



# Núcleo de Tradução das Sociais

O presente texto foi modificado para otimizar arquivos PDF, o processo envolve a separação de uma página em duas, e o reconhecimento de texto em imagens, de maneira que o arquivo se torne grifável por meio de programas OCR (Optical Character Recognition).

Vale lembrar que, a disponibilização de arquivos digitais de qualidade na faculdade também é uma pauta de permanência estudantil, uma vez que a experiência de leitura – tão crucial num curso de ciências sociais – é extremamente influente no processo de entendimento do material.

Caso tenha interesse em participar do nosso projeto, entre em contato no instagram: @nts.usp

Jean-Pierre Vernant

M I T O  
E  
SOCIEDADE  
NA  
GRÉCIA  
ANTIGA

*Tradução de*  
MYRIAM CAMPELLO

2ª edição

JOSÉ OLYMPIO  
E D I T O R A

Título do original em francês  
MYTHE ET SOCIÉTÉ EN GRÈCE ANCIENNE

© Éditions La Découverte, 1992

Direitos adquiridos para a língua portuguesa, no Brasil, pela  
LIVRARIA JOSÉ OLYMPIO EDITORA S.A.  
Rua da Glória, 344/4ª andar  
Rio de Janeiro, RJ – República Federativa do Brasil  
*Printed in Brazil / Impresso no Brasil*

ISBN 85-03-00449-6

(Edição original: ISBN 2-7071-0679-8, Éditions La Découverte, França, 1988)

Indicação editorial  
EMANUEL ARAÚJO

Editoração  
FÁTIMA PIRES DOS SANTOS  
MARIA CRISTINA R. BRITTO (*auxiliar*)

Capa  
JOATAN

Revisão de originais  
ANDRÉ TELLES

Diagramação  
ANTONIO HERRANZ

Revisão  
SONIA CARDOSO  
MARCO ANTONIO CORRÊA

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

V622m Vernant, Jean-Pierre  
Mito e sociedade na Grécia Antiga / Jean-Pierre Vernant; tradução  
Myriam Campello. – 2. ed. – Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

Tradução de: Mythe et société en Grèce Ancienne.

1. Filosofia antiga. 2. Mitologia antiga. 3. Civilização grega. I. Título.

99-0696

CDD – 180  
CDU – 1(38)

A  
CLAUDE

## SUMÁRIO

### MITO E SOCIEDADE NA GRÉCIA ANTIGA

<i>INTRODUÇÃO</i> .....	3
A LUTA DE CLASSES.....	7
A GUERRA DAS CIDADES.....	24
O CASAMENTO.....	48
HISTÓRIA SOCIAL E EVOLUÇÃO DAS IDÉIAS NA CHINA E NA GRÉCIA DO SÉCULO VI AO SÉCULO II ANTES DA NOSSA ERA.....	71
NA CHINA, 71	
NA GRÉCIA, 78	
A SOCIEDADE DOS DEUSES.....	89
O PURO E O IMPURO.....	104
ENTRE ANIMAIS E DEUSES (DOS JARDINS DE ADÔNIS À MITOLOGIA DOS ARÔMATAS).....	122

O MITO PROMETÉICO EM HESÍODO..... 154

PRIMEIRO NÍVEL: ANÁLISE FORMAL DA NARRATIVA, 154

SEGUNDO NÍVEL: ANÁLISE DOS CONTEÚDOS SEMÂNTICOS, 163

TERCEIRO NÍVEL: O CONTEXTO SÓCIO-CULTURAL, 167

RAZÕES DO MITO..... 171

*MYTHOS* E *LOGOS*, 172 (Palavra falada e escrita, 172; Do mito à História e à Filosofia, 176; Formas e níveis do mito, 178; Mitos e mitologia, 182; O mito entre a falta de sentido e a alegoria, 185; Mitologia grega e pensamento ocidental, 188).

ESBOÇOS DE UMA CIÊNCIA DOS MITOS, 191 (Mito e linguagem: a escola de mitologia comparada, 192; Mito e evolução social: a escola antropológica inglesa, 193; Mito e história literária: a filologia histórica, 195; O horizonte intelectual das pesquisas sobre o mito, 198).

O MITO HOJE, 199 (Simbolismo e funcionalismo, 200; Abordagem nova: de Marcel Mauss a Georges Dumézil, 205; O estruturalismo de Claude Lévi-Strauss, 210).

LEITURAS E PROBLEMAS DO MITO, 215.

M I T O  
E  
SOCIEDADE  
NA  
GRÉCIA  
ANTIGA

Para quem é imortal, como os deuses, não há necessidade de *Elpis*. Também nada de *Elpis* para quem, como os animais, ignora que é mortal. Se o homem, mortal como os animais, previsse o futuro como os deuses, se fosse completamente como Prometeu, não teria mais força para viver, por não poder olhar a própria morte de frente. No entanto, sabendo-se mortal mas sem conhecer quando e como morrerá, tem na Esperança uma previsão, mas previsão cega (Ésquilo, *Prometeu*, 250; cf. também Platão, *Górgias*, 523 de), ilusão salutar, bem e mal ao mesmo tempo, a única que lhe permite viver essa existência ambígua, desdobrada, provocada pela fraude prometéica quando esta institui a primeira refeição sacrificial. Dali em diante tudo tem o seu reverso: não mais contato com os deuses que não seja também, através do sacrifício, a consagração de uma intransponível barreira entre mortais e imortais; não mais felicidade sem infelicidade, nascimento sem morte, abundância sem esforço, Prometeu sem Epimeteu. Em suma, não mais Homem sem Pandora.

POR SUA ORIGEM e por sua história, a noção de mito que herdamos dos gregos pertence a uma tradição de pensamento que é própria do Ocidente e na qual o mito se define pelo que não é, numa dupla relação de oposição ao real, por um lado (o mito é ficção), e ao racional, por outro (o mito é absurdo). Nessa linha de pensamento, no quadro dessa tradição é que é preciso situar o desenvolvimento dos estudos míticos na época moderna, para compreendê-lo. Pesquisando-se procedimentos de interpretação e técnicas de decifração suscetíveis de conferir um sentido ao que podia inicialmente parecer uma penca de fábulas extravagantes, é-se levado a questionar as concepções antigas e à interrogação sobre a verdadeira natureza do que se designava pelo nome de mito. Qual é o estatuto social e intelectual desse gênero de narrativa? Em que medida constitui ele um modo específico de expressão tendo sua língua, pensamento e lógica particulares? Como situar o mito no conjunto da vida coletiva de uma sociedade, diferenciá-lo das crenças e ritos religiosos, de todos os fatos da tradição oral: contos, provérbios, folclore e ficções propriamente literárias? Que lugar então lhe designar no indivíduo e no grupo, que dimensão humana lhe reconhecer quando nos colocamos numa perspectiva antropológica?

<sup>1</sup> Este estudo não teria sido escrito sem as pesquisas realizadas por Marcel Detienne sobre a história, ou a pré-história, de uma ciência dos mitos. Nós nos abeberamos amplamente em seu ensinamento, nos beneficiamos das discussões tidas com ele, utilizamos dois de seus artigos em vias de publicação. Que o agradeçamos aqui por tudo que nos deu. Sob uma forma um pouco diferente, este texto deve aparecer nas edições italiana e inglesa da *Encyclopédie du XX<sup>e</sup> siècle*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, no verbete 'Mito'.

? roubo do fogo ⇒ do céu ao cozido  
(ossos x vísceras)  
natureza → cultura

Em grego, *mythos* designa uma palavra formulada, quer se trate de uma narrativa, de um diálogo ou da enunciação de um projeto. *Mythos* é então da ordem do *legein*, como o indicam os compostos *mythologein*, *mythologia*, e não contrasta inicialmente com os *logoi*, termo cujos valores semânticos são vizinhos e que se relacionam às diversas formas do que é dito. Mesmo quando as palavras possuem uma forte carga religiosa, quando elas transmitem a um grupo de iniciados, sob forma de narrativas concernentes aos deuses ou aos heróis, um saber secreto interdito ao vulgo, os *mythoi* podem ser também qualificados de *hieroi logoi*, discursos sagrados. Para que o domínio do mito se delimite em relação a outros, para que através da oposição de *mythos* e *logos*, dali em diante separados e confrontados, se desenhe a figura do mito própria da Antiguidade clássica, foi preciso toda uma série de condições cujo jogo, entre o oitavo e o quarto séculos antes de nossa era, fez cavar, no seio do universo mental dos gregos, uma multiplicidade de distâncias, cortes e tensões internas.

#### PALAVRA FALADA E ESCRITA

Um primeiro elemento a se reter nesse plano é a passagem da tradição oral a diversos tipos de literatura escrita. Tal transformação ressoou tão fortemente no estatuto do mito na Grécia que para muitos mitólogos contemporâneos coloca-se o problema de saber se os mesmos métodos de interpretação são válidos no caso de um *corpus* de narrativas orais como aquelas sobre as quais trabalham os etnólogos e nos textos escritos que concernem aos helenistas; é caso mesmo de se perguntar se temos o direito de classificar as duas ordens de documentos numa única e mesma categoria.

A escrita não se impôs nos diferentes domínios da criação literária grega no mesmo ritmo e segundo as mesmas vias de desenvolvimento. Para nós, não se trataria de fixar as etapas de um progresso cujo curso não foi linear nem unívoco. Gostaríamos apenas de pôr em evidência os aspectos que, na emergência de uma literatura escrita, interessam mais diretamente ao mito, sua elaboração, sua transmissão, seu lugar na cultura antiga.

Inicialmente, algumas observações gerais. Sabe-se que a redação escrita obedece a regras mais variadas e mais flexíveis que a composição oral, de tipo formular. A escrita em prosa marca um novo patamar. Como o observou Adam Parry, há uma estreita correlação entre a elaboração de uma linguagem abstrata e o pleno domínio de seu estilo entre os primeiros grandes prosadores gregos.<sup>2</sup> A redação em prosa — tratados médicos, narrativas históricas, discursos de oradores em defesa de uma causa, dissertações de filósofos — não constitui somente, em relação à tradição oral e às criações poéticas, um outro modo de expressão, e sim uma nova forma de pensamento. A organização do discurso escrito é paralela a uma análise mais cerrada, um ordenamento mais estrito da matéria conceitual. Já em um orador como Górgias ou num historiador como Tucídides, o jogo regulado das antíteses na retórica equilibrada do discurso escrito, recortando, distribuindo, opondo termo a termo os elementos fundamentais da situação a descrever, funciona como uma verdadeira ferramenta lógica conferindo à inteligência verbal domínio sobre o real. A elaboração da linguagem filosófica vai mais longe, tanto pelo nível de abstração dos conceitos e o emprego de um vocabulário ontológico (que se pense na noção do Ser enquanto ser, ou do Um) quanto pela exigência de um novo tipo de rigor no raciocínio: às técnicas persuasivas da argumentação retórica o filósofo contrapõe os procedimentos demonstrativos de um discurso cujo modelo lhe é fornecido pelas deduções dos matemáticos, operando sobre os números e as figuras. E. Benveniste certamente tem razão quando observa que Aristóteles, buscando definir o estatuto lógico de todos os predicados que se pode afirmar do Ser, faz apenas descobrir as categorias fundamentais da língua na qual ele pensa.<sup>3</sup> As categorias que o filósofo põe em evidência e cuja validade estabelece na ordem do pensamento se revelam como a transposição no plano noético das categorias lingüísticas do grego. Talvez fosse preciso, entretanto, acrescentar que esse tipo de reflexão onde as estruturas da língua servem de embasamento a uma definição de modalidades do ser e a

<sup>2</sup> Cf. A. Parry, 'Thucydides' use of abstract language', *Language as action*, Yale French Studies, 1970, 45, pp. 3-20.

<sup>3</sup> Cf. E. Benveniste, 'Catégories de pensée et de langue', *Les études philosophiques*, 1958, 4, pp. 419-29.

um esclarecimento das relações lógicas só foi tornado possível com o desenvolvimento das formas escritas que a Grécia conheceu. A lógica de Aristóteles está bastante ligada à língua na qual pensa o filósofo; mas o filósofo pensa numa língua que é a do escrito filosófico. Na e pela literatura escrita instaura-se esse tipo de discurso onde o *logos* não é mais somente a palavra, onde ele assumiu o valor de racionalidade demonstrativa e se contrapõe nesse plano, tanto pela forma quanto pelo fundo, à palavra do *mythos*. Contrapõe-se pela forma através da separação entre a demonstração argumentada e a textura narrativa da narrativa mítica; contrapõe-se pelo fundo através da distância entre as entidades abstratas do filósofo e as potências divinas, cujas aventuras dramáticas são contadas pelo mito.

As diferenças não são menores se, revertendo os pontos de vista, nos colocamos não mais na perspectiva daquele que redige um texto, mas do público que toma conhecimento desse texto. Pelas possibilidades que essa última perspectiva oferece de um retorno ao texto em vista de sua análise crítica, a leitura supõe uma outra atitude de espírito, mais distanciada e ao mesmo tempo mais exigente, que a escuta dos discursos pronunciados. Os próprios gregos eram plenamente conscientes disso: à sedução que a palavra deve provocar para manter o auditório sob o encanto, eles contrapuseram, frequentemente dando-lhe preferência, a seriedade um pouco austera mas mais rigorosa do escrito. De um lado colocaram o prazer inerente à palavra falada: incluído na mensagem oral, esse prazer nasce e morre com o discurso que suscitou; de outro, do lado da escrita, colocaram o útil, visado por um texto que se pode conservar sob os olhos e que retém em si um ensinamento cujo valor é durável.<sup>4</sup> Essa divergência funcional entre palavra falada e escrita interessa diretamente ao estatuto do mito. Se o verbo é orientado em direção ao prazer é porque ele age sobre o ouvinte à maneira de uma encantação. Por sua forma métrica, seu ritmo, consonâncias, musicalidade, gestos, às vezes dança que a acompanham, a narração oral desencadeia no público um processo de comunhão afetiva com as ações dramáticas que formam a matéria da narrativa. Essa magia da palavra falada, celebrada por Górgias e que

<sup>4</sup> Cf. B. Gentili e G. Cerri, 'Strutture comunicative del discorso storico nel pensiero storiografico dei greci', *Il Verri*, 2, 1973, pp. 53-78.

confere aos diferentes gêneros de declamação — poesia, tragédia, retórica, sofística — um mesmo tipo de eficácia, constitui para os gregos uma das dimensões do *mythos* em oposição ao *logos*. Renunciando voluntariamente ao dramático e ao maravilhoso, o *logos* situa sua ação sobre o espírito num nível diferente do da operação mimética (*mimēsis*) e da participação emocional (*sympatheia*). Ele se propõe estabelecer o verdadeiro após investigação escrupulosa e de anunciá-lo segundo um modo de exposição que, pelo menos de direito, só apela para a inteligência crítica do leitor. É apenas quando revestiu-se, assim, de uma forma escrita que o discurso, despojado de seu mistério ao mesmo tempo que de sua força de sugestão, perdeu o poder de se impor a outro pelo constrangimento, ilusório mas irreprimível, da *mimēsis*. Por ali o discurso muda de estatuto; torna-se 'coisa comum' no sentido que os gregos davam a esse termo no vocabulário político: não é mais o privilégio exclusivo de quem possui o dom da palavra; pertence igualmente a todos os membros da comunidade. Escrever um texto é depositar sua mensagem, *es meson*, no centro da comunidade, isto é, colocá-la abertamente à disposição do conjunto do grupo. Enquanto escrito, o *logos* é levado à praça pública; da mesma forma que os magistrados ao saírem de seus cargos, é necessário que preste contas ante todos, justifique-se ele próprio quanto às objeções e contestações que cada um tem o direito de lhe contrapor. Pode-se dizer então que as regras do jogo político, tais como funcionam numa cidade democrática regida pela *isēgoria*, o direito à palavra igual para cada um, tornaram-se também a regra do jogo intelectual. Em sua organização interna, o discurso escrito se conforma a uma lógica que implica, a partir dali, uma forma de debate onde cada um luta com armas iguais, pela discussão, pela argumentação contraditória. Não se trata mais de vencer o adversário enfeitiçando-o ou fascinando-o com a potência superior do verbo de que se dispõe; trata-se de convencê-lo da verdade levando-se pouco a pouco o próprio discurso interno, segundo sua própria lógica e de acordo com seus próprios critérios, a coincidir com a ordem das razões expostas no texto que lhe é submetido. Desse ponto de vista, tudo o que dava à palavra falada seu poder de impacto, sua eficácia sobre outrem, se acha dali em diante rebaixado à classe do *mythos*, do fabuloso, do maravilhoso, como se o discurso só pudesse ganhar na ordem do verdadeiro e do inteligível perdendo ao mesmo tempo na ordem do agradável, do emocionante e do dramático.



## DO MITO À HISTÓRIA E À FILOSOFIA

Essa mutação já é testemunhada pelo discurso histórico de Tucídides, distanciando-se em relação a um passado longínquo demais para que se possa atingi-lo de outro modo que sob a forma mítica, onde a tradição o fixou e limitando-se, fora dos parágrafos consagrados à 'arqueologia', aos fatos da história recente, próximos o suficiente para que possa tê-los assistido ele próprio ou ter investigado cada um com a exatidão necessária. Preocupação com o verdadeiro no estabelecimento dos fatos, exigência de clareza no enunciado das mudanças que se produzem no decurso da vida das cidades (guerras e revoluções políticas), conhecimento bastante preciso da 'natureza humana' para marcar na trama dos acontecimentos a ordem que dá o domínio da inteligência sobre eles, todos esses traços estão bastante associados naquele que se é tentado a chamar, apesar de Heródoto, de o primeiro verdadeiro historiador grego, com uma recusa ativa do maravilhoso, *to mythôdes*, considerado um ornamento próprio ao discurso oral e a seu caráter circunstancial, mas que se acharia deslocado num texto escrito cuja contribuição deve constituir uma aquisição permanente:

Para o ouvinte, a ausência de maravilhoso nos fatos relatados parecerá sem dúvida diminuir seu encanto; mas se se quiser ver claro nos acontecimentos passados e naqueles que, no futuro, em virtude de seu caráter humano, apresentarão semelhanças ou analogias, que se os julgue então úteis e isso bastará: eles constituem mais um tesouro para sempre (*klêma es aiei*) do que uma produção de aparato para um auditório do momento.<sup>5</sup>

A crítica que três séculos mais tarde Políbio dirige contra Filarco, exibindo a seus olhos cenas de terror (*ta deina*), fornece o melhor comentário ao texto de Tucídides:

O historiador não deve fazer a história servir para produzir emoção nos leitores através do fantástico, (...) e sim apresentar as ações e palavras inteiramente segundo a verdade, mesmo que sejam pobres de aventura.

<sup>5</sup> Tucídides, II, 22, 1. Para um comentário desse texto, cf. B. Gentili e G. Cerri, *l.c.*

Pois o objetivo da história não consiste em 'emocionar' e encantar por um momento os ouvintes, mas "instruir e convencer por todo tempo as pessoas estudiosas com atos e discursos verdadeiros".<sup>6</sup>

É muito significativo que a mesma oposição entre o *mythôdes*, o maravilhoso próprio à expressão oral e aos gêneros poéticos (Platão, *República*, 522 a 8; *Timeu*, 26 e 5), por um lado, e o *alêthinos logos*, o discurso verídico, por outro, se encontre nos filósofos e peça uma atitude de espírito análoga em relação ao *mythos* assimilado, em sua forma narrativa, a um conto de comadre (*mythos graos*, *Górgias*, 527 a 4), semelhante aos que as mães contam para distrair ou atemorizar as crianças. Quando Platão, no *Sofista*, pretende desqualificar as teses de seus predecessores eleatas ou heraclitianos, censura-os por terem, à guisa de demonstração, utilizado o relato de acontecimentos dramáticos, peripécias e reversões imprevistas:

Para mim têm o ar de nos contar mitos, como se faria com crianças. Segundo um deles, há três seres que ora guerreiam uns com os outros, ora, tornados amigos, nos fazem assistir a seus esponsais, partos, nutrição de pimpolhos (242 c-d).

Discórdias, combates, reconciliações, casamentos, procriações, todo esse cenário da narração mítica pode seduzir espíritos pueris; nada traz para quem busca compreender, no sentido próprio desse termo, porque o entendimento se refere a uma forma de inteligibilidade que o *mythos* não comporta, e que o discurso explicativo é o único a possuir. Ao se contar ao sujeito do Ser as desventuras análogas às que a lenda atribui aos deuses e aos heróis, ninguém poderá diferenciar nesses relatos o autêntico do fabuloso. Os narradores, observa ironicamente Platão, não se preocuparam em 'abaixar seu olhar' para a multidão dos que, como ele, para distinguir o falso do verdadeiro, exigem de um discurso que este seja a cada momento capaz de prestar contas a quem as pede ou, o que dá no mesmo, de prestar contas de si, dando claramente a entender do que fala, como fala do assunto e o que diz dele.

Nesse ponto, Aristóteles ajusta-se ao passo de Platão. Perguntando-se, na *Metafísica*, se os princípios dos seres corruptíveis e os dos seres incorruptíveis são os mesmos ou diferentes, ele evoca a tradição de Hesíodo e dos que chama de 'teólogos', isto é, os autores dos mitos

<sup>6</sup> Políbios, II, 56, 7-12.

concernentes aos deuses, para sublinhar entre eles e ele, uma distância que, mais que de tempo, é de ordem intelectual: “Os discípulos de Hesíodo e todos os teólogos”, escreve ele, “preocuparam-se apenas com o que poderia convencer a eles próprios, sem pensarem em nós. Considerando, de fato, os princípios como deuses, ou nascidos de deuses, dizem que os seres, não tendo saboreado o néctar e a ambrosia, nasceram mortais. Tais expressões tinham evidentemente um sentido satisfatório para eles, mas o que disseram sobre o tema da própria aplicação dessas causas ultrapassa o alcance de nossa compreensão.” Essa aparente modéstia contrapõe em realidade ao mito um objetivo de não-receber sem apelo: “Contudo, as sutilezas mitológicas não merecem ser submetidas a um exame sério”, prossegue Aristóteles. “Voltemo-nos antes para o lado daqueles que raciocinam pela via da demonstração” (II, 1000 a 11-20). De fato, as dificuldades levantadas por Aristóteles para zombar do que contam os mitos de nutrição de imortalidade não têm, na forma excessivamente lógica do dilema em que os exprime, nenhum sentido quando nos colocamos na perspectiva de narrativas que não colocam esse tipo de pergunta e não formulam seus problemas nesses termos. Aristóteles lê o mito como se se tratasse de um texto filosófico. Das duas, uma, argumenta ele: ou os deuses absorvem essa nutrição por prazer, então ela não constitui a causa de sua essência imortal; ou tal nutrição é verdadeiramente a causa de seu ser, então como os deuses seriam eternos se tivessem necessidade de alimentação? Para o historiador das religiões, é o caráter deslocado, para não dizer aberrante, das observações de Aristóteles em relação ao mito que lhe dão interesse. Entre *mythos* e *logos* a separação agora é tal que a comunicação não se efetua mais; o diálogo é impossível, o corte consumado. Mesmo quando parecem visar o mesmo objeto, apontar na mesma direção, os dois gêneros de discurso permanecem mutuamente impermeáveis. Escolher um tipo de linguagem, dali em diante, é despedir-se do outro.

## FORMAS E NÍVEIS DO MITO

A oposição do *mythos* e do *logos*, no duplo plano das formas de expressão e modos de pensamento, encobre outras que se esboçam no próprio seio das tradições religiosas, na esfera do mito. Como o notava Heródoto, foram Homero e Hesíodo que fixaram para os gregos uma espécie de repertório canônico das narrativas, pondo em

cena as Potências do além e relatando, através de desventuras de todo tipo, seu nascimento, genealogia, relações de família, privilégios, funções e domínios respectivos, suas rivalidades e afinidades, e suas intervenções no mundo humano. Tais narrativas são, nos dois poetas, integradas a obras literárias que, em sua forma métrica e pelo gênero ao qual pertencem (epopéia heróica, teogonia, textos sapienciais), prolongam uma tradição de poesia oral enraizada no passado. Ainda ali o desenvolvimento da escrita modifica tanto a composição quanto a transmissão dos relatos. Na obra escrita, mesmo se se continua a cantá-la ou a recitá-la em ocasiões definidas, se acusam os traços especificamente literários do texto ao mesmo tempo que se diversificam os gêneros de expressão, tendo cada qual, com seu público particular, suas regras formais e intenções estéticas próprias. Poetas elegíacos, líricos e trágicos se abeberaram no fundo comum da mitologia; porém, fazendo dos temas míticos matéria literária, eles os utilizam livremente para transformá-los segundo suas necessidades; às vezes até mesmo para criticá-los em nome de um novo ideal ético ou religioso.

Sem falar de um Xenófanes, que desde o século VI rejeitava o antropomorfismo da mitologia comum e, a crer-se em Diógenes Laércio, desencadeava seus iambos contra Homero e Hesíodo, notar-se-á o deslocamento que um poeta tão ligado quanto Píndaro às formas tradicionais de crenças faz o mito sofrer. Suas odes triunfais obedecem a um esquema de composição constante que concede ao mito o lugar central. Enquadrada entre uma introdução e uma conclusão consagradas ao vencedor — sua pessoa, sua família, sua cidade —, a parte mítica pode, como na *Primeira Olímpica*, ocupar, ela sozinha, mais de dois terços do texto. Acontece, porém, que, no decorrer de sua narrativa, Píndaro se detém para anunciar que calará, sua boca recusando-se a atribuir aos deuses ações indignas, ou mesmo que vai se afastar da tradição e apresentar sua própria versão, diferente da de seus antecessores,<sup>7</sup> para não ter que, num caso como o do festim de Tântalo, chamar de canibal a nenhum dos deuses.<sup>8</sup> É que, no quadro do epinício, a narrativa tradicional assumiu função e significação novas. Se se adota a terminologia proposta por A. Jolles,

<sup>7</sup> Píndaro, *Olímpicas*, I, 59.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 82.

dir-se-á que ela se deslocou do mito, no sentido próprio, para a lenda.<sup>9</sup> Não vale mais por si mesma ou em si mesma, mas em relação a outra coisa, como exemplar de ação ou de conduta proposta à imitação dos homens. A história do piedoso Pélope oferece o protótipo de toda vitória na corrida de carros; a de Tântalo, que lhe é associada, adverte sobre os perigos inerentes ao sucesso. O mito assumiu valor de paradigma. Constitui o modelo de referência que permite situar, compreender e julgar o feito celebrado no canto. Ao se refratar através das aventuras lendárias dos heróis ou dos deuses é que os atos humanos, pensados na categoria da imitação, podem marcar seu sentido e situar-se na escala dos valores.

O desvio é mais marcado ainda nos poetas trágicos. Tomam de empréstimo para seus dramas as lendas de heróis tais como se achavam desenvolvidas nos ciclos épicos e nas diversas tradições locais. Contudo, não se limitam a modificar em certos pontos o enredo para lhe dar uma coloração propriamente trágica, como quando Ésquilo e Sófocles transformam o Édipo de Homero, que morre no trono de Tebas, em alguém que se cega voluntariamente, um exilado, rejeitado pelo mundo humano. Levada à cena teatral, a fábula se acha submetida a um movimento duplo e contraditório de afastamento e aproximação em relação aos espectadores da época. Os heróis da epopéia são homens, e não potências sobrenaturais como aqueles aos quais a cidade do século V presta um culto público. As façanhas cantadas pela *Iliada* foram realizadas durante a guerra de Tróia, no decorrer de uma expedição que, ainda que se possa pôr em dúvida sua historicidade hoje em dia, é descrita pelo aedo e vivida pelo público como um acontecimento real, pertencendo à mesma ordem de tempo que o poeta e seu auditório. Nesse sentido os poemas homéricos associam aos relatos míticos concernentes aos deuses uma 'gesta' centrada nas grandes famílias, celebrando seus altos feitos e justificando as prerrogativas que ainda no presente são devidas à sua descendência.

Entre os personagens que ela faz evoluir no palco e para o público dos espectadores, a tragédia cava, ao contrário, a distância. O herói trágico pertence a um outro mundo e não à cidade, a uma outra época que não o século V ateniense. Os dramas que dilaceram as linhagens

<sup>9</sup> A. Jolles, *Enfache Formen, Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Marchen, Witz*, Tübingen, 1930; trad. francesa de A. M. Buguet sob o título de *Formes simples*, Paris, 1972.

reais, as desgraças e as maldições ancestrais que as oprimem, só são integrados pela *pólis* democrática à sua própria cultura ao rejeitá-los para um passado longínquo e consumado, um tempo lendário externo e estranho ao presente. Mas as mesmas figuras que o jogo cênico, o manto, os coturnos, a máscara, a desmedida enfim de seu caráter realçam ao nível dos heróis de lenda aos quais a cidade presta um culto, acham-se por sua linguagem, familiar e quase prosaica, pelas discussões que os contrapõem ao coro e uns aos outros, aproximados do homem comum e tornados contemporâneos dos cidadãos de Atenas povoando os degraus do teatro. Por essa tensão constantemente mantida, essa confrontação, em cada drama e em cada protagonista, do passado mítico e do presente da cidade, o herói cessa de representar, como em Píndaro, um modelo para tornar-se objeto de contestação. É questionado ante o público; e através do debate aberto pelo drama, é o próprio estatuto do homem que toma forma de problema, é o enigma da condição do homem que é colocado, sem que a investigação trágica, retomada sem cessar, jamais terminada, possa avançar uma resposta definitiva e encerrar a interrogação. Em sua forma autêntica, o mito trazia respostas sem jamais formular explicitamente os problemas. A tragédia, quando retoma as tradições míticas, as utiliza para colocar, através delas, problemas que não comportam solução.

Essa distorção literária do mito é mais surpreendente porque outras narrativas, na mesma época, dedicam-se a coligar as versões correntes veiculadas, aqui ou ali, pela tradição oral. Ferécides de Atenas e Helânicos, no século V, fazem figurar em suas crônicas as lendas locais de fundação e as genealogias divinas ou heróicas aos quais se referem, no quadro de uma cidade, os cultos públicos ou familiares. Seja qual for, nesses testemunhos, a parte que é preciso reconhecer numa reinterpretação, empreendida sem dúvida desde anteriormente por logógrafos como Hecateu, Cáron de Lampsaque, Xantos da Lídia, eles preparam o trabalho de recenseamento realizado, a partir da época helenística, pelos eruditos e que resultou na composição de verdadeiras compilações mitográficas: *Biblioteca*, de Pseudo-Apolodoro, *Fábulas e Astronômicas*, de Higino, Livro IV de *Histórias*, de Diodoro, *Metamorfozes*, de Antoninus Liberalis, compilação dita dos *Mitógrafos do Vaticano*; a isso é preciso juntar as informações esparsas, os fragmentos das narrativas comunicados ao acaso de suas glosas pelos escoliastas e lexicógrafos. Em relação às transposições literárias, esses textos nos oferecem uma documentação sobre os

mitos e suas variantes que, sem ser inteiramente bruta (não há, como veremos, mesmo na tradição oral dos povos que chamamos 'primitivos', mito em estado bruto), escapa entretanto de uma releitura efetuada a partir de normas externas do pensamento mítico.<sup>10</sup>

## MITOS E MITOLOGIA

Dessas coletâneas de narrativas, justapostas, ou mais ou menos coordenadas à diligência dos mitógrafos, é preciso diferenciar o que, no caso grego, constitui não mais mitos e sim uma mitologia, isto é, um conjunto narrativo unificado que representa, pela extensão de seu campo e por sua coerência interna, um sistema de pensamento original, tão complexo e rigoroso à sua maneira quanto pode ser, num registro diferente, a construção de um filósofo. O exemplo típico de tal mitologia nos é fornecido pela obra de Hesíodo, especialmente pela *Teogonia*. Não estamos mais no tempo em que os filólogos acreditavam poder, em nome de critérios 'lógicos' inteiramente arbitrários, denunciar o caráter compósito e até mesmo as incoerências de um texto que pretendiam cortar em pedaços indicando nele toda uma série de estratos, de adições sucessivas, inseridos em datas diversas, heterogêneos ou até mesmo incompatíveis uns com os outros. Desde o estudo clássico de H. Fränkel, como não reconhecer, ao contrário, em Hesíodo o primeiro pensador da Grécia, propondo uma visão geral e ordenada do universo divino e humano — o que nada tira das reservas que se possam formular em relação a uma leitura que se coloca, para compreender Hesíodo, numa perspectiva de retrospectiva e que o interpreta, a partir de uma filosofia posterior, como uma primeira forma de ontologia?<sup>11</sup> Se se quer evitar pensar o *mythos* no quadro do *logos* que o substituiu, a decifração do texto deve estar de início atenta a tudo que é oriundo da organização narrativa do relato. Nesse plano, as análises de P. Walcot e sobretudo o estudo de H. Schwabl são conclusivos: mostraram por um lado o emprego, no conjunto do texto, de um modo de composição circular

<sup>10</sup> Sobre todos esses pontos, cf. M. Detienne, 'Mythes grecs et analyse structurale', a ser publicado em *Quaderni Urbinati*.

<sup>11</sup> H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munique, 1962.

(*ring composition*) que dá ao relato sua coesão e permite discernir nele as articulações fundamentais; por outro, o recurso regular a paralelismos sintáticos assegurando, no encadeamento das diversas seqüências e em sua rigorosa disposição do detalhe, o equilíbrio geral da narração e a unidade de sua arquitetura.<sup>12</sup> A mitologia, entretanto, não poderia limitar sua pesquisa ao quadro formal da narrativa; ao estudo filológico deve se associar uma análise de conteúdo visando pôr em evidência as relações semânticas, o jogo das correspondências simbólicas, os níveis múltiplos de significação implicados no texto, a hierarquia dos códigos utilizados na mensagem. Esse programa de decifração põe evidentemente em xeque todos os problemas, de método e de fundo, concernentes ao mito. Teremos oportunidade de abordá-los. Desejávamos apenas frisar aqui o caráter excepcional do testemunho hesiódico e seu interesse para os mitólogos: guardando seus liames com a poesia oral, a obra já é uma redação escrita. Ela se inscreve na linha de uma tradição mítica viva e complexa onde se pode discernir influências orientais.<sup>13</sup> Ao mesmo tempo, porém, é uma criação nova, obra de uma personalidade singular cuja poética se sobrepõe, de maneira deliberada, a de seus antecessores e contemporâneos: inspirado pelas Musas, Hesíodo proclama que vai revelar o 'Verdadeiro', celebrar 'o que foi, o que é e o que será', ao contrário de outros cujas narrativas são apenas ficções, mentiras destinadas a lisonjear a vaidade do público nobre pelo qual foram forjadas. Essa consciência orgulhosa de trazer, inaugurando um novo tipo de poesia, uma palavra de verdade, de preencher uma função profética que coloca o poeta como mediador entre os deuses e os homens, numa posição comparável a dos reis, confere a essa longa seqüência de narrativas de que se compõe a *Teogonia* o valor de um verdadeiro ensino teológico e faz das fábulas, advertências, conselhos morais ou práticas generosamente comunicados por *Os trabalhos e os dias* a lição de um Mestre de sabedoria que se pode aproximar dos profetas de Israel.<sup>14</sup> Na matéria mítica que lhe chega pela tradição, Hesíodo

<sup>12</sup> P. Walcot, 'The composition of the works and days', *Revue des Études Grecques*, 1961, pp.4-7; H. Schwabl, *Hesiods Theogonie, Eine unitarische analyse*, Wien, 1966.

<sup>13</sup> Cf. P. Walcott, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966.

<sup>14</sup> Cf. M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruxelas, 1963.

opera uma triagem; submete suas diversas peças sobretudo a uma refundição para integrá-las a uma construção de conjunto original. Os temas, episódios e figuras míticas que reteve ou retocou se ajustam, ao longo de sua narrativa, como os elementos de uma mensagem única cuja significação global e rica complexidade o poeta quis comunicar ao mesmo tempo. A obra de Hesíodo nos põe assim em presença do que se pode chamar de uma mitologia erudita, uma elaboração ampla e sutil que tem toda a finura e todo o rigor de um sistema filosófico, mas que permanece ainda inteiramente engajada na linguagem e no modo de pensamento próprios do mito.

Outras teogonias existiram na Grécia, vastas construções do mesmo tipo que a de Hesíodo das quais só nos chegaram fragmentos. Sem ter tido o peso e o alcance quase canônico que os gregos reconheceram na obra do poeta beócio, elas respondiam, num Ferécides de Siros, um Epimênides ou entre os órficos, a ambições análogas. Afastando-se voluntariamente, em pontos essenciais de sua narração, do modelo hesiódico 'ortodoxo', manifestam a presença, no campo dos mitos, de um elemento de crítica, de contestação, que não toma forma de objeções nem de discussão aberta mas que se exprime por afastamentos significativos, por divergências na forma e no conteúdo das narrativas. Essas versões múltiplas nos confirmam que no seio de uma cultura os mitos, quando nos parecem se contradizer, correspondem-se tão bem uns aos outros que fazem referência, em suas próprias variáveis, a uma linguagem comum, que estão todos inscritos no mesmo horizonte intelectual e que só podem ser decifrados no quadro geral onde cada versão particular assume seu valor e seu relevo em relação a todas as outras. Não se deveria subestimar a importância desse diálogo que o pensamento mítico trava continuamente com ele mesmo ao longo do tempo em que permanece vivo. Duas descobertas vieram confirmar sucessivamente, para a Grécia, a autenticidade e antiguidade dessas criações míticas 'marginais' o suficiente para que a maior parte dos helenistas, argumentando com o caráter insólito ou mesmo aberrante delas, do ponto de vista da tradição corrente, se acreditassem autorizados a tratá-las como elucubrações tardias, subprodutos da imaginação helênica. A primeira diz respeito a um comentário sobre papiro de um poema cosmogônico composto por Áleman na Esparta do século VII; a segunda trouxe à luz, num túmulo em Derveni, um rolo de papiro trazendo o texto de um comentário a uma Teologia de Orfeu, redigida na segunda metade do século IV,

provando que as narrativas sagradas órficas sobre a gênese dos deuses e dos homens, atestadas em data tardia, prolongam bem diretamente uma tradição antiga.

### O MITO ENTRE A FALTA DE SENTIDO E A ALEGORIA

Esse balanço sumário dos diversos tipos de documentos que ordenamos, depois dos gregos, na categoria do mito já mostra seu caráter relativamente disparatado: múltiplas versões fragmentárias apresentadas em relatos curtos ou mesmo em resumos esqueléticos, transposições literárias mais ou menos recheadas e artificiais — vastas elaborações sistemáticas com vocação de teologia. Esses textos, que se situam em patamares de pensamento muito diferentes, têm em comum, inicialmente, o fato de se ligarem, apesar de suas divergências, a uma mesma tradição que podem modificar em certos pontos, mas na condição de se inscreverem em sua linha, de se submeterem, ainda que para inovar, a certos limites, respeitando um jogo regulado de temas, associações, aproximações e contrastes fora dos quais a mensagem, no interior de uma cultura determinada, deixaria de ser inteligível. Além disso, são também narrativas capazes de encantar o ouvinte que deve ter, ao escutá-las, o mesmo prazer que nos contos e fábulas, embora sejam narrativas 'sérias' que, ao modo do fictício e do fantástico, falam de coisas absolutamente essenciais, tocando nas verdades mais profundas da existência. Finalmente, sua última característica comum é pôr em cena, através de sua forma narrativa, 'agentes' que efetuam desempenhos de modo que a situação inicial se modifica no decorrer do relato, não sendo no fim o que era no começo. No mito, os 'operadores' dessa transformação, isto é, os personagens cujas ações determinam a série de mudanças que se produzem entre a primeira e a última seqüência da narração, são Potências do além, agentes sobrenaturais cujas aventuras se desenrolam num outro tempo, em outro plano e segundo um outro modo de ser que não os da vida humana comum.

Mais que pôr em evidência esses traços comuns, interrogar-se sobre o seu alcance e suas implicações quanto ao funcionamento do pensamento mítico, os helenistas parecem ter escolhido privilegiar

este ou aquele tipo de documento para nele apoiar sua concepção geral do mito. Ora, tomando em consideração as versões múltiplas e aparentemente contraditórias de um mesmo relato, viu-se ali 'um jogo gratuito de imaginação', o produto livre de uma fantasia desenfreada. Ora prestou-se atenção aos aspectos literários dessas criações: considerando-os elementos entre outros de uma mesma cultura escrita, aplicou-se neles os métodos de análise histórico-filológica válidas para qualquer outro texto; é-se então limitado a seguir, de um autor a outro, as ressurgências de um tema, suas transformações, como se fosse suficiente, para se compreender um mito, ter retracado exatamente sua carreira literária, estabelecendo suas filiações e enumerando a série inteira de seus avatares. Ora, finalmente, buscou-se descobrir, sob o véu da narração, uma verdade escondida, uma teologia secreta; quis-se penetrar no mistério da fábula para se atingir, além dela, a sabedoria religiosa que ela exprime sob um disfarce simbólico.

Ainda nisso os eruditos modernos só fazem seguir os autores antigos: ajustando seus passos aos traços dos que os precederam, permaneceram de algum modo no interior dessa tradição clássica cujo estudo empreenderam: limitados por esse horizonte, olharam e viram os mitos com os olhos dos gregos. De fato, estes últimos não se contentaram em rejeitar o mito, em nome do *logos*, para as trevas do desatino, para as mentiras da ficção. Não cessaram de utilizá-lo literariamente, como o tesouro comum no qual sua cultura devia se alimentar para permanecer viva e se perpetuar. Além disso, reconheceram no mito, desde a era arcaica, um valor de ensino, mas ensino obscuro e secreto; atribuíram-lhe uma função de verdade, mas de uma verdade que não seria formulada diretamente, que teria necessidade, para que a alcançássemos, de ser traduzida numa outra língua cujo texto narrativo seria apenas sua expressão alegórica. No século VI, Teágenes de Régio já empreendera o trabalho de exegese alegórica sobre os mitos de Homero; tal trabalho, substituindo os próprios dados da narrativa por equivalentes simbólicos, efetua sua transposição no vocabulário da cosmologia, da física, da moral ou da metafísica. Assim, o mito se vê purificado dos absurdos, das inverossimilhanças ou das imoralidades que faziam o escândalo da razão, mas ao preço de uma renúncia ao que é em si mesmo, ao se recusarem a tomá-lo literalmente e fazendo-lhe dizer coisa totalmente diferente do que pretende espontaneamente contar. Esse tipo de hermenêutica encontrará no estoicismo e no neoplatonismo sua expressão mais

espetacular,<sup>15</sup> mas pode-se afirmar que toda a tradição grega, quando aceita regular a parte que compete ao mito, coloca-se numa perspectiva análoga e reconhece nele seja uma maneira de dizer de outro modo, em forma figurada ou simbólica, a mesma verdade exposta pelo *logos* de maneira direta, seja uma maneira de dizer o que é diferente do verdadeiro, o que, por sua natureza, situa-se no exterior do domínio da verdade, que conseqüentemente escapa ao saber e não se origina do discurso articulado segundo a ordem da demonstração. Platão, que parece tão freqüentemente expulsar o *mythos* como quando, em *Filebo* (14 a), fala de um raciocínio, *logos* que, minado por suas contradições internas, destrói a si mesmo à maneira de um *mythos*, ou quando observa, no *Fédon* (61 b), pela boca de Sócrates, que o *mythos* não é assunto seu e sim dos poetas — esses poetas que *A República* expulsará da cidade como mentirosos, esse mesmo Platão reservará em seus escritos um lugar eminente ao mito como meio de exprimir ao mesmo tempo o que está além e o que está aquém da linguagem propriamente filosófica. Como falar filosoficamente, por um entrelaçamento ordenado de palavras, do Bem, valor supremo que não é uma essência mas se situa, enquanto fonte do Ser e do Conhecer, além da essência em dignidade e poder (*A República*, 509, b e s.)? Como falar também filosoficamente do devir, submetido em sua mudança incessante à causalidade cega da necessidade? Esse devir tem muito a ver com o irracional para que um raciocínio rigoroso aplique-se a ele. Não pode ser o objeto de um saber verdadeiro mas apenas de uma crença, *pistis*, e de uma opinião, *doxa*. Além disso, é impossível aplicar *logoi homologoumenoi*, raciocínios inteiramente coerentes, em relação aos deuses e ao nascimento do mundo. É preciso contentar-se com uma fábula verossímil, *eikota mython* (*Timeu*, 19 bc). Em relação à alma, seu destino, sua imortalidade, Platão retoma os velhos mitos de reencarnação; em sua teoria da reminiscência (*anamnésis*) transpõe os mais antigos mitos de memória onde *Mnêmosyné* representa, no além, a fonte de vida eterna reservada aos que souberam guardar, nesta terra, a alma pura de toda mácula. *A República* termina com essas palavras: "E foi assim, Gla-

<sup>15</sup> Cf. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956; J. Pepin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.

con, que o *mythos* foi salvo de esquecimento e não se perdeu. Ele pode, se também tivermos fé, até nos salvar.”

Num texto da *Metafísica* (1074 b e s.) Aristóteles suprime da tradição mítica as fábulas que os homens forjaram para persuadir a multidão, para dar aos deuses forma e sentimentos humanos; mas ele próprio logo acrescenta: “Se se separa da narrativa mítica seu fundamento inicial e se se considera esse fundamento único, isto é, a crença que todas as substâncias primeiras são deuses, então se perceberá que ali está uma tradição verdadeiramente divina.”

Constata-se assim que, ao mesmo tempo em que toma a contramarcha da linguagem mítica em muitos aspectos, a filosofia grega a prolonga e transpõe para um outro plano, desembaraçando-a do que constituía seu elemento de pura ‘fábula’. A filosofia pode então aparecer como uma tentativa para formular, desmitificando-a, essa verdade que o mito já pressentia à sua maneira e que exprimia sob a forma de relatos alegóricos.

Contudo, essa reintegração do mito no universo da razão filosófica, de onde se podia creditá-lo expulso, tem sua contrapartida: ao se conceder-lhe direito de cidade, concede-se-lhe a naturalização como filósofo; ao ser aceito, é absorvido. Na perspectiva de Aristóteles, reconhecer que há no mito um elemento de divina verdade é dizer que ele prefigura a filosofia. Da mesma forma, o modo de falar infantil prepara a linguagem do adulto e só tem sentido em relação a essa. O mito seria então uma espécie de esboço do discurso racional: através de suas fábulas, perceber-se-ia o primeiro balbucio do *logos*.

## MITOLOGIA GREGA E PENSAMENTO OCIDENTAL

No final dessa análise, se tentamos fixar o perfil do mito tal como nos foi legado pela Antiguidade clássica, ficamos surpresos com o caráter paradoxal, quase contraditório à primeira vista, do estatuto que lhe é conferido pela tradição. Por um lado, ele constitui durante mais de um milênio o fundo comum da cultura, um quadro de referência não apenas para a vida religiosa como também para outras formas da vida social e espiritual, a tela na qual não cessaram de bordar tanto a literatura escrita dos doutos quanto os relatos orais dos meios populares. Por outro lado, nessa mesma civilização, parece que não é reconhecido ao mito nem lugar nem aparência nem função que

lhe sejam próprios. Ou se define o mito negativamente, por uma série de faltas ou de ausências: ele é não-sentido, não-razão, não-verdade, não-realidade. Ou, se se concede a ele um modo de ser positivo, é para reduzi-lo a outra coisa que não ele mesmo, como se só tivesse acesso à existência por uma transferência para um outro lugar, e com sua tradução para uma língua e um pensamento estranhos. Ora é assimilado, em seu aspecto de fabulação, à criação poética, à ficção literária, sendo ligado a esse poder de imaginação que certamente nos encanta, mas como ‘senhora do erro e da falsidade’. Ora lhe é concedido uma significação de verdade mas para que essa seja logo reconduzida à mesma significação que pertence ao discurso filosófico, do qual aparece então como uma aproximação desajeitada ou uma alusão indireta. Em todos os casos, tanto em seu estatuto como em sua palavra, o mito aparece como alegoria; tanto não ocupa um domínio próprio quanto não fala uma língua verdadeiramente sua. Na tradição de pensamento que nos vem dos gregos, marcada pelo selo do racionalismo, o mito, apesar de seu lugar, impacto e importância, acha-se apagado, quando não é pura e simplesmente rejeitado em nome do *logos*, em seus aspectos e funções específicos. Sob uma forma ou outra ele é sempre, enquanto tal, exorcizado. Seria preciso a vinda de um pensador como Schelling, afirmando que o mito não é alegórico em nada e sim ‘tautegórico’, para que a perspectiva fosse aberta e radicalmente modificada: se o mito não fiz ‘outra coisa’ mas essa coisa mesma que não pode de modo nenhum ser dita de outra forma, um novo problema se esclarece e todo o horizonte de estudo da mitologia é transformado; o que o mito diz e que relação existe entre esse sentido de que é portador e a maneira como o diz?

Entretanto, como todo paradoxo, o da mitologia clássica implica um ensinamento. Se o mito pode ser ao mesmo tempo esse terreno onde, ao longo dos séculos, enraíza-se uma cultura, e essa parte dela mesma cuja autenticidade ela parece desconhecer, é sem dúvida porque seu papel, função e significação fundamentais não são, para os usuários, imediatamente aparentes, e não residem, ao menos quanto ao essencial, no nível da forma manifesta dos escritos. Um mito como os da Grécia não é um dogma cuja forma deve ser fixada de uma vez por todas de maneira rigorosa porque serve de fundamento a uma crença obrigatória. O mito, como dissemos, é uma tela sobre a qual estão bordadas a narração oral e a literatura escrita; e estão bordadas uma e outra com liberdade suficiente para que as divergências nas tradições, nas inovações trazidas por certos autores não se

constituam escândalo nem problemas do ponto de vista da consciência religiosa. Assim, se os mitos podem variar de uma versão a outra sem que o equilíbrio do sistema geral seja atingido, é por importar menos a fabulação, que pode diferir no curso particular que toma aqui ou ali a história contada, e muito mais as categorias veiculadas implicitamente pelo conjunto de relatos, a organização intelectual que subentende o jogo das variantes. Mas essa arquitetura mental, essa lógica subjacente que o mito constrói ao abrir o leque de suas versões múltiplas e que cada criança aprende sem se aperceber escutando e repetindo a tradição como aprende a língua materna, são menos perceptíveis quanto mais naturais e imediatas parecem. É preciso estar distanciado, externo a uma cultura, sentir em relação à sua mitologia uma impressão de completo estranhamento, sentir-se desconcertado pelo caráter insólito de um tipo de fábula, um gênero de fantástico que não nos são familiares, para que apareça com toda clareza a necessidade de um desvio, de uma via de acesso menos direta, passando do texto de superfície às fundações que lhe asseguram a organização natural, da série multiplicada das variantes à arquitetônica que fornece sua chave de conjunto e autoriza assim a decifração de um verdadeiro sistema de pensamento que não é, em todos os seus andares, imediatamente acessível a nossos hábitos mentais.

No início, o principal obstáculo epistemológico à análise rigorosa dos mitos gregos teria sido mais sua grande proximidade, sua presença ainda excessivamente 'natural' no universo mental do Ocidente, que a estranheza daqueles mitos. Compreender-se-ia então por que os progressos mais espetaculares das pesquisas mitográficas na época contemporânea devem ser inscritos mais no ativo dos antropólogos e etnólogos que nos dos helenistas, trabalhando entretanto num material há muito inventariado, classificado e comentado. Duas condições eram sem dúvida necessárias para que fossem renovadas as perspectivas tradicionais na abordagem do mito. Era preciso inicialmente que os conhecimentos relativos à Antiguidade clássica deixassem de ser misturados ao saber geral dos doutos, que não fossem mais integrados, como eram dos séculos XV ao XVIII europeus, a uma 'erudição' cuja origem remonta à época helenística; em suma, que os fatos antigos comessem a ser situados a distância, tanto histórica quanto cultural.<sup>16</sup> Em seguida e principalmente, seria preciso que os mitos

<sup>16</sup> Cf. B. Bravo, *Philologie, Histoire, Philosophie de l'histoire*, Varsóvia, 1968.

gregos deixassem de constituir o modelo, o centro de referência da mitologia, que fossem confrontados, pelo desenvolvimento de uma ciência comparada das religiões, com os mitos das outras grandes civilizações não clássicas e, pela contribuição das investigações etnográficas, à dos povos sem escrita. É através desse duplo movimento, de início, afastamento da Antiguidade (que permite pensar o helenismo como um momento histórico, um mundo espiritual particular tendo suas características próprias) e, em seguida, de aproximação dos mitos gregos com os de outras populações (o que permite encarar o mítico sob a diversidade de suas formas, como um nível do pensamento em geral), que se destacaram os grandes traços da problemática contemporânea concernentes ao universo do mito.

## ESBOÇOS DE UMA CIÊNCIA DOS MITOS

Os dois movimentos se atraem por volta do fim do século XVIII: por um lado se produz, especialmente na Alemanha, o desencadeamento de estudos de filologia histórica, a história associando-se à erudição da qual era anteriormente separada (no que concerne à Antiguidade, a história era a mesma que os antigos haviam escrito pela pena de Heródoto, Tucídides, Políbio etc.); ao mesmo tempo, a tônica era colocada pelo romantismo, e depois pelo hegelianismo, nas noções de *Volk*, *Volksgeist* e *Weltgeist* que, prefigurando nossos conceitos de cultura, de civilização, podiam se aplicar especialmente ao mundo grego. Por outro lado, o padre J.F. Lafitau havia estabelecido desde 1724 um paralelo, a ser retomado por De Brosses, entre as lendas nas quais os gregos acreditavam e as superstições dos índios do Novo Mundo.<sup>17</sup> Essa convergência reconhecida entre a mitologia da Grécia, mãe da civilização, nutriz da Razão, e a dos selvagens da América ia fazer estourar em plena luz, depois do fracasso das interpretações simbolistas de F. Creuzer, um escândalo que as três grandes escolas, cuja confrontação domina o campo dos estudos

<sup>17</sup> J.-F. Lafitau, *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 4 vols., Paris, 1724; De Brosses, *Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Négritie*, s. l., 1760.



mitológicos ao fim do século XIX, deviam se esforçar igualmente por provocar.<sup>18</sup> Caso se rejeitem as explicações excessivamente fáceis e gratuitas de tipo alegórico, como explicar, no povo que atingiu “os últimos limites da civilização”, essa linguagem “insensata e incongruente”, narrando histórias “selvagens e absurdas”,<sup>19</sup> atribuindo aos deuses “coisas que fariam estremecer o mais selvagem dos peles-vermelhas”:<sup>20</sup> todas as abominações do parricídio, do incesto, do adultério, da sodomia, do assassinato, do canibalismo? Como justificar a presença, lado a lado com a razão mais depurada, desse elemento irracional do mito que evoca a linguagem “de um espírito temporariamente atingido de demência?”<sup>21</sup> Numa palavra, por que a barbárie aparece, através do mito, inscrita no próprio coração dessa cultura da qual se origina diretamente nossa ciência e, também numa ampla medida, nossa própria religião?

Três tipos bem diferentes de resposta foram dados pela escola de mitologia comparada, pela escola antropológica inglesa e pela escola histórica alemã a essa interrogação. Nos seminários que deu em 1972-73 na École Pratique des Hautes-Études, Marcel Detienne dedicou-se a situar essas três correntes de pensamento na história da pesquisas mitológicas. Em vez de retomar o fio de uma demonstração que ele próprio exporá em detalhes de modo melhor que nós, limitar-nos-emos aqui a lembrar algumas conclusões já formuladas por ele em seu artigo intitulado: ‘Mito e linguagem. De Max Müller a Claude Lévi-Strauss’.

#### MITO E LINGUAGEM: A ESCOLA DE MITOLOGIA COMPARADA

Para Max Müller e a escola de mitologia comparada (à qual pode-se ligar, entre os helenistas, Ludwig Preller<sup>22</sup> e A. H. Krappe<sup>23</sup> na Ale-

<sup>18</sup> Seguimos aqui M. Detienne e tiramos de seu estudo intitulado *Mythe et langage* as referências a A. Lang e a M. Müller.

<sup>19</sup> A. Lang, *La mythologie*, Paris, 1880, p.20.

<sup>20</sup> M. Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, trad. de G. Harris e G. Perrot, Paris, 1968, p.115.

<sup>21</sup> A. Lang, op. cit., p. 63.

<sup>22</sup> L. Preller, *Griechische Mythologie*, 2 vols., 4ª ed., C. Robert, Berlim, 1894.

<sup>23</sup> A. H. Krappe, *Mythologie universelle*, Paris, 1930; *La genèse des mythes*, Paris, 1938.

manha, Paul Decharme<sup>24</sup> na França, e cuja influência foi bem além de seus adeptos declarados), o caráter absurdo e incongruente do mito explica-se como uma espécie de desvio, de perversão metafórica no curso da linguagem, uma excrescência doentia aparecida em seu seio. Na sua essência, a mitologia é um discurso patológico que se introduz e se desenvolve na árvore da linguagem, cujo tronco se enraíza na experiência original dos grandes fenômenos cósmicos como o retorno regular do sol ou o desencadeamento da tempestade.<sup>25</sup> O trabalho do mitólogo comparatista consiste então em reencontrar, através do labirinto de etimologias, evoluções morfológicas, interferências semânticas, os valores primeiros que traduziam nas ‘raízes’ da língua, antes que seu sentido se obliterasse, o contato com a natureza. A explicação naturalista vem assim substituir, senão até suplantar, a análise da linguagem. “Um bom mitólogo se reconhece mais por seu sentimento da natureza do que por sua segurança lingüística”, escreveria Paul Decharme.<sup>26</sup>

#### MITO E EVOLUÇÃO SOCIAL: A ESCOLA ANTROPOLÓGICA INGLESA

Para a escola antropológica inglesa de E. B. Tylor e Andrew Lang<sup>27</sup> (na qual se podem alistar J. G. Frazer<sup>28</sup> e, entre os puros helenistas, J. E. Harrison, G. Murray, F.M. Cornford e A.B. Cook), a selvageria dos mitos, nas grandes culturas históricas, não pode ser proveniente de uma degenerescência em relação a um estado anterior, melhor fundado e mais razoável, da consciência lingüística; pelo contrário, ela testemunha uma sobrevivência, em civilizações avançadas, dessa barbárie primitiva da qual certos povos, que dela ainda não saíram,

<sup>24</sup> P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, Paris, 1884.

<sup>25</sup> A. Kuhn, *Mythologische Studien*, 1886.

<sup>26</sup> Op.cit., p.27.

<sup>27</sup> E. B. Taylor, *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, Londres, 1903; A. Lang, *La mythologie*, trad. francesa de L. Parmentier, Paris, 1880; *The making of religion*, Londres, 1909 (1ª ed., 1898).

<sup>28</sup> J. G. Frazer, *The golden bough. A study in magic and religion*, 12 vols., Londres, 1911-15.

nos fornecem o modelo vivo. As 'estranhezas' mitológicas dos antigos não correspondem mais a um desvio no desenvolvimento das línguas e sim a um estágio na evolução social e intelectual da humanidade, uma etapa que todos os povos têm atravessado e onde se acham ainda fixados os que chamamos de arcaicos. Vestígio da selvageria e não mais 'doença da linguagem', o mito pode ser definido como o estado selvagem do pensamento. Seremos levados então a insistir nos traços que distinguem esse pensamento selvagem de nossa inteligência civilizada, a cavar entre as duas mentalidades uma distância que chegará em L. Lévy-Bruhl a um verdadeiro fosso. Caracterizado segundo Tylor pelo animismo, dominado segundo Frazer pela magia simpática, o pensamento selvagem é finalmente relegado pelo sociólogo francês a uma espécie de gueto, fechado no estágio do pré-lógico, como o esquizofrênico cujo delírio, parente em muitos aspectos da mentalidade primitiva, é internado em seu asilo. Completamente entregue à afetividade, ignorando o princípio de não-contradição, insensível às seqüências causais, diferenciando mal o sujeito do objeto, regido por uma lei de participação que assimila as coisas mais diversas entre si, o pensamento selvagem em funcionamento no mito não é apenas diferente de nosso sistema conceitual; ele constitui, enquanto pré-lógico e místico, o contrário, o inverso, da mesma maneira que a demência não é apenas algo diferente da razão, mas seu antípoda.<sup>29</sup>

Assim, pondo a tônica nas emoções, os afetos dominando a conduta e o pensamento dos primitivos, os antropólogos da escola inglesa têm tendência a conceder prioridade ao ritual, nos fatos religiosos. O mito é considerado secundário: ele redobra, no plano da língua, o processo do culto, o único verdadeiramente importante do ponto de vista das necessidades coletivas, e do qual constitui a justificação ou o comentário oral. Explicar o mito é encontrar o ritual ao qual ele corresponde. Por outro lado o evolucionismo não se concede apenas às facilidades de um constante apelo à categoria da sobrevivência. Autoriza também o emprego, entre civilizações e religiões diversas, de um comparatismo global. Destaca-se seu contexto religioso, cultural, social, os ritos, as figuras divinas, as seqüências míticas pertencentes a conjuntos diferentes. São assimilados uns aos outros, com a abstração de seus

<sup>29</sup> Cf. I. Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, Paris, 1948, p.128.

traços distintivos, pelo viés de grandes categorias bastante gerais e confusas para serem aplicadas um pouco por toda parte, sem serem rigorosamente pertinentes a parte nenhuma: *mana*, totem, cultos de fecundidade, deusas mães, espírito da vegetação. Os discípulos de Tylor e Lang recorreram enfim, sob uma forma diferente da mitologia comparada, a explicações de tipo naturalista. Em vez do sol e da tempestade, são as relações do homem com a terra da qual tira a subsistência que ancoram a experiência religiosa arcaica no fundo da realidade natural. Vida e morte da vegetação, retorno das forças primaveris e, para a Grécia antiga, *eniautos daimôn*, vão formar, através dos ritos de renovação de que fornecem a causa o nó original em torno do qual supostamente se organizaram panteões e mitologias.

#### MITO E HISTÓRIA LITERÁRIA: A FILOLOGIA HISTÓRICA

Em oposição a essas duas correntes que renovavam o estudo do mito, abrindo o helenismo tradicional a outras disciplinas como a lingüística e a antropologia e ampliando seu horizonte até outras culturas, cada qual à sua maneira e com os seus limites, a nova escola histórica alemã marca, nessa mesma virada do fim do século XIX e início do XX, o dobrar-se da filologia sobre si mesma e sua vontade de confiscar os estudos de mitologia clássica. Ao mesmo tempo em que contribuiu para reunir a documentação nos instrumentos de trabalho ainda hoje indispensáveis, essa escola impôs, em sua apresentação dos fatos, uma visão geral e uma metodologia tão estreitamente positivistas que os problemas fundamentais do mito se acharam, no caso grego, postos entre parênteses. Um de seus líderes, Otto Gruppe, definiu claramente o espírito e as técnicas da escola.<sup>30</sup> O método é histórico e genético. Visa estabelecer pela filologia e a cronografia o estado civil exato de um mito, sua origem e carreira: de onde vem, onde apareceu, quando se constituiu, de que formas suces-

<sup>30</sup> O. Gruppe, 'Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte, während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit', em *Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, de W.H. Roscher, Suplemento, Leipzig, 1921. Do mesmo autor. *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Munique, 1906.

sivas se revestiu, o que se pode saber de sua primeira versão confirmada, o que deve ser considerado seu arquétipo?

Essa redução da análise mítica à investigação cronológica e tipográfica conduz finalmente, expulsando toda a pesquisa científica do sentido, a assimilar o mito à história. Se o arquétipo de um mito aparece em tal lugar, em tal momento, supor-se-á que ele traduz tal acontecimento histórico: migração de povos, conflitos entre cidades, derrubadas de dinastia etc. No final, chega-se à explicação evemerista: Jean Bérard não hesitará em afirmar que “um dos resultados da pesquisa no estudo das religiões antigas desde o início do século foi o de trazer à luz o substrato de realidade histórica que, freqüentemente, as lendas recobrem”. Mas todo o interesse do mito não vem precisamente da extraordinária distância entre o acontecimento que acreditamos às vezes poder situar em sua origem e o ciclo das narrativas tais como nos chegaram?

A esse desconhecimento da especificidade do mito está ligado o segundo aspecto dos trabalhos da escola filológica: a análise puramente literária dos textos. As diversas versões de um mito são estudadas em função do tipo literário, do gênero de obra, da personalidade dos escritores que as utilizaram. Em Carl Robert, o interesse se dirige para a elaboração e a transformação dos mitos na literatura e na arte.<sup>31</sup> No final, a mitologia parece originar-se do mesmo tipo de análise e pertencer à mesma ordem de fenômeno que a criação estética, poética, intelectual: é nos grandes escritores e nos filósofos que é preciso, segundo U. von Wilamowitz-Möllendorff,<sup>32</sup> buscar as manifestações mais altas e autênticas da religião.

O positivismo histórico dessa escola orienta no essencial a obra de M. P. Nilsson, suma e modelo da história religiosa e mitológica da Grécia.<sup>33</sup> Os trabalhos do erudito sueco, cuja autoridade continua a pesar fortemente no curso dos estudos desses domínios, são oriundos de uma atitude de espírito muito caracterizada, de um percurso intelectual muito decidido, tanto em relação aos mitos quanto aos fatos religiosos. O estudo da religião grega não é abordado numa linha que permita discernir as estruturas mestras do panteão, as formas

<sup>31</sup> C. Robert, *Die griechische Heldensage*, 2 vols., Berlim, 1920-21.

<sup>32</sup> U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vols., Bâble e Stuttgart, 1959.

<sup>33</sup> M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vols., Munique, 1967 (I), 1961 (II).

diversas de agrupamento associando ou contrapondo as potências divinas, as articulações do sistema teológico; ele é conduzido em função do caráter fundamentalmente composto, sincrético, ‘heteróclito’ da religião clássica, concebida não como um todo organizado, mas como um agregado de deuses reunidos antes pelas vicissitudes da história do que por alguma lógica interna. Chega-se assim a estabelecer uma galeria de retratos singulares cuja ordem de exposição poderia ser, como num dicionário, alfabética; os componentes de cada figura divina que, nessa perspectiva segmentar, parecem combinar mal uns com os outros, são explicados por processos de fusão entre elementos de origem diferente e que teriam tido ocasião de se reencontrar. Assim o Dioniso grego se origina, para Nilsson, de uma combinação entre um gênio da vegetação asiático e o culto orgiaco de uma divindade trácia. A questão fundamental, contudo, continua a ser o estatuto do Dioniso grego, arcaico e clássico, seu lugar nas práticas, crenças, mitos, sua posição no seio de uma consciência religiosa que ignorava tudo de uma eventual dualidade de origem, as funções desse deus e de sua religião no sistema global ao qual ele pertence há muito tempo (o que diminui a importância relativa dos problemas de origem), uma vez que seu nome parece já figurar nas tabuinhas de argila micênicas e que, de qualquer modo, suas festas preexistiam à colonização jônica na Ásia Menor.

O mesmo caráter díspar é atribuído à mitologia. Esta reuniria três camadas sedimentares radicalmente heterogêneas: de início explicações casuais ou etiológicas; em seguida os depósitos que a história deixou na lenda; e finalmente elementos ‘imaginários’, os que o historiador não consegue conduzir às dimensões do acontecimento e onde, sem conseguir descobrir neles o reflexo do real, supõe, segundo a expressão de Nilsson, um ‘jogo gratuito da imaginação’, uma livre fantasia cujas criações vivas traduziriam um fundo de crenças populares, superstições camponesas, muito próximas ainda da terra “que é a fonte de toda religião e de onde saem mesmo os grandes deuses”.<sup>34</sup>

Entre a concepção de um panteão pouco estruturado, disperso, sincrético e a de uma mitologia, amálgama de dados disparatados, há uma estreita solidariedade. Como escreve Edouard Will, a religião grega oferece:

<sup>34</sup> M. P. Nilsson, *La religion populaire dans la Grèce ancienne*, trad. de F. Durif, Paris, 1954, p.33.

uma soma impressionante de contradições e paradoxos que os mitos só dificilmente permitem resolver. Parece evidente ter sido essa infinita diversidade na unidade, essa confusão que afeta todos os panteões e sistemas culturais locais que nos privou de grandes textos sistemáticos, como os apresentados pela Índia ou o Irã.<sup>35</sup>

Na linha e na lógica de uma certa filologia tradicional, toda tentativa de decifrar religião e mitologia gregas arrisca-se a aparecer como um empreendimento desesperado. Como pretender buscar uma ordem no que seria, por natureza, um incoerente saco de gatos? A tradição clássica, quando se fecha sobre si mesma, faz rebentar com toda a sua força o paradoxo inscrito no início na oposição entre o *logos* e o *mythos* tal como a Antiguidade nos transmitira: o mesmo povo, a mesma civilização, nas quais se teria encarnado as virtudes da clareza, do rigor e da ordem intelectual, teriam vivido, no plano da religião e do mito, numa espécie de caos.

#### O HORIZONTE INTELECTUAL DAS PESQUISAS SOBRE O MITO

As três correntes de pensamento que marcam os inícios de uma ciência moderna dos mitos certamente se combatem e se polemizam às vezes duramente, mas seus confrontos ocorrem, se podemos dizê-lo, em campo fechado, no quadro de um espaço intelectual que as limita a todas igualmente; nesse quadro é possível, apesar das profundas divergências teóricas e metodológicas dessas correntes, definir suas linhas mestras e pôr em evidência seus limites comuns.

1) Sob formas diversas e até opostas, a perspectiva continua sempre fundamentalmente genética e a pesquisa orientada para a descoberta da 'origem'. As diferentes etapas de formação da linguagem, os estágios sucessivos de evolução social e intelectual, as transformações históricas de um tema mítico fazem igualmente referência, como princípio de explicação, a um estado primitivo ou a um arquétipo primeiro.

2) Ainda não aparece a idéia de que religião e mitos formam um sistema organizado cuja coerência e as múltiplas articulações é pre-

<sup>35</sup> E. Will, 'Bulletin historique', em *Revue historique*, 1967, p.452.

ciso aprender. Cada mito, cada versão, cada divindade é estudado isoladamente. Na linha seguida na obra clássica de Farnell, *The cults of the Greek states*, por exemplo, aborda-se sucessivamente o estudo de cada deus, com sua mitologia particular, como se um panteão, soma de entidades individuais, pudesse ser cortado em fatias.

3) O mito é tratado por redução. Em vez de se ver nele uma forma de expressão específica, uma língua a decifrar, é reduzido ora a um acidente, um contra-senso no desenvolvimento da linguagem, ora a uma prática ritual, ora a um acontecimento histórico. Se se faz ao mito a graça de lhe conceder um excedente em relação às realidades nas quais ele se introduz e que constituem seu embasamento, considera-se essa adição como um nada, um jogo gratuito, uma fantasia redundante, desprovida de significação intrínseca.

4) A noção de símbolo religioso, por falta de uma análise lingüística e sociológica apropriada, é utilizada em sua acepção literária, metafórica, seja porque se liga o símbolo mítico ao fundo primitivo e original que toda religião exprime (forças da natureza, relações com a terra, vida e morte da vegetação), seja porque é assimilado às 'fantasias imaginativas' dos poetas e filósofos.

5) Encerrado nessa moldura, o estudo do pensamento mítico dos gregos oscila entre dois pólos extremos: ou se tenta fazê-lo reentrar numa mentalidade primitiva sempre semelhante a si mesma, sempre também contrária à nossa (animismo, magia simpática, pensamento pré-lógico); ou se aplicam nele nossas próprias categorias como se o 'bom senso' do helenista contemporâneo fosse, à maneira da razão cartesiana, a coisa mais universalmente partilhada do mundo. Em nenhum dos dois casos a investigação consegue ser realmente histórica, reconhecer a especificidade do caso grego em relação a outras formas de expressão mítica, assim como ela não consegue prestar contas, no plano sincrônico, da arquitetura de conjunto desses sistemas de pensamento.

#### O MITO HOJE

É entre as duas guerras mundiais que o horizonte dos estudos mitológicos se transforma, e um problema novo é posto em evidência.

As mudanças se operam em direções múltiplas, segundo ângulos de visão diferentes, a partir de disciplinas variadas: filosofia do conhecimento, psicologia, sociologia, etnologia, história das religiões, lingüística. Mas as pesquisas têm em comum o fato de levar o mito a sério, aceitá-lo como uma dimensão irrecusável da experiência humana. Rejeita-se o que havia limitado estreitamente o positivismo do século precedente, com sua confiança ingênua numa evolução das sociedades progredindo das trevas da superstição para a luz da razão. Questiona-se ao mesmo tempo, para um melhor conhecimento das outras culturas, as formas particulares de racionalidade que o Ocidente reteve e desenvolveu. O interesse se volta agora para essa parte da sombra que o homem retém dentro de si mesmo, ao que ela pode implicar de autêntico e essencial. Sob diversos aspectos se inicia, nessa perspectiva, uma reabilitação do mito. Seu 'absurdo' não é mais denunciado como um escândalo lógico; é sentido como um desafio lançado à inteligência científica a quem se deve o realce e a compreensão desse outro que é o mito, e sua incorporação ao saber antropológico.

Talvez se pudesse, retomando uma classificação de E. Leach, distinguir nessa série de abordagens algumas linhas essenciais que, cruzando-se, misturando-se às vezes, levaram aos três grandes tipos de teorias em torno das quais se reagrupam hoje as pesquisas sobre os mitos: simbolistas, funcionalistas e estruturalistas.

## SIMBOLISMO E FUNCIONALISMO

No prolongamento de Creuzer<sup>36</sup> e de Schelling<sup>37</sup>, a reflexão sobre a simbólica do mito como modo de expressão diferente do pensamento conceitual é um dos componentes mais importantes da interrogação moderna sobre o sentido e o alcance das criações míticas. É certamente com E. Cassirer que a análise foi levada o mais longe nessa via, sob a forma mais sistemática. Contudo, na psicologia das profundezas, em Freud e Jung, na fenomenologia religiosa de um Van der

<sup>36</sup> F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, Vorträgen und Entwürfen*, 4 vols., Leipzig e Darmstadt, 1810-12.

<sup>37</sup> F.W.J. Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, trad. de S. Jankelevitch, 2.vols., Paris, 1945-46.

Leeuw<sup>38</sup> e de um W.F. Otto,<sup>39</sup> na orientação francamente hermenêutica de historiadores das religiões como Mircea Eliade<sup>40</sup> e de filósofos como Paul Ricoeur<sup>41</sup>, a noção de símbolo constitui como o fio diretor do pensamento; tal unidade sistemática liga entre si, apesar de orientações às vezes opostas, essas diferentes abordagens do mito. Pode-se então tentar definir a coloração comum que dá a esses múltiplos pontos de vista uma iluminação que encontra cada vez na noção de símbolo um mesmo foco.

O símbolo se contrapõe ao signo da linguagem conceitual em toda uma série de planos. O signo é arbitrário em sua relação com o que significa (ou mais precisamente, para falar como os lingüistas, ele é duplo; tem duas faces: significante e significado; o liame entre esses dois aspectos é, ao menos para cada signo tomado isoladamente, inteiramente arbitrário). O signo faz referência a uma realidade exterior a si, à qual remete como a um objeto de conhecimento (referente). Um signo só tem valor significante por suas relações com outros, sua inclusão num sistema geral; nesse conjunto estruturado, o que era significado num certo nível de abstração pode funcionar como significante num outro, mais elevado. O signo é determinado, circunscrito; presta-se a operações precisas; no extremo limite, nas línguas técnicas e científicas, é simples, unívoco, transparente; define-se pela série de operações às quais se presta, pela lógica dessas operações, pela axiomática de sua combinatória. O símbolo comporta, ao contrário, um aspecto 'natural' e 'concreto'; se prende em parte ao que exprime. Essa co-naturalidade do símbolo e de seu conteúdo provém, segundo a interpretação dos simbolistas, do fato dele não se referir a um objeto exterior a si, como numa relação de sujeito conhecedor a objeto conhecido. É nesse sentido que o símbolo mítico pode ser dito 'tautegórico': não representa outra coisa; ele se coloca e se afirma a si mesmo. Não é saber concernente a um objeto, é presença em si.

<sup>38</sup> Van Der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, trad. de J.Marty, Paris, 1948.

<sup>39</sup> W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands, Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Frankfurt a Maine, 1947.

<sup>40</sup> M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949; *Aspects du mythe*, Paris, 1963; *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, 1971.

<sup>41</sup> Paul Ricoeur, 'Structure et hermeneutique', *Esprit*, 1963, n.s.11, pp.596-627; verbete 'Mito' em *Encyclopaedia Universalis*.

Não pertence então, como o signo, à ordem intelectual e sim à da afetividade e do querer cujas reações fundamentais, as aspirações mais profundas, não são apenas vividas subjetivamente na intimidade de cada um, mas se projetam, se objetivam do lado de fora exprimindo-se nas formas do imaginário, nas configurações míticas cujas estruturas de base (os arquétipos, no sentido junguiano) teriam a mesma constância, a mesma universalidade que os quadros do pensamento lógico. Na verdade, essa concepção do simbolismo presta-se a duas interpretações contrárias do mito, segundo se situe o símbolo abaixo do conceito ou acima dele. No primeiro caso, é assimilado às outras formas de expressão 'sintomática' de desejos inconscientes, como faz Freud; é ligado aos produtos das pulsões afetivas tais como se manifestam na imagética do sonho, nas fantasias de certas neuroses, com seu processo de condensação, deslocação e figuração simbólica dos objetos da libido. No segundo caso, é colocada, ao contrário, acima do conceito — sublinhando-se que este só se aplica validamente no conhecimento do mundo dos fenômenos —, e é ligado, em Jung e Kerenyi, em Vander Leeuw, Otto e Eliade, ao esforço para traduzir o que, na experiência íntima da *psychê* ou no inconsciente coletivo, ultrapassa os limites do conceito, escapa às categorias do entendimento, o que que não pode ser conhecido, no sentido escrito, mas pode, entretanto, ser 'pensado', reconhecido através das formas de expressão onde se inscreve a aspiração humana ao incondicionado, ao absoluto, ao infinito, à totalidade, isto é, para falar a linguagem da fenomenologia religiosa, à abertura para o sagrado. Contudo, quer se interprete o símbolo, em sua relação ao pensamento conceitual, por baixo ou pelo alto, isso empenha a filosofia pessoal dos autores sem modificar as condições que uma leitura em termos de símbolos impõe à análise concreta dos mitos. O símbolo é definido como fluente, difuso, indeterminado, complexo, sincrético. Ao ideal de univocidade do signo ele contrapõe sua polissemia, sua aptidão inesgotável a se carregar de novos valores expressivos. A delimitação precisa dos signos e das classes de signos, à sua função distintiva, à regularidade de suas combinações, contrapõem-se a flexibilidade e a liberdade dos símbolos que podem oscilar de uma forma a outra, que fazem confluir numa mesma estrutura dinâmica os domínios mais diversos, apagando as fronteiras entre os setores diferentes do real, traduzindo num jogo de espelhos de multikorrespondências a interpretação dos fatos humanos, das realidades sociais, das forças naturais, das Potências da sobrenatureza, suas consonâncias recíprocas, quando os conceitos os

isolam e determinam precisamente para arrumá-los em classes separadas. O signo só tem sentido relativamente ao sistema do qual constitui um elemento. Um símbolo verdadeiro vale por si mesmo, por sua dinâmica interna, seu poder de desenvolvimento indefinido, sua capacidade de pôr um aspecto da experiência humana em ressonância com o todo do universo. É essa força de expansão do símbolo que lhe dá vocação para traduzir, numa forma sempre necessariamente limitada, o que escapa à limitação, a totalidade e o infinito. Assim, o símbolo jamais está em equilíbrio ou repouso. Há nele um constante movimento, uma intenção em direção ao além que ele exprime. Essa tensão do símbolo em direção a uma superação indefinida de seu próprio conteúdo o qualifica como expressão do sagrado, do divino, e explica ao mesmo tempo a vida permanente dos mitos, carregando-se sem cessar de significações novas, incorporando comentários, glosas, interpretações para se abrir a outras dimensões, a explorar ou a redescobrir.

Tal apresentação do símbolo tem o mérito de enfatizar o problema da linguagem mítica, de sua especificidade na relação com o próprio sentido das narrativas. Entretanto, acolhe como evidências toda uma série de afirmações no mínimo contestáveis. A função do mito, de todos os mitos, é exclusivamente visar, através da expressão simbólica, o sagrado, o divino, o incondicionado? Isso é supor entre mito e religião — religião entendida no sentido que uma certa tradição espiritual lhe dá — uma relação de indentidade que muitos mitólogos não poderiam aceitar sob tal forma.<sup>42</sup> A noção de símbolo coloca por outro lado, no estado atual das disciplinas que concorrem para seu estudo — psicologia, sociologia, lingüística — mais problemas do que soluções. Teríamos o direito de contrapor de maneira tão radical a linguagem do mito, simbólico e imagético, às outras línguas de signos, de ordem conceitual? O mito utiliza a língua comum, a de todos os dias, mesmo quando se serve dela de outro modo. Seria simples mostrar as continuidades entre símbolos e signos e sublinhar o que o emprego do termo símbolo (por ex., símbolo matemático) comporta ainda de equívoco e incerto. Notar-se-á, sobretudo em relação aos problemas mais particulares do mito, que as orientações simbolistas substituem o paciente trabalho de decifração, pela análise

<sup>42</sup> Cf. G. S. Kirk, *Myth, Its meanings and functions in ancient and other cultures*, Cambridge, Berkeley e Los Angeles, 1970, especialmente pp. 8 e ss.

das estruturas da narrativa, por uma leitura imediata, intuitiva, que parece aos especialistas sempre gratuita e mais freqüentemente errônea. Ao afirmarmos que a mitologia usa de um material simbólico constante, de valor universal, arquetípico, nos abstermos de toda referência ao contexto cultural, de toda investigação de ordem sociológica ou histórica. Arriscamo-nos muito a nos deixarmos iludir por uma pretensa 'familiaridade' dos símbolos e cometer contra-sensos ou anacronismos. O mínimo que se pode dizer do repertório proposto por Jung dos símbolos arquetípicos cuja presença seria encontrada por toda parte, a Terra-mãe, o velho sábio, a criança divina, o sol, *animus* e *anima*, o Si Mesmo, a cruz, a mandala etc., é que não implica convicção. De resto, quando os estudos lingüísticos mostraram profundas diferenças de organização fonológica, morfológica e sintática entre os grupos de línguas, como admitir sem a sombra de uma demonstração a unidade da linguagem simbólica concebida não como um sistema articulado em vários níveis, mas como um vocabulário universal cujos elementos bastariam ser inventariados termo a termo para que seus valores significantes fossem ressaltados?

Os funcionalistas, e em primeiro lugar Malinowski,<sup>43</sup> não se viram portanto em dificuldades para sublinhar a distância entre as interpretações de tipo simbolista e o papel que os mitos desempenham efetivamente no contexto social e institucional dos povos onde permaneceram vivos. Para o antropólogo que trabalha no terreno, o mito é uma parte, um aspecto fragmentário de um conjunto mais vasto: a vida social enquanto sistema complexo de instituições, valores, crenças e comportamentos. Nessa perspectiva, o mito deixa de aparecer como portador de uma verdade 'metafísica', de uma revelação religiosa ou mesmo de uma simples explicação abstrata; não tem um conteúdo teórico, uma virtude de ensino espiritual. Solidário ao rito — relato oral e prática gestual constituindo as duas faces inseparáveis de uma única e mesma expressão simbólica —, tem por papel reforçar a coesão social, a unidade funcional do grupo, apresentando e justificando, numa forma codificada, agradável de entender, fácil de reter e transmitir de geração em geração, a ordem tradicional das instituições e condutas. O mito responde assim, num duplo plano, às exigências da vida coletiva; satisfaz a necessidade geral de regularidade, de

<sup>43</sup> B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, Nova York e Londres, 1922; *Myth in primitive psychology*, Londres, 1926.

estabilidade e perenidade das formas de existência que caracteriza a socialidade humana; permite também aos indivíduos, no seio de uma determinada sociedade, ajustar, de acordo com os procedimentos e as regras de uso, suas reações uns aos outros, submeter-se às mesmas normas, respeitar as hierarquias.

Funcionalismo e simbolismo aparecem, em sua oposição, como o verso e o reverso de um mesmo quadro; cada um esconde ou ignora o que o outro reconhece e descreve. Os simbolistas se interessam pelo mito em sua forma particular de narrativa, mas sem esclarecê-lo pelo contexto cultural; trabalhando sobre o próprio objeto, sobre o texto enquanto tal, não pesquisam, contudo, o seu sistema, mas os elementos isolados do vocabulário.<sup>44</sup> Os funcionalistas estão em busca do sistema que confere ao mito sua inteligibilidade; entretanto, em vez de procurá-lo no texto, em sua organização aparente ou oculta, isto é, no objeto, eles o situam alhures, nos contextos sócio-culturais onde aparecem as narrativas, isto é, nas modalidades de inserção do mito no seio da vida social. O mito perde assim, entre eles, sua especificidade e seus valores de significação: não diz outra coisa senão a própria vida social; conseqüentemente não haveria nada a dizer dele senão que, como todos os elementos do sistema social, permite à vida do grupo funcionar. Esse otimismo finalista traz tão pouco uma explicação válida dos fenômenos mentais e sociais quanto das realidades biológicas. Como observa Lévi-Strauss: "Dizer que uma sociedade funciona é um truísmo: mas dizer que tudo, numa sociedade, funciona é um absurdo."<sup>45</sup>

#### ABORDAGEM NOVA: DE MARCEL MAUSS A GEORGES DUMÉZIL

Outro caminho é indicado na obra de M. Mauss, de M. Granet e de L. Gernet: um antropólogo, um sinólogo, um helenista, todos três igualmente ligados à escola sociológica francesa e que vão, concertadamente, inflectir as teorias durkheimianas para a elas integrar, no estudo do mito, as contribuições da história, da lingüística e da

<sup>44</sup> Cf. D. Sperber, 'Le structuralisme en anthropologie', em *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris, 1968, pp.169-238.

<sup>45</sup> Antropologia estrutural, 2ª ed., Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1985.

psicologia. Nesse aspecto, é muito significativa a crítica que desde 1908 M. Mauss<sup>46</sup> formula contra certas teses de Wundt. Para o sábio alemão, o mito é menos objetivo, menos ligado às condições e constrangimentos sociais que a língua porque é submetido às flutuações da afetividade popular. Mauss não se contenta de lhe contrapor, na boa ortodoxia durkheimiana, o caráter institucional do mito, o aspecto constrangedor de seus temas, mesmo os mais gratuitos na aparência, seu valor de norma para um grupo. Aproxima o mito da linguagem para fazer dele um sistema simbólico permitindo a comunicação no interior de uma coletividade. Arrancado a essa zona de confusão afetiva, de espontaneidade fantasista onde Wundt o havia situado, o símbolo mítico se define desde então por sua dupla referência ao constrangimento social por um lado, à regra lingüística por outro. O mito não é uma vaga expressão de sentimentos individuais ou de emoções populares: é um sistema simbólico institucionalizado, uma conduta verbal codificada, veiculando, como a língua, maneiras de classificar, de coordenar, de agrupar e contrapor os fatos, de sentir ao mesmo tempo semelhanças e dissemelhanças; em suma, de organizar a experiência. No e pelo mito, como em e por uma língua, o pensamento se modela exprimindo-se simbolicamente; ele se coloca ao mesmo tempo que se impõe. Esse conjunto de normas classificatórias, de categorias mentais postas em ação no mito forma uma espécie de atmosfera intelectual geral das sociedades arcaicas e regulamenta tão bem sua ética ou economia quanto suas práticas propriamente religiosas. Pode-se dizer nesse sentido que, para M. Mauss, há em toda simbólica mítica uma forma de expressão 'globalizante', traduzindo o homem total, mesmo se os diversos sistemas míticos permanecem ligados, em suas particularidades, a condições sócio-históricas variáveis.

Em sua exploração do mundo lendário da China antiga, M. Granet jamais dissimulou sua dívida em relação a M. Mauss.<sup>47</sup> Escreveu-se que, no caso de uma civilização como a da China, a lenda é de certa maneira mais verdadeira que a história, é que decifra ali os mesmos fatos fundamentais de pensamento dos quais a língua é ao mesmo

<sup>46</sup> M. Mauss, *Oeuvres*, vol. II, *Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, 1969, pp. 195-212.

<sup>47</sup> M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 2 vols., Paris, 1926 (reed., 1959); *La pensée chinoise*, Paris, 1934; *La religion des chinois*, 1951.

tempo o veículo e o instrumento: estruturas do espaço e do tempo, relações do microcosmo e do macrocosmo, organização lógica do pensamento e concepção do universo segundo a mesma regra de polaridade entre grandes princípios opostos como o *yin* e o *yang*. Através da lenda, M. Granet parte para a descoberta das realidades sociais e das estruturas intelectuais que constituem em seu liame o fundamento institucionalizado da mentalidade chinesa.

O trabalho de L. Gernet é comparável no domínio grego pela estreita solidariedade que ele reconhece entre símbolos míticos, práticas institucionais, fatos de línguas e estruturas mentais. Sua tese de 1917 intitulada *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, de inspiração ainda fortemente durkheimiana, já traz como subtítulo: 'Estudo semântico'. Talvez seja a primeira tentativa de semântica estrutural<sup>48</sup> por ocasião de uma investigação sobre a passagem dos procedimentos religiosos a uma regulamentação jurídica, empregando simbolismos míticos. As significações dos termos, seu emprego em diferentes momentos da história, os valores inicialmente míticos de palavras como *Diké*, *Hybris*, *Aidôs* etc, e depois a especialização no decorrer de sua evolução semântica, as construções sintáticas onde esses termos são utilizados, o aparecimento de vocábulos novos a partir de raízes antigas, as relações de associação e contraste, em suma, a análise de um campo semântico e de suas transformações desemboca num estudo de representações e práticas coletivas. Entre a lingüística, o institucional e o conceitual não há cortes. A pesquisa move-se constantemente nesses três planos ao mesmo tempo, quando encontra noções ou temas míticos. Desse ponto de vista, o mito é reabilitado. Tem um sentido que é específico, mas tal especificidade não o isola dos outros fatos da língua nem das estruturas intelectuais, como também não o isola do contexto social. Ele não é confusão afetiva, fantasia individual, jogo gratuito da imaginação ou obscura revelação de uma secreta gnose. Ele remete ao sistema institucional e mental dos quais é uma expressão particular. Três traços caracterizam a concepção que L. Gernet faz do mito e das modalidades de sua análise:

1) Vê ali, como Mauss e Granet, um exemplar de 'fato social total' correspondente aos tipos de sociedade onde as categorias do econô-

<sup>48</sup> Cf. S.C. Humphreys, 'The work of Louis Gernet', *History and Theory*, vol. X, 2, 1971, p. 183.



mico, do político, do ético e do estético ainda não estão dissociadas e permanecem como que inclusas em sua expressão simbólica. No caso grego, o que aparecerá na seqüência da história sob forma de funções diferenciadas encontra-se ainda, no mito, 'mais ou menos confundido'. O pensamento mítico "tende a ser total; ele interessa ao mesmo tempo à economia, religião, política, direito e estética".<sup>49</sup> É então fundamentalmente marcado pela polivalência e pela polissemia.

2) Escreve Gernet que uma mitologia é uma espécie de língua. "Inspirando-se na lição dos lingüistas, dever-se-ia levar em conta, por um lado, as conexões entre elementos ou momentos de uma mesma história; por outro, associações em virtude das quais um episódio, um motivo ou uma imagem evocam um sentido similar. Conexões e associações ajudam, mas é preciso não ter pressa."<sup>50</sup>

3) A linguagem do mito apela mais para imagens concretas que para noções abstratas, sem que entre imagens e noções haja um corte radical, e sim diferenças de níveis de abstração. O jogo de combinações de imagens, numa determinada sociedade, obedece a regras, e quando um autor grego tardio retoma e transforma um modelo mítico, não está inteiramente livre de recompô-lo à sua vontade. Sem mesmo sabê-lo, trabalha "no fio da imaginação lendária". "Numa imaginação, ainda que só trabalhe pelo prazer, as associações tradicionais continuam a funcionar." Certamente a narração dos mitógrafos "implica sempre, em algum grau, uma reconstrução, mas cujas articulações não estão inteiramente à disposição do narrador ou de fontes literárias: uma tradição pode ser reconhecida ali e até nas conexões que seriam inventadas".<sup>51</sup>

No mesmo caminho, G. Dumézil dá um passo a mais. Se aos olhos de certos críticos ele pareceu retomar os estudos de mitologia indo-européia comparada, desacreditados pelos excessos de Max Müller e seus discípulos, é em consequência de um total contra-senso na orientação de trabalhos que associam, na realidade, numa pesquisa de história das religiões, a filosofia comparativa de um Meillet e de

<sup>49</sup> L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, p. 131.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 120.

um Benveniste à sociologia histórica de Mauss e Granet. É pela colaboração dessas disciplinas, rigorosamente utilizadas, que os diferentes sistemas religiosos dos povos indo-europeus podem ser reagrupados num mesmo domínio de estudo no seio do qual o comparatismo traz à luz, atrás de divergências significativas de orientação e configuração gerais — o que Dumézil chama de campos ideológicos —, analogias estruturais profundas.

1) O modelo de tripartição funcional que constitui a pedra angular da arquitetura dos diferentes panteões e mitologias dos indo-europeus (soberania, em seu duplo aspecto mágico e violento, jurídico e pacífico — potência guerreira e força física — fecundidade, alimentos, prosperidade do grupo humano) comporta uma significação propriamente intelectual. Com efeito, de um sistema religioso a outro, a concordância não é apenas de ordem lingüística e teológica; ela engloba um conjunto articulado e coerente de conceitos.

2) Mais que um jogo da imaginação, ainda que regulamentado, um sistema religioso implica o que se pode chamar de uma ideologia. Esta não informa apenas ritual e mitos: comanda também a ordem do discurso em gêneros completamente diferentes na aparência como a poesia épica ou os anais da história romana. Na própria medida em que pesquisa estruturas de pensamento, o mitólogo comparatista pode então ficar satisfeito com as obras literárias. Mas a relação é então invertida. Vai-se da ideologia religiosa aos escritos literários em vez de tratar literariamente dos fenômenos religiosos e das tradições míticas. Os problemas de transformação ou transposição a partir do mito propriamente dito até a epopéia ou o romance se colocam então em termos completamente diferentes.

3) As estruturas que o comparatista tem por vocação trazer à luz são de ordem mental, concernentes aos grandes quadros de pensamento, aos modos de representação do universo, humano e divino, à organização da sociedade, no equilíbrio de seus componentes necessários; elas não se relacionam a eventos históricos nem mesmo a dados sociais dos quais seriam a expressão direta ou o simples reflexo. O mitólogo comparatista não poderia pretender, em sua pesquisa, fabricar história nem reconstruir um estado primitivo das sociedades. Entre a ideologia que informa as tradições míticas de um grupo humano e sua organização social real pode haver distorções e deslocamentos no tempo e no espaço muito marcados. É preciso então levar-se em conta, na análise de uma sociedade, seus múltiplos

planos, cada qual com sua especificidade, sua autonomia de desenvolvimento relativa, sua dinâmica, sua lógica e seu tipo próprio de temporalidade. A permanência ou a duração muito longa dos fatos da língua, das ideologias religiosas, das tradições míticas pode contrastar com a sucessão rápida e chocante dos acontecimentos políticos ou militares, com o ritmo ora lento ora acelerado da mudança das instituições sociais.

Com G. Dumézil o terreno é, assim, resgatado para uma análise que respeita em todos os níveis a especificidade do mito, que o aborda do interior, considerando seu *corpus* de textos como um universo objetivo que é preciso tratar em si mesmo e por si mesmo, tendo as referências ao contexto por função ressaltar ou esclarecer os valores semânticos de certos elementos da narrativa, e não reduzir o conjunto do mito a uma ordem de realidade que lhe seria externa e estrangeira, quer se trate de pulsões afetivas, práticas rituais, fatos históricos, estruturas sociais ou uma experiência do absoluto.

## O ESTRUTURALISMO DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS

A Claude Lévi-Strauss coube, depois da Segunda Guerra Mundial, empreender essa exploração de maneira sistemática, conduzindo frontalmente a reflexão teórica sobre os problemas do mito e a análise concreta, efetuada através de quatro volumes sucessivos, de um vasto conjunto de mitos ameríndios de tradição oral. Essa obra, que estende ao domínio da mitologia os princípios e métodos da análise estrutural, marca ao mesmo tempo uma continuidade, um corte, um ponto de partida.

Uma continuidade: na linha de Mauss, o mito é visto como um sistema de comunicação cujas categorias e estruturas é preciso resgatar; com Gernet, e mais ainda com Dumézil, a análise fina do texto, atenta às conexões internas entre elementos da narrativa e às associações entre episódios e versões múltiplas, busca no mito uma armadura intelectual, um conjunto articulado de conceitos, uma aparelhagem coerente de oposições.

Um corte também, no sentido em que se fala, a partir de Bachelard, de corte epistemológico, e que se manifesta em vários planos. O modelo utilizado para o deciframento do mito é doravante lingüístico; mais precisamente, o da lingüística estrutural cujo objeto de estudo é

a língua, diferenciada da palavra falada, isto é, as regras do jogo, o quadro formal de uma linguagem, não os desempenhos dos diversos locutores. De maneira análoga, Lévi-Strauss distingue num mito, ao lado do sentido ordinário, tal como é dado imediatamente no fio da narração, em sua aparência de maluquice, futilidade e até de completo absurdo, um outro sentido escondido, e que não é consciente do mesmo modo que o primeiro. Esse segundo sentido — que não é mais narrativo e é o visado pelo mitólogo, assim como pelo lingüista, atrás do fluxo das palavras — visava as estruturas estáveis da língua. De fato, o mito não é apenas uma narrativa que desenrola sua cadeia sintagmática segundo o arco diacrônico de um tempo irreversível, de maneira a que as palavras se sigam no discurso de um sujeito falando; é também, como a língua, um arranjo regulado de elementos, formando juntos um sistema sincrônico, uma ordem permanente que constitui o espaço semântico a partir do qual a narrativa é produzida, sem que os utilizadores do mito tenham mais consciência dele que das regras fonológicas e sintáticas das quais se servem espontaneamente quando falam numa língua. Há então dois níveis de leitura no mito: um nível narrativo manifesto e um nível mais profundo, que a análise pode atingir marcando entre os 'elementos' constitutivos da narrativa (frases curtas condensando numa relação simples as seqüências essenciais da narração, e que Lévi-Strauss chama inicialmente de mitemas) relações de oposição e homologia que são independentes da ordem narrativa, isto é, de sua posição e função na cadeia linear do relato. Para fazer com que apareça essa estrutura permanente formando o embasamento do texto, distribuem-se as frases-relações ou mitemas em dois eixos, um horizontal, que segue a própria ordem da narrativa, o outro vertical, reagrupando em colunas todos os mitemas que podem ser classificados num mesmo pacote em razão de suas afinidades temáticas. Assim, no mito de Édipo, que Lévi-Strauss escolheu para ilustrar, com um exemplo universalmente conhecido, sua maneira de proceder, o conjunto de mitemas dispõe-se em quatro colunas: na primeira, enfileira-se os que traduzem, sob uma forma ou outra, a superestimação das relações de parentesco (Cadmô abandona tudo para procurar sua irmã, Édipo desposa sua mãe, Antígona enterra o irmão Polinice, apesar de sua traição e do interdito de sepultura que pesa sobre o cadáver); na segunda, os que traduzem a subestimação ou desvalorização das mesmas relações de parentesco (Édipo mata o pai, amaldiçoa seus filhos, Polinice e Eteócles se matam entre irmãos); na terceira, os que negam a autoctonia dos

homens, sua relação genealógica com a terra (Cadmô mata o dragão ctônico, Édipo triunfa sobre a Esfinge); na quarta, os que evocam, ao contrário, o enraizamento humano, à maneira de uma planta, no solo materno (o pé inchado de Édipo, e todas as anomalias das pernas ou do andar na linhagem dos Labdácidas). Essa disposição em colunas dá aos mitemas seu verdadeiro sentido, fazendo-os aparecer, não como elementos isolados, mas como pacotes de relações que se opõem ou se correspondem. Consta-se de fato que se a primeira e a segunda coluna se opõem, assim como a terceira e a quarta, há nessa dupla oposição uma homologia formal: a quarta coluna está para a terceira assim como a primeira está para a segunda. Essa relação de proporcionalidade que constitui como propriedade particular a estrutura do mito confere-lhe o valor de uma espécie de ferramenta lógica permitindo operar mediações entre termos exclusivos, situações contraditórias; no exemplo edípiano, isso será, por um lado, a crença na autoctonia do homem (atestada pelos mitos de emergência a partir da Terra-Mãe); por outro, seu nascimento pela união de um homem e uma mulher (como é exigido por todo código sociológico da filiação). Haveria então, subjacente ao mito, como que um problema de ordem lógica implicado na própria arquitetura do texto com seu dispositivo em quatro colunas: relações de parentesco superestimadas, e depois subestimadas; autoctonia recusada, depois confirmada. Explicitamente formulada, a questão à qual corresponde a armadura do mito seria do tipo: o mesmo nasce do mesmo (o homem do homem) ou do outro (o homem da terra)? Ao colocar que a “supervalorização do parentesco de sangue está para a subvalorização desse parentesco como o esforço para escapar à autoctonia está para a impossibilidade de chegar a ela”, a estrutura mítica, ao mesmo tempo em que situa os termos utilizados pela narrativa em suas posições de exclusão e implicação relativas, marca a impossibilidade de demarcar, seja de um lado ou de outro, a necessidade conseqüentemente de um equilíbrio mediador entre afirmações incompatíveis entre si, mas que, se se prende a uma ou a outra, desdobram-se por si mesmas, oscilando sem fim entre os dois pólos opostos de uma afirmação excessiva ou de uma negação radical demais.

Não sendo Lévi-Strauss um especialista em mitologia grega, a escolha do mito de Édipo para ilustrar seu método tinha algo de gratuito. Ele próprio falou, nessa ocasião, de uma ‘escolha de camelo’: trata-se de uma ‘demonstração’ como a de um vendedor que quer, na via pública, fazer o público compreender facilmente o modo de

emprego e as vantagens dos instrumentos que se apresta a vender. Tal exercício de estilo, porém, se tem as vantagens da clareza, contém também seus inconvenientes. Por um lado, podia levar à suposição que o deciframento de um mito não exige um conhecimento prévio aprofundado da civilização onde aquele apareceu, e que ele só dispõe do contexto oferecido por si próprio. Por outro lado, o recorte das seqüências da narrativa e a distribuição dos mitemas na matriz em função de suas afinidades temáticas não podiam deixar de parecer igualmente arbitrários aos olhos de um helenista. É um golpe de força, ou pelo menos um assassinato (fundamentado mas não justificado por certas observações de Marie Delcourt), que permite juntar a morte do dragão por Cadmo e a vitória de Édipo sobre a Esfinge no mesmo caso semântico de uma recusa da autoctonia, o pé inchado de Édipo e a claudicação dos Labdácidas no caso inverso e simétrico de uma enraizamento ctônico originário. Finalmente e sobretudo, tomando esse texto ao pé da letra e dando-lhe um alcance universal, a maior parte dos intérpretes acreditou poder inferir nele que todo mito devia ser tratado como uma ferramenta lógica de mediação entre contradições insolúveis ao nível do vivido, e que esse papel mediador definia, para o estruturalismo, a função exclusiva e constante da mitologia.

Ora, no próprio ano em que publicava a *Antropologia estrutural* onde se acha o estudo sobre Édipo, Lévi-Strauss fazia, em *A gesta de Asdiwal*, não mais um enunciado de memória sobre um mito *ad hoc*, e sim uma demonstração rigorosa de seus processos de decifração aplicados a diversas versões de um mito dos índios Tsimshian, da Colômbia britânica, cuja vida social e material está, graças aos trabalhos dos antropólogos, entre as mais conhecidas. Nesse texto que é preciso tomar como ponto de partida, uma vez que Lévi-Strauss está ali em seu domínio, o recorte do mito em segmentos, a atribuição a esses segmentos de valores semânticos sem relação direta com a ordem da narrativa, a distribuição desses valores sobre uma série de eixos, uma multiplicidade de planos de significação onde tais valores se exercem simultaneamente, todas essas operações que vão iluminar a armadura mítica, isto é, a rede de oposições e paralelismos regendo em homologia uma pluralidade de códigos ao mesmo tempo, são possíveis apenas com o conhecimento preciso e completo do contexto cultural e etnográfico: são os dados da geografia, física e humana, da ecologia, dos deslocamentos sazonais, das realidades técnicas e econômicas, das estruturas sociais, das instituições, das relações de parentesco, das crenças e práticas religiosas que constituem o hori-

zonte semântico do mito, que fundamentam as oposições pertinentes aos diferentes níveis e permitem assim marcar os múltiplos códigos empenhados na mensagem: geográfico, tecno-econômico, sociológico, cosmológico. Da mesma maneira, as *Mythologiques* reuniram, analisaram, interpretaram inúmeros dados concernentes à flora, à fauna, à astronomia, às técnicas, aos trajes, aos adornos, etc, investidos nos mitos ameríndios. Sem esse inventário minucioso mostrando como são classificados, nessas sociedades, as plantas, os animais, os objetos, os acontecimentos, os grupos humanos, teria sido impossível situar uns em relação aos outros, do ponto de vista de suas ligações semânticas, esses personagens importantes do mito que são o lince, a coruja, a serpente, o tamanduá, o jaguar, o mel, o tabaco, a lua, as Plêiades... para não falar do filho, do sobrinho, dos pais, do tio.<sup>52</sup>

As *Mythologiques* marcam, porém, em relação a *A gesta*, senão uma virada pelo menos uma orientação mais decidida em direção aos problemas das relações que os mitos mantêm uns com os outros. Certamente, de início, Lévi-Strauss insistira no fato de que está na natureza dos mitos comportar variantes. A diversidade das versões não é um obstáculo que seria preciso levantar buscando um protótipo único, a versão autêntica para afastar as outras como derivadas e insignificantes. Todas as versões valem o mesmo para o mitólogo: o mesmo dispositivo mental está em ação em cada um, e é frequentemente confrontando-se versões múltiplas, através de suas diferenças, que se pode marcar uma estrutura comum e pôr em evidência a armadura do mito. As *Mythologiques*, porém, vão mais longe: a investigação trata o conjunto dos mitos reunidos no *corpus*, e visa talvez além da totalidade dos mitos reais e possíveis, como produções mentais obtidas por um jogo de transformação, de regras e permutação que, pelo menos em princípio, se prestariam a um tratamento de tipo lógico-matemático. Pôde-se assim observar que havia, em Lévi-Strauss, como que duas teorias do mito superpostas:<sup>53</sup> segundo a primeira, todo mito se origina de dois ao nível de análise e obedece a uma dupla regulamentação; de início, ao nível da estrutura mitológica profunda, do sistema de códigos encaixados uns nos outros; a seguir, ao nível da expressão lingüística, da forma narrativa de que

<sup>52</sup> Cf. M. Godelier, 'Mythe et histoire', *Annales E.S.S.C.*, nº especial, *Histoire et structure*, 1971, p. 543.

<sup>53</sup> D. Sperber, *op. cit.*, pp. 204 e ss.

se reveste essa armadura lógica no curso do relato. De acordo com a segunda teoria, um mito é um discurso composto de tal forma que as regras gerais de transformações podem se aplicar a ele, sendo o conjunto de mitos produzido pelo jogo dessas transformações. Nesse sentido pode-se dizer que não são tanto os homens que pensam seus mitos, e sim os mitos que se pensam entre si.

Lévi-Strauss recusou de antemão essa ambigüidade teórica que lhe foi imputada. Sublinhou que a divisão de um mito em segmentos passíveis de serem superpostos que se demonstra constituírem variações a partir de um mesmo tema, e a superposição de um mito inteiro em outros considerados transformações de um mesmo modelo, representam as duas faces ou os dois momentos de uma operação idêntica:

Trata-se a cada vez de substituir uma cadeia sintagmática por um conjunto paradigmático, sendo a diferença que no primeiro caso esse conjunto é extraído da cadeia e que no outro é a cadeia que se acha incorporada nele. Mas que o conjunto seja confeccionado com pedaços da cadeia, ou que a própria cadeia tome lugar ali como um fragmento, o princípio continua o mesmo. Duas cadeias sintagmáticas, ou fragmentos de uma mesma cadeia que, tomados à parte, não ofereciam nenhum sentido certo, adquirem um sentido pelo único fato de se oporem.

Quer se aceite ou se rejeite esse ponto de vista pondo em dúvida a pertinência, no caso do mito, do modelo estruturalista dos dois eixos paradigmático e sintagmático, ou de modo mais geral, a validade de uma transferência pura e simples dos esquemas lingüísticos para as estruturas do mito (que não é uma língua, mas uma maneira de utilizar uma linguagem já constituída), concordar-se-á em reconhecer que, nem no plano da teoria nem no do trabalho concreto de decifração, a situação, depois de Lévi-Strauss, continuou a mesma que era anteriormente. Sua obra marca uma virada e um ponto de partida. Tanto para seus adversários como para seus discípulos e para aqueles que trabalham numa linha paralela, a pesquisa mitológica não se encontra apenas confrontada com questões novas; não é mais possível colocar nos mesmos termos os problemas antigos.

## LEITURAS E PROBLEMAS DO MITO

A primeira ordem de interrogações diz respeito às relações entre o nível narrativo do texto, seu sentido lingüístico imediato, e sua

arquitetura estrutural, seu sentido mítico. Como se articulam esses dois planos? Das duas, uma, parece. Ou se admite entre os dois níveis vínculos de implicação rigorosa, o problema então se coloca: determinar as regras que permitem passar da estrutura à narrativa, e situar essas regras na economia do modelo lingüístico ao qual se fez referência de maneira geral. Ou se admite, pelo contrário, uma espécie de gratuidade da fabulação, da tela discursiva em relação à estrutura profunda (o que explicaria a possibilidade indefinida de variantes) e só se pesquisa no texto os elementos do código, as peças da armadura lógica permanente, negligenciando-se a trama narrativa considerada desde então insignificante em si mesma. É aqui, contudo, que os lingüistas vão protestar. Eles observarão que o mito, como todo relato, obedece a regras narrativas que se deve tentar definir e formalizar. Precisamente porque se desenrola num tempo linear, uma narrativa implica uma situação inicial e sua transformação no final do discurso narrativo; essa mudança se opera através dos 'desempenhos' realizados por 'atuantes' ou 'sujeitos', dotados de qualidades ou características adaptadas às situações e que os colocam no estado de efetuar o desempenho ou de sofrer seu contragolpe; pode-se levantar o quadro formal dos tipos de desempenhos e modalidades de mudança implicados na narração mítica, e propor conseqüentemente uma espécie de lógica geral desse gênero de narrativas.<sup>54</sup> A essas observações o mitólogo acrescentará que, constituindo a forma narrativa uma das características essenciais do mito, um deciframento que a fizesse desaparecer procedendo, para resgatar a estrutura mítica, à deslocção ou destruição prévias das estruturas narrativas, não poderia explicar o fenômeno na totalidade de suas dimensões. Um filósofo como Ricoeur irá mais longe: concedendo que o método lévi-straussiano constitui uma etapa necessária para fazer surgir a semântica profunda do mito que uma leitura superficial deixa escapar, ele rejeitará sua pretensão de esgotar a inteligência dos mitos.<sup>55</sup> Na ótica de Lévi-Strauss, o mito não é para se compreender e sim para se decodificar. Não se trata de decifrar uma mensagem a partir de um código conhecido, para restituir-lhe o sentido, e sim, a partir de uma mensagem determinada, em si mesmo insignificante e absurda, encontrar o código secreto no qual ela se funda e que comandou sua emissão.

<sup>54</sup> Cf. Claude Bremond, *Logique du récit*, Paris, 1973.

<sup>55</sup> P. Ricoeur, verbete 'Mythe', *Encyclopedia Universalis*.

Recusando assim ao mito a qualidade da mensagem, nega-se-lhe ao mesmo tempo a capacidade de dizer alguma coisa, formular uma asserção, verdadeira ou falsa, sobre o mundo, os deuses e o homem. Nenhum mito em si mesmo dirá coisa alguma nem poderá dizer nada sobre ordem nenhuma da realidade. Juntos é que os mitos põem em jogo regras de transformação estrutural análogas às que presidem a organização de outros conjuntos estruturados como o sistema de alianças matrimoniais, trocas entre grupos sociais, relações de dominação e de subordinação políticas.

Assim colocado em toda sua amplitude, esse debate, hoje no centro dos problemas do mito, levanta uma série de outros, estreitamente associados. Se os mitos dão significado uns aos outros, as estruturas que se podem descobrir ali originam-se de uma lógica de categorias inscrita na arquitetura do espírito; o mundo e o homem só figuram ali a título de meios do discurso; representam "a matéria e o instrumento, não o objeto de significação".<sup>56</sup> O dispositivo mítico representa então o papel de um quadro formal, de um instrumento de pensamento. É o caso de se perguntar logo se esse quadro, esse instrumento, inscritos no dispositivo simbólico, não podem ser também utilizados para exprimir e transmitir, numa forma narrativa, diferente dos enunciados abstratos do filósofo ou do erudito, um saber concernente à realidade, uma visão do mundo, aquilo que Dumézil chama de ideologia. A linguagem de que se serve o mito é ela própria, por sua organização sintática e semântica, um recorte do real, uma forma de classificação e ordenação do mundo, uma primeira regulamentação lógica; em suma, um instrumento de pensamento. Não é menos utilizado, na comunicação, para transmitir mensagens e dizer algo a alguém; através da reflexão de Aristóteles, essa ferramenta lingüística inconsciente acede até mesmo ao estatuto de saber teórico. O exemplo, sobre o qual temos insistido, de uma obra como a de Hesíodo, onde a matéria mítica tradicional se acha repensada e reorganizada, testemunha essa utilização do simbolismo mítico para elaborar um ensinamento, comunicar um saber concernente à ordem divina, cósmica, humana, sob a forma de narrativas teogônicas, cosmogônicas e antropogônicas. Seria preciso então distinguir formas e níveis múltiplos de expressão mítica, cuja decifração origina-se de métodos parentes, não idênticos.

<sup>56</sup> Cf. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, 1964, p. 346.

Notar-se-á a respeito disso que Lévi-Strauss trabalha sobre um *corpus* de narrativas orais, oferecendo um número muito grande de variantes. A própria matéria da pesquisa chama uma comparação sistemática de narrativas para reter delas os elementos formais que se respondem, de mito em mito, segundo relações de homologia, inversão, permutação. Ao mesmo tempo ela exclui uma análise filológica escavada de cada uma das versões. O problema é diferente no caso de uma grande obra escrita, fortemente construída e elaborada, como a *Teogonia* ou *Os trabalhos e os dias*. Não se pode, então, privilegiar os elementos que se encontram, mais ou menos transformados, em outras versões. É preciso esforçar-se para dar ao mito, no detalhe de sua configuração textual, uma análise exaustiva. De direito, não há uma seqüência, um termo do texto que não seja preciso explicar. A investigação deve levar em consideração, em um primeiro nível, a ordem narrativa tal como aparece através da análise do modo de composição, das relações sintáticas, das ligações temporais e consequências inerentes à narrativa. Porém, não seria suficiente ressaltar, na trama do texto, a articulação dos episódios, as conexões internas das seqüências. Trata-se de trazer à luz o que os lingüistas chamam de gramática da narrativa, de lógica da narração, mostrando segundo que modelo funciona o jogo das ações e reações, que dinâmica preside às mudanças que formam a trama na intriga no decurso da fábula. Dever-se-á então passar a um segundo tipo de análise, visando os conteúdos semânticos, e distinguir na espessura mesma do texto diversos níveis de significação estabelecendo-se as redes múltiplas de oposição e homologia entre todos os elementos funcionando nos mitos (lugares, tempos, objetos, agentes ou sujeitos, desempenhos ou ações, estatutos de início e reviradas de situações). Colocar-se-á então o problema de definir o vínculo de congruência entre o quadro formal constituído pela gramática da narrativa e os conteúdos semânticos concretos, dispostos em vários planos. Notar-se-á de resto que a gramática da narrativa pode comportar, como certos fatos de sintaxe na língua, aspectos semânticos, e que os conteúdos semânticos, pelos efeitos de multirespondência, de polissemia, de ambigüidade, dispõem-se eles próprios segundo uma certa ordem de relações lógicas. Esse estudo interno do texto já pressupõe, para revelar todas as camadas de significação dos diversos termos, suas implicações e exclusões mútuas, as quais referimos a outros textos, versões vizinhas e mesmo grupos de mitos diferentes, onde se apresentam constelações semânticas análogas. A decifração completa do mito, entretanto,

requer uma terceira portinhola; é preciso empreender, alargando o *corpus* de maneira a frisar o contexto cultural onde se inscreve o mito, a exploração do espaço semântico a partir do qual a narrativa, em sua forma particular, pode ser ao mesmo tempo produzida e compreendida: categorias de pensamento, quadros de classificação, recorte e codificação do real, grandes sistemas de oposição.<sup>57</sup> É a referência a essa armadura categorial e às combinações lógicas a que se presta que permite ao intérprete moderno dar ao mito sua plena inteligibilidade colocando-o em situação, inserindo-o em seu lugar numa história mental e social.

Tal passo levaria talvez à antecipação de certas respostas a algumas dificuldades evocadas por nós e à formulação de um certo número de novas dificuldades. Mais do que supor, com Paul Ricoeur, uma espécie de corte no universo dos mitos, do qual apenas uma parte se originaria da análise estrutural lévi-straussiana, enquanto a outra lhe escaparia (a da área semítica, helênica, indo-européia, à qual se liga nossa civilização), se observaria que o pensamento mítico comporta patamares por toda parte e que os documentos de que dispomos, pertençam eles a uma área cultural ou a outra, não se situam todos no mesmo nível. Não é por acaso, notava Ricoeur, que os exemplos de Lévi-Strauss são retirados do domínio geográfico onde os antropólogos da geração precedente haviam localizado os fatos de totemismo: tratar-se-ia de populações cuja atividade mental sobressai-se às distinções, às classificações de todas as ordens, das realidades naturais às relações de parentesco e de troca; essa orientação em direção à taxonomia seria encontrada nos mitos. Colocar-se-ia então a questão de saber se a abordagem estrutural não encontrou na área totêmica um tipo de mito para o qual oposições e correlações, em sua função de diferenciação, são mais importantes que os conteúdos semânticos. O caso seria completamente diferente, na outra extremidade do leque mítico, na tradição dos semitas, dos gregos, dos indo-europeus. À fraqueza da organização sintática, das estruturas classificatórias, se contraporiam neles a riqueza semântica, permitindo incessantes reinterpretaciones, renovações de sentido, nos contextos sócio-históricos modificados. Assim se explicaria uma nova oposição entre as duas formas de mitologia: sua relação diferente com o tempo e a história.

<sup>57</sup> Cf. em particular Marcel Detienne, *Les jardins d'Adonis, La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, 1972; e *supra*, 'O mito prometéico em Hesíodo'.

No caso das sociedades 'frias', sem dimensão temporal marcada, os mitos, como as instituições, têm uma extrema coerência sincrônica, a par com uma fragilidade diacrônica, com todo fato novo, toda mudança arriscando-se a destruir o equilíbrio antigo. Ao contrário, na outra extremidade do leque, o mito se abriria ele próprio para uma perspectiva temporal pelas incessantes retomadas a que se prestaria. A interpretação deveria então, necessariamente, levar em conta essa dimensão diacrônica.

Pode-se perguntar se é possível manter-se hoje esse corte claro entre sociedades frias, cristalizadas em seu imobilismo, e sociedades quentes, mobilizadas pela história. Todas as sociedades conhecem margens, maiores ou menores, de mudanças às quais seus mitos reagem e que integram ou digerem à sua maneira. É bem verdade que uma tradição mítica como a dos gregos não parou de se prestar a refusões, a reinterpretções. Contudo, a multiplicidade de variantes de um mesmo mito, as transformações, as inversões às vezes de um mito em outro nas populações estudadas por Lévi-Strauss testemunham uma mesma ordem de fatos: os mitos se respondem mutuamente e o aparecimento de uma versão ou de um mito novo se faz sempre em função daqueles que já existiam anteriormente, que eram correntes no grupo ou que pertenciam a populações vizinhas. Quando nossos documentos são tais que podemos datá-los e quando comportam conseqüentemente índices de profundidade histórica, falamos de variações; quando nos são entregues todos juntos, no próprio tempo em que foram recolhidos, falamos de variantes. Mas, do ponto de vista do pensamento mítico, o fenômeno não é diferente.

A esse respeito parece mais válido contrapor tradição oral e literatura escrita. Nas culturas orais, os mitos foram recolhidos pelos antropólogos sem recuo histórico, em desordem, numa ordem freqüentemente fragmentada e dispersa, conforme se apresentam. Não se vê outro modo de tratá-los senão como o faz Lévi-Strauss. E a armadura de categorias, o jogo de códigos que ele resgata é de um tipo análogo aos que veiculam, num outro registro, os contos, as narrativas do folclore. Na literatura escrita encontramos, ao lado de documentos semelhantes aos primeiros, do mesmo nível que esses, grandes construções de conjunto, de forma sistemática, cujas partes se integram numa mensagem unificada dando uma interpretação do universo e trazendo uma resposta aos mesmos problemas que, num outro registro ainda, a filosofia por sua vez tentará colocar e resolver. Haveria então ao mesmo tempo uma continuidade e uma série de

rupturas entre o conto oral, o mito ou antes os diversos andares do mito, e a filosofia.

As verdadeiras aporias estão alhures. A primeira é bem conhecida; pode-se formulá-la da maneira seguinte: qual é o vínculo entre o espaço semântico resgatado pela análise estrutural como quadro intelectual do mito e o contexto sócio-histórico onde foi produzido? Como se articulam, no trabalho concreto de decifração, uma pesquisa em sincronia onde cada elemento se explica pelo conjunto de suas relações ao sistema e uma investigação em diacronia onde os elementos, inseridos em séries temporais, explicam-se por suas relações com aqueles que os precederam nas seqüências assim definidas? A resposta consistiria sem dúvida em mostrar que não se encontram elementos isolados na investigação histórica nem na análise, mas sempre estruturas ligadas mais ou menos fortemente a outras, e que as séries temporais dizem respeito a remanejamentos, mais ou menos extensos, de estruturas no seio desses mesmos sistemas visados pelo estudo estrutural.

A segunda aporia é menos corrente. O mito não se define apenas por sua polissemia, pelo encaixe dos diferentes códigos uns nos outros. Entre os próprios termos que ele distingue ou ao qual se opõe em sua armadura categorial, maneja no desenrolar narrativo e no recorte dos campos semânticos, passagens, tangenciamentos, tensões, oscilações, como se os termos, ao se excluírem, se envolvessem também de certo modo. O mito então põe em jogo uma forma de lógica que se pode chamar, em contraste com a lógica de não-contradição dos filósofos, de uma lógica do ambíguo, do equívoco, da polaridade. Como formular e mesmo formalizar essas operações oscilantes que viram um termo em seu contrário enquanto os mantêm à distância em outros pontos de vista? Concluindo caberia ao mitólogo essa confirmação autêntica de carência voltando-se para os lingüistas, os lógicos, os matemáticos, para que eles lhe forneçam o instrumento que lhe falta: o modelo estrutural de uma lógica que não seria a binária, a do sim ou não, mas uma outra, diferente da lógica do *logos*.