

MITOS GREGOS E ANÁLISE ESTRUTURAL: CONTROVÉRSIAS E PROBLEMAS*

MARCEL DÉTIENNE

[In: B. GENTILI; G. PAIONI (ed.). *Il mito greco: Atti del Convegno Internazionale (Urbino 7-12 maggio 1973)*. Urbino: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1977, p. 69-90.]

[Trad.: Eduardo Henrik Aubert]

Entre o helenismo e a análise estrutural dos mitos, as relações não são sempre as mais cordiais. E não apenas, como alguns poderiam pensar, porque os helenistas, pessoas experientes, oneradas pela herança greco-romana, se mostrariam prontamente reticentes diante de um método inédito. O mal-estar é mais sério e se nutre de mal-entendidos e de alguns despropósitos: o estruturalismo cometeu alguns, os helenistas se encarregaram de outros. No projeto intelectual de Lévi-Strauss, a mitologia grega encontra, naturalmente, lugar ao lado dos mitos africanos e polinésios, pois se trata fundamentalmente de mostrar que, onde quer que apareça, o pensamento mítico remete àquilo que Lévi-Strauss denomina “um mesmo sistema de axiomas e de postulados”. Desse ponto de vista, estabelecer que os mitos gregos são da competência da análise estrutural é dar prova de que os mitos enunciados dois milênios antes dos mitos americanos também engendram uma imagem do mundo já inscrita no que Lévi-Strauss denomina a arquitetura do espírito. Porém, nenhuma leitura da Grécia é inocente, sobretudo quando motivada pela decisão de dar conta do funcionamento do espírito humano. Com efeito, é na sociedade grega que se processou a transformação decisiva que permitiria a emergência de uma reflexão científica, a partir da invenção da filosofia e da instauração de um pensamento racional.¹

E o primeiro mal-entendido explode. Para Lévi-Strauss, a Grécia não tem uma posição privilegiada; ela é apenas o lugar em que a mitologia renuncia a si mesma em prol da filosofia, e seu único mérito é oferecer um exemplo, certamente o mais acabado, de uma superação do pensamento mítico por si mesmo, de uma marcha em direção à abstração que se faz notar em certas operações realizadas por diferentes conjuntos de mitos, mas que, na Grécia, conhece um desfecho particularmente feliz, já que o pensamento em estado selvagem se metamorfoseia discretamente em um sistema do qual o nosso ainda deriva seus princípios essenciais. Assim, os helenistas se viram brutalmente despossuídos de um dossiê que tinham sem dúvida tendência a tratar em função da oposição, enunciada pelo século XIX, entre *mythos* e *logos*, mas cuja fortuna não se podia decidir sem o exame prévio dos mitos produzidos pelo pensamento grego nem sem um confronto prolongado entre as formas de pensamento inscritas nas narrativas míticas e aquelas que se processam na filosofia, no direito ou na política.

Esse primeiro mal-entendido se confirmou por um outro, cuja responsabilidade parece caber à análise estrutural. Em 1955, depois de ter proposto que o mito é uma utilização da linguagem em segundo grau, Lévi-Strauss se lança a definir aquilo que, fielmente a seu modelo linguístico, ele então chama mitema, ou unidade constitutiva do mito; para ilustrar sua técnica de segmentação em frases-relações, agrupadas segundo suas afinidades temáticas, ele escolhe um mito grego que calha de ser a história de Édipo.² O pretexto fornecido é que todo o mundo o conhece, mas é lícito perguntar se a escolha também não foi orientada pelo estatuto cultural desse mito em nossa própria sociedade: nenhum outro exemplo podia, certamente, oferecer a uma metodologia nova a

* As notas desse relatório foram reduzidas ao mínimo. Uma rica bibliografia poderá ser encontrada em dois estudos de Claude Calame: “Philologie et anthropologie structurale: A propos d’un livre récent d’Angelo Brelich”, *Quaderni Urbinati*, n. 11, 1971, p. 7-47, e “Mythologiques de G. S. Kirk. Structures et fonctions du mythe”, *ibid.*, n. 14, 1972, p. 117-135.

¹ *Mythologiques II. Du Miel aux Cendres*, Paris, 1966, p. 407.

² “La structure des mythes” (1955), republicado em *Anthropologie structurale*, Paris 1958, p. 227-255.

satisfação imediata de alcançar a universalidade. O próprio Lévi-Strauss o disse: Édipo é uma escolha de camelô. A única vantagem da demonstração foi fazer compreender que o mito tirava seu sentido das relações entre os diferentes mitemas, cuja disposição constituía o único contexto da narrativa. No restante, o resultado foi antes negativo: o conjunto das versões que esse tipo de análise se gabava de levar em consideração para definir cada mito vinha substituído por uma história despida de todos os seus traços pertinentes, pois as sequências do mito de Édipo, distribuídas nessa matriz, eram, no caso, extraídas da leitura sociológica que Marie Delcourt havia feito dez anos antes à margem de qualquer perspectiva estruturalista. E, afinal, como é que uma análise estrutural poderia ter se desenvolvido sem um conhecimento direto e prolongado do contexto etnográfico cujo papel capital Lévi-Strauss, no próprio ano de publicação da coletânea *Anthropologie structurale*, descobria e comunicava na decifração da “Gesta de Asdiwal”?³

Nenhum helenista poderia se filiar a um método cuja única aplicação controlável revelava claramente que ele procedia com tanta arbitrariedade quanto outros mais testados e mais visivelmente obcecados com a descoberta de um sentido *a priori*. A recusa da análise lévi-straussiana do mito de Édipo era tanto o mais justificada na medida em que podia reivindicar os próprios princípios de uma análise estrutural tal qual estavam disponíveis pela primeira vez no estudo do mito de Asdiwal, publicado em 1958. Dessa análise do mito edípico, nasceria um dos despropósitos mais endossados dentre todos os que o estruturalismo suscitou: tomando por base certas fórmulas de Lévi-Strauss que pareciam definir o mito como um esforço par encontrar uma mediação entre duas contradições insolúveis, o antropólogo inglês Ed. Leach conclui abusivamente que o aspecto mediador do mito é sua única função; e esse despropósito funcionalista que tornava o mito um instrumento lógico destinado a assegurar a mediação entre dois termos ou duas situações contrárias levava o mesmo antropólogo, bem como alguns outros, a difundir certo número de leituras de mitos gregos ou bíblicos que, a dez ou quinze anos de distância, parecem ignorar os procedimentos e os instrumentos que a análise estrutural desenvolveu desde então.⁴

Esses diferentes mal-entendidos não teriam parecido tão profundos se não tivessem sido condicionados pela confusão oriunda da controvérsia equivocada que o estruturalismo moveu contra a história. Convencidos de que estavam intimados a escolher entre sociedade quente e sociedade fria, entre história estacionária e história cumulativa, os helenistas, bem como alguns outros, não tiveram nenhuma dificuldade para se convencer de que a Grécia, que havia desde muito cedo interiorizado sua história forjando para si um pensamento histórico solidário com sua prática política, fazia parte das sociedades não-frias que a antropologia estrutural não parecia reivindicar com tanto interesse. A distinção cega entre sociedades frias e sociedades quentes podia apenas precipitar o ensimesmamento, instigado por uma série de divergências, em geral tácitas, entre os helenistas e o estruturalismo. Todos concordarão de bom grado que Édipo não ganhou nada com essa nova anexação, e que os golpes desferidos contra a história nunca valeram como uma demonstração. A análise estrutural dos mitos é, antes de tudo, uma prática. E, naquilo que tange às sociedades antigas, é um dado factual que o conhecimento das coisas não aguardou a teoria do conhecimento. Isso posto, é preciso saber aquilo que se há de fazer, e os verdadeiros problemas se colocam aqui no nível da prática, meditando sobre os procedimentos, as operações e os conceitos que cada análise concreta mobiliza.

Os grandes trabalhos da mitografia clássica, desde o século XIX, foram conduzidos com base em dois postulados: de um lado, os dados mitológicos provêm de uma história, que se ocupa de sua cronologia e de sua localização, e cujo objetivo constante é estabelecer datas, mostrar sucessões, seguir desenvolvimentos, localizar narrativas inscrevendo-as no contexto geográfico que as viu

³ *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Sciences Religieuses* (1958-1959), Paris, 1958, p. 3-43, republicado em *Anthropologie structurale deux*, Paris, 1973, p. 175-233.

⁴ Ed. Leach, *Genesis as Myth and other Essays*, London, 1969, bem como Lévi-Strauss, tr. fr. Seghers, Paris, 1970.

nascer e se desenvolver. O segundo postulado, corolário do primeiro, é que as narrativas míticas são compostas por uma pluralidade de imagens e de temas cujas únicas relações são de filiação e de ordem genética. Para os filólogos que compõem essas monografias, o problema essencial é identificar a versão primitiva – a única dotada do raro perfume da autenticidade – e, em seguida, trata-se de separar suas componentes de modo a determinar seu sentido respectivo e, por um movimento retroativo, mostrar como esses elementos se combinaram e reagiram uns aos outros. Ora, a prática dos historiadores, já há mais de meio século, não parou de colocar em questão esses dois postulados, em toda uma série de setores que se estendem da história serial dos preços, da história demográfica, à história do clima, das técnicas, das relações sociais e das mentalidades. Essa nova prática da história é dominada por dois traços: de um lado, trabalhando com séries, ela toma em consideração *conjuntos* cujos dados, aparentemente dispersos, provêm de sistemas de transformação regradados e submetidos a leis. De outro lado, abordando fenômenos que escapam, em larga medida, aos dados conscientes, esse tipo de história descobre as permanências, as mudanças seculares e a longa duração. Eis quase quarenta anos que Georges Dumézil pediu aos historiadores foros de cidadania para a estrutura ao lado da cronologia, para os complexos primários ao lado dos complexos secundários, ao lado daquilo que se deixa explicar pelos aportes sucessivos da história.⁵ Ao longo desses quarenta anos, Dumézil não parou de convidar os historiadores das religiões a reconhecer a existência de estados de coisas complexos em que, como ele disse, numerosos elementos não apenas se justapõem, mas se articulam. E foi necessário todo esse tempo para que se começasse, aqui ou acolá, a admitir, por exemplo, que, nas religiões politeístas, os panteões não são vagas coleções de deuses, mas que a análise das potências divinas coincide necessariamente com a definição de suas relações diferenciais no seio de um conjunto “estruturado”.

No domínio da mitologia, as condições são talvez mais favoráveis para que se aceite tomar em consideração não mais enunciados isolados e parcelares, mas a série dos mitos e o conjunto das narrativas.

No extremo fim do século XIX, Victor Bérard e alguns outros esperavam reintegrar na história três quartos de uma mitologia assim resgatada à falta de sentido que a ameaçava. Hoje, os historiadores parecem menos otimistas: alguns entreveem que um mito não é necessariamente a criação do meio histórico, geográfico e social em que a tradição parece inscrevê-lo; outros, como Moses Finley, renunciam a interrogar um discurso tão incoerente e declaram que a única unidade da mitologia é a forma provisória e artificial que lhe emprestam, na época helenística, as recolhas e os manuais mitográficos. Se os historiadores estão desapontados, os filólogos estão fatigados de buscar a versão autêntica, que sempre é um mito que não se pode encontrar. O que os mitólogos estruturalistas pedem hoje é que se reconheça, desde logo, a mitologia como uma tradição constituída por um conjunto de narrativas que têm mais afinidade umas com as outras do que com qualquer outro discurso ou forma de pensamento aos quais os acasos da informação ou da cronologia as associaram. Trata-se de saber se as diferentes versões de um mesmo mito não devem ser antes confrontadas umas com as outras em vez de ser ou negligenciadas em proveito de uma delas, ou remetidas a dados de alguma outra ordem, histórica, social ou econômica. Reivindicar a autonomia para a tradição mitológica é também romper com o hábito filológico dos paralelismos que consiste em agrupar semelhanças e apagar diferenças confundindo-as com os desvios artificiais da imaginação. Trata-se, ao contrário, para utilizar do melhor modo esse tipo de tradição, de aproximar as versões diferentes em virtude de suas diferenças e ver se elas não podem assim se ordenar entre si. E é aqui que começa uma abordagem estrutural do mito.

Antes, porém de examinar as formas de aplicação dessa abordagem, é preciso dirimir a objeção prejudicial de que esse tipo de análise não poderia se aplicar à mitologia dos gregos. Em um artigo

⁵ Cf. as páginas “Structure et chronologie”, em *Les dieux des Indo-Européens*, Paris, 1952, p. 79-105.

que acaba de ser publicado na *Rivista storica italiana*,⁶ G. S. Kirk, que não se furta, por vezes, a tratar certas narrativas à maneira estruturalista, insiste naquilo que lhe parece um traço essencial dos mitos gregos: o fato de que eles são obliterados por uma leitura que se alimenta de interpretações sucessivas, dentre as quais as mais douradas, as de Helânico e de Ferecides no século V a.C., contentam-se com prolongar as mais antigas, contemporâneas da epopeia homérica. Os gregos não teriam, assim, cessado de manipular seus mitos para torná-los mais críveis, seja acrescentando-lhes novas seqüências, seja inflectindo-os em função de eventos ou de tradições locais sempre novas. Daí resultaria que, distintamente dos mitos comunicados pelas sociedades de tradição oral, às quais o mesmo autor concede o privilégio de refletir fielmente as estruturas sociais, a mitologia grega seria condenada a sempre aparecer em um estado de constante mudança e de constante elaboração secundária. Podemos questionar se essa objeção não nasce de uma ilusão seja a respeito do exercício da análise estrutural, seja a respeito da natureza dos mitos provenientes de sociedades de tradição oral. Com efeito, o predomínio do discurso falado em uma sociedade não implica que ela ignore a mudança, e desconsiderar a importância das deformações, das retomadas e das reinterpretações contínuas testemunhadas pelas diferentes versões de um mesmo mito a 50km ou a 50 anos de distância uma da outra equivale a cair na armadilha da distinção entre sociedades frias e sociedades quentes. A mitologia não seria ela mesma sem essa perpétua retomada de uma versão por outra. E essa é, a bem da verdade, a maior justificativa para a prática da análise estrutural. É porque ela definiu o mito pela recorrência e pela repetição na variação que a análise estrutural busca ordenar as diferentes versões de um mesmo mito de modo a revelar seu sistema oculto. Quanto mais numerosas as variantes, tanto mais a análise estrutural está em seu elemento. Na verdade, seria mais pertinente objetar a esse tipo de leitura que a mitologia grega oferece mais de uma vez a aporia documental do mito único conhecido por uma única versão e privado assim do contexto essencial que uma variante poderia lhe aportar.

Uma vez reconhecida a autonomia da tradição mítica, a primeira tarefa da análise estrutural é construir seu objeto, pois, em princípio, ela não se aplica a um mito isolado, mas a um grupo de narrativas, seja o grupo formado por um mito e suas diferentes versões, seja aquele que se constituiu por dois ou mais mitos diferentes – evidentemente, os dois tipos de grupos não são mutuamente excludentes. Muito esquematicamente, poderíamos distinguir três tipos de materiais mitológicos na Grécia. O primeiro – e é a parte mais importante – compreende as recolhidas mitográficas compostas desde a época helenística, cujos títulos mais conhecidos são a *Biblioteca* do Pseudo-Apolodoro, as *Fábulas* e as *Astronômicas* de Higino, o livro IV das *Histórias* de Diodoro, a recolha das *Metamorfozes* de Antonino Liberal e a compilação chamada *Mitógrafos do Vaticano*. À margem dessa literatura técnica, dois tipos de narrativas míticas se apresentam em estado isolado: umas são transmitidas como informações fragmentadas pela literatura intersticial dos eruditos que se estende dos escoliastas aos lexicógrafos; as outras são transmitidas por uma obra especificamente literária, no sentido grego, quer seja uma epopeia, uma tragédia ou um poema lírico. A análise estrutural reivindica o direito de combinar essas diferentes narrativas míticas e de inscrevê-las em conjunto em grupos que ela pretende constituir sem limitações espaciais ou temporais. É por isso que a primeira tarefa metodológica, ao menos no âmbito grego, é desconstruir, quebrar as figuras tradicionais tomadas ao sentido aparente dos mitos e lançar abaixo todas as barreiras construídas pelos mitógrafos antigos e reforçadas pelos mitólogos modernos que respeitaram o traçado daqueles. Em princípio, cada mito remete ao conjunto dos outros mitos. Com efeito, na prática, o primeiro esboço de um grupo pode se beneficiar das afinidades entre personagens, ações ou temas dominantes. Por exemplo, certamente não é inútil, em uma primeira etapa, confrontar entre si todos os mitos que narram a invenção da vida civilizada, ou ainda aproximar o mito das Danaides daquele das mulheres de Lemnos. Nessa fase, o perigo seria confundir a

⁶ 1972, p. 565-583.

análise estrutural com a busca de uma estrutura única em diferentes contextos, quer seja o motivo da esposa assassina ou o tema da simples oposição entre selvageria e vida civilizada.

Os verdadeiros conteúdos de um mito e, com isso, sua posição em um grupo de narrativas apenas se desenham por meio de uma decifração dos diferentes códigos sem os quais não há análise estrutural. Com efeito, esse tipo de leitura tem por objetivo determinar os elementos constitutivos de um sistema sem jamais prejudicar o significado que, ademais, nunca está posto em um elemento isolado. Assim como um mito apenas pode se definir pelo conjunto de suas variantes ordenadas em uma série que forma um grupo de permutações, o mesmo mito somente deve ser delimitado pelos diferentes planos de significação que o informam e o constituem como objeto desse tipo de análise.

De certo modo, a análise levi-straussiana dos mitos se instaura nas mesmas condições que a análise filológica e comparativa do século XIX. O ponto de partida é o mesmo: o caráter gratuito e despropositado do discurso mítico. Para Max Müller, a ausência de sentido do mito era um escândalo; para Lévi-Strauss, um desafio. Uma leitura estrutural começa por postular que o mito não é uma sequência de palavras, uma história dotada de um significado linguístico ordinário, mas um encadeamento de relações, uma sequência de conceitos, um sistema de oposições significativas que se distribuem por distintos planos, em diversos níveis semânticos, que Lévi-Strauss denomina “códigos”, pois suas unidades constitutivas obedecem às mesmas leis de economia e de redundância que os verdadeiros códigos. Além das sequências que formam o conteúdo aparente do mito, a análise vai então identificar, distinguir e separar os diferentes planos de significação que formam a arquitetura do mito e que os produtores de narrativas míticas utilizam concomitantemente, de acordo com as virtudes particulares de cada código, para transmitir a mesma mensagem. A fraqueza da primeira análise estrutural, aquela que Lévi-Strauss aplicou ao desafortunado Édipo, consistia em proceder à segmentação do mito de modo a reorganizá-lo como se ele fosse seu próprio contexto relacional. Uma vez que ele se definia apenas por seu contexto relacional, o mito só podia ser validado por sua coerência interna; ele se encontrava assim entregue à engenhosidade e à arbitrariedade do construtor do modelo. A contribuição essencial da *Gesta de Asdiwal* foi submeter a análise formal àquele referente indispensável que se chama “o contexto etnográfico”, isto é, o conjunto das informações que, em uma dada sociedade, constituem o horizonte semântico da mitologia, desde os dados tecno-econômicos até as crenças e as representações religiosas, passando pelas realidades geográficas, pelas estruturas sociais e por toda a rede de instituições. A identificação das oposições pertinentes do mito em seus distintos níveis encontra assim a caução indispensável que lhe pode ser conferida pelo conhecimento aprofundado de um meio semântico organizado. A análise estrutural não é, portanto, aquele formalismo que alguns historiadores acusam ora de esquematismo, ora de vã complexidade.

Para definir os diferentes planos de significação, a análise deve começar por alargar o campo da mitologia ao conjunto das informações que dizem respeito a todos os registros da vida social, espiritual e material do grupo humano considerado. Para tomar um exemplo fácil, a oposição da árvore à mirra no mito grego de Adônis implica o inventário atento de todos os testemunhos que nos revelam o modo como os gregos conceberam a mirra e os aromatas em sua relação com os outros tipos de plantas, e esse inventário não leva apenas a definir o uso da mirra na prática sacrificial ou o emprego dos perfumes na vida erótica, mas exige perquirir o conjunto dos saberes – botânicos, médicos, rituais, zoológicos – por meio dos quais os gregos nos comunicam suas classificações e planos inteiros de seu sistema simbólico. Foi Lévi-Strauss quem ensinou aos mitólogos que, para conhecer o significado de uma planta ou de um animal, era preciso, a cada ponto, determinar com precisão qual papel cada cultura atribui a essa planta ou a esse animal no seio de um sistema de classificações, sem esquecer que, de todos os detalhes a respeito de tal planta ou de tal animal, a sociedade retinha apenas alguns para lhes atribuir uma função de significação, podendo, ademais, cada um desses detalhes receber significados diferentes.

É apenas ao fim dessa decifração do contexto etnográfico requerida pelo mito que a análise poderá determinar as relações conceituais significativas cuja pertinência terá sido validada pela recorrência dos mesmos valores semânticos de um extremo a outro do domínio regido por esse pensamento simbólico. E é mediante os diferentes planos de significado identificados por essa análise que se desenha o grupo de que o mito fará parte. Um exemplo me permitirá ilustrar a solidariedade das operações implicadas por essa decifração: é o mito órfico de Dioniso levado à morte pelos Titãs. Essa narrativa apresenta um duplo enigma: de um lado, ela narra uma refeição monstruosa feita por canibais, ao passo que esse mito está no centro de um pensamento dominado pela recusa de derramar o sangue; em segundo lugar, a culinária a que se entregam os Titãs é estranhamente fantasiosa: eles assam as carnes da vítima que haviam antes fervido. Isolado, tomado em si mesmo, o mito órfico é um discurso paradoxal que sempre se tentou explicar seja buscando nele o reflexo de um ritual dionisíaco (o *diasparagmos*), seja reduzindo-o, por procedimentos comparativos, à representação por assim dizer natural de um deus que morre e renasce. O que mostra uma análise estrutural é que a estranheza da narrativa órfica desaparece à medida em que ela se confronta com os procedimentos sacrificiais, com a relação fundamental entre o espeto e o caldeirão e com o conjunto de significados que os gregos atribuíram à assadura e ao cozimento por fervura. Igualmente, é ao precisar o detalhe do gesso de que os Titãs estão recobertos que os atores do mito descobrem sua verdadeira face de homens primordiais saídos da terra esbranquiçada e associados à cal viva. A narrativa se encontra então remetida por seus traços mais pertinentes a um conjunto de representações, na maioria míticas, relativas às práticas alimentares, aos procedimentos culinários, ao sacrifício sangrento e, com isso, à condição humana tal qual ela se delimita face aos deuses e aos animais. O assassinato de Dioniso pelos Titãs se inscreve então em uma série que compreende os mitos de Prometeu, as representações da omofagia dionisíaca, as especulações pitagóricas a respeito da morte do boi trabalhador, mas essa série deve também englobar as diferentes narrativas que a cidade elaborou, no quadro do ritual das Bufonias, relativas à morte do boi, narrativas que, por sua vez, se ligam a outras séries de mitos, como, por exemplo, aquela centrada na morte do primeiro animal sacrificado. É apenas em relação a todo esse conjunto, descoberto a partir do interior do mito de Dioniso, que a narrativa dos órficos não apenas ganha sentido em cada um desses detalhes individuais, mas se torna um elemento de um sistema mais vasto centrado no sacrifício do sangue.⁷

Quanto ao sentido do mito, a análise estrutural não o busca mais no nível da intriga ou nas forças próprias da história contada, mas o encontra antes no nível do sistema formado por um grupo de narrativas. A análise estrutural, portanto, diferentemente do que se lhe criticou outrora, não faz uma escolha pela sintaxe em detrimento da semântica, mas apenas postula que se acesse o sentido dos mitos multiplicando as análises formais que permitem identificar a armadura lógica de várias narrativas. A semântica dos mitos é tanto o mais rica quanto ela se descobre por meio da sintaxe. E, se a análise estrutural praticada por Lévi-Strauss optou frequentemente por ocultar os valores semânticos dos grupos de mitos para melhor iluminar suas preocupações lógicas, não deveria haver precipitação para concluir que esse tipo de leitura está exclusivamente voltado à análise combinatória de um número x de mitos; o mesmo método pode também conduzir a decifrar um grupo restrito, centrado em uma temática privilegiada. Pierre Smith e Dan Sperber mostraram bem que, do ponto de vista da análise estrutural, os mitos não eram apenas classificações, um discurso sobre a lógica das proposições em que o fogo, a culinária, os animais e as plantas são a matéria e o instrumento, mas que os mitos eram ao mesmo tempo um saber sobre as categorias e sobre o mundo.⁸ A experiência limitada da decifração de um certo número de mitos gregos, alguns dos quais falam do mel e outros dos arômatas, permitiu-me ver o quanto toda essa mitologia remete a um mesmo saber sobre o mundo e, portanto, a um mesmo sistema de pensamento: como se toda uma parte da mitologia grega, ao descobrir os arredores da vida civilizada, explorasse um

⁷ Cf. *Dionysos mis à mort*, Paris 1977.

⁸ “Mythologiques de Georges Dumézil”, *Annales E.S.C.*, 1971, p. 583-585.

único e mesmo problema, a saber, a condição humana por meio do casamento e do sacrifício, as duas instituições que alimentam toda uma parte do pensamento simbólico na Grécia.

Os helenistas, mesmo os mais reticentes, concederão sem dúvida à análise estrutural que ela pode ajudar a inventariar as riquezas do pensamento mítico, mas eles farão duas objeções principais à sua aplicação no domínio da mitologia grega. A primeira é que esse tipo de análise faz pouco caso das formas particulares que a narrativa mítica pode assumir segundo se trate de um resumo esquemático transmitido por um mitógrafo tardio ou de uma versão implementada em uma tragédia. A segunda objeção é que a análise estrutural desconhece os dados factuais e parece dar pouca importância às realidades sociais. As duas objeções levantam problemas essenciais para a análise estrutural no domínio helênico.

Do ponto de vista linguístico, a análise levi-straussiana procede de maneira bastante paradoxal. De um lado, ela postula que o mito não coincide com os dados da língua, com as frases de uma narrativa, e, de outro, a mesma análise faz uma série de empréstimos à linguística estrutural para aplicar o instrumental conceitual dessa linguística à metalinguagem do mito. De fato – agora isto se vê melhor –, a análise dos mitos não deve à linguística senão as motivações (sem falar de certos desvios), e os procedimentos que ela implementa não advêm mais do estruturalismo fonológico do que da gramática gerativa de que a combinatória levi-straussiana pôde por vezes parecer o eco ou o prolongamento.⁹

Ao termo de uma investigação aberta pelas *Mitológicas*, o projeto de fazer uma gramática dos mitos, seja estrutural, seja gerativa, se defronta com a impossibilidade de definir as unidades constitutivas do mito: os mitemas não se encontram. Para o mitólogo helenista, confrontado com uma série de narrativas míticas que é obrigado a ler no texto, o problema das estruturas linguísticas e de sua relação com as estruturas míticas é um problema essencial, tanto o mais urgente porque muitas variantes assumem a forma de textos tão coerentes e tão elaborados quanto os epinícios de Píndaro e as tragédias de Ésquilo. Muito esquematicamente, poderíamos distinguir ao menos três situações. Na primeira, a narração é reduzida ao mínimo: são os resumos de mitos que, de mitógrafo em mitógrafo, se reduzem até não ser mais do que uma justaposição de sequências tão empobrecidas, que elas se abandonam sem resistência a uma leitura estrutural, frequentemente condenada, aliás, a se contentar com as oposições que esse esquematismo esclerosante deixa subsistir ou retém. No segundo caso, o mito é um relato cuja lógica narrativa comanda toda sua organização: a análise estrutural deve então se tornar análise da narrativa, e o mito apenas se deixa decifrar por meio do jogo das formas que a narração lhe impõe. São sobretudo os mitos contados em versos em obras como os *Hinos homéricos* ou a *Teogonia* de Hesíodo, quer dizer, textos a respeito dos quais os filólogos – por exemplo, H. Schwabl para a *Teogonia* – mostraram que sua coerência era garantida por toda uma série de paralelismos sintáticos, sem que sempre se notasse claramente que aquilo que podemos denominar, de acordo com Jakobson, relações de equivalência e paralelismos formais impõem ao ouvinte ou ao leitor relações semânticas entre elementos da narrativa e criam uma verdadeira rede de associações de que a análise do mito não pode prescindir. Quanto à terceira situação, trata-se de obras como a lírica coral e a tragédia, cuja composição obedece a certo número de regras muito estritas que não são as mesmas da narrativa mítica. E é aqui precisamente que pode se levantar o problema, indicado por G. S. Kirk, de uma *reinterpretação* dos mitos. Sabe-se que o elogio de um vencedor nos jogos compreende, tradicionalmente, uma narrativa mítica mediante a qual um poeta, investido, no caso de Píndaro, do estatuto de mestre da verdade, define a norma ou as dominantes do sistema de valores aristocrático de que é fiador por sua função de encomiasta. E o mito, provido de um valor paradigmático, se encontra assim posto em condições novas: ele é o lugar em que o passado e o presente se interpenetram, em que a

⁹ Cf., em particular, o posfácio de Dan Sperber, “Le structuralisme en anthropologie”, em *Qu’est-ce que le structuralisme?* Paris, 1973.

tradição e a atualidade se encontram, mas sempre para fins determinados que são desvelados na sentença gnômica, posta na conclusão do poema. No caso de Píndaro, a reinterpretação da narrativa mítica é por vezes tão nítida, que ela se apresenta sob forma de uma correção à narrativa, seja em toda uma sequência, seja em um detalhe. Porém, essa distorção da narrativa, na própria medida em que é confessada explicitamente, não desqualifica necessariamente a versão de Píndaro relativamente às outras. Parece que Píndaro não intervém na narrativa do mito para além daquilo que anuncia e que o mito inscrito em um epinício nunca é ressemantizado a não ser pelo valor paradigmático que esse tipo de poema lhe impõe.

Na realidade, é apenas com a tragédia que a mitologia se encontra diretamente ameaçada por uma reorganização suficientemente profunda para atingir, em certos casos, o domínio do mito. A obra trágica é inseparável da mitologia. É, com efeito, o mito que dá à tragédia suas personagens essenciais e os grandes temas de seu enredo. Porém, o mito, utilizado pela tragédia, é, ao mesmo tempo – como destacaram J.-P. Vernant e outros¹⁰ –, posto à distância; ele cai sob a perspectiva política, e os valores antigos que ele veicula são confrontados com aqueles que a cidade está ocupada em desenvolver e de que o coro se faz porta-voz. Consequentemente, a tragédia utiliza uma história mítica por meio da qual põe em questão os gestos e as palavras do herói e dos atores, passando constantemente do sistema de valores da cidade a seu passado mítico. E essa atividade crítica não impacta apenas a sequência das ações contadas pelo mito, mas mexe também mais diretamente com certos mecanismos essenciais do mito, particularmente, quando a tragédia se engaja em enunciar as formas da ambiguidade e em explorá-las em todas as direções. É aqui que o mitólogo, em lugar de tomar a versão trágica de um mito para manipulá-la como uma narrativa entregue por um mitógrafo diligente, deverá antepor à sua análise do mito aquela da tragédia correspondente que pode lhe revelar modos de reinterpretação por vezes inteiramente impeditivos da análise pretendida.

O segundo problema – o último que eu gostaria de levantar – é aquele das relações entre mitos e, de um lado, a realidade social e, de outro, a realidade factual, isto é, os choques, os sobressaltos, as mudanças da história.

Alguns historiadores estão convencidos – eu evoquei isso acima – de que basta conhecer as condições da primeira enunciação de um mito para estabelecer seu sentido exato. Uma vez remetida à sua origem, reposta em sua primeira paisagem histórica, a narrativa mítica deixaria de ser opaca, enigmática, e se tornaria transparente. É o método dos analistas – é sobretudo aquele que se reteve a partir de K.O. Müller e de seus *Prolegômenos a um conhecimento científico da mitologia*, tão inovadores em 1825: é preciso encontrar as diversas circunstâncias que deram origem a um mito. Sob esse ponto de vista, alguns historiadores tendem a crer que a Grécia é especialmente desfavorecida em relação à América e se comprazem em assinalar a felicidade dos etnólogos que viveriam no meio de um povo, com narrativas que falam inocente e espontaneamente da sociedade que as produziu e cujas preocupações, inquietudes e problemas eles comunicam sem mistérios. Em contraste, os mesmos historiadores assinalam o infortúnio dos helenistas, condenados a conhecer apenas mitos privados de toda referência a seu contexto original, mitos dos quais uns vêm dos recessos do neolítico e outros atravessam o mundo micênico, apartados para sempre daquilo que lhes dá um sentido, mitos mudos ou que falam uma língua desconhecida que ninguém jamais poderá decifrar.

Para consolar esses historiadores, poderíamos desde logo lhes indicar que os americanistas não estão de todo protegidos dos males da história, e que há, mesmo a respeito dos mitos americanos, toda uma série de trabalhos, inspirados pelo método da escola finlandesa, um método decididamente histórico que se esforça por fazer um tipo de história dos contos e das narrativas

¹⁰ J.-P. Vernant e P. Vida-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972, e P. Vida-Naquet, “Oedipe à Athènes”, prefácio às *Tragédies de Sophocle*, Paris, Gallimard, 1973, 9-37 (Coleção Folio).

transmitidos pela tradição oral: sua ambição é mostrar “onde eles nasceram, em que época e sob qual forma”; é, em seguida, classificar as variantes segundo seu lugar e sua ordem de aparecimento.¹¹

Examinemos, contudo, o problema de outro modo: ocorre, por vezes, malgrado os obstáculos que alguns anunciam, que historiadores consigam encontrar, nos celeiros da história, o documento que parece consignar o ato de nascimento de um mito. Tomemos o exemplo de um desses casos privilegiados que dá ao historiador a satisfação de passar em revista todos os estudos dos mitólogos anteriores para ridicularizá-los diante da evidência e da simplicidade que a história necessariamente comunica quando ela consente em falar.

No caso, o feliz autor da descoberta se chama Paul Faure, e o mito a que aproveitou a descoberta é a história das filhas de Dânao, as Danaides perseguidas pelos cinquenta filhos de Egito desde as margens do Nilo até as fontes de Argos.¹² Em 1964, na antiga Tebas do Egito, arqueólogos descobrem uma inscrição hieroglífica gravada para Amenófis III, por volta de 1380 a.C. Essa inscrição comunica uma lista de nomes inscritos aos dois flancos de dois prisioneiros acorrentados aos pés do faraó. Um dos prisioneiros representa a ilha de *Creta*, e o outro, os *Danaoi* e, na lista das cidades, terras associadas aos *Danaoi*, ao povo de Dânaos, pode-se ler o nome de Náuplia, o nome de uma cidade que, de acordo com Pausânias, foi fundada pelos egípcios vindos com Dânaos (Paus. IV, 35, 2). A inscrição real, descoberta em 1964, comunica-nos então a chave, afirma Paul Faure, do mito das Danaides: o relato das aventuras das filhas de Dânaos e de seus primos do Egito relata um fato histórico cuja data é sabida a uma proximidade de poucos anos (*circa* 1380 a.C.). Assim, nós conhecemos as fontes da lenda das Danaides.

Admitamos que o mito das Danaides tenha nascido lá, na costa em que os egípcios encontravam os gregos: no que esse evento vem explicar os traços essenciais do mito, isto é, dar conta deles? Paul Faure não nos diz até onde se estende o evento nem qual relação ele mantém com a fuga das Danaides, com sua recusa de se casar com seus primos, com sua corrida até Argos, onde as águas subterrâneas secam como resultado de uma briga entre Hera e Posídon. E ninguém ousaria sustentar que uma crônica mais desenvolvida, detalhando as práticas matrimoniais dos entornos do ano de 1380, nos explicaria por que as Danaides são ao mesmo tempo mulheres que fogem do casamento com homens que são demasiadamente próximos delas e esposas que se reputa terem introduzido na Grécia o grande ritual do casamento, a festa das Tesmofórias. Para compreender essa história, é imperativo entrar no relato, seguir suas sequências, tentar compreender as relações da fonte Amimone com o pântano de Lerna, que também é uma fonte, é preciso estudar os rituais de Argos que prescrevem às noivas do ano que vão buscar a água pura do banho nupcial na fonte Amimone; é preciso levar em consideração os mistérios de Lerna, o papel de Deméter nesses mistérios, todos os simbolismos da água, a água que vem do mundo subterrâneo, que provém de baixo ou que desaparece no fundo do solo, estabelecer as relações entre essas águas desaparecidas, buscadas, levadas, lustrais ou maculadas e os recipientes rituais dos lustróforos, hidróforos e tesmóforos. Tal é o contexto etnográfico do mito das Danaides – e a referência a um evento histórico inicial o deixa escapar, ao mesmo tempo em que deixa de inscrever esse mito relativo ao casamento no conjunto dos outros mitos que, como o das mulheres de Lemnos, constituem seu grupo de transformações.

O evento de 1380 não pode, assim, explicar nada. Trata-se de um documento da história política: ele traz consigo a prova de que houve, no século XIV a.C., contatos entre os egípcios e os gregos perto de Argos. Porém, se tivéssemos uma crônica detalhada dos eventos daquela época, o mito das Danaides não se tornaria com isso mais transparente. Pois aquilo que é preciso denunciar na leitura “historicizante” é a ilusão, que continua viva, de que o discurso mítico deva

¹¹ Cf. Cl. Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table*, Paris 1968, p. 186-189.

¹² Paul Faure, “Aux sources de la légende des Danaïdes”, *REG* 82, 1969, n. 391-393, pp. XXVI-XXVIII.

necessariamente refletir a realidade. O princípio fundamental da maior parte das leituras historicistas é crer que a relação dos mitos com a organização social, com o mundo físico, com o mundo natural, com os eventos é da ordem da representação. Desde a *Gesta de Asdiwal*, Lévi-Strauss mostrou, com apoio em exemplos decisivos, que a mitologia não se prestava a oferecer um retrato fiel da realidade etnográfica, que o mito não devia mais ser confundido com uma fonte documental em que o etnólogo buscaria elementos para reconstituir a organização social, as crenças e as práticas da sociedade. Em princípio, não se pode jamais deduzir o real a partir de uma narrativa mítica: a análise estrutural recusa-se, portanto, a admitir aquilo que não apenas os historiadores, mas também os sociólogos das culturas arcaicas assumiam de bom grado em suas pesquisas, isto é, que o pensamento mítico tem uma relação direta com o dado social (coisa que admitiam sociólogos como Granet e Gernet) e que certas imagens míticas podem entregar aos que sabem perscrutá-las comportamentos *pré-históricos* e instituições abolidas que sobrevivem somente lá.

Aquilo que a análise estrutural mostra ao se referir ao contexto etnográfico é que as instituições descritas nos mitos podem ser o inverso das instituições reais ou que os animais que intervêm nas narrativas podem se comportar de modo inteiramente diverso do quanto indicam a observação e a zoologia. O mito tem, por certo, uma relação com seu ambiente, com os dados ecológicos, com a sociedade e com a história de um grupo, mas se trata de uma relação indireta, mediata, aquela que convém a um discurso autônomo que escolhe na realidade um certo número de elementos de que ele se serve de forma soberana. A análise dos códigos mostra muito bem que um mito pode utilizar, em um plano de significação, certo número de dados brutos (por exemplo, elementos de geografia física) e, depois, em outro plano, misturar o real e o imaginário e, em um terceiro código, inverter, sistematicamente ou não, os dados da realidade.

A história factual ou social não tem, portanto, nenhum privilégio na explicação dos mitos; ela não é mais que um dado dentre todos aqueles que fazem parte da realidade que a mitologia explora. É possível que o evento de 1380 tenha alguma relação com o mito das Danaides, e até mesmo que ele seja o ponto de partida, que ele tenha dado o primeiro impulso à narrativa, mas o mito devorou o evento: ele incorporou esse pequeno pedaço de história, ele rearticulou esse dado em suas próprias estruturas.

É o trabalho de reorganização que se pode observar em certos casos em que a leitura estrutural foi conduzida com muito cuidado. O mito hesiódico das raças oferece um exemplo disso. A análise de Jean-Pierre Vernant descobre na história contada por Hesíodo não cinco raças que se sucedem cronologicamente de acordo com uma ordem de decadência progressiva, mas uma construção em três andares, cada um dos quais é dividido em dois aspectos opostos e complementares. Essa estrutura tripartite funciona em uma série de planos que o mito superpõe e imbrica em sua narrativa, mas ela própria é determinada por uma outra cujos dois termos, por sua relação, confere ao conjunto da construção seu significado mais geral. Trata-se da oposição entre os dois princípios da *Dikè* e da *Hybris*, cuja importância o próprio Hesíodo indica ao tirar do mito, em proveito do destinatário da história, a lição de que se deve sempre escutar a Justiça, a *Dikè*, e não deixar que se alargue a Desmedida, a *Hybris*. Ora, não conhecemos apenas as intenções de Hesíodo; *Os Trabalhos e os Dias* nos fornecem o contexto etnográfico do mito que eles contam: trata-se de uma situação econômica e social marcada pela fragmentação das propriedades fundiárias, pela desapropriação dos pequenos proprietários e pelo endividamento progressivo dos camponeses – uma crise agrária de que Hesíodo nos revela muitos aspectos típicos, como a miséria, a fome e a escassez de terras, mas que ele interpreta e à qual responde com suas categorias, que são as de um teólogo e de um moralista. A crise que nós denominamos agrária é vivida por Hesíodo como um mal, uma Desmedida, uma *Hybris* que se alarga e que ameaça fazer desaparecer a *Dikè*; e são esses dois princípios que Hesíodo coloca no centro do mito das raças, quando é levado, em certas circunstâncias de história social e econômica, a contar, por sua vez, essa história, reinterpretando-

a, isto é, estruturando-a de maneira ligeiramente diferente –, em suma, dando dela uma nova versão em que o evento se encontra integrado em um conjunto de estruturas que são aquelas do mito.

Na Grécia, como alhures, os mitos são, portanto, perpetuamente retocados, remanejados, revistos e corrigidos: os eventos, os encontros, os contatos entre os grupos e as sociedades, todos esses dados também fazem parte do ambiente, ao mesmo título que o clima ou a fauna. Cada inovação, cada mudança pode se traduzir por uma reorganização que vem amortecer os choques e os sobressaltos. E a Grécia não ocupa aqui a posição privilegiada que os helenistas lhe atribuem demasiado facilmente de uma sociedade marcada pela história, uma história que ela teria interiorizado e que ela teria tornado um dos traços essenciais de sua experiência. Entendamo-nos bem: não se trata de negar a importância de Tucídides, de uma obra em que se unem o reconhecimento histórico do homem e a convicção de que esse homem pode agir no presente e adquirir controle sobre o futuro. Essa concepção da história, como tipo de obra, é central para a significação da ação política no mundo grego. *A Guerra do Peloponeso* não é, contudo, razão suficiente para subordinar todas as formas de pensamento da Grécia à concepção que Tucídides faz da história. E não é, ademais, razão – pois certos helenistas se acantonaram no estudo intensivo da cronologia dos arcontes – para crer que, em outros níveis de pensamento, as operações do espírito estejam adstritas à mesma necessidade cronológica.

Como notou Pouillon, o estruturalismo se ocupa de variações, e “a mudança é um modo particular de variação”.¹³ A análise estrutural pode, portanto, sem imperialismo, fazer conjuntos diferentes aparecerem como variantes uns dos outros: mitos políticos, mitos de fundação de cidades vizinhas ou rivais, poderiam ser submetidos a essa análise, assim como as narrativas de fundação de cultos ou de santuários cuja titularidade é reivindicada por cidades vizinhas que se opõem, e frequentemente em versões cujas afinidades e diferenças os próprios historiadores destacaram. Porém, a análise estrutural também pode se ocupar dos estados sucessivos que pareçam, até o presente, reservados à história – por exemplo, quando se trata de diferentes formas que um mesmo conjunto pode assumir. Partindo das pesquisas estruturais de D. Sabbatucci a respeito do misticismo grego e prolongando-as em alguns pontos, pode-se encontrar uma aplicação para esse método no sistema das representações que os gregos elaboram entre os séculos VI e IV a propósito do canibalismo, do ato de comer carne humana. Caso se parta do modelo sacrificial e alimentar dominado por relações entre três termos, os deuses em cima, os animais embaixo e os homens no meio, pode-se ordenar, com referência a esse modelo, quatro formas de protesto contra a cidade (pitagorismo, orfismo, dionisismo, cinismo) e mostrar que essas quatro formas se distribuem duas a duas, segundo a orientação escolhida: em um caso, o protesto acarreta uma ultrapassagem por cima (pitagorismo e orfismo) e, no outro, uma ultrapassagem por baixo (dionisismo e cinismo). O contraste entre essas duas soluções se concentra na imagem que o pitagorismo e o cinismo nos dão do canibalismo: o filho que devora seu próprio pai e sua própria mãe; imagem *negativa* para os pitagóricos, que definiam por meio dela a via carnívora e bestial dos outros; imagem *positiva* para os cínicos, que encontram no canibalismo extremo o modelo da desconstrução radical que eles desejam. Ora, o que a história nos ensina, o que ela nos mostra a esse respeito, é, em certas circunstâncias políticas, econômicas e religiosas, a metamorfose, a transformação de certos pitagóricos em cínicos: essa mudança se processa em uma história dramática, feita de fracassos e de violências, mas, do ponto de vista do sistema – e se trata também de um ponto de vista –, a transformação se marca pela passagem de um extremo ao outro, que se pode anotar, sem comoção, por um sinal negativo no lugar de um sinal positivo.¹⁴

¹³ Jean Pouillon, “Présentation” do volume *Problèmes du Structuralisme, Les Temps Modernes*, n. 246, nov. 1966, p. 784.

¹⁴ “Entre Bêtes et Dieux”, em *Destins du Cannibalisme, Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6, 1972, p. 231-246.

É um exemplo em que o sistema das transformações estruturais se encontra desdobrado no tempo e no espaço, em que a estrutura é “a regra de transformações historicamente reais”.¹⁵ Que esse exemplo não seja isolado não significa que todas as mudanças na história provenham desse tipo de análise, mas que, em diferentes setores, a análise estrutural pode mostrar que a passagem da história está por vezes submetidas a certas restrições.

*

¹⁵ Luc De Heusch, *Pourquoi l'épouser?*, Paris, Gallimard, 1971, p. 138.

* Uma versão remanejada deste relatório foi publicada em *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, 1977.