretação teórica de alcance mais geral.

Enfim, se se conseguir ordenar uma série completa de variantes, na forma de um grupo de permutações, pode-se esperar descobrir a lei do grupo. No atual estágio de nossas investigações, teremos de contentar-nos aqui com indicações bastante aproximativas. Quaisquer que sejam os ajustes e modificações a serem feitos na fórmula abaixo, parece desde já estabelecido que todo mito (considerado como o conjunto de suas variantes) é passível de redução a uma relação canônica do tipo:

$$F_x(a) : F_y(b) \simeq F_x(b) : F_{a^{-1}}(y)$$

na qual, dados simultaneamente dois termos, a e b, e duas funções, x e y, de tais termos, postula-se que existe uma relação de equivalência entre duas situações, definidas por uma inversão entre *termos* e *relações*, com duas condições: 1. que um dos termos seja substituído por seu contrário (na expressão acima, a e a - 1) e 2. que uma inversão correlativa se produza entre o *valor de função* e o *valor de termo* de dois elementos (acima, y e a).

A fórmula acima adquire pleno sentido quando lembramos que, segundo Freud, dois traumas (e não um só, como tantas vezes se tende a crer) são necessários para que nasça o mito individual que é uma neurose. Tentando aplicar a fórmula à análise desses traumas (postulando que satisfizessem as condições 1 e 2 enunciadas acima), certamente che-

garíamos a dar à lei genérica do mito uma expressão mais precisa e mais rigorosa. Mas, principalmente, estaríamos em condições de desenvolver paralelamente o estudo sociológico e psicológico do pensamento mítico, talvez até de tratá-lo como que em laboratório, submetendo as hipóteses de trabalho ao controle experimental.

É lamentável que as precárias condições da pesquisa científica na França não permitam, por enquanto, levar adiante o trabalho. Os textos míticos são extremamente volumosos. Sua análise em unidades constitutivas exige um trabalho de equipe e pessoal técnico. Uma variante de dimensão mediana fornece várias centenas de cartas. Para descobrir a melhor disposição dessas cartas em colunas e linhas, seria preciso dispor de fichários verticais de aproximadamente 2 m x 1,50 m, providos de compartimentos em que as cartas pudessem ser repartidas e deslocadas à vontade. E, se nos propusermos a elaborar modelos tridimensionais, para comparar variantes, serão necessários tantos fichários quanto variantes, bem como espaço suficiente para movê-los e dispô-los livremente. Finalmente, se o sistema de referência lançar mão de mais de três dimensões (o que pode ocorrer rapidamente, como mostramos à p. 242), será preciso recorrer às cartas perfuradas e à mecanografia. Sem esperanças, por enquanto, de conseguir nem mesmo locais indispensáveis para constituir uma única equipe, contentar-nos-emos com apresentar três observações, à guisa de conclusão desta apresentação.

Em primeiro lugar, indagou-se muitas vezes por que os mitos, e a literatura oral de modo geral, utilizam com tanta freqüência a duplicação, a triplicação ou a quadruplicação de uma mesma seqüência. Se nossas hipóteses forem aceitas, é fácil responder. A repetição possui uma função própria, que é a de tornar manifesta a estrutura do mito. Mostramos, com efeito, que a estrutura sincro-diacrônica que caracteriza o mito permite ordenar seus elementos em seqüências diacrônicas (as linhas de nossos quadros) que devem ser lidas sincronicamente (as colunas). Todo mito possui, portanto, uma estrutura folheada que transparece na superfície, por assim dizer, no e pelo procedimento de repetição.

Contudo (este é o segundo ponto), as camadas nunca são rigorosamente idênticas. Se o objetivo do mito é, de fato, fornecer um modelo

lógico para resolver uma contradição (tarefa irrealizável quando a contradição é real), um número teoricamente infinito de camadas será gerado, cada uma delas ligeiramente diferente da que a precede. O mito irá desenvolver-se como uma espiral, até que o impulso intelectual que lhe deu origem se esgote. O *crescimento* do mito é, portanto, contínuo, por oposição à sua *estrutura*, sempre descontínua. Se nos permitem uma imagem arriscada, o mito é um ser verbal que, no campo da fala, ocupa um lugar comparável ao que cabe ao cristal no mundo da matéria física. Em relação à *língua*, de um lado, e à *fala*, do outro, sua posição seria de fato análoga à do cristal, objeto intermediário entre um agregado estático de moléculas e a própria estrutura molecular.

Finalmente, os sociólogos que se perguntaram quanto às relações entre a mentalidade dita “primitiva” e o pensamento científico geralmente responderam invocando diferenças qualitativas no modo como o espírito humano trabalha em cada caso. Mas não questionaram que o espírito se aplicasse, em ambos os casos, aos mesmos objetos.

As páginas acima levam a uma outra concepção. A lógica do pensamento mítico pareceu-nos tão exigente quanto a que fundamenta o pensamento positivo e, no fundo, pouco diferente. Pois a diferença está menos na qualidade das operações intelectuais do que na natureza das coisas a que se referem tais operações. Já faz bastante tempo que os tecnólogos perceberam, em seu campo, que um machado de ferro não é superior a um machado de pedra porque um seria “mais bem feito” do que o outro. Ambos são igualmente bem feitos, mas o ferro não é a mesma coisa que a pedra.

Talvez um dia descubramos que a mesma lógica opera no pensamento mítico e no pensamento científico, e que o homem sempre pensou igualmente bem. O progresso – se é que o termo se aplica – não teria tido por palco a consciência, e sim o mundo, em que uma humanidade dotada de faculdades constantes teria continuamente se deparado, no decorrer de sua longa história, com novos objetos.