

MAURO WILLIAM BARBOSA DE ALMEIDA

A FÓRMULA CANÔNICA DO MITO

2009

(Versão corrigida do texto publicado originalmente em Queiroz, Ruben C. de & Nobre, Renarde F. (eds.). *Lévi-Strauss. Leituras Brasileiras*. Belo Horizonte, Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2008, pp. 147-182. Esta versão corresponde ao texto em italiano, no prelo e corrige erros da edição brasileira.)

A fórmula canônica do mito é um dos tópicos mais intratáveis na obra de Lévi-Strauss, mas é também uma das idéias mais fascinantes e persistentes do grande antropólogo. Ela surgiu pela primeira vez em 1955, no artigo sobre “A estrutura dos mitos” (Lévi-Strauss, 1995), e foi mencionada no artigo “Estrutura e dialética” do ano seguinte (Lévi-Strauss, 1958b [1956]:265), para reaparecer trinta anos depois em *La Potière Jalouse* (Lévi-Strauss, 1985), em *Histoire de Lynx* (Lévi-Strauss, 1991) e em 2001 (Lévi-Strauss, 2001a) em um ensaio sobre a arquitetura religiosa.

De 1955 a 1985, a fórmula canônica foi de modo geral ignorada pelos comentadores, e o próprio Lévi-Strauss manteve-se em silêncio sobre ela. Seu reaparecimento na *Oleira Ciumenta* em 1985, contudo, repercutiu fortemente. Em 1988, a revista *L’Homme* publicou dois artigos sobre o tema, de Jean Petitot e de Bernard Mezzadri (Petitot, 1988, 1989; Mezzadri, 1988), e dez anos depois apareceu o livro de Lucien Scubla, um *tour-de-force* sobre o espinhoso assunto (Scubla, 1998). Em 1995, *L’Homme* dedica à fórmula canônica número inteiro, que pode ser visto como um desdobramento das pistas indicadas nos artigos de 1988 (Côté, 1995; Désveaux; Pouillon, 1995; Marcus, 1995, Petitot, 1995, Scubla, 1995), em particular da idéia de aplicar a teoria das catástrofes à modelização da fórmula. O número especial de *L’Homme* teve, por sua vez, em 2001, um desdobramento importante, que foi o livro em inglês organizado por Pierre Maranda, *The Double Twist* (A dupla torção), que contém alguns artigos que

havia aparecido em *L'Homme* e vários outros originais. O livro organizado por Maranda contém dois aspectos importantes para nós: o artigo em que Lévi-Strauss usa a fórmula canônica a propósito da arquitetura religiosa (Japão, Java e América do Sul), e um excerto de uma carta de Lévi-Strauss a Solomon Marcus sobre a fórmula canônica (Maranda, 2001; Lévi-Strauss, 2001 [1994]).

Aparentemente, nada restaria a dizer sobre a fórmula. Mas penso que não é o caso. Como se vê, as publicações sobre o assunto são intimamente ligadas entre si, a começar pela presença de Jean Petitot em todas elas. Essa continuidade não é apenas superficial: ela relaciona-se com o fato de que em todas essas publicações a fórmula canônica é aplicada principalmente à análise de sintagmas completos, isto é, ritos e narrativas individualizadas, sendo este emprego aparentemente justificado pela formalização baseada na teoria das catástrofes. É, contudo, paradoxal que Lévi-Strauss, tanto em suas primeiras formulações programáticas quanto em seus últimos escritos sobre a fórmula (Lévi-Strauss, 2001 [1994]) tenha, ao contrário, utilizado a fórmula para conectar objetos culturais de conjuntos geográficos e historicamente descontínuos, com a atenção em paradigmas, e, não em sintagmas individuais.

Vamos confirmar essa afirmação com uma reconsideração da análise lévi-straussiana do mito de Édipo, bem como dos mitos Pueblo tratados por Lévi-Strauss na mesma publicação (Lévi-Strauss 1958a[1955]), e também do mito inicial de *La Potière Jalouse* (Lévi-Strauss 1985). Antes disso, porém, recapitularemos brevemente o ponto de vista defendido nas publicações de Jean Petitot e Lucien Scubla.

#### A INTERPRETAÇÃO SINTAGMÁTICA DA FÓRMULA CANÔNICA

Os trabalhos de Mezzadri, Jean Petitot e Lucien Scubla, e independentemente deles, do folclorista Pierre Maranda, deram nova respeitabilidade à fórmula canônica. Mas cabe também chamar a atenção para a divergência de pontos de vista entre esses autores e o próprio Lévi-Strauss. Na raiz dessa divergência, está uma apreciação muito difundida acerca do estruturalismo de Lévi-Strauss, que é resumida por Lucien Scubla ao atribuir a Lévi-Strauss uma “visão irênica e estática da vida social e das formas simbólicas”, na qual “todas as oposições seriam, em última instância, de tipo lógico ou fonológico”(Scubla, 1988: 288). A estratégia sugerida por Scubla para corrigir essa suposta “visão irênica e estática” coincide com a que foi preconizada por Terence

Turner em interessante artigo de 1990, em que afirma que um uso rigoroso da noção de transformação exigiria que Lévi-Strauss centrasse o foco da análise em sintagmas de mitos individualizados, e não em fragmentos de paradigmas (Turner, 1990). Em suma, esses autores acreditam reintroduzir a diacronia na análise mitológica ao valorizarem a parole e não a langue.

Não há dúvida sobre o bom-senso de valorizar a enunciação de mitos como atos de fala. Mas, de fato, há uma grande distância entre a perspectiva defendida por Lévi-Strauss e o uso da “fórmula canônica” por autores como Maranda, Petitot e Scubla.

A utilização da fórmula canônica como estenografia da narrativa, ou ainda como gramática gerativa de narrativas (Maranda, 2001: 4) serve para tratar do percurso de heróis que transformam uma situação inicial em uma situação final inconciliável com a primeira. Essa via de análise remonta essencialmente à *Morfologia do Conto*, obra do folclorista russo Vladimir Propp, publicada em 1928 mas somente divulgada no ocidente por volta de 1960. Propp explicou as “raízes históricas” da morfologia do conto recorrendo à teoria dos ritos de passagem. Da mesma maneira, Mezzadri interpreta a fórmula canônica como a modelização de um rito, e se Scubla hesita em ler a fórmula canônica como uma “expressão estenográfica” de rituais de reis que são bodes expiatórios, certamente vê tais rituais como “a primeira ilustração não-trivial do processo morfogenético que [a fórmula] se esforçava por representar” (Scubla, 1998).

Não podemos, nesse caso, ignorar a detalhada crítica que Lévi-Strauss dirigiu a Propp (Lévi-Strauss, 1973b: 158). Nesta crítica, Lévi-Strauss insistiu numa divergência de fundo entre os métodos, e que residiria precisamente nas maneiras distintas de tratar a relação entre forma e conteúdo, ou entre estrutura e história. Segundo Lévi-Strauss, para o formalista, forma e conteúdo são domínios que precisam ser mantidos separados, “pois só a forma é inteligível, e o conteúdo não passa de um resíduo destituído de valor significante”. Ao contrário, para o estruturalista, “não há de um lado o abstrato, de outro o concreto”:

Forma e conteúdo são de mesma natureza, merecedores da mesma análise. O conteúdo tira sua realidade de sua estrutura, e aquilo que chamamos de forma é a “estruturação [mise en structure] de estruturas locais nas quais consiste o conteúdo” (idem: 158).

As observações de Lévi-Strauss neste texto de 1960 nos forçam, no mínimo, a encarar com ceticismo a afirmação de que “o próprio Lévi-Strauss nem sempre sabe

exatamente em que consiste a fórmula que ele inventou” (Scubla, 1988: 287), assim como a de que a teoria das catástrofes “corroborar o modelo subjacente à nossa interpretação antropológica e lhe dá um status muito mais preciso” (idem: 291), ou ainda a tese de que é preciso escolher entre “o caminho do mentalismo, com um toque de ‘materialismo cerebral’ – como sugerido por *La pensée sauvage* –, (...) ou o caminho da teoria morfogenética... investigado durante trinta anos por René Thom e seus seguidores...” (Scubla, 2001: 126).

Aqui se expressa a idéia de que seria preciso matemáticos (como René Tom e Jean Petitot) para emprestar rigor à análise estrutural, e mais do que isso, para que “as ciências humanas sejam incluídas no interior das ciências naturais de uma maneira não-redutora” (idem: 126).<sup>1</sup>

Contrariamente a essa visão, argumentei em outro artigo que Lévi-Strauss utiliza idéias matemáticas, com a criatividade de bricoleur, para articular reflexões originais, e não ilustrar teorias prontas, sejam elas a “teoria dos grupos” ou a “teoria das catástrofes”. Combinei essa argumentação com a tese segundo a qual o procedimento estrutural de Lévi-Strauss, longe de se reduzir à busca de lógicas atemporais, envolve uma constante dialética entre estruturas conceituais e a história real irredutível a ela (Almeida, 1990).

Chego, assim, ao objetivo deste artigo. Ele consiste em argumentar que a “fórmula canônica do mito” combina de maneira essencial um procedimento lógico e um procedimento heurísticotranscendental. Para dizer isso de outra maneira: toda fórmula canônica funciona, por um lado, como um juízo analítico, e, por outro lado, como um juízo sintético. Ela nunca é uma simples armação para descrever a lógica do mito

---

<sup>1</sup> Essa pretensão é realmente justificada? O espectro físico de cores pode ser representado como sendo contínuo, e desempenha aqui o papel do “substrato contínuo” do paradigma cor. Se nos ativermos a uma dimensão, esse substrato pode ser representado no eixo dos x como um contínuo que vai, por exemplo, do branco ao negro. Cada cultura “categoriza esse substrato contínuo” em unidades discretas – por exemplo, reduzindo-o a duas cores, “branco” e “negro”. Um informante, ao ser apresentado sucessivamente a partes do contínuo, em um certo ponto salta da categoria “branco” para a categoria “negro”: esse ponto de descontinuidade é uma “catástrofe”, que nesse caso reduz-se a um ponto. Com um número maior de eixos, o locus da catástrofe se torna mais complexo, mas a idéia é tratar pontos de descontinuidade como pontos em que um actante pula de um “atrator” para outro. Para como isso se aplica à diacronia narrativa, pensemos os segmentos da narrativa como “actantes” confinados a uma “função” (“values categorizing the continuous substratum of paradigms into discrete units”, PETITOT, 2001, p. 272). Transitar entre duas funções opostas significa então, para um actante, saltar de um “confinamento” para outro, e assim, superar “oposições”.

(como o seria um esquema analógico, ou de “mediação de contradições”), mas é principalmente um guia para estabelecer conexões entre grupos de mitos distintos, ou mesmo entre planos semânticos diferentes, transpondo para isso, necessariamente, uma fronteira dada. Por isso mesmo, a fórmula não se reduz nunca a um silogismo, como seria de esperar se o mito, ou cada conjunto de mitos, pudesse ser considerado como uma dedução lógica. Em vez disso, cada fórmula construída a partir de um conjunto delimitado de mitos exige do leitor que busque uma ponte entre eles e outros conjuntos, ou ainda entre o código em consideração e outros códigos. Esse recurso para fazer um balanço de um conjunto mítico aponta para transformações que podem ter sido impostas pela história, ou por outro tipo de movimento irreduzível à razão analítica. Em suma, para um movimento da razão em sua capacidade para “transportar abismos”, e que Lévi-Strauss caracterizou como razão dialética. Assim, aquilo que parece, à primeira vista, ser um formalismo positivista é, ao contrário, um apelo para buscar algo além do dado positivo: um esforço de imaginação capaz de, através de procedimentos como a inversão, a analogia, a metonímia, explicar lacunas através da história e do subconsciente.

A base dessa argumentação será uma releitura do artigo de 1955, publicado em 1958, em que Lévi-Strauss apresentou uma célebre análise dos mitos que formam em conjunto o que Lévi-Strauss chama de mito de Édipo. Aqui, trata-se de certo modo de justificar o aparecimento da “fórmula canônica do mito” como indicação de um procedimento metodológico que, embora não esteja explícito, é essencial na análise. O raciocínio será corroborado o uso da fórmula canônica do mito em 1985, em *A Oleira ciumenta*.

## ÉDIPO À AMERÍNDIA

No artigo intitulado “A análise estrutural do mito”, publicado originalmente em 1955 em inglês e em francês, com algumas modificações, em 1958 (Lévi-Strauss, 1955, 1958a), Lévi-Strauss introduz a noção de que o mito é constituído por “grandes unidades constitutivas” (para distingui-las das unidades menores, tais como fonemas, morfemas e semantemas); essas “grandes unidades constitutivas” são “relações” (isto é, a “atribuição de um predicado a um sujeito”). A essa altura, Lévi-Strauss corrige a definição das “grandes unidades constitutivas”, afirmando que “as verdadeiras

unidades constitutivas do mito” são “feixes de relações” (bundles, paquets). Tudo isso é ilustrado com a célebre análise estrutural do mito de Édipo, que, na versão francesa de 1958, aparece precedida da justificativa de que se trata não de uma demonstração, e, sim, de uma “manobra de camelô”, que busca “explicar o mais rapidamente que pode o funcionamento da maquineta que tenta vender aos transeuntes” (Lévi-Strauss, 1958a: 235).

As relações com a forma de predicado-sujeito são ilustradas com proposições como as do grupo seguinte: “Cadmo procura sua irmã Europa, raptada por Zeus”, “Édipo casa-se com sua mãe Jocasta”, e “Antígona enterra Polinice, seu irmão, violando a interdição”. Ora, em cada uma das relações desse “feixe de relações”, o predicado é um comportamento transitivo, porque supõe um ator e um objeto da ação, e, em cada caso, o sujeito e o objeto da ação são parentes consangüíneos (irmã, mãe, irmão). O que o feixe tem em comum exprime-se aqui com a proposição “relações de parentesco (consangüíneo) superestimadas”, ou seja, superestimação de relações (de consangüinidade).<sup>2</sup> Nessa última forma, podem-se abreviar as proposições em questão com a notação  $F_x(a)$ , onde  $F_x$  é um predicado (superestimação de relações) e o termo “a” representa um termo (parentes consangüíneos).<sup>3</sup> O segundo feixe de relações (“os [irmãos] Spartoi se exterminam”, “Édipo mata seu pai Laio”, “Etéocles mata seu irmão Polinice”) leva à proposição “relações de parentesco subestimadas ou desvalorizadas”, e que poderiam ser representadas como  $F_y(a)$ , sendo que poderíamos também escrever  $F_x^{-1}(a)$  para lembrar o fato de que, nesse caso, a qualidade  $y$  é o oposto de  $x$ . Agora, trata-se da ação – transitiva – de matar que se aplica a pares de consangüíneos.

Um terceiro feixe configura um pacote que se refere também a atos de assassinato, mas agora opondo um humano (sempre um homem do grupo consangüíneo) a um monstro autóctone (um dragão, e seus descendentes, os Spartoi, “homens semeados”, com os

---

<sup>2</sup> Na versão de 1955 em inglês, a consangüinidade é explicitada como “overrating of blood relations”. A rigor, poderíamos glosar assim a proposição subjacente ao feixe: comportamento exageradamente próximo, ou ultrapassando as regras sociais (entre consangüíneos de sexo oposto). Essa leitura é de fato a primeira leitura de Lévi-Strauss: “todos os incidentes reunidos na primeira coluna dizem respeito a “parentes consangüíneos”, cujas “relações de proximidade são... exageradas”. Lévi-Strauss também descreve o predicado assim: “esses parentes são objeto de um tratamento mais íntimo do que as regras sociais autorizam”. Ora, essa primeira formulação afirma uma endogamia real ou latente, e sugere por implicação a recusa à aliança. .

<sup>3</sup> Um termo que designa uma relação, e não um actante como na modelização sintagmática inspirada em Propp e Greimas.

dentes do dragão, e nascidos da terra). Esse feixe poderia ser representado por  $F_x^{-1}(b)$ , ou seja: a desvalorização da relação entre humanos e monstros ctônicos (de fato, na forma de assassinato).

Temos até esse ponto o seguinte início de dedução:  $F_x(a)$  está para  $F_y(a)$  assim como  $F_y(b)$  está para...? E aqui, se a lógica do mito fosse a da analogia ou de um silogismo, esperaríamos uma quarta proposição com a forma  $F_x(b)$ , completando o seguinte esquema:

### **Esquema 1. A lógica do mito como esquema analógico (Grupo de Klein)**

$$F_x(a) \approx F_y(a) \quad :: \quad F_y(b) \approx F_x(b)$$

Onde  $F_x(b)$  representa: *superestimação da proximidade entre humanos e monstros*, que esperaríamos, por simetria com o primeiro par, que tomasse a forma de proximidade íntima ou aliança entre humanos e monstros, um grupo humano e entes ctônicos. Ora, não seria preciso esforço para encontrar episódios precisamente deste tipo nas narrativas do ciclo de Édipo. Eles grassam em quase todas as gerações de descendentes de Cadmo, na forma de intercasamentos entre a linhagem agnática de Cadmo e a linhagem dos Spartoi “autóctones”. Depois de matar o dragão que guardava o local de Tebas, o adventício Cadmo consegue, graças a um ardil, exterminar quase todos Spartoi (os guerreiros nascidos da terra, semeada com os dentes do dragão). Os Spartoi sobreviventes dão origem às grandes famílias de Tebas. Inicia-se um ciclo de conflito e aliança (Grimal, 1951: 72, 325 *et seq.*; Cfr. Bock, 1979: 907).

Cadmo, Polidoro, Labdaco, Laio, Édipo e Etéocles são representantes de seis gerações da linhagem de estrangeiros-fundadores de Tebas. Na primeira geração, o estrangeiro Cadmo, depois de matar o Dragão, dá sua filha Ágave como esposa a Ctônio, um dos Spartoi sobreviventes, enquanto seu filho Polidoro casa-se com a neta de Ctônio. Labdaco, filho de Polidoro, é órfão e, durante sua infância, a regência de Tebas cabe a Nictéu (filho de Ctônio). O filho de Labdaco, Laio, também é órfão e durante sua infância a regência de Tebas cabe a Lico (irmão de Nictéu, outro dos Spartoi). Édipo, filho de Laio, na infância vive exilado, enquanto a regência de Tebas cabe a Creonte. Assim, repetidamente a tirania em Tebas é alternada entre Labdácidas e Spartoi, com

labdácidas órfãos ou crianças refugiando-se fora da cidade e reassumindo a posição de tirano na idade adulta. Ao final desse ciclo, um “autóctone” (Creonte) condena à morte um labdácida (Etéocles, filho de Édipo) e também sua irmã Antígona, mas seu próprio filho Hémon se mata por amor a Antígona. Esses “feixes” tratam, assim, de um lado do antagonismo – mas também da alternância política – entre autóctones e estrangeiros, e de outro lado da aliança de casamento entre autóctones e estrangeiros.

Vemos assim que a oposição entre não-autoctonia e autoctonia poderia ser vista sob uma chave política e não cósmica. Qualquer que seja a chave, o mito de Édipo, por um lado, encaixa-se no esquema lógico da analogia, formalizado com o grupo de Klein; por outro lado, permitiria uma leitura no registro sociológico do incesto, da guerra e da aliança. E há, com efeito, várias análises do mito que se utilizam supostamente do método de Lévi-Strauss para chegar a conclusões nesse registro sociológico (Carroll, 1978; Willner, 1982; Bock, 1979), da mesma maneira como são comuns as interpretações da estrutura do mito na forma de uma analogia (grupo de Klein), como ocorre em Greimas e em Pierre Maranda.

Nada, nessa linha de raciocínio, seria estranho a Lévi-Strauss: nem a lógica da analogia (e o grupo de Klein) nem a teoria da aliança e suas implicações políticas. Por isso mesmo, ganha relevo essencial o fato de que Lévi-Strauss introduziu como quarto mitema – em vez da “aliança política com seres autóctones” – o “caráter pé-inchado (ctônico) de Édipo”, que conectou com o “caráter-manco de Lábdaco” e com o “caráter-gago de Laio”. Observemos ademais que esse mitema não se apóia em um feixe de ações no interior da sintaxe narrativa do mito. Em vez disso, há uma interpretação no registro filológico, que permite a Lévi-Strauss agrupar três predicados identificados por ele na etimologia – “pé-inchado” ou “pé-furado”, “manco”, “gago” – como tendo como ponto comum o fato de indicarem uma origem ctônica. Essa interpretação de distúrbios do andar foi sugerida, talvez, a Lévi-Strauss pelo material ameríndio. Ora, esse ponto foi contestado por helenistas, para quem Lévi-Strauss teria projetado sobre os gregos antigos a etnografia ameríndia (onde seres ctônicos são de fato “disformes”). Deixemos esse ponto para depois, para reter aqui um ponto apenas: a “fórmula canônica do mito” constitui uma receita para introduzir uma conexão entre mitos de regiões geográficas ou entre domínios históricos distintos. Poderíamos tentar formular, sob esse espírito, uma nova versão do mito de Édipo.

## Esquema 2. O mito de Édipo com a fórmula canônica

$$F_x(a) \approx F_y(a) \ :: \ F_y(b) \approx F_b^{-1}(x)$$

A fórmula poderia ser lida assim: a superestimação de relações (de parentesco)  $F_x(a)$  está para a subestimação de relações de parentesco  $F_y(a)$  assim como a negação de relações com monstros autóctones  $F_y(b)$  está para o caráter-autóctone-invertido (caráter anti-autóctone) da função-exagero  $F_b^{-1}(x)$ .

Nessa estenografia há uma sugestão para ir além do que as narrativas dizem diretamente e buscar conexões em outro domínio. E o surpreendente é que, mesmo deixando de lado a interpretação ameríndia, o passo “transcendental” da dedução tem importantes conseqüências. Ele permite uma leitura como a seguinte: o incesto – no grupo consangüíneo de estrangeiros da linhagem de Cadmo – está para o parricídio/fratricídio – no interior da linhagem de Cadmo – assim como a guerra – contra os seres ctônicos/contra autoctonia – está para o caráter-disforme – ctonismo “invertido”, deslocado – de tiranos. O último passo leva ao tema seguinte: tiranos, que no limite negam a aliança em favor da exogamia, são assinalados pela desordem no andar e na comunicação.

A dificuldade de andar direito, uma anomalia da *exis*, aplicase a pessoas que são também culpadas de abuso sexual com pessoas próximas (caso de Laio e de Édipo), ou que são tiranos, com uma anomalia comunicativa, o que leva ao tema do enigma respondido e do oráculo sem resposta, bem como ao tema da tirania como distorção política – pontos tratados em detalhe por Jean-Pierre Vernant e pelo próprio Lévi-Strauss em trabalhos posteriores. Os tiranos têm a marca da não-autoctonia, revelada no “andar torto”, mas também na incapacidade de usar a fala corretamente – de dar respostas para as perguntas, e de fazer as perguntas adequadas para as respostas.

A “autoctonia em forma humana” aplica-se a comportamentos exagerados, seja sob a forma do abuso da intimidade consangüínea – incesto entre filho e mãe e exagero de intimidade entre irmão e irmã –, seja na forma do abuso de afastamento – assassinato do pai pelo filho e do irmão pelo irmão. Ao colocarmos o fecho da fórmula como um caráter-distorcido de uma relação, apontamos na direção das sugestões posteriores de Lévi-Strauss (na Lição Inaugural de 1960) que associam o coxear a um distúrbio da socialidade (distúrbio da aliança e de diálogo), bem como na direção apontada por

Jean-Pierre Vernant, que enfatiza o nexa entre incesto e tirania – duas formas de incapacidade de entabular relações sociais normais.

Não precisamos levar demasiado a sério essa formulação canônica da análise lévi-straussiana do mito de Édipo, que deixa, sem dúvida, vários detalhes em aberto.<sup>4</sup> O que importa é indicar que, à luz da fórmula canônica, percebemos melhor que a análise inspirada na fórmula canônica contrasta em dois sentidos com a análise segundo o modelo do grupo de Klein. O primeiro contraste é entre uma análise interna, que formaliza os eventos no interior da narrativa, e uma análise externa e paradigmática, que leva para o exterior da narrativa; o segundo é entre uma dedução por analogia, a partir dos termos da narrativa, e entre uma “dedução transcendental”, que aponta para a possibilidade de outros corpos míticos.

A análise lévi-straussiana do mito de Édipo, portanto, não se deixa reduzir nem ao quadrado semiótico à maneira de Greimas (grupo de Klein) nem ao procedimento empírico-indutivo subjacente ao método de Vladimir Propp. Não é um algoritmo algébrico-silogístico nem um resumo formalizado de uma família de narrativas. A dupla torção que agora fecha o esquematismo mítico – uma condensação e um deslocamento – contém uma hipótese subjacente e nada trivial sobre o mecanismo pelo qual os mitos se transformam, estrangidos pela exigência de simetria de um lado, mas empurrados para quebrá-la pelos acidentes da história por outro.<sup>5</sup>

## UMA RESPOSTA SEM PERGUNTA

Se nosso raciocínio está correto, o essencial da fórmula canônica é exigir um salto histórico ou semântico. Mas já mencionamos acima o fato de que os helenistas criticaram a inspiração em mitos de indígenas norte-americanos para explicar a mitologia grega. Ora, sabemos que a “pista ameríndia” para encontrar a pergunta para

---

<sup>4</sup> Poderíamos ter lido o quadrado da Figura 2 assim: a superestimação de relações  $F_x(a)$  de parentesco está para a subestimação de relações com monstros autóctones  $F_y(b)$  assim como a subestimação de relações  $F_y(a)$  de parentesco está para a função-monstro autóctone (coxo, canhoto, pés-inchados) da superestimação de relações. Essa leitura vertical aproxima-se mais literalmente da fórmula canônica escrita por Lévi-Strauss em 1955.

<sup>5</sup> A condensação na versão “ameríndia” liga Édipo, Laio e Labdaco (a partir de sua presumida dificuldade de andar de maneira ereta) aos Spartoí (como seres ctônios), presumivelmente porque (segundo sugestões de mitos ameríndios) há uma conexão entre a origem de terra e a deformidade.

a qual o “caráter coxo” seria uma resposta foi provisória, e o próprio Lévi-Strauss modificou sua posição inicial a esse respeito. Na versão inglesa do seu artigo, Lévi-Strauss já ressaltava – com mais ênfase do que na versão francesa – o caráter hipotético da especulação filológica sobre os nomes de Labdaco, Laio e Édipo (Lévi-Strauss 1955). Na versão francesa de 1958, não deixa, porém, de ressaltar que esses nomes próprios apareciam hors contexte : pois não há episódios sobre o caráter coxo de Labdaco nem sobre o caráter canhoto de Laios, ao passo que, no caso dos pés-inchados de Édipo, não está em jogo uma origem não-humana. Jean-Pierre Vernant tinha certamente razão ao reprovar o coup de force, no qual Lévi-Strauss condensou de um lado “o assassinato do dragão por Cadmo e a vitória de Édipo sobre Esfinge no mesmo caso semântico de uma recusa da autoctonia”, e de outro “o pé-inchado de Édipo e o coxeamento dos Labdácidas no caso inverso e simétrico de um enraizamento ctônico originário” (Vernant, 1974: 241).<sup>6</sup> Não obstante, o mesmo Jean-Pierre Vernant afirmou em 1988, que, embora a interpretação lévi-straussiana tenha parecido inicialmente como “no mínimo contestável”, “modificou de maneira tão radical o campo dos estudos mitológicos que a partir dela, em Lévi-Strauss e entre outros especialistas, a reflexão sobre a lenda edipiana tomou vias novas e, creio eu, fecundas” (Vernant, 1988: 54). E isso, em particular, porque , diz Vernant,

“...Lévi-Strauss, que eu saiba, foi o primeiro a extrair a importância de um traço comum às três gerações da linhagem dos Labdácidas: um desequilíbrio do andar, uma falta de simetria entre os dois lados do corpo, um defeito em um dos dois pés” (idem: 55).

O “traço comum” é aqui uma resposta que pede uma pergunta. O interessante aqui é que, mesmo que abandonemos a pergunta a que Lévi-Strauss chegou em 1955, os traços tortos de Labdaco/Laio/ Édipo continuaram a alimentar diferentes tentativas de formular a pergunta adequada. Por exemplo: os traços tortos dos persona-gens, em sua conexão com incesto e com enigmas, apontam para a reflexão política ateniense – cujos poetas trágicos forneciam as versões mais conhecidas por nós sobre o mito de

---

<sup>6</sup> No artigo de 1958a, Lévi-Strauss havia estendido à Grécia antiga a teoria pueblo que “concebe a vida humana a partir do modelo do reino vegetal (emergência da terra)”, justificando assim a escolha do mito de Édipo como primeiro exemplo (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 252). Contudo, os helenistas afirmam que a deformidade (como o caráter coxo) é um traço de deuses, e não de seres ctônicos (DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 242 .). Evidência disso é o fato de que os Spartoi, os “semeados” com os dentes do dragão, saem da terra eretos e sem deformidade.

Édipo – sobre a tirania como forma de anormalidade da comunicação. Leituras sucessivas relacionaram o tema do “desequilíbrio do andar” ao incesto (irmão-irmã, mãe-filho), ao abuso da linguagem na forma do enigma, ao abuso de poder na forma da tirania.<sup>7</sup>

Foi, enfim, Jean-Pierre Vernant quem chamou a atenção para um grupo de mitos geograficamente distanciado dos mitos de Édipo, onde o caráter-coxo tem papel central. Trata-se da história de Labda, a rainha coxa de Corinto. Salta aos olhos o paralelismo estreito com o mito de Édipo: em Tebas, há uma linhagem de tiranos estrangeiros – que se casam fora de seu grupo consanguíneo –; em Corinto, há uma linhagem de tiranos endógamos. Em Tebas, o abuso sexual de um futuro tirano “canhestro” (Laio tem relações sexuais com o jovem filho de seu anfitrião, que prevê que a linhagem de Laio se extinguirá em duas gerações) leva à destruição da linhagem através de atos de seu filho de pés-inchados, Édipo (passando por um incesto); em Corinto, um casamento exógamo de Labda, a Coxa, leva à destruição da linhagem por ações de seu filho Cípselo (mas aqui são os cidadãos que matam o tirano). Em ambos os casos, há uma profecia oracular cuja conseqüência se busca impedir com a tentativa – frustrada – de assassinato de um(a) filho(a).<sup>8</sup> Os paralelos e simetrias continuam.<sup>9</sup> Destaca-se a tensão entre a endogamia da linhagem agnática (fratricídio, parricídio) e os conflitos fraticidas de um lado, e entre guerra e aliança de outro – tudo isso em conexão com o tema da inviabilidade da tirania permanente. Tudo se passa, então, como se a exagerada proximidade entre consanguíneos de sexo oposto (incesto) estivesse para o conflito com os consanguíneos do mesmo sexo (fratricídio, parricídio,

---

<sup>7</sup> Jean-Pierre Vernant lembra que Terence Turner foi o primeiro a acentuar a importância do enigma. Eis os termos de Lévi-Strauss em 1960: “Como um enigma resolvido, o incesto aproxima termos destinados a permanecerem separados: o filho uni-se à mãe, o irmão à irmã, assim como o faz a resposta ao conseguir, contra toda expectativa, a reunir-se à sua questão”(LÉVI-STRAUSS, [1960], 1973a, p. 34; VERNANT, 1988, p. 56.).

<sup>8</sup> Os baquíadas monopolizam o poder político em Corinto casando suas filhas em si (os labdácidas alternam o poder político em Tebas, casando-se com descendentes dos Spartoi); a endogamia de tiranos em Corinto é interrompida pelo casamento exogâmico de Labda (ou porque ela, sendo coxa, não conseguiu marido no interior da linhagem, ou que tornou-se ‘coxa’ justamente por casar-se fora do grupo), enquanto em Tebas a aliança é interrompida pelo casamento endogâmico de Édipo com sua mãe; o oráculo profetiza que o filho de Labda (a coxa) assumirá o poder em Corinto, mas terá apenas duas gerações de descendentes, enquanto que o oráculo profetiza que Édipo, o filho de Jocasta (a mãeincestuosa) matará seu pai (sobre o pai de Édipo, culpado de ‘incesto’, paira a maldição que sua estirpe se exterminará, o que ocorre em duas gerações). Ver VERNANT, 1988, p. 77.

<sup>9</sup> Para estes paralelos, cf. ROBEY. From Oedipus to Periander. In: \_\_\_\_\_. Oxford Readings in Greek Religion. <[www.uark.edu/campus-resources/dlevine/Oxford5.html](http://www.uark.edu/campus-resources/dlevine/Oxford5.html)>.

filicídio), assim como a aliança para com os autóctones (não agnatos) estaria para a guerra com os autóctones.

## CONTRADIÇÃO E MEDIAÇÃO NOS MITOS PUEBLO

Se estivermos na pista certa até aqui, a análise do mito de Édipo anuncia o essencial da fórmula canônica. E os mitos Pueblos comentados com muito mais detalhes por Lévi-Strauss no mesmo artigo? Quando observamos a síntese inicial que Lévi-Strauss apresenta para um conjunto de mitos de origem Zuni, obtidos num intervalo de tempo de meio século (Lévi-Strauss, 1958a:244), notamos que está em jogo um tableau mais complexo do que o do mito de Édipo. De fato, no primeiro tableau Zuni, em lugar de um conjunto de feixes de relações – cada uma delas reduzida a uma proposição –, relacionadas entre si por oposições, vemos no interior dos próprios feixes de relações (i.e. colunas de eventos) transformações gradativas. Assim, na coluna 1, afirma-se no alto da coluna o uso de vegetais para dar vida a humanos (emergência a partir da terra), mas esse uso é modulado (passando pelo uso de vegetais para alimentar humanos) até chegar ao uso predatório de animais para alimentar humanos, e, finalmente, ao uso predatório de humanos na guerra. Já na coluna 4, a progressão se dá em sentido inverso: começa com a morte e termina com a “salvação da tribo”. Em suma, há oposições no interior de cada feixe, confrontando vegetal a animal, vida a morte, deuses a homens.<sup>10</sup> Num primeiro sumário, Lévi-Strauss recorre às diferentes versões do mito de origem para desentranhar dos mitos o tema da emergência, seja como “resultado dos esforços dos homens para escapar à sua condição miserável nas entranhas da terra” (versões de Bunzel e de Cushing), seja como “conseqüência de um chamado, lançado aos homens pelas potências das regiões superiores” (versão de Stevenson), através de mediações ambíguas que conduzem a um “termo contraditório em pleno meio do processo dialético”.

---

<sup>10</sup> Se considerarmos o tableaux como uma tira de papel, e colarmos suas extremidades da esquerda (progressão de cima para baixo da vida para a morte) e da direita (progressão de baixo para cima da vida para a morte), obteremos uma tira de Möebius – uma figura topológica que é um dos topos recorrentes da fase mitológica da obra de Lévi-Strauss.

### Esquema 3. Progressão dialética e termo contraditório

VIDA (= crescimento)	ORIGEM
Uso (mecânico) do reino vegetal (enquanto crescimento)	COLHEITA
Uso alimentar do reino vegetal (plantas silvestres)	AGRICULTURA
Uso alimentar do reino vegetal (plantas silvestres e cultivadas)	CAÇA
Uso alimentar do reino animal	GUERRA
Uso destrutivo do reino animal e do reino humano	MORTE (= de-crescimento)

Há, pois, transformações míticas que, em lugar de terem o caráter de inversões discretas (ou outras simetrias reversíveis), introduzem pequenos afastamentos que preenchem o abismo que separa dois termos contraditórios – ou pelo menos criam a aparência de fazê-lo. O que está introduzido aqui é a importância que assumem nos mitos cadeias de mediações atravessando um percurso de variantes.

A essa altura, Lévi-Strauss destaca o papel das figuras mediadoras, seja na forma de “pares dioscúricos” (2 mensageiros divinos, 2 *clowns* cerimoniais, 2 deuses da guerra; ou pares de irmãos, de irmão-irmã, de marido-mulher, de avó-neto), quer na forma do *trickster*, neste caso exemplificadas pelo coioote e pelo abutre: predadores ambíguos porque não matam o que comem (como agricultores), mas predam animais (como caçadores). O importante, porém, é que esses mediadores são parte de blocos maiores de oposições paradigmáticas (o coioote é um intermediário entre herbívoros e carnívoros, assim como o escalpo entre guerra e agricultura, como as roupas entre natureza e cultura, como a cinza entre o fogo de casa e o teto, e outras). Em suma, longe de serem uma mera solução lógica para resolver uma oposição entre opostos, os dióscuros e *tricksters* são pistas heurísticas para explorar transformações míticas que levam a outros continentes espaciais e semânticos, e, nesse caso, conduzem Lévi-Strauss a paralelos entre o *Ash-boy* da mitologia ameríndia e a Gata Borracheira européia.

O uso de termos ambíguos (*trickster* e dióscuros) como mediadores é um primeiro exemplo das “operações lógicas” do mito (Lévi-Strauss, 1958a: 241). Outra

característica é a “dualidade de natureza”, que caracteriza uma mesma divindade nos mitos. Lévi-Strauss exemplifica esse ponto com o seguinte esquema (idem: 251).

#### **Esquema 4. Divindades contraditórias**

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

Nessa série, apoiada em versões distintas (que Lévi-Strauss numera de 1 a 4), o deus Masauwû aparece vinculado a funções que mudam conforme o lugar em que aparecem.

Assim, na versão 1, Masauwû socorre os homens, embora não de maneira absoluta. Isso é escrito assim: *Masauwû:  $x$* . Lembremos que  $x$  e  $y$  representam aqui “valores arbitrários que é preciso postular para as duas versões extremas” (idem:252). Tendo isso em mente, poderíamos expressar isso mais claramente com a fórmula seguinte, lembrando que o sinal  $>$  expressa o fato de que Masauwû tem a função de socorrer humanos, mais do que outros deuses.

$$F_{\text{socorrer}}(\text{Masauwû} > x)$$

Na versão 4, Masauwû é hostil aos homens, mas poderia sê-lo ainda mais. Com a mesma notação acima, escreveríamos:

$$F_{\text{hostilidade}}(y > \text{Masauwû})$$

Com a mesma notação, podemos reunir as versões de 1 a 4 e reescrever assim a Fórmula 4 acima:

### Esquema 5. Uma versão quase canônica dos mitos Pueblo

$$\begin{array}{l} F_{sorrer}(\text{Masauwû} > x) \quad : \quad F_{sorrer}(\text{Shalako} > \text{Muyingwû}) \\ \approx \\ F_{sorrer}(\text{Muyingwû} > \text{Masauwû}) \quad : \quad F_{sorrer}^{-1}(y > \text{Masauwû}) \end{array}$$

Nessa notação, entende-se melhor por que razão Lévi-Strauss havia anunciado, ao discutir o papel dos termos dioscúricos, que “a construção lógica do mito pressupõe uma dupla permutação de funções” (idem: 251), pois é de fato preciso transformar duas vezes a primeira expressão para obter a última: transformar a função  $F_{sorrer}$  na função  $F_{anti-sorrer}$ , e inverter o papel de Masauwû (de termo maximal numa relação a termo minimal sob a relação inversa). É logo em seguida que Lévi-Strauss apresenta sua célebre fórmula, que ganha sentido se a lemos à luz tanto da análise dos mitos de Édipo (compare-se com o Esquema 2) como à luz dos mitos Zuni de emergência (Esquema 5 acima):

### Esquema 6. A Fórmula Canônica original

$$F_x(a) : F_y(b) \approx F_x(b) : F_a^{-1}(y)$$

Nesse formato, destacam-se: uma simultânea inversão paradigmática (valor  $a$  é transformado no valor  $a^{-1}$ ), e sintagmática (um termo é convertido em predicado). Mas nos exemplos dados, essa dupla transformação se dá em fronteiras: na passagem entre versões Zuni afastadas por meio século, e entre mitos do rei-coxo Édipo em Tebas e mitos da rainha-coxa de Corinto; na passagem de códigos da comunicação (enigmas e profecias, perguntas sem resposta e respostas sem pergunta), códigos da sociedade (incesto e parricídio), códigos corporais (coxos, disformes, canhestros), códigos cosmológicos (origem ctônica e origem vegetal da humanidade).

## UM EXEMPLO DA OLEIRA CIUMENTA

O procedimento introduzido na análise do mito de Édipo pode ser resumido assim: completar um quadrado lógico passando de uma tríade autocontida e empiricamente sustentada para um quarto termo que exige um salto, que Lévi-Strauss chamará de “dialético” na *Antropologia estrutural* (1958) e n’*O pensamento selvagem* (1962), e de “dedução transcendental” em 1985 em *A oleira ciumenta*. Não será possível aqui explorar a complexidade das cinco aplicações da fórmula canônica nesta última obra, mas tampouco será possível deixar de fazer referência à primeira delas, à qual Lévi-Strauss dedica os capítulos de 1 a 4. O programa geral é assim descrito já no prefácio da obra:

Partindo de um mito bem localizado, que, à primeira vista, parece aproximar por capricho termos heteróclitos sob todos os pontos de vista, seguirei passo a passo as observações, as inferências empíricas, os juízos analíticos e sintéticos, os raciocínios explícitos e implícitos que dão conta de sua ligação (Lévi-Strauss, 1985: 22).

Acompanhemos alguns dos passos anunciados nesta afirmação. O mito em questão vem dos Jívaro. Na primeira versão, a narrativa conta como Sol e Lua, que viviam outrora na terra e compartilhavam a esposa Ahôho, entram em conflito por ciúmes da esposa e deixam a casa rumo ao céu. Quando Ahôho tenta seguir os maridos ao céu, levando consigo um cesto com argila, o cipó que usava como escada é cortado e ela cai de volta na terra, onde, transformando-se no pássaro Engolevento (Ahôho), canta até hoje em noites de lua nova, saudosa do marido. Mas ao cair, Ahôho espalhou sobre a terra o cesto de argila que levava consigo, e que serve hoje para fabricar os vasos para festas e cerimônias. Seguem-se sete outras versões, nas quais ora se trata de explicar a origem da argila de cerâmica, ora dos gerimuns cultivados, ora dos cipós da floresta. Lévi-Strauss identifica os gerimuns cultivados (cucurbitáceas cultivadas) a “variantes combinatórias” dos cipós silvestres (ambos trepadeiras). A argila tem em comum com os cipós a característica de serem informes; têm a propriedade do “contínuo” em oposição ao discreto (como os bambus); em todo caso, a ocorrência da argila é um invariante em todas as versões, e entende-se que argila e cipós-gerimuns possam ser identificados. A conclusão do capítulo 1 d’*A oleira ciumenta* é, portanto, formulada em torno de três elementos:

Os mitos Jívaro colocam contudo um enigma. Eles põem em estreita conexão uma arte da civilização, um sentimento moral, e um pássaro. Que relação pode haver entre a cerâmica, o ciúme conjugal e Engolevento? (Idem: 34).

Tendo em mente esse enigma, o autor expõe no capítulo 2 o programa a seguir:

"Nos perguntaremos primeiramente se há uma ligação entre a cerâmica e o ciúme (...) Em seguida, nos interrogaremos sobre a ligação entre o ciúme e o Engolevento. Se, nos dois casos, obtivermos um resultado positivo, seguir-se-á pelo que chamei outrora de uma dedução transcendental que existe também uma ligação entre a cerâmica e Engolevento (Idem: 35)."

Os capítulos 2 e 3 são dedicados aos dois primeiros passos dessa demonstração. O capítulo 3 começa enfatizando a conexão entre a arte da cerâmica e “prescrições e cuidados múltiplos” que beiram a obsessão (Idem: 34). Aqui Lévi-Strauss utiliza livremente dados da etnografia sul-americana e norte-americana que tratam da arte cerâmica, incluindo os Yurucaré, os Tacana e os Jívaro do piemonte andino, os Waurá do Xingu e os Urubu do Maranhão, os Tanimuka do sudoeste colombiano, concluindo que em toda parte a “Mãe terra, a Avó da Argila, a Dona da Argila e das panelas de barro, a patrona da cerâmica” é uma benfeitora dos humanos, mas tem um “caráter ciumento e implicante”, dando mostras de ciúme em diversas formas, chegando a exigir a castidade de ceramistas como entre os Urubu<sup>11</sup>. Lévi-Strauss estende essa demonstração à mitologia da América do Norte, concluindo que “resulta que os mitos e as crenças fazem uma ligação entre a cerâmica e o ciúme”, de tal modo que “a conexão entre cerâmica e ciúme é um dado do pensamento ameríndio” (Idem: 48).

No capítulo 3 continua a demonstração com seu segundo passo: a existência do nexo entre o ciúme, a avidez e as desavenças conjugais, por um lado, e a figura do pássaro Engolevento (Lévi-Strauss conhece muito bem o amplo léxico brasileiro para o pássaro: Bacurau, Curiango, Urutau, Mãe-da-Lua, Manda-Lua, Chora-Lua). Um aparente problema é o caráter disparatado dos mitos americanos que tratam do Engolevento. Lévi-Strauss, contudo, os agrupa por “grandes temas”: (1) no primeiro grupo, o Engolevento é colocado em um panteão (servidores de Lua entre os Tupi amazônicos, pássaro sagrado dos Campa cujas penas ornavam o diadema do Inca etc.),

---

<sup>11</sup> Nisso a Mãe-da-Argila assemelha-se à Mãe da Seringueira dos seringueiros do sudoeste amazônico.

ou descendentes de deidades, ou ainda é associado à Lua ou ao Sol, o que põe todo esse grupo de mitos em conexão com o tema mais geral de conflitos domésticos entre os astros; (2) num segundo grupo, a tônica recai sobre a conexão entre Engolevento e brigas conjugais motivadas pelo ciúme (Karajás, Arauak da Guiana, Mundurucu e Tenetehara); (3) um terceiro grupo de mitos liga o Engolevento à avidez e gula (Quéchua do noroeste da Argentina; Karib e Arauak da Guiana, Ayoré do Chaco boliviano). Dessa forma, os mitos heteróclitos de Engolevento, quer tratem de conflitos cósmicos entre deuses ou de brigas domésticas entre humanos, aparecem como parte de um contínuo. Os capítulos 2 e 3 completam, assim, os dois passos iniciais do raciocínio que consiste em estabelecer primeiro que há uma ligação entre a cerâmica e ciúme, e, em seguida, que há uma ligação entre ciúme e Engolevento. A primeira conexão é teórica: e trata-se aqui da teoria indígena segundo a qual a cerâmica é uma das coisas que estão em jogo no conflito cósmico entre potências celestes e potências ctônicas. Já a segunda conexão, entre “ciúme e Engolevento”, resulta de uma “dedução empírica” apoiada na associação sensível entre o pássaro e um caráter glutão, solitário e triste, mas que é ainda confirmada pela ligação entre desavença conjugal e conflitos entre astros.

Resta o terceiro passo: mostrar que “também existe uma ligação entre a cerâmica e Engolevento”. Mas esse terceiro passo exigirá uma “dedução transcendental”.<sup>12</sup> No capítulo 4, Lévi-Strauss faz o seguinte balanço da situação:

"Partindo de mitos Jívaro que constroem um triângulo: ciúme, cerâmica e Engolevento, mostrei que no pensamento dos índios sul-americanos existe uma conexão entre cerâmica e ciúme de um lado, e entre ciúme e Engolevento de outro" (idem: 67).

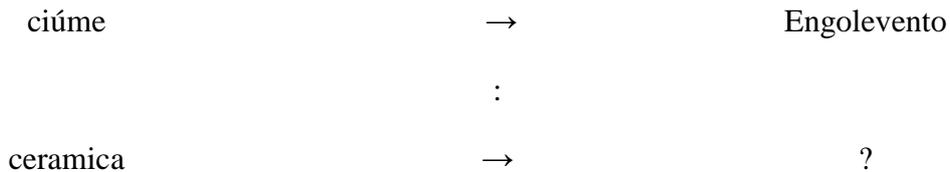
---

<sup>12</sup> Ao flertar com a linguagem kantiana, Lévi-Strauss está ressaltando que passos do pensamento mítico que não derivam da experiência sensível. Lembremos que Kant explica essa noção recorrendo à distinção jurídica entre o que é “de direito” (quid juris) e o que é “de fato” (quid facti). No argumento “de fato” bastam exemplos empíricos; mas para convencer que algo de direito é preciso uma dedução a partir de princípios. Analogamente, diz Kant, no caso de conceitos empíricos, podemos recorrer à experiência para atribuir um sentido a eles; mas no caso de conceitos “sintéticos a priori”, é preciso uma dedução a partir de princípios: “Chamo essa explicação do modo como conceitos a priori podem relacionar-se a objetos, de dedução transcendental desses conceitos, e distingo esta da dedução empírica, que indica o modo pelo qual um conceito é obtido da experiência e da reflexão sobre ela...”(Crítica da Razão Pura, A85). LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 35.

A essa altura, contudo, diz Lévi-Strauss, “a demonstração permanece incompleta”: “Se os três termos formam um sistema, é preciso que estejam unidos dois a dois. (...) Mas que relação existe entre a cerâmica e o Engolevento?” (idem: 70).

O problema pode ser exibido na forma do esquema seguinte:

### Esquema 7. Um triângulo empírico-lógico



A coluna da esquerda é formada por atributos morais e técnicos (ciúme, cerâmica), e a coluna da direita corresponde a termos (Engolevento, ?). Lévi-Strauss se pergunta sobre a conexão entre o termo Engolevento e o atributo cerâmica. Essa conexão deveria aparecer mediatizada por um quarto termo que, no entanto, está ausente: é como se faltasse, no raciocínio feito nos mitos Jívaro, um pássaro na linha inferior ao qual corresponda o atributo de ceramista.

"Aqui se coloca um problema sobre o qual convém nos determos, pois sua solução envolve certos princípios fundamentais da análise estrutural dos mitos. Para demonstrar a conexão entre o Engolevento e a cerâmica, deveremos recorrer a um pássaro que não ocupe qualquer lugar nos mitos considerados até o presente"(idem: 70-71).

Esse pássaro será encontrado: é a Maria-de-Barro (*Furnarius sp.*), que tem “costumes” diametralmente opostos aos do Engolevento: é loquaz e não taciturno, constrói sua casa de argila, e é notável pela harmonia conjugal, apreciando a convivência com humanos. Eis como Lévi-Strauss justifica inicialmente a introdução do novo termo. Assim, a introdução da Maria-de-Barro se justifica “de um ponto de vista lógico”, pois é um Engolevento ao inverso, e também geográfico, pois “eles provêm do Chaco onde vivem os Ayoré, em cujos mitos e ritos o Engolevento desempenha um papel ímpar” (idem: 71).

O *fournier*, que os moradores caboclos e indígenas das florestas do alto rio Juruá chamam de Maria-de-Barro, é objeto, segundo Lévi-Strauss, de tratamento respeitoso

pelos Kaxinauá que habitam as florestas da mesma região. Esse tratamento respeitoso, aliás, é compartilhado pelos seringueiros e caboclos, que o estendem a outro pássaro-construtor de casa, que é o Japim, que, à diferença da Marias-de-Barro, não constrói sua casa de barro, e, sim, de vegetais. Mas é legítimo esse procedimento de “fechar um ciclo de transformações por meio de um estado que não é dado nos mitos que ilustram os outros estados” (idem: 77)? A primeira resposta é que, mesmo que Marias-de-Barro não apareçam explicitamente nos mitos Jívaro, estão presentes implicitamente neles:

"Não há dúvida de que as Marias-de-Barro estivessem presentes no pensamento dos Índios, mesmo quando não falavam delas. E seus costumes, dos quais dei provas, não poderiam deixar de serem percebidos em oposição com os dos Engoleventos"(idem 78).

Mas isso não é suficiente: é preciso apoiar esse passo do invisível para o visível em um princípio geral. É aqui que o autor recorre à fórmula canônica de 1955, em dois passos. E aqui tomo a liberdade de manter, junto com a notação de aparência algébrica usada por Lévi-Strauss, a notação diagramática que utilizei mais acima no Esquema 7.

#### **Esquema 8. A Fórmula Canônica na Oleira Ciumenta: o enigma**

$$F_{ciúme} (Engolevento) : F_{oleira} (Mulher) \quad :: \quad F_{ciúme} (Mulher) : \quad ?$$

ou, em um diagrama ao qual retornarei:

### Esquema 8a.

<i>Ciúme</i>	→	<i>Engolevento</i>
	:	
<i>Oleira</i>	→	<i>Mulher</i>
	::	
<i>Ciúme</i>	→	<i>Mulher</i>
?	→	?

Essa primeira proposição em forma de enigma lê-se assim: que relação existe entre o Engolevento que “funciona” como um pássaro ciumento, e uma mulher cuja função é explicar a origem da cerâmica? Se pensarmos no esquema com a forma de uma analogia, a resposta seria: é a mesma relação que temos entre a Mulher que funciona como humano ciumento, e o Engolevento cuja função é explicar a origem da cerâmica. Mas o problema que essa resposta coloca é que, enquanto o ciúme é um atributo empiricamente observável em mulheres (assim como o caráter de ceramista), e o caráter “ciumento” do Engolevento também é um fato da experiência, o caráter ceramista do Engolevento é desmentido pela experiência. Em outras palavras, o raciocínio da analogia (em que, se  $A/B = C/D$ , então  $AD = BC$ ) não funciona. A resposta correta, diz Lévi-Strauss, é dada pela continuação da fórmula canônica, agora com uma inversão sintática na linha inferior (permutando o papel de atributo e de termo) e uma simultânea inversão paradigmática no termo introdução da Mariade-Barro sob uma forma invertida.

### Esquema 9. A Fórmula Canônica: uma resposta

$$\begin{array}{ccc} F_{\text{ciúme}}(\text{Engolevento}) & : & F_{\text{oleira}}(\text{Mulher}) \\ & :: & \\ F_{\text{ciúme}}(\text{Mulher}) & : & F_{\text{engolevento}^{-1}}(\text{Oleira}) \end{array}$$

Lévi-Strauss lê assim a fórmula: “a função ‘ciumenta’ do Engolevento está para a função ‘oleira’ da mulher assim como a função ‘ciumenta’ da mulher está para a função ‘Engolevento invertido’ da oleira” (idem: 79).

Na segunda parte do raciocínio, a função-ciúme aplica-se à Mulher, mas em lugar de a função-oleira aplicada ao Engolevento, é um Engolevento invertido (Maria-de-Barro) que, tomada como predicado, se aplicado à oleira. A fórmula indica que que (1) os termos Mulher e Engolevento (lado esquerda) são congruentes sob a relação de “ciúme”, e que (2) os termos Mulher e e Oleira são congruentes sob a relação “oleira” (aplicada à mulher) e “Maria-de-Barro” (Engolevento invertido)<sup>13</sup>.

Conclui Lévi-Strauss:

"A função “ciúme” do Engolevento deriva, conforme demonstrei, do que chamei em outro lugar de dedução empírica: a interpretação antropomórfica da anatomia e dos costumes observáveis deste pássaro. Quanto ao João-de-Barro, ele não pode desempenhar o papel de termo, porque não figura como tal nos mitos de Engolevento. Ele está presente como termo apenas nos mitos que o invertem. Mas seu emprego a título de função verifica o sistema de equivalências, por transformação em dedução empírica daquilo que de início não era mais do que uma dedução transcendental (que o Engolevento possa, como afirma o mito, estar na origem da cerâmica): face à experiência, o João-de-Barro é um mestre oleiro, assim como, face à experiência, o Engolevento é um pássaro ciumento" (idem: 80).

---

<sup>13</sup> Lembremos que, no caso do ciclo tebano de Édipo, o “caráter coxo do Rei” aparecia como um traço implícito (ou inconsciente), mas aparecia em forma explícita no ciclo coríntio de Labda, que constitui uma versão “invertida” do ciclo tebano de Édipo.

Comentemos esse interessante raciocínio formulado por Lévi-Strauss com o vocabulário kantiano. No fundo do raciocínio está expresso o pensamento mito-lógico por meio do qual (empírico e dedutivo) os mitos Jívaro associam explicitamente a origem da

cerâmica a uma mulher (que são ceramistas no tempo de hoje) e um pássaro caracterizado pelo ciúme, o Engolevento (um pássaro que vive solitário e emite lamentos noturnos em noites de Lua). Por que esse pássaro, e não outro que tem uma conexão empírica com a arte da cerâmica, tal a Maria-de-Barro? É como se o raciocínio mítico, expresso no esquema lévi-straussiano (também aqui no sentido kantiano), exigisse um recuo face aos dados da experiência direta, de modo a poder situar essa experiência em termos mais amplos (aqui o de conflitos cósmicos entre astros). O construtor de mitos não é um coletor de impressões da experiência, mas é um teórico. Em vez de introduzir no mito de origem da cerâmica um pássaro ceramista e doméstico (uma espécie de imagem icônica de conjugalidade estável), ele introduz um espelho do João-de-Barro, cuja conexão pela cerâmica, em cuja origem está presente, se dá pelo traço moral que tem em comum com oleiras, o ciúme, e que é também umnexo entre o uso doméstico da arte da cerâmica e as grandes questões metafísicas que se travaram na abóbada celeste no começo do mundo.

Cabe aqui, talvez, um epílogo. Para isso, rerepresentamos a fórmula como uma operação sobre uma fita de papel. A sugestão é que o esquema de pensamento indicado pela fórmula canônica tem menos a ver com álgebra do que com topologia. Para perceber isso, pensemos literalmente no Esquema 10 abaixo como dois retângulos recortados em folhas de papel. Recortamos a primeira fita e colamos as suas extremidades, juntando CIÚME com engolevento, e OLEIRA com mulher. O resultado é um cilindro, e corresponde à primeira proposição da fórmula canônica. Em seguida, recortamos a segunda fita, e colamos CIÚME com mulher, e OLEIRA com engolevento. O resultado é uma fita de Möbius, e corresponde à segunda proposição da fórmula. A passagem do cilindro à fita de Möbius representa então o juízo composto: o ciúme do engolevento está para o caráter-oleira da mulher assim como o ciúme da mulher está para o caráter Maria-de-Barro (engolevento invertido) da oleira. A demonstração de Lévi-Strauss torna-se uma metáfora topológica. No pensamento mítico, rasgar um juízo orientado e reconectá-lo através de um salto descontínuo, abolindo com isso a separação entre predicado e sujeito e invertendo termos, é como passar de cilindro, uma superfície orientada, para uma faixa de Möbius, superfície não-orientável na qual avesso e direito não têm existência separada.

### Esquema 10. A fórmula canônica: do cilindro para uma fita de Möbius

*ciúme	engolevento*
**oleira	mulher**

(colar as extremidades da fita unindo os asteriscos correspondentes)

*ciúme	Engolevento <sup>-1</sup>
<sup>-1</sup> oleira	mulher*

(colar as extremidades unindo os asteriscos correspondentes: é necessária uma torção na fita)

Lembremos que, para passar de um cilindro à fita de Möbius, é preciso rasgar e colar, fazendo no percurso uma torção. Com essa metáfora topológica, reencontramos uma idéia lévi-straussiana familiar: a de que a lógica das transformações míticas implica em rasgar e colar, bem como uma figura familiar aos leitores das Mitológicas. O esquema canônico é uma metáfora inspirada no esquematismo da matemática: passar do cilindro para a faixa de Möbius equivale a desorientar um juízo.

#### PARA QUE SERVEM FÓRMULAS

Meu objetivo foi mostrar que a fórmula canônica nem é um esquema para formalizar os componentes de uma narrativa, nem um esquema da lógica da analogia.. Em vez disso, indica a possibilidade de acessar “um modo universal de organizar os dados da experiência sensível” (Lévi-Strauss, 1958a: 250) na fronteira entre a historicidade irreduzível e as exigências intrínsecas ao pensamento transformador. Isso implica em uma diferença profunda entre o estruturalismo de Lévi-Strauss e a morfologia de Vladimir Propp (incluindo seus desdobramentos na teoria morfogenética das catástrofes). Se bem-sucedido, a análise morfológica/morfogenética levaria a uma gramática de narrativas, capaz de dar conta de um corpus de base e capaz de produzir outras narrativas similares. O método apontado por Lévi-Strauss, em vez disso, pressupõe que mitos se transformam uns nos outros sujeitos a condicionamentos da história e a exigências de uma lógica “não-orientada” e assim aberta à historicidade;

assim, guia o investigador para explorar as transformações sintáticas e paradigmáticas que registram a maneira pela qual o narrador mítico coletivo elaborou teorias sobre o mundo através de transformações sucessivas e abertas (Lévi-Strauss, 1958b: 260-266).<sup>14</sup>

A leitura canônica do mito vai do consciente para o inconsciente; ela antecipa possibilidades novas, em vez de meramente descrever aquilo que já foi atualizado: é sintética e não analítica. Ela exige do observador que transite da “dedução empírica” apoiada na etnografia para a “dedução transcendental” e desta novamente para a “dedução empírica” (Lévi-Strauss, 1985: 80). No ciclo tebano dos mitos de Édipo, uma primeira inferência empírica aponta o papel léxico “coxo”, “gago” e “canhestro” em nomes de reis masculinos de uma linhagem estrangeira exógama, mas é uma dedução transcendental que remete ao termo “coxo” – uma rainha nativa de uma linhagem nativa endógama.<sup>15</sup>

Paramos para retomar as afirmações do próprio Lévi-Strauss sobre o assunto, primeiramente nos artigos do período que vai de 1955 a 1958. Consideremos afirmações como a seguinte:

“(...) se chegamos a ordenar uma série completa de variantes sob a forma de um grupo de permutações, pode-se esperar descobrir a lei do grupo.” (Lévi-Strauss, 1958a: 253)

Mas um grupo é essencialmente uma família de permutações (como no Esquema 1). Mas concluímos que a fórmula canônica tem outra estrutura, que é a do Esquema 2 ou

---

<sup>14</sup> Compare-se essa visão com as de Carneiro da Cunha (2009[1973]), Marshall Sahlins (1981, 1985) e de Peter Gow (2001). Creio que ela é convergente com a que Viveiros de Castro expressa em texto que chegou às minhas mãos quando acabava de revisar o presente capítulo, e do qual extraio a seguinte passagem: “Com a fórmula canônica, em lugar de uma oposição simples entre metaforicidade totêmica e metonimicidade sacrificial, instalamos imediatamente na equivalência entre uma relação metafórica e uma metonímica, a “torção” que faz passar de uma metáfora a uma metonímia ou vice-versa: a famosa “dupla torção”, a “torção supranumerária”, o “double twist” que, na verdade, é transformação estrutural por excelência. (VIVEIROS DE CASTRO, 2008)

<sup>15</sup> Um exemplo com o qual comecei a apresentação oral deste texto é dado por uma anedota que está em Tutaméia, de Guimarães Rosa. Professora: “— Joãozinho, dê um exemplo de substantivo concreto”. Joãozinho: “— Minhas calças, professora”. Professora: “— E de um substantivo abstrato?”. Joãozinho: “— As suas, professora”. A anedota poderia ser reformulada como um enigma cujo espírito é bem captado pela fórmula canônica, cujo quarto termo conduz a um salto inesperado entre domínios semânticos que normalmente se encontram separados. Em vez de uma dedução lógica que levaria à resposta esperada (“— Minha inocência, Professora”...), Joãozinho transporta a oposição concreto/abstrato do código gramatical para o código da sexualidade, através de uma analogia que leva para além dos dados imediatos do problema.

do Esquema 8, ou de variantes destes. A diferença pode ser exemplificada da seguinte maneira. No caso da dedução analógica (por “permutação”), espera-se a resposta para uma pergunta: “se sabemos que 2 está para 4 assim como 3 está para  $x$ , o que é  $x$ ?”, e sabemos que a resposta é 6 (porque  $2 \times x = 4 \times 3$ ) sem precisar introduzir algo realmente novo. Mas no segundo caso, trata-se de achar uma pergunta para uma resposta ambígua. “Se sabemos que 4 é o resultado de uma transformação  $T$  aplicada a 2, qual é o objeto  $x$  que está conectado a 3 por uma transformação  $T$ ?” Esse segundo caso tem duas incógnitas: a transformação  $T$ , e o objeto  $x$ . Mas assim como uma equação com duas incógnitas não tem solução única, um problema assim formulado não tem uma resposta única, e, sim, várias. Para escolher entre elas é preciso voltar ao plano empírico e buscar entre os possíveis  $x$  e as possíveis transformações  $T$  aqueles que conectam melhor os mitos entre si.

O que Lévi-Strauss designa por “lei do grupo” tem, portanto, um significado peculiar. E vemos uma confirmação disso no capítulo XII de *Antropologie structurale*, escrito em 1956, intitulado “Estrutura e dialética”, e que é um importante complemento à “Estrutura dos mitos”:

“...é indispensável comparar o mito e o rito, não somente ao seio de uma mesma sociedade, mas também com as crenças e práticas de sociedades vizinhas. Se um certo grupo de mitos pawnee representa uma permutação, não somente de certos rituais da mesma tribo, mas também dos de outras populações, não podemos nos contentar com uma análise puramente formal: esta constitui uma etapa preliminar da pesquisa”(Lévi-Strauss, 1958b: 265-266)

Nesta viagem entre mitos vizinhos – e aqui está o ponto importante – não buscamos a difusão de elementos de mitos, e, sim, a ação ativa do construtor de mitos coletivos, através de transformações que revelam mecanismos de “respostas, de desculpas ou mesmo de remorsos”:

“Procurei (...) sublinhar que a afinidade não consiste apenas na difusão, fora de sua área de origem, de certas propriedades estruturais ou na repulsão que se opõe à sua propagação: a afinidade pode também proceder por antítese, e engendrar estruturas que oferecem o caráter de respostas, de desculpas ou mesmo de remorsos” (idem: 266).

Vemos aí dois níveis: um o da forma lógica, e outro o do inconsciente, combinados como verso e anverso, e rastreados através de distâncias geográficas e históricas. Como insiste Lévi-Strauss, em 1958, "(...) tudo que uma análise estrutural do conteúdo do mito pode por si só obter são: regras de transformação que permitem passar de uma variante a outra" (idem: 260).

Uma versão do mito se transforma em outra na história e no espaço geográfico, e essas transformações, infletidas pela realidade, subordinam-se, ao mesmo tempo, a exigências de teorias abrangentes sobre o mundo.<sup>16</sup> Vemos assim que a "fórmula canônica", segundo esses textos da década de 1950, de fato pretende remeter de um lado a operações lógico-algébricas, e de outro a operações histórico-psicológicas, à razão analítica e à razão dialética, à dedução e à fabulação.

Chegamos ao final evocando um último testemunho de Lévi-Strauss sobre o uso de sua fórmula. Trata-se de uma carta que o antropólogo francês escreveu a Solomon Marcus em 1994, citada por Pierre Maranda em sua introdução ao volume dedicado inteiramente à fórmula canônica, mas com perspectivas em geral dissonantes em relação à do antropólogo francês. Na carta, Lévi-Strauss pronuncia-se em tom conciliatório a respeito do afastamento entre sua perspectiva e a dos autores do volume, que supostamente estariam introduzindo a "diacronia" na análise narrativa e aplicando a fórmula canônica para formalizar a evolução temporal das ações em um mito ou em um rito particular:

"You distinguish two uses of the formula, one diachronic, the other synchronic. The first one can be illustrated by Maranda and Maranda [1971] who apply it to the time-dimension within narratives whereas I use the formula in order to sort out variants from a purely formal viewpoint". (Lévi-Strauss, 2001a [1994]: 314).

["O Sr. distingue dois usos da fórmula, um diacrônico, o outro sincrônico. O primeiro pode ser ilustrado por Maranda e Maranda [1971], que o aplicam à

---

<sup>16</sup> Terence Turner chamou a atenção para a diferença entre transformação lógica e transformação histórica ao comentar um artigo de minha autoria sobre o estruturalismo de Lévi-Strauss. Infelizmente, deixei passar o alcance desse ponto perfeitamente justificado naquela época (ALMEIDA, 1993). Ver também GOW, 1991.

dimensão temporal interna a narrativas, ao passo que eu uso a fórmula para organizar variantes de um ponto de vista puramente formal".]

Mas Lévi-Strauss põe em questão essa distinção, chegando à questão de fundo: a natureza da diacronia.

"Nonetheless, even my use of it implies a diachronic aspect. The variant that comes last (the 4th member of the formula) stems from an event that occurred in time: overriding cultural or linguistic borders, borrowing by foreign audiences, etc."(idem: 314).

[Não obstante, mesmo meu uso dela implica um aspecto diacrônico. A variante que vem por último (o quarto membro da fórmula) brota de um evento que ocorreu no tempo: a ultrapassagem de fronteiras culturais ou lingüísticas, o empréstimo por uma audiência estrangeira etc.]

Um exemplo final desse procedimento, aliás, é o artigo com o qual Lévi-Strauss contribuiu para o volume em questão, organizado por Pierre Maranda. Neste interessante capítulo, Lévi-Strauss utiliza a fórmula canônica para pensar a conexão entre modos de representar o cosmos em construções religiosas rituais do Japão, na Índia e na América do Sul (Lévi-Strauss, 2001b [1994]: 28). Ora, a diacronia histórico-geográfica a que se refere Lévi-Strauss aqui tem um peso material:

"...In the present case, it is remarkable that the double transformation illustrated by the formula is initiated by technical constraints. The passage from one material to another thus plays the same role

as do changes of a linguistic or cultural nature in other contexts: it always involves the crossing of a threshold" (idem: 28).

[...No presente caso, é notável que a dupla transformação ilustrada pela fórmula seja iniciada por restrições técnicas. A passagem de um material a outro desempenha assim o mesmo papel que mudanças de natureza lingüística ou cultural em outros contextos: ela envolve sempre o cruzamento de um limiar.]

Voltando a sua carta, Lévi-Strauss continua a distinguir a diacronia da história real de uma diacronia puramente simbólica:

"...one may conceive of diachrony in two ways: either as inscribed in the internal time span of a specific narrative (le temps du récit), or as the inscription of several related narratives in an external time span (le temps historique)" (Lévi-Strauss, 2001a [1994]: 314).

[...pode-se conceber a diacronia de duas maneiras: quer como inscrita na duração temporal interna de uma narrativa específica (le temps du récit), ou como a inscrição de várias narrativas relacionadas em uma duração temporal externa (le temps historique).]

Finalmente, Lévi-Strauss especula sobre a possibilidade de uma combinação entre os dois enfoques, admitindo-se "(...) individual minds that consciously invent narratives, and collective minds that unconsciously generate series of mythical transformations (...)" (idem: 314).

Contudo, acrescenta, é possível que esses dois procedimentos "do not abide by the same constraints or do not resort to the same possibilities". Indivíduos que inventam narrativas (o plano da parole) de maneira consciente, e "pensamentos coletivos" (ou coletividades pensantes) sujeitos a coerções da história de longa duração, estarão sujeitos a diferentes restrições que funcionam aqui como infra-estrutura do pensar: sejam materiais de construção (pedra, palha), sejam materiais de pensamento (Bacuraus e Joões-de-Barro), não têm a mesma distribuição geográfica.

Lévi-Strauss é, ao mesmo tempo, um kantiano "sem sujeito transcendental" e um materialista histórico? Se tivermos em mente a noção de que as "mentes coletivas que geram inconscientemente séries de transformações míticas", sujeitas a coerções materiais de longa duração, as duas proposições não são tão absurdas como parecem à primeira vista. Na fórmula canônica, o "último membro", aquele no qual ocorre uma

“dupla torção”, conecta narrativas relacionadas entre si na temporalidade real. As transformações no tempo histórico não se reduzem à mera diacronia simbólica das estruturas de pensamento. Isso porque – da mesma maneira como uma máquina pode ser vista formalmente como pura estrutura reversível em um tempo abstrato, mas é sujeita às leis da termodinâmica e é condenada ao aumento de entropia ao ser considerada no tempo real da história –, as formas da lógica mítica são sujeitas às injunções da infra-estrutura e à capacidade revolucionária da mente humana, que consiste em poder transpor as fronteiras da experiência sensível e se projetar rumo ao desconhecido.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. W. B. de. Nota sobre a resenha d’As estruturas elementares do parentesco por Simone de Beauvoir. *Campos* 8(1), p. 191-193, 2007.

ALMEIDA, M. W. B. de. Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura em Lévi-Strauss. *Revista de Antropologia*, v. 42, n. 1-2, p. 163-198, 1999.

ALMEIDA, M. W. B. de. On Turner on Lévi-Strauss. *Current Anthropology*, v. 33, n. 1. p. 60-63, 1992.

ALMEIDA, M. W. B. de. [1990] Symmetry and Entropy: Mathematical Metaphors in the Work of Lévi-Strauss. *Current Anthropology*, v. 31, n. 4, p. 367-385, Aug./Oct. 1991.

BOCK, P. K. Oedipus Once More. *American Anthropologist*, v. 81, n. 4, p. 905-906, 1979.

CALAVEZ, O. A variação mítica como reflexão. *Revista de Antropologia*, v. 45, n. 1, p. 7-36, 2002.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009 [1973]. "Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico canela de 1963", em *Cultura com Aspas e Outros Ensaios*, São Paulo, Cosacnaify, pp. 15-50. Publicado originalmente em *L'Homme*, vol. 13, n. 4, 1973.

CARROLL, M. P. Lévi-Strauss on the Oedipus Myth: A Reconsideration. *American Anthropologist*, v. 80, n. 4, p. 805-814, 1978.

- CÔTÉ, A. L'Instauration Sociale. Du schème canonique à la formule canonique. *Anthropologie et sociétés*, v. 13, n. 3, p. 23-25, 1989.
- CÔTÉ, A. Qu'est-ce qu'une formule canonique? *L'Homme*, n. 135, 1995.
- DÉSVEAUX, E. Groupe de Klein et formule canonique. *L'Homme*, n. 135, 1995.
- DÉSVEAUX E.; POUILLON, J. Rencontre autour de la formule canonique. *L'Homme*, n. 135, 1995.
- DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P. Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs. Paris: Flammarion, 1974.
- ELSNER, J. Pausanias: A Greek Pilgrim in the Roman World. *Past and Present*, v. 1, n. 135, p. 3-29.
- GOW, Peter. *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- GREIMAS, A. J. *Semantique Structurale: recherche de méthode*. Paris: Press Universitaires de France,
- GRIMAL, P. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris: PUF, 1951.
- LEACH, E. Lévi-Strauss. Londres: Fontana/Collins, 1970.
- LÉVI-STRAUSS, C. The Structural Study of Myth. *Journal of American Folklore*, v. 78, n. 270, p. 428-444, 1955.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1956. Structure et dialectique. In: HALLE, M. *For Roman Jakobson, Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday*. Mouton: The Hague. p. 289-294.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1958a. L'analyse structurale du mythe. In: \_\_\_\_\_. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, pp. 227-255.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1958b Structure et dialectique. In: \_\_\_\_\_. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, pp. 257-268.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958c.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1973a. Le champ de l'Anthropologie. In: \_\_\_\_\_. *Anthropologie Structurale II*. Paris: Plon, pp. 11-44. Originalmente publicado pelo Collège de France, 1960.

LÉVI-STRAUSS, C. 1973b. La structure et la forme. In: \_\_\_\_\_. *Anthropologie structurale Deux*. Paris: Plon, pp. 139-173. Publicado originalmente em 1960 sob o título “L’analyse morphologique des contes russes”.

LÉVI-STRAUSS, C. *La potière jalouse*. Paris: Plon, 1985.

LÉVI-STRAUSS, C. *Histoire de Lynx*. Paris: Plon, 1991.

LÉVI-STRAUSS, C. 2001a [1994]. Lettre à Monsieur le Professeur Solomon Marcus. In: MARANDA, P. (Org.). *The Double Twist. From Ethnography to Morphodynamics*. Toronto: University of Toronto Press, 2001. p. 314.

LÉVI-STRAUSS, C. 2001b. Hourglass Configurations. In: MARANDA, P. (Org.). *The Double Twist. From Ethnography to Morphodynamics*. Toronto: University of Toronto Press. p. 15-32.

MARANDA, E. K.; MARANDA, P. *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*. The Hague, Paris: Mouton, 1971.

MARANDA, P. (Org.). *The Double Twist. From Ethnography to Morphodynamics*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.

MARCUS, S. Vers une approche axiomatique-déductive de la formule canonique du mythe. *L’Homme*, n. 135, 1995.

MEZZADRI, B. Structure du mythe et races d’Hésiode. *L’Homme* 106-107, XXVIII (2-3), p. 51-57. 1988.

MORAVA, J. Une interprétation mathématique de la formule canonique de Lévi-Strauss. In: IZARD, Michel (Org.). *L’Herne. Claude Lévi-Strauss*. Paris: Éditions de l’Herne, 2004. p. 207-220.

PETITOT, J. Approche morphodynamique de la formule canonique du mythe, *L’Homme* 106-107, XXVIII (2-3), p. 24-50, 1988.

PETITOT, J. Hypothèse localiste, Modèles morphodynamiques et Théories cognitives: Remarques sur une note de 1975. *Semiotica*, v. 77, n. 1/3, p. 65-119, 1989.

PETITOT, J. Syntaxe topologique et grammaire cognitive. *Langages*, n. 103, p. 97-128, 1991.

PETITOT, J. Note complémentaire sur l'approche morphodynamique de la formule canonique du mythe. *L'Homme*, v. 35, n. 135, p. 17-23, 1995.

PROPP, Vladimir. 1970. *La Morphologie du Conte*. Paris, Gallimard.

SCUBLA, L. A propos de la formule canonique, du mythe, et du rite. *L'Homme*, v. 35, n. 135, p. 51-60, 1995.

SCUBLA, L. Lire Lévi-Strauss. Le déploiement d'une intuition. Paris: Odile Jacob, 1998.

SCUBLA, L. Hesiod, the Three Functions, and the Canonical Formula of Myth. In: \_\_\_\_\_. MARANDA, P. (Org.). *The Double Twist. From Ethnography to Morphodynamics*. Toronto: University of Toronto Press, 2001a. p. 123-155.

SCUBLA, L. From Kinship to Kingship: mimetic theory as the missing dynamics for structural anthropology 1. Mimetic-theory modelling workshop, Ghost Ranch, Abiquiu, June 2004.

SAHLINS, P. 1985. *Islands of History*. Chicago, The University of Chicago Press. SAHLINS, P. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.

TERRA, R.L.; ALMEIDA, M. W. B. de. A análise morfológica da literatura popular em verso: uma hipótese de trabalho. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 16, p. 1-28. 1975.

TURNER, T. On Structure and Entropy: Theoretical Pastiche and the Contradictions of "Structuralism". *Current Anthropology*, v. 31, n. 5, p. 563-568, Dec. 1990.

VANDENDORPE, C. De la fable au fait divers. *Les cahiers de recherche du CIADEST*, n. 10, Montréal, 1991. <<http://www.uottawa.ca/academic/arts/lettres/vanden/faitdiv.htm>>.

VERNANT, J.-P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia II*. São Paulo: Perspectiva, 1986 [1999].

VERNANT, J.-P.; VIDAL-NAQUET, P. *Oedipe et ses mythes*. Paris: Éditions Complexe, 2001.

VERNANT, J.-P. Mythe et société en Grèce ancienne. Paris: François Maspero, 1974.

VERNANT, J.-P. Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'Oedipe-Roi. In: \_\_\_ Mythe et tragédie, I. Paris: La Découverte, 1986.

VERNANT, J.-P. Le Tyran boiteux: d'Oedipe à Périandre. In: VERNANT, J.-P.; VIDAL-NAQUET, P. Oedipe et ses Mythes. Paris: Editions Complexe, 1988.

WILLNER, D. The Oedipus Complex, Antigone, and Electra: The Woman as Hero and Victim. *American Anthropologist*, v. 84, n. 1, p. 58-78, 1982.