

In: P. BONTE; M; IZARD (dir.) *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* [1991]. 2.ed. Paris: PUF, 2002, p. 498-502.

(Tradução: Eduardo Henrik Aubert)

MITO

1. Natureza do mito

Os mitos são narrativas fundadoras que os membros de uma sociedade transmitem de geração a geração desde os tempos mais remotos. Desde logo, eles se distinguem, assim, de outros textos com os quais estão estreitamente ligados, mas que, a exemplo dos encantamentos xamânicos ou dos recitativos rituais, são escandidos por encadeamentos de palavras e de sintagmas que divergem do modo narrativo. O tempo ocupa uma posição fulcral na definição do mito, não apenas porque ele legitima, a partir de dentro, o discurso mítico como palavra fundadora, mas também porque ele desempenha um papel determinante no processo de fabricação do mito como objeto. Com efeito, para que um evento, uma história, uma narrativa, sempre singular no início, se torne um mito, duas condições devem ser atendidas. É preciso, de um lado, que seus elementos entrem em uma relação de compatibilidade semântica e formal com o conjunto dos mitos da população em tela; de outro lado, é preciso que sua origem individual seja esquecida, apagada, para que se torne uma história geral, exemplar: esses dois aspectos fundamentais se moldam por meio de uma mesma e única dimensão, a saber, o tempo. Assim como as intempéries modelam lentamente uma paisagem carregando para longe suas partes mais frágeis, assim também o pensamento mítico trabalha a matéria narrativa, elimina seus elementos instáveis, anedóticos ou inadequados, deixando em evidência apenas fileiras de blocos instáveis perfeitamente polidos pelo uso. Também os mitos sempre e em toda parte se apresentam como histórias em que, mais concretamente do que alhures, é perceptível o trabalho do pensamento aplicado a uma organização sistemática do universo.

Se, em seguida, a partir de um estado de equilíbrio sempre hipotético, o “clima” da sociedade muda, a criação mítica trata rapidamente de reajustar suas imagens ao novo ambiente geográfico, social ou intelectual no qual a sociedade se encontra mergulhada. É nesses momentos de crise, quando a sociedade é tocada, seus planos são subvertidos, sua reorganização se torna urgente, que melhor se evidenciam os aspectos ideológicos e os temas políticos dos mitos: por meio da inversão de antigas alianças, na escolha de novos arranjos, é o destino da sociedade que está em questão e que se atualiza. Quando o choque é demasiado brutal, a ruptura demasiado profunda, os mitos morrem. Eles são rejeitados pelo grupo como mentiras, fábulas ou poesia; eles deixam de ser o discurso e o modo de pensamento dominantes e se refugiam nas igrejas e nas capelas, onde se acantonou, com o fim de um mundo religioso, o que resta de religioso no mundo. É também com razão que se liga em geral o pensamento mítico às sociedades ditas sem história, sem escrita, ou tradicionais: os mitos são o próprio instrumento de que se serve o pensamento para combater a subversão do tempo; sem progresso também, no sentido em que as “verdadeiras tradições não progridem porque elas representam”, dizia Antonin Arnaud de passagem entre os Tarahumara, “o ponto mais avançado de toda a verdade” (1971).

O tempo está presente de dois modos nos mitos. Em muitas mitologias, ele figura na própria abertura dos textos, sob a forma de locuções como as seguintes: “No princípio”, “Primeiramente”, “Há muito tempo”, o que instaura desde logo essa distância necessária aos motivos míticos para se desprenderem da realidade e se tornarem metáfora dela. O outro modo concerne diretamente a natureza particular do material empregado; ao rebater ao mesmo nível espaços que pertencem a planos distintos do universo, ao colocar em cena personagens entre as quais se encontram confundidos os reinos humano, animal ou vegetal, mostrando ações em completa contradição com as leis da natureza e da sociedade, o mito não apenas remete imediatamente a uma outra

temporalidade, a uma outra época, mas expõe, ao mesmo tempo, uma série de escândalos lógicos, físicos e morais que o próprio desenrolar da narrativa tem por objetivo tratar e reduzir.

A mitologia pôs em evidência, correlativamente, duas dimensões no mito e propôs duas abordagens para sua análise. A primeira abordagem parte das formas originárias da vida, das imagens primitivas, sempre incompletas, pois demasiado perfeitas ou demasiado confusas – demasiado próximas ou demasiado afastadas do Sol, diria a vulgata amazônica –, e relata sua evolução, suas transformações progressivas, até um ponto final em que elas aparecem em uma relação de homomorfia exata com a realidade. Quando C. Lévi-Strauss escreve, em “A gesta de Asdiwal” (1958-1959), que “as especulações míticas (...) buscam, em última análise, não pintar o real, mas justificar o arranjo imperfeito em que ele consiste”, ele exprime, sob uma forma paradoxal, a mesma ideia fundamental. Essa relação de adequação do mito à realidade é fundamental. Ela está na base de sua *função*, que é reunir um grupo de homens e mulheres em torno de uma mesma ordem do mundo e de uma mesma concepção da existência: preocupação com o consenso em que, na esteira de B. Malinowski, se engajou a escola funcionalista inglesa, associando, então, o estudo do mito ao do rito; está na base de seu *conteúdo*, que é estabelecer ao mesmo tempo uma cartografia e uma filosofia dessa ordem do mundo, com suas proximidades e suas distâncias: filologia, hermenêutica, inteligência dos textos que deita suas raízes na tradição helenista; na base, enfim, de sua *forma*, linear e fracionada, a exemplo das paisagens terrestres, dos cursos dos rios e das cristas das montanhas, ou dos caminhos nos desertos que os aborígenes australianos percorrem em seus sonhos: via aberta para a análise estrutural, que arrastou para sua esteira mais ou menos todos os outros modos de apreensão do mito. Tomando, assim, por primeiro objeto de estudo a história contada, com suas condições de enunciação (hora, lugar da narração, identidade, talento do narrador), suas características internas (ritmos, diacronias, regras de composição narrativa), o etnólogo busca não apenas descobrir as hierarquias que uma sociedade humana define em seu seio e entre as diferentes partes do cosmo, mas mais ainda elucidar e descrever as leis que regem o funcionamento do pensamento mítico; um pensamento que, como nos sonhos ou nas aventuras visionárias voluntariamente provocadas, apoia-se em imagens, o que tem por efeito principal tornar os motivos dos mitos irredutíveis a qualquer definição unívoca.

A segunda abordagem parte do reconhecimento de muitos discursos entrelaçados no seio do mito. Ao mesmo tempo em que se desenrola, por exemplo, uma história de família, os universos astronômico, geográfico, tecno-econômico, sexual ou outros desdobram, em contraponto, seus elementos e suas formas. O mitólogo desprende, assim, séries de textos derivados, ou secundários, e se aplica, em seguida, a mostrar que, sob vestes distintas, sua arquitetura obedece às mesmas leis de composição que aquelas que organizam o mito em seu conjunto, mas que, por esse trabalho de prévio esclarecimento, adquirem aqui uma melhor visibilidade.

A análise se eleva, enfim, a um grau mais alto de generalidade mediante a comparação sistemática dos mitos entre si, de maneira a englobar em seu campo mitologias que pertencem a horizontes geográficos e culturais cada vez mais distantes. Seguindo a cadeia das transformações que certos esquemas míticos sofrem de um lugar a outro, o antropólogo realiza uma verdadeira viagem na terra dos mitos com o objetivo de perceber, para além das regiões percorridas e das rotas tomadas, as regras que guiam os movimentos do pensamento: o que Lévi-Strauss denominou, na abertura das *Mitológicas* (1964), as “regras de navegação”, e que seriam precisamente, no final das contas, aquelas que atuam no espírito humano.

P. BIDOU

2. A análise dos mitos

Desde sua emergência, no século IV a.C., na Grécia, o *logos*, isto é, o pensamento racional, opõe-se ao *mythos*, ou melhor, ele se estrutura com base em sua capacidade de reduzir essa última forma de discurso, de interpretá-la, de descobrir, para além da aparência, sua razão escondida ou a razão em germe (as duas tendências já coexistem). O mito – na medida em que é linguagem – não poderia, com efeito, ser totalmente arbitrário, totalmente destituído de sentido. Assim, os antigos viam, em seus próprios mitos, divertidos apólogos.

Tal visão se manterá até o começo do século XIX, marcada pelas descobertas combinadas do conto folclórico europeu e dos textos sagrados da Índia. Além de sua irracionalidade, o mito apresenta desde então dois traços complementares: uma grande diversidade formal (narrativa fundadora, texto sagrado, conto infantil, etc.) e a universalidade de certos motivos (o dilúvio, os dióscuros, o *trickster*, etc.). F. M. Müller estabelece um paralelo estreito entre a formação das línguas e a dos mitos: assim como o sânscrito e as línguas europeias têm uma origem comum, todas as mitologias provêm de uma fonte única, mas, nesse último caso, a diversificação ocorreu de forma patológica, acarretando todo tipo de incoerência. Isso não impede Müller, a partir de fragmentos esparsos que seleciona deliberadamente, de reconstituir um culto solar originário: esse sistematismo será corrigido pelos defensores mais aguerridos de Müller, especialmente os franceses M. Bréal e G. Paris, para os quais é o conjunto dos astros que se deve considerar como referência última dos mitos. Os astros são, com efeito, os elementos da natureza que aparecem de modo ao mesmo tempo mais notável e mais regular (Belmont, 1986). Apenas eles seriam capazes de fornecer ao pensamento “primitivo” matéria com a qual estruturar uma representação do mundo, certamente desajeitada e ingênuas, mas cravejada do maravilhoso e da poesia (isto é, de metáforas não motivadas).

A etnologia, que, desde o fim do século XIX, acumulava, por sua vez, um material mitológico considerável, não parecia, no entanto, desfazer tal perspectiva. Se muito, O. Dorsey, F. Boas e, de modo totalmente independente, E. B. Tylor ou mesmo J. G. Frazer (que postula a existência de um culto generalizado da fecundidade), insistiram na relação, e mesmo na confusão, entre o mito e o ritual. B. Malinowski, fiel à sua abordagem funcionalista, fez derivar o mito da necessidade ritual, a exemplo de nossa própria tradição teatral, que tem necessidade de um suporte textual para as demandas de sua realização. Outros, como, por exemplo, L. Lévy-Bruhl, buscarão no domínio da psicologia a solução para o enigma levantado pelo mito, mas será para, no final das contas, referendar a assimilação do mito ao maravilhoso, do pensamento primitivo ao pensamento infantil. Quanto a M. Eliade, ele interpreta os mitos antes como expressão de um pensamento da temporalidade cíclica, própria aos povos sem escrita, sendo uma tal concepção do tempo supostamente mais reconfortante, mais confortável para o espírito do que uma temporalidade linear ou histórica.

Nos anos 1950, C. Lévi-Strauss vai, como ele o fizera dez anos antes para o parentesco, revolucionar radicalmente os estudos mitológicos, reportando-se às conquistas da linguística estrutural: buscar-se-ia em vão o significado de uma narrativa mítica, pois ela não tem um significado que lhe seja próprio; ela não assume (ou produz) sentido senão em função de um sistema de mitemas a que ela pertence (e no qual ela participa).

A análise estrutural dos mitos é, portanto, um método comparativo. Trata-se de isolar os mitemas (isto é, os motivos que fazem sistema entre si) e identificar suas transformações em outros motivos quando se passa de uma mitologia local a outra. Essas transformações operam segundo regras lógicas simples, por inversão sobretudo, mas também por desdobramento ou enfraquecimento, por intermédio de um ou mais elementos ou ainda pela passagem de um código (astronômico, biológico, animal, sociológico, etc.) a outro. Por exemplo, ao comparar a mitologia amazônica àquelas das planícies (América do Norte), testemunha-se a transformação do tema da viagem de

canoa de dois irmãos, Sol e Lua, naquele de sua disputa a respeito de suas respectivas esposas terrestres, uma mulher uma rã. Cada mitologia, constituída por oposição àquelas que a circundam, reflete, com efeito, uma das realizações da combinatória virtualmente infinita de um pequeno número de estruturas mentais. O princípio da análise estrutural repousa nessas idas e vindas constantes entre essas estruturas mentais, suas diversas realizações narrativas e seu contexto etnográfico, isto é, o meio natural e social que os mitos têm por função representar; o exercício se torna definitivamente possível porque tais estruturas existem tanto no espírito dos indígenas como no nosso. Consequentemente, se delinham conjuntamente a construção lógica de um mito (ou de um grupo de mitos) e suas significações.

A análise estrutural produziu seus resultados mais notáveis no âmbito das mitologias ameríndias. Por meio da figura do caçador de pássaros, as *Mitológicas* de Lévi-Strauss demonstram a unidade profunda do pensamento indígena, dos Bororo aos Ojibwa setentrionais, passando pela costa noroeste da América do Norte. Isso posto, outras mitologias foram objeto do mesmo tipo de análise, com resultados convincentes. Citemos os trabalhos de J.-P. Vernant e de M. Detienne sobre o mundo antigo, os de N. Belmont, que estabelecem uma relação entre essa mitologia clássica e o conto folclórico europeu, ou ainda os de G. Dumézil, a partir de materiais indo-europeus e caucasianos.

E. DESVE

♣ ARTAUD A., 1963, *Voyage au pays des Tarahumara*, Paris, Gallimard. – BELMONT N., 1985, « Orphée retrouvée », *L'Homme* 93 : 59-83 ; 1986, *Paroles païennes : mythe et folklore*, Paris, Imago. – BREAL M., 1877, *Mélanges de mythologie et de linguistique*, Paris, Hachette. – BOAS F., 1916, « Tsimshian Mythology », *Thirty-First Annual Report (1909-1910)*, Bureau of American Ethnology, Washington, DC, Smithsonian Institution. – DESVEAUX E., 1988, *Sous le signe de l'ours, mythe et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme. – DETIENNE M., 1972, *Les jardins d'Adonis : la mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard. – DORSEY J. O., 1894, « A Study of Sioux Cults », *Eleventh Annual Report (1889-1890)*, Washington, DC, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. – DUMEZIL G., 1983, *La courtisane et les seigneurs colorés et autres essais : vingt-cinq esquisses de la mythologie*, Paris, Gallimard. – ÉLIADÉ M., 1963, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard. – FRAZER, J. G., 1911-1915, *The Golden Bough : a study on Magic and Religion*, Londres, MacMillan, 12 vol. (trad. fr. *Le Rameau d'or*, Paris, Robert Laffont, 1981-1984, 4 vol.). – LEVI-STRAUSS C., 1973 (1958), « La geste d'Asdiwal », in *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon ; 1964-1971, *Mythologiques*, t.I ; *Le cru et le cuit* (1964), t. II ; *Du miel aux cendres* (1967), t. III ; *L'origine des manières de table* (1968), t. IV ; *L'homme nu* (1971), Paris, Plon ; 1985, *La potière jalouse*, Paris, Plon. – LEVY-BRUHL L. (1931) 1963, *La mythologie primitive : le monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris, PUF. – MALINOWSKI B., 1948, « Myth in Primitive Psychology », in *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Gelncoe, Illinois, The Free Press. – MÜLLER, F. M., 1861, *Lectures on the science of language*, Londres, Longman (trad. fr. *La science du langage*, Paris, Durand, 1876.) – PARIS G., 1875, *Le Petit Poucet et la Grande Ourse*, Paris, Franck. – TYLOR E. B., 1871, *Primitive culture. Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Londres (trad. fr. *La civilisation primitive*, Paris, Reinwald, 1876-1878, 2 vol.). – VERNANT J.-P., 1974, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero.