

A IMPORTÂNCIA SOCIAL E SIMBÓLICA DO MITO: DO ESTABELECIMENTO DA MITOLOGIA COMO CIÊNCIA À ATUALIDADE

MYTH AND IMAGINARY: THE MYTH SOCIO-IMAGETICAL IMPORTANCE THROUGH THE OCCIDENTAL WORLD

Ana Maria Saldanha¹

Resumo: O mito corresponde à narração de um tempo passado original, precursor de todos os tempos, nos quais poderemos encontrar os modelos e exemplos que determinam e dão sentido à vida. Tendo acompanhado o Homem desde os primórdios da humanidade, o mito encontra-se enraizado nos comportamentos humanos, explicando simbolicamente factos humanos e naturais. No seguimento de um trabalho anterior, no qual procuramos compreender ontologicamente quer a função social do mito, quer o estabelecimento da mitologia como ciência, pretendemos, desta feita, compreender a importância social e simbólica do mito, desde que se estabeleceu como ciência, até à atualidade.

Palavras-chave: Mito. Mitologia. Imaginário social. Representações simbólicas. Sociedades humanas

Summary: A myth is a narration of an original past time, precursor of all times, in which we can find the models and examples that determine and give meaning to life. Having accompanied man since the beginnings of mankind, myth is rooted in human behavior, symbolically explaining human and natural facts. Following an earlier work in which we seek to understand ontologically the myth social function and the establishment of mythology as a science, we now intend to understand its social and symbolic importance since myth was established as a science until to the present.

Keywords: Myth. Mythology. Social imaginary. Symbolic representations. Human societies

¹ **Ana Maria Saldanha** tem um **pós-Doutoramento** em *Sociologia da Literatura* pela Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual de São Paulo (FCLAr-UNESP). É **Doutorada** em *Lettres, Langues et Sciences Humaines, Spécialité: Etudes luso-brésiliennes* pela Université Stendhal-Grenoble III (França) e em *Estudos Literários – Especialidade em Literatura Comparada* pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FL-UL). Tem **Mestrado** em *Langues, Lettres et Civilisations Etrangères* pela Université Stendhal-Grenoble III (França) e **Licenciatura** em *Línguas e Literaturas Modernas, variante de Estudos Portugueses*, pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (FCSH-UNL). Atualmente, é **Professora Adjunta Convidada** na Escola Superior de Línguas e Tradução (ESLT) do Instituto Politécnico de Macau (IPM), na Região Administrativa Especial de Macau (RAEM) (China).

1. Introdução

No final do século XIX, início do século XX, duas teorias se impõem no quadro dos estudos da mitologia. São elas a teoria do ritual e a teoria psicanalítica. A primeira nasce em Cambridge, com W. Robertson Smith e Jane E. Harrison, e defende a tese segundo a qual mitos e rituais se congregam no quadro de processos de actuação e de comunicação que são necessários para a subsistência da ordem social (PEREIRA, 1990).

Os mitos são, segundo a teoria do ritual, considerados narrativas tradicionais ligadas a rituais, ambos se unindo na execução prática: o mito seria a parte falada do ritual e o ritual a execução do mito. Deparamo-nos, no entanto, com o problema de que o ritual não é necessário para a propagação do mito, já que, tal como Burkert (2001) abonou, sempre se puderam transformar e reformular mitos sem que, para tal, um ritual lhes subjuzesse. Com efeito, apesar de, no quadro da comunicação humana, podermos verificar o paralelismo existente entre mito e ritual, um não é, necessariamente, redutível no outro.

Trazendo à luz as forças anímicas inconscientes, a teoria psicanalítica, vai, por seu lado, buscar as suas normas à mitologia clássica. Freud utilizará, por conseguinte, um processo de análise mítica para colocar em evidência uma realidade que o nosso hábito de leitores naturalmente rejeita (BURKERT, 1990).

No seguimento da teoria freudiana, Jung, por seu lado, defenderá que, na psicologia, a compreensão dos sonhos exige a associação destes a ideias ou empréstimos mitológicos. O psiquismo inconsciente seria, por conseguinte, preenchido de «*éléments constitutifs mythogènes*» (JUNG & KERENY, 2001, p. 121) que seriam, não mitos totalmente constituídos, mas elementos de mitos. Aproximamo-nos, deste modo, dos arquétipos coletivos do homem moderno, os quais remontariam a um mundo passado, primitivo, não emanando diretamente de realidades psíquicas mas antes descrevendo «*la façon dont l'âme ressent la réalité psychique*» (JUNG & KERENY, 2001, p. 124), encontrando-se *carregados* de história. Os arquétipos constituiriam, por conseguinte, um «*réservoir de souvenirs historiques*» (ELIADE, 1986, p. 52), pelo que neles se encontraria condensada a memória coletiva da história da humanidade.

A teoria psicanalítica será, contudo, objeto de contestação por autores que se consagraram no domínio da mitologia e áreas afins. A crítica baseia-se no facto de aquela não constituir uma ciência cujos fundamentos possam ser cientificamente verificáveis. Referimo-nos a autores como Mircea Eliade, Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes ou Gilbert Durand,

cujas perspectivas críticas e modelos de pensamento, que a seguir apresentamos, revolucionaram o pensamento mitológico moderno.

2. O mito como manifestação cultural da sociedade: a Teoria psicanalítica

Descrivendo o mito nos seus primórdios, Freud considera que aquele tem por base elementos animistas, apesar de «les détails des rapports existants entre le mythe et l'animisme» não terem sido «élucidés dans leurs points essentiels» (FREUD, 1986, p. 92).

Tendo precedido a concepção religiosa (que, por sua vez, precedera a concepção científica), a concepção animista é, segundo Freud, sinónimo de uma concepção mitológica, encerrando as condições prévias de todas as religiões que posteriormente surgiram (FREUD, 1986, p. 94). O sistema mitológico ou animista indica, deste modo, aos homens, os códigos sociais que devem ser seguidos, sendo «un système d'indications relatives à la manière dont on doit se comporter pour dominer les hommes, les animaux et les choses ou, plutôt, les esprits des hommes, des animaux et des choses» (FREUD, 1986, p. 92).

A bruxaria e a magia constituem, neste contexto, técnicas animistas. A primeira consiste na arte de influenciar os espíritos, «en les apaisant, en se les conciliant, en se les rendant favorables, en les intimidant, en les dépouillant de leur puissance, en les soumettant à sa volonté, et tout cela par le recours aux moyens dont on a éprouvé l'efficacité par rapport aux hommes vivants» (FREUD, 1986, p. 93), enquanto a magia é «la partie la plus primitive et la plus importante de la technique animiste» (FREUD, 1986, p. 93). Apesar da impossibilidade de enumerar todas as acções mágicas do Homem, há duas que Freud considera terem jogado um papel importante nos povos primitivos, as quais se conservariam, ainda, no mito e no culto de alguns povos *mais avançados*: as práticas mágicas destinadas a provocar a chuva e uma boa colheita (FREUD, 1986, p. 95, p. 106).

A fase animista corresponde, portanto, segundo Freud, ao narcisismo «caractérisé par la fixation de la libido aux parents» (FREUD, 1986, p. 106), enquanto a fase científica, ao invés, corresponde a um estágio de maturidade do indivíduo «caractérisé par la renonciation à la recherche du plaisir et par la subordination du choix de l'objet extérieur aux convenances et aux exigences de la réalité» (FREUD, 1986, p. 106). A passagem do narcisismo à objetivação ter-se-ia processado porque o animismo teria cedido uma parte do *superpoder* das ideias aos

espíritos, abrindo a via à religião (a fase religiosa, à qual corresponderia um estágio de objectivação, segue-se à fase anímica) (FREUD, 1986, p. 107).

Um dos elementos religiosos da fase animista-narcísica é constituído pelo *totem*. Identificado com o mito, o totemismo representa um sistema «qui, chez certains peuples primitifs de l’Australie, de l’Amérique et de l’Afrique, remplace la religion et fournit les principes de l’organisation sociale» (FREUD, 1986, p. 117).

Carl Gustav Jung, discípulo de Freud, explorará o mito a partir das teorias já delineadas por este, defendendo, por seu lado, a existência de arquétipos do inconsciente coletivo: «si Freud a eu le grand mérite de découvrir l’inconscient individuel, Jung a découvert l’inconscient collectif et ses structures, les archétypes ; par ce fait, il a apporté une lumière nouvelle à l’interprétation des mythes, des visions, de rêves» (ELIADE, 1986, p. 46). Segundo Jung, esses arquétipos suscitam determinadas imagens, actuando, directamente, como mitos, no homem moderno: «Les archétypes apparaissent dans les mythes et dans les contes tout comme le rêve est dans les produits imaginaires de la psychose» (JUNG & KERENY, 2001, p. 122).

Para Jung (2001), contos e mitos seriam, portanto, portadores de uma verdade psicológica universal, fornecendo *modelos de comportamento* latentes no Homem adulto; as formas atuais do mito estariam, por conseguinte, em estreita conexão com a vida moderna.

Para explicar uma origem, o mito jungiano recorre a uma representação tripartida e quadripartida do mundo, sendo a primeira dessas fragmentações comum, entre outras, ao cristianismo: «On en trouve [...] dans la Sainte Trinité masculine du christianisme qui [...] présente la même relation avec la Vierge Marie (mère, épouse, fille)» (JUNG & KERENY, 2001, p. 36). Concluindo que é possível encontrar, no mundo, a razão de tais divisões, Jung defende que é a existência de um inconsciente coletivo que estabelece, por exemplo, a ligação entre uma tríade e o masculino, e de uma quadra e o feminino, ou seja, defende a existência de uma forte união entre o inconsciente e a psicologia (a qual abarca, no seu domínio, a formação de mitos).

O inconsciente coletivo seria, dessa forma, uma camada fundamental do psíquico coletivo onde poderíamos encontrar os arquétipos, pelo que as estruturas arquetípicas do inconsciente coletivo se definiriam como um órgão psíquico que existiria em cada um de nós (típicas, portanto, de todos os homens), preenchendo de imagens o sonho e a imaginação e constituindo uma essência ativa da vida religiosa.

Segundo Jung (2001), o mal-estar e crises das sociedades modernas explicar-se-iam pela ausência de um mito que lhes fosse próprio.

A teoria jungiana psicanalítica, como, em geral, a psicanálise, foi, porém, grandemente criticada por não ter gerado um método científico objetivo.

3. A recorrência mítica e a narração das origens

Mircea Eliade (1907-1986) foi um dos mitólogos que contestou a teoria psicanalítica.

Para Mircea Eliade, um mito conta sempre algo que, historicamente, se passou realmente: «Le mythe se définit par son mode d'être : il ne se laisse saisir en tant que mythe que dans la mesure où il révèle que quelque chose s'est pleinement manifesté, et cette manifestation est à la fois créatrice et exemplaire, puisqu'elle fonde aussi bien une structure du réel qu'un comportement humain» (ELIADE, 1957, p. 13). Contesta, por esta razão, a confusão empreendida pela psicanálise entre mito e sonho, afirmando que, mesmo se próximos, os dois apresentam uma estrutura e função diferentes. Assim, o mito apresenta-se, para Eliade (1957), como a revelação de um evento primordial, numa perspectiva coletiva, e não individual. É, segundo o mesmo autor, ao contrário do sonho, exemplar e universal.

No seguimento da sua crítica à psicologia jungiana, Eliade defende que o mito é um comportamento humano que, ao nível da experiência individual, não pode desaparecer completamente, manifestando-se nos sonhos, nas fantasias e nas nostalgias do homem moderno. Desta forma, o mito não só permanece nas sociedades modernas, como continua presente na sua forma e estrutura. Algumas festas, como a Festa de Ano Novo, ou a festa de nascimento de uma criança ou de construção de uma nova casa, representam, aliás, para Eliade, a necessidade humana de um *recomeço* - repetição profana, segundo o autor, do acto de *Criação*. Como este, outros temas míticos sobrevivem nas sociedades modernas, apesar de nem sempre serem facilmente identificados «car ils ont subi un long processus de laïcisation» (ELIADE, 1957, p. 27).

Esse *recomeço* ou início encontra as suas bases no mito cosmogónico. Ele é, por esta razão, para Eliade, responsável pela organização urbanística simbólica de territórios, assim como pelos sacrifícios ligados à fundação (criação) de uma obra.

Eliade considera os mitos numa perspectiva criadora, já que inspiram e incitam o homem à criação «en offrant des modèles exemplaires à toutes ses activités créatrices» (ELIADE, 1957,

p. 79). Assim, nas sociedades primitivas, tal como nas sociedades tradicionais nas quais as mitologias se encontram ainda vivas, os mitos fundiriam e justificariam qualquer comportamento e qualquer atividade humana. O mito reporta-se, por esta razão, a uma história sagrada, a «un évènement primordial qui a eu lieu au commencement du temps» (ELIADE, 1957, p. 79): conta-se como algo começou, como se produziu ou como começou a existir. Ora, através da narração deste início, ou seja, das atividades criadoras de Deuses ou anciões, o mito revela a sua absoluta sacralização, justificando não só os modelos exemplares das atividades do Homem mas, igualmente, os seus rituais.

Ponto de encontro de forças que ajudam o Homem a afrontar e compreender novas situações, a justificar o até então desconhecido, assim como a criar situações exemplares que devem ser seguidas e respeitadas, a narrativa mítica cosmogónica é, em suma, para Eliade (1957), a narrativa mais recorrente nos povos primitivos:

Ce complexe mythico-rituel australien □rôle rituel du poteau sacré□ représente un des plus anciens documents que nous possédions concernant la nécessité pour l’homme de vivre dans un Cosmos, c’est-à- dire dans un espace organisé, ayant un Centre et, par conséquent, une ouverture vers en haut, qui rend possible la communication avec le monde céleste (ELIADE, 1957, p. 86).

O conhecimento da existência de certas coisas é, portanto, revelado ao homem através das narrações cosmogónicas, indicando-lhe o caminho a seguir se ele quiser, por sua vez, tornar-se, ele próprio, criador:

L’on étudie n’importe quelle société –primitivel, on constatera que tous les comportements et les coutumes, sans exception, sont censés avoir été institués par les Dieux ou les Ancêtres mythiques. Donc, les hommes répètent les gestes des Êtres divins et semi-divins et, ce faisant, les hommes deviennent eux aussi, créateurs (ELIADE, 1957, p. 86).

4. O estruturalismo de Claude Lévi-Strauss

Nos anos sessenta do século XX, uma nova teoria vem revolucionar o pensamento mitológico moderno: o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss (1908- 2009).

O estruturalismo compreende os mitos no quadro de uma ciência da linguagem e da comunicação, no seguimento dos estudos realizados por Ferdinand de Saussure² (1857-1913) e por linguistas americanos (em especial, Roman Jakobson (1896- 1982)). Nesse sentido, o mito é compreendido no quadro de uma teoria dos sinais, a semiologia, segundo a qual o mito é considerado como um complexo de sinais, determinado por feixes de relações (contrastes e inversões). Os mitos são, neste quadro, portadores de sentido e decifráveis como tantos outros códigos e reconduzidos a estruturas análogas. Com o advento do estruturalismo, «uma lógica oculta, mas impressionante, é [...] posta a descoberto, no interior de um único mito com as suas variantes ou num corpus mítico completo» (BURKERT, 2001, p. 36).

O estruturalismo baseia-se em quatro princípios fundamentais: o princípio da imanência (o objeto de estudo deve ser visto como um sistema fechado, no seu estado atual); o princípio da primazia do todo em relação às suas partes (os elementos de cada conjunto não possuem significação, quando compreendidos isoladamente, e apenas podem ser compreendidos nas relações que estabelecem uns com os outros); o princípio da primazia das relações entre os elementos, relativamente aos próprios elementos (o universo do mito, do conto, deve ser analisado segundo pares de oposições); o princípio da análise binária (ponto de partida da análise mitológica).

A perspectiva estruturalista foi, contudo, alvo de polémicas. Uma delas foi protagonizada, nos anos sessenta do século XX, por Lévi-Strauss e por Vladimir Propp (1895-1970). No decorrer desta polémica, a crítica narrativa é confrontada com duas concepções opostas de mito: a análise funcional do argumento narrativo, defendida por Propp, e a concepção straussiana de que o argumento deveria ser integrado numa mitologia cultural. A contenda situa-se, por conseguinte, no plano do que é definido como *mitológico*.

Propp propõe mostrar «la posibilidad de estudiar el género como un todo único, como un sistema comparando sus argumentos, en lugar de desmembrarlos considerándolos separadamente como suele hacer la escuela finesa, la cual, en mi opinión, a pesar de sus méritos, es justamente acusada de formalismo» (in *Polémica Lévi-Strauss & Vladimir Propp*, 1982, p. 100-101). Defende, deste modo, que as relações internas entre as *funções* (dentro de cada qual

² O Curso de Linguística Geral (1916) de Ferdinand de Saussure identifica a noção de língua, diferente de linguagem, opondo as noções de língua e fala. Para Saussure, a língua é um facto social, feito de memória, enquanto a fala é um facto individual, efeito da criação. O funcionamento da língua supõe um princípio que é essencial para o estruturalismo (segundo o qual um enunciado apenas pode ser analisado a partir das suas propriedades internas), ou seja, a existência de um conjunto de regras que regem as relações entre as suas unidades.

se distinguem *espécies* ou *géneros*, as quais, por sua vez, se subdividem em *variedades*) conduzem a uma visão de *sistema textual global*.

Propp, que escolhera uma determinada categoria dos contos populares – os contos maravilhosos - para pôr em prática o seu método, afirma que o conto maravilhoso, quando reduzido à sua base morfológica, é assimilável ao mito, acrescentando que «el mito en cuanto tal, en cuanto categoría histórica, es más antiguo que el cuento» (in *Polémica Lévi-Strauss & Vladimir Propp*, 1982, p. 114). Defende, por conseguinte, o carácter arcaico dos mitos relativamente aos contos, constituindo os mitos um campo no qual os contos poderiam ter ido buscar a sua origem. Ora, para Propp o conto baseia-se na invenção poética, razão pela qual um grupo o assimila uma falsa realidade; o mito, por sua vez, é uma narração de carácter sacral, «en cuya veracidad no solo se cree, sino que además expresa la fe sagrada del pueblo» (in *Polémica Lévi-Strauss & Vladimir Propp*, 1982, p. 115). Não exclui, contudo, a coexistência de ambos, pois «llega un momento en que [...] pueden coexistir durante cierto tiempo, pero solo en los casos en que los argumentos de los mitos y de los cuentos son distintos y pertenecen a diferentes sistemas de composición» (in *Polémica Lévi-Strauss & Vladimir Propp*, 1982, p. 117). Neste sentido, mito e conto constituem dois polos de um campo «que comprende igualmente cierto número de fórmulas intermediarias, y que el análisis morfológico debe considerar de igual forma» (in *Polémica Lévi-Strauss & Vladimir Propp*, 1982, p. 69). Nesse sentido, Propp considera que se existe uma substância comum a ambos, ela diz respeito à *marcha da narração* e ao *argumento*. As coincidências formais que, eventualmente, possam existir entre mito e conto - pois «hay mitos contruidos según el mismo sistema morfológico o de composición de los cuentos» (in *Polémica Lévi-Strauss & Vladimir Propp*, 1982, p. 115) -, não podem, todavia, ser universalizadas.

Criticando o termo propiano de *função*, Lévi-Strauss afirma, por seu lado, que este termo pode ter diversos significados, o que nos conduziria a um território perigoso de polivalências, no qual não seria possível estabelecer com precisão a ação mítica.

Para Lévi-Strauss, as funções de determinadas formulações simbólicas têm de ser compreendidas segundo uma mitologia que abarca a totalidade da obra. Mito e sociedade relacionam-se através de representações coletivas, pelo que é necessário um lugar no subconsciente onde o mito adquira o seu verdadeiro significado (esta ideia conduz-nos ao inconsciente coletivo de Carl Gustav Jung, que considera o mito como algo que transita do

social para o individual). As estruturas inconscientes regem, segundo Lévi-Strauss, o funcionamento das sociedades.

Lévi-Strauss concorda com Propp sobre a inexistência de um motivo para que os contos possam ser isolados do mito, considerando mito e conto espécies do mesmo gênero; objetiva, contudo, que um não é assimilável ao outro. Sendo conto e mito duas categorias distintas, entre eles não pode existir uma relação de anterioridade-posterioridade, mas antes de complementaridade; para corroborar esta afirmação, Lévi-Strauss considera que é por esta razão que «casi todas las sociedades perciben los dos géneros como distintos» (in *Polémica Lévi-Strauss & Vladimir Propp*, 1982, p. 66). Os contos seriam, desta forma, mitos em miniatura.

Na perspectiva estruturalista straussiana, as possibilidades de jogo no conto são relativamente livres e arbitrarias, enquanto o mito exige um maior rigor estrutural. Propp deveria, portanto, segundo Lévi-Strauss, ter escolhido os mitos, e não os contos maravilhosos, como objeto de estudo e de reflexão. Não se tendo verificado esta escolha, «la elección de Propp se explica también por su errónea concepción de las relaciones entre mito y cuento» (in *Polémica Lévi-Strauss & Vladimir Propp*, 1982, p. 68).

Ainda segundo a perspectiva straussiana, mito e conto são parte integrante de uma *metalinguagem* (LEVI-STRAUSS, 1964, p. 235-266), «en que la estructura es operante a todos los niveles» (in *Polémica Lévi-Strauss & Vladimir Propp*, 1982, p. 85), sendo «gracias a esta propiedad por lo que son [cuentos y mitos] percibidos inmediatamente como cuentos o mitos y no como narraciones históricas o novelescas» (in *Polémica Lévi-Strauss & Vladimir Propp*, 1982, p. 85).

Partilhando ambos a concepção de que mito e conto se assemelham, Propp qualifica, todavia, o conto maravilhoso de *mítico* (na medida em que o conto, na sua génese, se funda a partir do mito), enquanto Lévi-Strauss vê no conto um *mito* ligeiramente mais fraco, asseverando que o mito, contrariamente aos outros fenómenos da linguagem, pertence às duas categorias saussurianas, língua e fala.

5. Os mitemas e a metalinguagem straussianos

Lévi-Strauss (1965) já havia considerado o mito como um fenómeno da linguagem. Os mitemas constituiriam, desse modo, as grandes unidades constitutivas que se têm de encontrar na frase da narração mítica.

Fazendo parte da linguagem, o funcionamento do mito straussiano depende do meio social e a sua estrutura deve ser analisada em termos coextensivos à linguagem. Criticando (LEVI-STRAUSS, 1964) as interpretações naturalistas, psicológicas ou psicanalíticas, em especial Jung, Lévi-Strauss propõe a existência de um núcleo mítico comum a um grupo de mitos (LEVI-STRAUSS, 1964) e de relações de tipo lógico entre os elementos comuns que constituem esse núcleo.

Os mitemas seriam, portanto, palavras que possuiriam um duplo sentido, seriam *palavras de palavras* que atuariam simultaneamente no plano da linguagem (no qual cada palavra continua a ter a sua significação) e da metalinguagem (no qual as palavras intervêm como elementos de uma *supersignificação*). O léxico deveria, por conseguinte, ser incorporado na compreensão da estrutura dos contos, e, portanto, dos mitos.

Mito seria, portanto, uma narração que poderia ser contada por qualquer pessoa, em qualquer lugar e em qualquer língua, distinguindo-se dos restantes discursos pela posse dos mitemas.

Enquanto narração histórica do passado, o mito seria diacrónico e irreversível no tempo e, como instrumento de explicação do presente (e do futuro), seria sincrónico e reversível. O tempo mítico da narração apresentaria, deste modo, dois tipos de elementos antinómicos: por um lado, a sucessão temporal dos eventos míticos e o seu carácter aparentemente imprevisível opõe-se à universalidade do seu conteúdo e, por outro, se os eventos narrados se referem ao passado, o seu conjunto reenvia-nos ao presente e ao futuro. A coexistência destas antinomias confirmaria o facto de que o mito seria consubstancial à linguagem e que os elementos constitutivos do mito se hierarquizariam, tal como os fonemas e morfemas se hierarquizam na frase. Para a compreensão da dualidade sincronia-diacronia do mito, Lévi-Strauss compara os mitemas à partitura de uma orquestra:

Nous posons, en effet, que les véritables unités constitutives du mythe ne sont pas les relations isolées, mais des *paquets de relations*, et que c'est seulement sous forme de combinaisons de tels paquets que les unités constitutives acquièrent une fonction signifiante. Des relations qui proviennent du même paquet peuvent apparaître à intervalles éloignés, quand on se place à un point de vue diachronique, mais, si nous parvenons à les rétablir dans leur groupement –naturell, nous réussissons du même coup à organiser le mythe en

fonction d'un système de référence temporel d'un nouveau type et qui satisfait aux exigences de l'hypothèse de départ. Ce système est en effet à deux dimensions : à la fois diachronique et synchronique, et réunissant ainsi les propriétés caractéristiques de la -langue et celles de la -parole. Deux comparaisons aideront à comprendre notre pensée. Imaginons des archéologues de l'avenir, tombés d'une autre planète alors que toute vie humaine a déjà disparu de la surface de la terre, et fouillant l'emplacement d'une de nos bibliothèques. Ces archéologues ignorent tout de notre écriture mais ils s'essayent à la déchiffrer, ce qui suppose la découverte préalable que l'alphabet, tel que nous l'imprimons, se lit de gauche à droite et de haut en bas. Pourtant, une catégorie de volumes restera indéchiffrable de cette façon. Ce seront les partitions d'orchestre, conservées au département de musicologie. [...] Ils auront alors découvert le principe de ce que nous appelons *harmonie* : une partition d'orchestre n'a de sens que lue diachroniquement selon un axe (page après page, de gauche à droite), mais en même temps, synchroniquement selon l'autre axe, de haut en bas. Autrement dit, toutes les notes placées sur la même ligne verticale forment une grosse unité constitutive, un paquet de relations (LEVI-STRAUSS, 1964, p. 242-243).

Será, aliás, com este modelo musical (partitura) que Lévi-Strauss abre a era estruturalista: «tal como acontece numa partitura musical, é impossível compreender um mito como uma sequência contínua» (LEVI-STRAUSS, 2000, p. 67). A música e a mitologia são, por conseguinte, duas irmãs geradas pela linguagem que optam por caminhos distintos.

Lévi-Strauss considera que os mitos são o suporte da expressão da emoção coletiva e rebela-se contra as novas tendências da reflexão metafísica: a fenomenologia e o existencialismo (cf. LEVI-STRAUSS, 1964, p. 213-235). Dando como exemplo diferentes rituais de xamãs, em diversas tribos (especialmente americanas), Lévi-Strauss considera que o mágico não executa, geralmente, nenhuma manipulação física, mas antes psicológica.

Na tentativa de justificar a capacidade de cura física através de uma palavra ou de atos *mágicos*, Lévi-Strauss acrescenta que o encantamento possuiria a propriedade de induzir o psiquismo inconsciente do organismo humano: o xamã, através de uma representação (no sentido teatral), faz com que o doente se transforme, pelo que a doença, por um efeito psicológico, desapareceria.

6. A análise mitológica estruturalista

O estruturalismo segue, como pudemos verificar, um método preciso de análise mitológica.

Segundo este método, para efetuar um estudo mitológico temos de agrupar, num primeiro estágio, todas as versões conhecidas de um determinado mito, para, de seguida, procurar as relações existentes no interior desse mito com vista a formular uma regra de conjunto. Para que um mito possa ser compreendido tem de ser considerado no seu conjunto: nesse sentido, o mito de uma determinada tribo encontra a sua explicação nas várias versões que desse mito existem, noutras tribos. A abordagem estruturalista tinha, por conseguinte, como objetivo, a descoberta do que é comum a todos os mitos, ou seja, a «busca de invariantes ou de elementos invariantes entre diferenças superficiais» (LEVI-STRAUSS, 2000, p. 20).

Esta teoria nasce dos estudos etnográficos e antropológicos que Lévi-Strauss realizou no continente americano (em particular, no Brasil). Lévi-Strauss considera, deste modo, que todas as culturas podem ser consideradas como um conjunto de sistemas simbólicos, cuja posição predominante é ocupada pela linguagem, pelas regras de matrimónio, pelas relações económicas, pela arte, pela ciência e pela religião. Estes sistemas revelam, por seu lado, certos aspectos da realidade física e social, pelo que a cultura constituiria um conjunto de códigos que regulam toda a vida quotidiana (e psíquica).

A desordem mitológica aparente teria, assim, uma ordem e regras bem definidas:

«As histórias de carácter mitológico são, ou parecem ser, arbitrárias, sem significado, absurdas, mas apesar de tudo dir-se-ia que reaparecem um pouco por toda a parte» (LEVI-STRAUSS, 2000, p. 23) e «porque não se pode substituir uma palavra por qualquer outra palavra, ou uma frase por qualquer outra frase (arbitrárias) tem de haver regras de tradução» (LEVI-STRAUSS, 2000, p. 23). Esta questão foi, aliás, motivo de crítica, já que vários estudiosos afirmaram que «os mitos de uma determinada população só podem ser interpretados e entendidos no quadro da cultura dessa mesma população» (LEVI-STRAUSS, 2000, p. 44). Porém, Lévi-Strauss defende-se, afirmando que «a população das Américas pré-colombianas era muito maior do que se supunha. E, como era muito maior, é óbvio que estas populações estavam de certo modo em contacto umas com as outras e que as crenças, as práticas e os costumes se difundiam» (LEVI-STRAUSS, 2000, p. 44). Os mitos, em conclusão, não podiam existir isolados.

Fruto das críticas e da evolução de outras teorias, a análise estrutural deixa, ainda no século XX, de se aplicar ao mito, independentemente do meio social no qual nasceu. Deixa-se, deste modo, de aproximar mitos de origem diferente. Também a hipótese de uma pluralidade possível de fontes para a análise mitológica é posta de parte. Apesar disso, é com o advento da

psicanálise e do estruturalismo que um novo e importante aspecto da mitologia passa a ser considerado: o mito como manifestação cultural.

7. O estruturalismo de Barthes e a linguística saussuriana

Roland Barthes (1915-1980), no seguimento da teoria estruturalista (ela própria, como já fizemos notar, inspirada de Saussure), sustenta que o mito «relève d'une science générale extensive à la linguistique et qui est la sémiologie» (BARTHES, 1957, p. 183), sendo o texto literário uma manifestação da língua. Nesse sentido, o texto literário é estudado a partir de estruturas (redes) - de ordem gramatical, sintática, retórica ou fonética - que servem, elas próprias, para a análise linguística e mitológica. O texto é, deste modo, uma convergência de todas essas redes de significação (e não uma entidade única e original).

Na obra *Mitologias* (1957), Roland Barthes critica ideologicamente os mitos da vida quotidiana da França, do início dos anos 50. Considera, então, o mito na continuidade da semiologia saussuriana, a qual compreende um sistema de signos (como a linguística) no quadro de uma ciência semiológica:

Tendo partido de uma noção vulgar de mito, que não pretendia ser objectivamente científica, mas se assumia, pela intervenção de uma -mitologia do mitólogo, como inseparável da -subjectividade do escritor (e portanto da sua escrita) [...] [o mito] não é apenas a língua [...] mas toda e qualquer representação verbal ou visual (discurso oral, discurso escrito, fotografia, cinema, publicidade, desporto, espectáculos,...) que constitua um sistema de signos (SEABRA in BARTHES, 1978, p. XXIII).

Ora, sendo a linguagem não somente a língua, mas toda e qualquer representação verbal ou visual que constitui um sistema de signos, o mito é uma linguagem (CARLIER & GRITON, 1994, p. 88). Desta forma, na continuidade da semiologia saussuriana, também o mito barthesiano, concebido como um sistema de signos, tem de ser compreendido semiologicamente. Neste contexto, a língua constitui uma linguagem objeto, enquanto a linguagem mítica constitui uma metalinguagem, ou seja, um *sistema semiológico segundo*: «une seconde langue, dans laquelle on parle de la première» (CARLIER & GRITON, 1994, p. 88).

Ora, tanto o primeiro (sistema linguístico) como o segundo (sistema mítico) sistema semiológico se caracterizam pela sua tridimensionalidade. Assim, no primeiro sistema

semiológico, um significante (sentido) e um significado (conceito) estabelecem uma relação dialética da qual resulta um signo (que engloba o conceito e a imagem). Este signo converte-se, no segundo sistema semiológico, no significante; dito de outro modo, o mito apropria-se do signo do primeiro sistema semiológico para o converter num significante (forma). Da relação dialética deste significante com um novo significado (conceito), nasce a significação. Este sistema barthesiano de síntese concebe, no entanto, a significação como um processo produtor de sentido, e não como o próprio sentido: a *significação* é o próprio mito - tal como o *signo* de Saussure é a palavra -, no qual o elemento fundamental é a motivação.

Na ótica mitológica barthesiana, mito é, portanto, fala (*parole*). Assim sendo, tudo pode ser mito, já que o universo é infinitamente. O mito não se define, neste sentido, pelo objeto da sua mensagem, mas pela forma como esta é enunciada. Sistema de comunicação e mensagem, o mito é, por conseguinte, um modo de comunicação, sendo a fala uma palavra escolhida pela história: o fundamento histórico é, deste modo, indispensável para a compreensão da mitologia. Sendo uma mensagem, a fala - ou seja, o mito - pode não ser oral: a fotografia, o desporto, o cinema, a reportagem. Segundo esta perspetiva, qualquer objeto que signifique algo pode tornar-se fala. Neste processo de busca de uma significação, procura-se o que significa o *facto*, ou seja, solicita-se uma significação para tudo e, ao fazê-lo, deparamo-nos face a um processo semiológico. Este processo é, em suma, um ato de leitura e de decifração dos mitos, pelo que a semiologia é compreendida como uma *semioclastia*.

O século XX assistiu, ainda, a outras correntes de pensamento mitológicas, como as de Walter Burkert e de Gilbert Durand.

8. O mito durandiano - O mito como elemento da narratologia

Walter Burkert (2001) encara os mitos como narrativas tradicionais. Defende, por esta razão, que os mitos pertencem ao domínio da investigação narratológica.

O mito pode ser contado como um conto, mas, no entanto, diferencia-se dele pelo facto de, normalmente, não ser contado por si mesmo e já não o ser nada, sobretudo para crianças; mito é narrativa popular, e, contudo, acessível a uma formulação individual, e até, em grego, recetáculo da poesia clássica do mais alto nível; o mito coincide, em grande parte com a lenda (Sagen) e contudo é duvidoso se é possível extrair dele um núcleo histórico (BURKERT, 2001, p. 17).

O mito é, por conseguinte, considerado uma narração na qual a realidade é secundária. Nesse sentido, Burkert - tal como Barthes considerara que mito poderia ser uma imagem, uma reportagem, ou qualquer outra estrutura de sentido - considera que «a narração tem o seu sentido próprio» (BURKERT, 2001, p. 19), pelo que o mito pode «ultrapassar as fronteiras linguísticas» (BURKERT, 2001, p. 19). Sendo um conto tradicional, o mito, segundo Burkert, aplica-se a algo coletivamente importante, pertencendo, não ao reino do inconsciente (como defendem os psicanalistas) mas, paralelamente a Lévi-Strauss e a Barthes, ao domínio da linguagem. Para este estudioso, o vector fundamental do mito encontra-se na sua transmissão e preservação, e não na sua criação (cf. PEREIRA, 1990, p. 294-301).

O mito de Gilbert Durand (n. 1921) – Escola de Grenoble – encontra-se, por seu lado, intrinsecamente ligado à sua teoria antropológica do imaginário.

Para Durand, o mito é um sistema dinâmico de símbolos, de arquétipos e de *esquemas* que têm tendência a compor-se como uma narrativa. Nesse sentido, o mito é um esboço de racionalização, já que se ordena segundo um fio condutor discursivo, no qual os símbolos se manifestam em palavras e os arquétipos em ideias. Desta forma, os mitos subjazem às religiões, à filosofia e às narrativas históricas - possibilitando, aliás, a própria existência destas doutrinas, sistemas e narrativas -, através das três estruturas durandianas do imaginário - a estrutura heroica, a estrutura mística e a estrutura dramática – assim como nos dois regimes de imagem – o diurno e o noturno:

Nous entendrons par mythe un système dynamique de symboles, d'archétypes et de schèmes, système dynamique qui, sous l'impulsion d'un schème, tend à se composer en récit. Le mythe est déjà une esquisse de rationalisation puisqu'il utilise le fil du discours, dans lequel les symboles se résolvent en mots et les archétypes en idées. Le mythe explicite un schème ou un groupe de schèmes (DURAND, 1992, p. 64).

Ora, considerando o mito como uma narrativa mítica que coloca em cena personagens e *décors*, geralmente não naturais, que pode ser segmentada em pequenas unidades semânticas (mitemas), Durand aproxima-se da concepção mitológica de Lévi-Strauss. Nesse sentido, Durand considera que, contrariamente à fábula ou ao conto, o mito contém uma crença, pondo em relevo uma lógica que escapa aos princípios clássicos da lógica da identidade. Manifesta-se, por esta razão, através de uma metalinguagem *pré-semiótica* na qual a gestualidade dos ritos e da magia se sobrepõem à gramática e ao léxico das línguas *naturais*.

Tal como Barthes, também Durand alude ao importante binómio mito–ideologia, para cuja compreensão, segundo Durand, a noção de *ideograma* é fundamental. Nesse sentido, para a *mitanálise* do discurso político e cultural, Durand considera que se deve proceder à identificação de todos os *ideogramas* aí presentes, através da utilização de fontes *primárias* e *secundárias*, em conformidade com o contexto mitológico nos quais aqueles se manifestam. A recolha destas fontes permite-nos reconhecer os *ideogramas* de primeiro nível enquanto para o reconhecimento dos *ideogramas* de segundo nível, aquelas fontes devem ser inseridas num determinado contexto. Para o reconhecimento do terceiro e último nível de *ideogramas*, Durand afirma ser necessário proceder à análise das *profundidades*, a qual possibilita o reconhecimento das *estruturas antropológicas do imaginário*.

9. Conclusão

Narrativa de Deuses e de heróis ou narrativa acerca da origem do mundo e sua ordenação no *era uma vez* (como para Mircea Eliade), encaramos o mito nas várias vertentes. Consideramo-lo, por conseguinte, como uma explicação simbólica dos factos humanos que se pode ligar a crenças e que exerce uma função de coesão social. Ora, para que esta função possa ser efetivada, o mito é manipulado no imaginário coletivo de forma a estabelecer a coesão social e o sistema de valores desejado.

Intimamente ligado à imaginação e ao imaginário, o mito representa, muitas vezes, uma aparente necessidade humana, surgindo mais veementemente em momentos de maior desequilíbrio social. Em tais momentos, o mito surge como uma forma de evasão do real.

Tendo em conta a evolução do mito, desde as suas manifestações primitivas, até à atualidade, podemos afirmar que o mito, sendo inerente a um determinado imaginário, alimenta-o constantemente. Alegoria da realidade, tentativa de explicitação do real ou necessário à manutenção de crenças e sistemas de valores, o mito mantém-se latente, manifestando-se em determinados contextos histórico- político-sociais. Se, nas sociedades primitivas, o mito fazia parte da própria vida, ele é, atualmente, um modelo de expressão, podendo patentear-se no modo de vida e de atuação do Homem.

O mito é, por conseguinte, uma linguagem da criação (e, portanto, uma metalinguagem) que enriquece o património imaginário de uma cultura assim como uma metáfora de *estórias* em cuja base se encontra a ideia de transmissão de ensinamentos: «a sua sabedoria [do mito]

pode coordenar e fundamentar a realidade, pode orientar e esclarecer, no entanto muitas vezes tem de se lutar pela explicação» (BURKERT, 2001, p. 29), não se oferecendo «receitas prontas» (BURKERT, 2001, p. 29). Como tentativa de aproximação do real, o mito representa e veicula uma tradição popular, razão pela qual, aliás, Burkert o considera como uma «verbalização dos dados complexos, supra-individuais, coletivamente importantes» (BURKERT, 2001, p. 17). Burkert, tal como Mircea Eliade, considera que o mito explica rituais e reivindicações e mostra o caminho a seguir no além.

Sendo uma tradição viva, consideramos que o mito é transmitido sem variação por um grupo e, embora se refira a um passado, encarna-se em tudo o que existe, apresentando como válidas as suas interpretações. Assume, nos seus primórdios, uma forma narrativa e o seu carácter é sempre imaginativo. Tentando explicar racionalmente determinados factos, pretende ser intemporal e valer para todos os homens. Mercê do princípio da recorrência mítica, a intemporalidade dos mitos é acompanhada por uma ressurgência conjuntural ao longo dos séculos, no imaginário de um determinado grupo:

Les différents plans que recouvre le mythe interfèrent sans cesse. Il relève toujours et dans le même temps, de la narration, du choix d'un ordre et du symbole et de l'allégorie. Mais chaque fois, il combine de manière unique fable et moralité, histoire et signification. Par le détour de la fiction, il exprime une vérité profonde. Mais la vérité change à travers le temps. C'est pourquoi, à chaque âge, sur des modèles anciens, la société réécrit ses mythes (CARLIER & GRITON, 1994, p. 91).

Utilizando a poesia ou outro suporte de transmissão, o mito aproxima-se do conto ou da lenda, podendo ser objeto de uma crença religiosa ou pondo em ação seres que possuem uma aura sagrada. Consideramos, por esta razão, ao contrário de Vladimir Propp, e em conformidade com o estruturalismo, que mito e conto não são assimiláveis um ao outro: enquanto no mito o mundo dos homens e o mundo dos deuses se interpenetram e o maravilhoso se subordina à autoridade dos deuses, no conto, os fatos sobrenaturais são constituídos por figuras estranhas ao mundo conhecido, dotadas de poderes anormais, e que não constituem objeto de culto. Consideramos, igualmente, na esteira de Roland Barthes, que a difusão mítica não se encontra, exclusivamente, no domínio literário, podendo realizar-se através de outros suportes e estruturas, áudio e/ou visuais. Uma tradição mítica deve, por esta razão, ser compreendida como transcendente a experiências individuais. Aliás, já na Grécia clássica, as representações

artísticas de mitos coincidiram ou procederam as narrativas míticas: o mito difunde-se e compreende-se através de uma interação entre representações visuais e narrativas.

Em suma, com o mito nascem os heróis e constroem-se sistemas de valores; a mitologia, por seu lado, reagrupa o conjunto dos mitos que pertencem a um mesmo contexto cultural. A mitologia interage, desta forma, com o mundo concreto, ambos possuindo «des existences indépendantes et parallèles» (BOIA, 2006, p. 239). Tentando dar uma resposta à origem do mundo, ao lugar que o mundo reserva ao Homem e aos mistérios por aquele escondidos, os mitos perduram no imaginário dos diferentes povos do planeta há mais de dois milhares de anos, influenciando o comportamento humano (BOIA, 2006, p. 239). Alimentando-se da vida e do imaginário, o mito pode, igualmente, assumir uma função de controlo e de submissão do Homem a situações de exploração e de sujeição.

Nesse sentido, pode constituir uma barreira à manifestação da razão. Partilhamos, neste contexto, a concepção do mito proposta por António Borges Coelho (1998), segundo a qual o Homem constrói incessantemente mitos e ficções, dificilmente controláveis pelo facto de se afastarem da racionalidade humana. O mito alimenta, conseqüentemente, a Utopia, a qual, por sua vez, é essencial ao Homem, enquanto ser dotado de imaginação, de imaginário e, paralelamente, de razão. O mito encontra-se, deste modo, em estrita união com o mais profundo do ser humano, sendo dele dificilmente apartado.

Devido à recorrência temporal a que está sujeito o mito, valores clássicos perduraram até à atualidade. Nesse sentido, a transmissão geracional mitológica marcou determinadas organizações socioculturais modernas e contemporâneas.

Referências

- BARTHES, R. **Mythologies**. Paris: Editions du Seuil, 1957. [trad. port. e pref. José Augusto Seabra, **Mitologias**, Lisboa, Edições 70, col. «Signos», 1978].
- BOIA, L. **Quand les centenaires seront jeunes**. Paris: Les Belles Lettres, 2006.
- BURKERT, W. **Mito e Mitologias**. Lisboa: Edições 70, 2001.
- CARRIER, C. & GRITON-ROTTERDAM, N. **Des mythes aux mythologies**. Paris: Marketing, 1994.
- DURAND, G. **Les Structures anthropologiques de l'imaginaire: introduction à l'archétypologie générale**. Paris: Dunod, 1992.

- ELIADE, M. **Briser le toit de la maison: la créativité et ses symboles**. Paris: Gallimard, 1986.
- ELIADE, M. **Mythes, rêves et mystères**. Paris: Gallimard, 1957.
- ELIADE, M. **Traité d'Histoire des religions** [pref. Georges Dumézil]. Tomo I. Paris: Payot, 1949.
- FREUD, S. **Totem et tabou**. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1986.
- JUNG, C. G. & KERÉNYI, C. **Introduction à l'essence de la mythologie**. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Anthropologie structurale**. Tomo II. Paris: Plon, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Mythologiques : le cru et le cuit**. Tomo I. Paris: Plon, 1964.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 2000.
- PEREIRA, M. H. R. **Estudos de História da cultura clássica – cultura grega**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- GALLEGO, C.P. **Polémica Lévi-Strauss & Vladimir Propp**. Madrid: Fundamentos, 1982.
- PROPP, V. **Morphologie du conte**. Paris: Seuil, 1965.

Artigo recebido em: 29.03.2019

Artigo aceito para publicar em: 31.05.2019