

# Mito e Ideologia

Myth and ideology

Nildo Viana - UFG

## RESUMO

O artigo apresenta quatro das principais concepções ideológicas do mito e realiza sua crítica, visando mostrar a necessidade de uma nova conceituação e abordagem do mito. As concepções de Mircea Eliade, Claude Lévi-Strauss, Ernst Cassirer e Maurice Godelier são apresentadas e posteriormente são analisadas criticamente. Um problema comum nestas abordagens reside no formalismo e na criação de modelos que se afastam da realidade histórica e social, que é onde se pode perceber as determinações e características do mito.

Palavras-chave: Mito. Ideologia. Estruturalismo. Kantismo. História das Religiões. Antropologia.

## ABSTRACT

The paper presents four major ideological conceptions of myth and performs its critical in order to show the need for an approach to the conceptualization and myth. The views of Mircea Eliade, Claude Lévi-Strauss, Ernst Cassirer and Maurice Godelier is presented and subsequently are analyzed critically. A common problem in these approaches lies in the formalism and the creation of models that deviate from the historical and social reality, which is where we can see the determination and characteristics of myth.

Keywords: Myth. Ideology. Structuralism. Kantianism. History of Religions. Anthropology.

O mito tem sido definido e interpretado pelas mais variadas correntes e abordagens: naturalismo (Max Müller), animismo (Edward P. Tylor), Escola Mito e Ritual (Robertson Smith), Funcionalismo (Bronislaw Malinowski), antropologia filosófica (Ernst Cassirer, Leslew Kolakowski), Estruturalismo (Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes), “Marxismo” estruturalista (Maurice Godelier), Psicanálise (Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Erich Fromm) e muitas outras. Seria improficuo analisar todas as correntes que buscam apresentar uma explicação do mito. Por isso, trataremos apenas das quatro abordagens que consideramos mais importantes: a história das religiões de Mircea Eliade, a antropologia filosófica de Ernst Cassirer, o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss e o “marxismo” estruturalista de Maurice Godelier. As demais abordagens poderão aparecer no decorrer da exposição, seja devido sua influência em relação às abordagens aqui analisadas ou às suas descobertas que julgamos válidas para a explicação do mito.

O que pretendemos aqui é analisar as concepções de mito objetivando demonstrar suas limitações e apontar para a necessidade de elaboração de uma nova concepção de mito, fundamentada numa perspectiva dialética. Assim, consideramos necessário a crítica das concepções ideológicas do mito para a posterior constituição de uma abordagem alternativa e não-ideológica e, no presente artigo, nos limitaremos a realizar a crítica e mostrar a necessidade de avanço na teoria do mito, para, no futuro, avançar no sentido de elaborar uma concepção alternativa.

Começamos, então, pela história das religiões de Mircea Eliade (1989a; 1989b; 1989c; 1988; 1980). Para tal autor, o estudo do mito deve começar pelas sociedades tradicionais, pois, nestas, ele está vivo e reflete uma condição primordial. Para ele:

Pessoalmente, a definição que me parece menos imperfeita, por ser a mais lata, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos ‘começos’. Noutros termos, o mito conta como, graças aos feitos dos seres sobrenaturais, uma realidade passou a existir, quer seja realidade total, o cosmos, quer seja apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narração de uma ‘criação’. Descreve-se como uma coisa foi produzida, como começou a existir. O mito só fala daquilo que se manifestou plenamente. As suas personagens são seres sobrenaturais, conhecidos sobretudo por aquilo que fizeram no tempo prestigioso dos ‘primórdios’. Os mitos revelam, pois, a sua atividade criadora e mostram a sacralidade (ou, simplesmente, a ‘sobrenaturalidade’) das suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas e frequentemente dramáticas eclosões do sagrado (ou, do ‘sobrenatural’) no mundo. É esta irrupção do sagrado que funda realmente o mundo e que o faz tal como é hoje. Mais ainda: é graças a intervenções dos seres sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural’ (ELIADE, 1989a, p. 13).

Neste sentido, podemos dizer que o mito relata uma história sagrada e verdadeira. O caráter verdadeiro do mito cosmogônico, por exemplo, é comprovado pela própria existência do mundo. Sua relação com a sobrenaturalidade torna-o o modelo exemplar de todas as atividades humanas significativas, tais como a alimentação, o casamento, o trabalho, a educação, a arte ou a sabedoria. Portanto, a função principal do mito é revelar estes modelos para todos os ritos e atividades humanas significativas.

O mito narra uma “história” que constitui um “conhecimento” de “ordem exotérica”. Tal ocorre não somente devido seu caráter secreto e iniciático, mas também porque vem acompanhado por um poder mágico-religioso. O conhecimento das origens oferece sobre o objeto conhecido um certo poder que proporciona a capacidade de dominá-lo ou reproduzi-lo.

O mito cosmogônico serve de modelo para todos os outros “mitos de origem” e por isso ele não é uma simples variante de tal espécie de mito. Isto se baseia na ideia de que a primeira manifestação de uma coisa é significativa e válida enquanto que as outras são meras repetições sucessivas do ato fundador.

Claude Lévi-Strauss (1970), partindo de sua antropologia estruturalista, apresenta uma concepção diferente do mito. Ele começa sua análise dos mitos com a pergunta: como, em todas as partes do mundo, os mitos se parecem tanto se o seu conteúdo é contingente? Lévi-Strauss (1970, p. 228) busca responder a esta pergunta comparando mito e linguagem:

Se queremos perceber os caracteres específicos do pensamento mítico, devemos pois demonstrar que o mito está, simplesmente, na linguagem e além dela. Esta nova dificuldade não é, também, ela estranha ao linguista: a própria linguagem não engloba níveis diferentes? Distinguindo entre a língua e a palavra, Saussure mostrou que a linguagem oferecia dois aspectos complementares: um estrutural, o outro estatístico; a língua pertence ao domínio de um tempo reversível, e a palavra, ao domínio de um tempo irreversível.

Lévi-Strauss conclui que o mito pode pertencer tanto ao domínio da língua quanto da palavra (fala), ou seja, ao domínio do tempo reversível (sincronia) ou do tempo irreversível (diacronia). Portanto, ele possui uma dupla estrutura: uma histórica e outra não-histórica. Ele pode ainda oferecer um terceiro nível, apresentando-se com o caráter de um objeto absoluto, ou seja, o mito engloba os elementos constitutivos da linguagem (a língua e a fala), mas vai além dela, devido a sua natureza mais complexa do que qualquer outra expressão linguística. O sentido do mito encontra-se na maneira em que os seus elementos constitutivos se acham combinados, eles também são partes integrantes da linguagem e, ao mesmo tempo, apresentam propriedades específicas.

Essas propriedades específicas são mais complexas do que as expressões linguísticas de qualquer tipo. A partir disto Lévi-Strauss chega a duas hipóteses: a) o mito, como todo ser linguístico, é formado de unidades constitutivas; b) estas pressupõem a existência daquelas outras unidades que intervêm na estrutura da língua: os fonemas, os morfemas e os semantemas. Lévi-Strauss diz que os elementos que provêm do mito serão chamados grandes unidades constitutivas — os mitemas — e estes não são assimiláveis aos fonemas, morfemas ou semantemas, pois se assim o fosse, seriam indistintos a qualquer outra forma de discurso.

Para ele, esta definição é insuficiente por duas razões: a) todo linguista estrutural sabe que todas as unidades constitutivas, em qualquer nível que sejam isoladas, consistem em relações, mas, nesse caso, qual é a diferença entre as grandes unidades e as outras? b) o método utilizado sempre analisa seu objeto como num tempo não-reversível, mas o caráter específico do tempo mítico — sincrônico e diacrônico — continua inexplicado. Segundo Lévi-Strauss (1970, p. 231-232):

Estas observações conduzem a uma nova hipótese, que nos situa no centro do problema. Supomos, com efeito, que as verdadeiras unidades constitutivas do mito não são as relações isoladas, mas um feixe de relações, que é somente sob a forma de combinações de tais feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função significativa. Relações que provêm do mesmo feixe podem aparecer em intervalos afastados, quando nos situamos num ponto de vista diacrônico, mas se chegamos a restabelecê-la sem seu agrupamento 'natural', conseguimos ao mesmo tempo organizar o mito em função de um sistema de referencia temporal de um novo tipo, e que satisfaz às exigências da hipótese inicial. Realmente, este sistema é de duas dimensões: ao mesmo tempo diacrônico e sincrônico, e reunindo assim as propriedades características da 'língua' e da 'palavra'.

Lévi-Strauss diz que os sociólogos opuseram o pensamento mítico ao científico como uma diferença qualitativa no modo como o pensamento trabalha, mas não observaram que se tratava de

objetos diferentes. Para ele, a lógica do pensamento mítico parece tão exigente quanto a do pensamento científico e a diferença entre eles se referem apenas aos objetos de que tratam.

Ernst Cassirer (1985) e sua antropologia filosófica busca definir o mito através da análise de sua relação com a linguagem. Para ele, retomando Kant, o conteúdo, o sentido e a verdade das formas intelectuais não pode ser medida por algo alheio, pois são nestas próprias formas que se encontram a medida e o critério de sua verdade e também de sua significação intrínseca. O que interessa, nesse caso, não é o “existente em si” e sim as formas de ver produzidas pela linguagem, mito, arte, ciência, etc. É deste ponto de vista, afirma Cassirer, que poderemos compreender as criações míticas.

O pensamento mítico não se limita à pura contemplação nem parte de uma reflexão consciente realizando associações até criar um sistema fechado, tal como no pensamento teórico. Ele parte de uma “impressão momentânea”, sendo possuído por ela e com isso cria uma maior tensão entre sujeito e objeto. A realidade externa não é apenas contemplada, mas também é fornecedora de medo, esperança, etc. Segundo Cassirer (1985, p. 53), nesses casos “salta a faísca”: a tensão diminui a partir do momento em que a excitação subjetiva se objetiva, ao se apresentar perante o homem como um Deus ou um Demônio”.

Segundo Cassirer, o mito e a linguagem estão submetidos às mesmas leis de desenvolvimento espiritual. Para entendermos isto, teremos que descobrir suas raízes comuns. Trata-se, para Cassirer, do pensamento metafórico. Por pensamento metafórico compreende-se a “metáfora radical” do pensar mítico e linguístico. Ela é condição para a verbalização e conceituação míticas. Ela se caracteriza por não partir da ideia de dois elementos (ou categorias) já existentes que passam a ser comparados e sim da “transferência para outra categoria” que é, ao mesmo tempo, a criação desta mesma categoria, cria-se, assim, uma identidade essencial entre a palavra e a coisa que ela busca nomear. A discussão sobre qual metáfora (se a da linguagem ou do mito) gerou a outra é supérflua, pois existe entre ambas uma condicionalidade recíproca. A linguagem e o mito se acham originalmente em correlação indissolúvel. Mas Cassirer (1985, p. 114) acrescenta:

Não obstante, no progresso do espírito, mesmo esta vinculação tão estreita e aparentemente necessária começa a afrouxar-se e a desfazer-se, é que a linguagem não pertence exclusivamente ao reino do mito; nela opera, desde as origens, o poder do *logos*. [...]. A realidade é que, no curso desta evolução, as palavras se reduzem cada vez mais a meros signos conceituais.

Estas são, portanto, as características que, segundo a antropologia filosófica de Cassirer, definem o mito.

Maurice Godelier (1985), antropólogo estruturalista-marxista, segue o pensamento de Lévi-Strauss em muitos aspectos, mas em outros apresenta uma concepção diferente. Seu objetivo é analisar as relações entre pensamento mítico, sociedade primitiva e história. Godelier coloca a mesma questão que Lévi-Strauss nos apresentou: como as “formas abstratas” dos mitos em sociedades que apresentam diferenças econômicas, ecológicas e sociais podem ser semelhantes?

O mito, segundo Godelier, transpõe para si aspectos das relações do homem com a natureza e das relações sociais. Estas relações sociais são fundamentalmente relações de parentesco. Existe uma relação de unidade entre as formas do pensamento mítico e as formas da sociedade primitiva.

O motivo disso, para Godelier, se encontra no fato de que as relações de parentesco são, na realidade, o aspecto dominante da estrutura social nas sociedades primitivas e o seu papel dominante no centro do discurso mítico é sua transposição do seu papel real para o plano imaginário. Entretanto, acrescenta Godelier (1985), isto não explica porque os mitos são “representações ilusórias do homem e do mundo”.

A explicação para isto, segundo Godelier, é que a ilusão é filha da analogia. O pensamento mítico pensa a realidade por analogia. O que é necessário explicar é o mecanismo de transposição feita por esta analogia (que apresenta a natureza análoga à cultura). Para explicar isto, Godelier parte de um “fato objetivo universal”: a atividade humana se divide em dois domínios que são a parte da natureza e da sociedade que é controlado diretamente pelo homem e a parte que não é. O que é controlado e o que não é depende das formas de sociedade e do seu desenvolvimento histórico. Segundo Godelier (1985, p. 360):

Nestas condições, o domínio do que o homem não controla não pode deixar de aparecer, de se apresentar espontaneamente – a consciência como um domínio de potências superiores ao homem, que este tem necessidade simultaneamente de se representar, portanto explicar, e de conciliar consigo, controlar indiretamente.

Mas isto ainda não produz uma representação ilusória da realidade, é um dado objetivo que se apresenta espontaneamente à consciência. Para Godelier, os dados objetivos se tornam, através da analogia, uma representação ilusória do mundo. A analogia entre as forças invisíveis e os homens oferece a estas forças os atributos do homem, tornando-as seres dotados de consciência, vontade, etc., e as diferem do homem por saberem o que o homem não sabe, fazerem o que ele não pode fazer, controlarem o que ele não controla. Tornam-se, assim, seres superiores, o efeito de tal analogia é tratar como **sujeitos** as potências superiores e invisíveis da natureza, “personificar” estas potências em seres sobre-humanos.

O pensamento mítico pode, segundo Godelier (1985), utilizar quatro tipos diferentes de trajetórias analógicas: a) ir da cultura à natureza, o que resulta no antropomorfismo; b) ir da natureza à cultura, o que leva a naturalizar as relações sociais; c) ir da cultura à cultura, o que torna equivalentes dois tipos diferentes de relações sociais; e d) ir da natureza à natureza, o que torna dois tipos de fenômenos naturais equivalentes.

Os mitos só são compreensíveis na história e na sociedade. Isto ocorre pelo seguinte motivo: as relações de parentesco são objetivamente as relações sociais dominantes nas sociedades primitivas e tais relações dominantes desaparecem e é através de sua análise que poderemos descobrir suas causas. Assim, o desaparecimento marca o aspecto histórico e o caráter dominante destas relações apresenta o aspecto social que permitem compreender o mito. Entretanto, isto por si só não cria os mitos, as representações ilusórias, por isso, para que se criem as representações míticas, é preciso uma condição suplementar e esta se encontra no próprio homem.

Para Godelier, esta condição suplementar é o efeito do pensamento analógico sobre o seu conteúdo. O pensamento selvagem é imediata e simultaneamente analítico e sintético e possui a capacidade de, ao mesmo tempo, totalizar todos os aspectos do real e passar de um nível para outro por intermédio de transformações recíprocas de suas analogias.

O pensamento selvagem baseia-se no raciocínio analógico e se utiliza de regras de transformação. Mas como ele passa a pensar por analogia? Segundo Godelier (1985, p. 366):

Para o pensamento, o fundamento da possibilidade de se representar relações de equivalência situa-se para além do próprio pensamento, nas propriedades das formas complexas de organização da matéria viva, no sistema nervoso e no cérebro.

As operações do pensamento selvagem são espontâneas e remete à história natural, da matéria. O pensamento, diz Godelier, na sua estrutura formal não tem história, tal como foi, segundo ele, demonstrado por Lévi-Strauss e Karl Marx<sup>1</sup>. O fato do pensamento na sua **estrutura formal** não ter história e a realidade da mudança das ideias na história leva Godelier (1985, p. 368) a afirmar que “o pensamento mítico é simultaneamente pensamento *em estado* selvagem e pensamento *dos* selvagens”.

Consideramos, entretanto, todas essas concepções de mito como insatisfatórias. Embora contenham elementos úteis para a análise do mito, em sua totalidade elas apresentam problemas não resolvidos e algumas insuficiências que apresentaremos a seguir. Ou seja, nosso objetivo aqui é realizar a crítica dessas abordagens para abrir caminho para uma nova abordagem, que não poderemos desenvolver aqui por questão de espaço, mas que o faremos em um texto posterior. Essa nova abordagem resgata os momentos de verdade que aparecem nestas concepções ideológicas, inserindo-os numa outra concepção que rompe com os seus elementos problemáticos<sup>2</sup>.

A definição do mito de Eliade, se for tomada ao pé da letra, aponta para a existência de poucas mitologias no mundo moderno, tal, por exemplo, como o cristianismo. Entretanto, este autor qualifica como “mito” o marxismo e o super-homem, o super-herói das revistas em quadrinhos (ELIADE, 1989b). Seria difícil comprovar no marxismo a existência de uma “cosmogonia”, que, segundo Eliade, serve de modelo exemplar para todos os outros “mitos de origem”. Sendo o mito uma narração que conta como uma realidade passou a existir graças aos feitos de seres sobrenaturais, cabe a pergunta: quem são os “seres sobrenaturais” do marxismo? O proletariado? O que existe de “sobrenatural” nele, já que é uma classe social definida por sua posição nas relações de produção e que é devido a esta posição que se torna uma classe revolucionária?<sup>3</sup>

Quanto ao super-homem, além da ausência da cosmogonia, está ausente nele quase tudo que Eliade define como mito. O mito relata uma história sagrada e verdadeira. A história do super-homem é sagrada? Quem acredita no super-homem? Alguém, em sã consciência, diz que o mundo é o que

<sup>1</sup> Tal afirmação é um equívoco e é uma recuperação da afirmação de Althusser, segundo a qual, para Marx, a “Ideologia não tem história” (ALTHUSSER, 1989). Porém, Althusser interpreta mal a afirmação de Marx, pois ele quis dizer com isso que a ideologia não tem uma história independente e autônoma e sim uma história determinada pelas relações sociais (MARX; ENGELS, 1990; VIANA, 2010).

<sup>2</sup> Aqui utilizamos o conceito marxista de ideologia, entendido como sistema de pensamento ilusório, ou falsa consciência sistematizada (MARX; ENGELS, 1990). A ideologia, como pensamento sistemático falso, é um pensamento complexo que, apesar de sua falsidade – não correspondência com a realidade – possui momentos de verdade (VIANA, 2010), e trata-se, nesse caso, depois da crítica dos momentos de falsidade, recuperar os momentos de verdade.

<sup>3</sup> Muitos afirmam que o marxismo é ele mesmo um mito e a partir desta afirmação se apresenta as teses do mito da revolução, mito do proletariado, etc. O maniqueísmo estaria presente no marxismo. Sartre apresentou uma crítica esclarecedora a esta concepção: “comparemos por um instante a ideia revolucionária da luta de classes com o maniqueísmo antissemita. Aos olhos do marxista, a luta de classes não constitui de modo algum um combate entre o bem e o mal: trata-se de um conflito de interesses entre grupos humanos. O revolucionário é levado a adotar o ponto de vista do proletariado primeiramente porque esta classe é a sua, depois porque ela é oprimida e porque, sendo de longe a mais numerosa, sua sorte tende a confundir-se com a da humanidade, enfim porque as consequências de seu triunfo devem necessariamente comportar a supressão das classes. A meta do revolucionário é mudar a organização da sociedade. E para tanto cumpre, sem dúvida, destruir o regime antigo, mas só isto não basta: antes de tudo é preciso construir uma nova ordem. Se por um acaso impossível a classe privilegiada quisesse cooperar na construção socialista e se houvesse provas manifestas de sua boa-fé, não existiria nenhuma razão válida para rechaçá-la. E se permanece altamente improvável que ofereça de bom grado tal auxílio, é porque sua situação mesma de classe privilegiada a impede de fazê-lo e não por causa de algum demônio interior que a impelisse, a despeito de si mesma, a praticar o mal. Em todo caso, frações desta classe, separando-se dela, podem constantemente agregar-se à classe oprimida e tais frações serão julgadas por seus atos, não por sua essência” (SARTRE, 1960, p. 28).

é graças ao super-homem? Sabemos que todo mundo reconhece o super-homem como uma ficção das histórias em quadrinhos e ninguém afirma que se trata de uma história sagrada e verdadeira.

A contradição de Eliade na definição do conceito de mito e na sua aplicação revela o seguinte: ou o conceito foi mal definido ou foi mal aplicado, ou, ainda, ambas as coisas. Consideramos que o conceito foi mal aplicado, mas que, independente disso, também foi mal definido. Já que as deficiências da aplicação foram expostas acima, passemos para a análise da definição de mito oferecida por Eliade. A descrição das origens não é um privilégio dos mitos, pois as ciências naturais e sociais também buscam compreender o surgimento dos seres, das instituições, etc., tal como Charles Darwin, que tratou da *Origem das Espécies* e da *Origem do Homem* ou Regime Pernoud, que tratou das *Origens da Burguesia*. Segundo Eliade, o que caracteriza o mito seria o fato da origem estar ligada à ação de seres sobrenaturais. Ao se tomar o mito como narração de uma história sagrada e verdadeira que expressa um “conhecimento” inverte-se a ordem das coisas: torna o acessório essencial e o essencial acessório, ou seja, uma determinada forma de manifestação da consciência é supervalorizada em detrimento da própria consciência. Além disso, esta inversão leva a se realizar uma descrição do mito ao invés de efetuar sua explicação.

Lévi-Strauss, por sua vez, ao comparar mito e linguagem, passa a estudar sua “estrutura formal” e suas unidades constitutivas. Por isto, ele também se limita à descrição do mito e não realiza sua explicação. Os feixes de relações — os mitemas — são descritos, mas não são explicados<sup>4</sup>. Isto coloca em evidência o fato de que Lévi-Strauss trata da “recepção” do mito e não do seu processo de produção. Lucien Goldmann (1989) tratando de literatura, fala da existência de duas “sociologias da literatura” e expõe a diferença entre ambas, que é a mesma que apresentamos no caso da descrição que Lévi-Strauss faz do mito: uma é a sociologia da difusão e a outra é a sociologia da criação, uma trata da recepção e a outra da produção literária.

Lévi-Strauss faz a leitura do mito, mas não compreende sua mensagem, isto porque o mito não foi produzido para ser “lido” por Lévi-Strauss e seu método estrutural. Se o mito fosse, digamos, hipoteticamente, um “texto”, ele teria sido “escrito” para um público determinado e é este que poderia compreender e, conseqüentemente, explicar sua mensagem. Para o “outro público” – composto pelos cientistas e teóricos que buscam compreendê-lo – só se pode explicá-lo conhecendo o seu processo de produção.

O mito, neste caso, passa a ser considerado uma estrutura autônoma que possui um desenvolvimento imanente. Este é o mesmo procedimento utilizado por Barthes (1989) na análise da literatura. O mito e a literatura são estruturas autônomas que se desenvolvem por si sós, independentemente da sociedade e da história? Existem, na sociologia moderna, duas posições a respeito: uma que afirma a existência destas “estruturas autônomas” e outra que parte do ponto de vista da totalidade e que, por isto, defende uma interdependência e ação cíclica entre as partes que compõem o todo. Segundo Goldmann (1989, p. 53), esta é a grande discussão da sociologia moderna:

<sup>4</sup> Paul Ricoer (1987) diz que Lévi-Strauss, na sua análise do mito de Rei Édipo, explicou-o, mas não o interpretou. Para a análise estrutural, “o conceito de explicação já não vai se buscar às ciências naturais e se transfere para um campo diferente, o dos documentos escritos. Parte da esfera comum da linguagem, graças a transferência analógica de pequenas unidades da linguagem (fonemas e lexemas) para unidades vastas além da frase incluindo a narrativa, o folclore e o mito” (RICOER, 1987, p. 97). Ricoer acrescenta que explicação implica compreensão e a unidade de ambos proporciona a interpretação. Entretanto, não utilizamos o conceito de explicação no sentido da análise estrutural e sim no sentido equivalente ao de interpretação apresentado por Ricoer, ou seja, pressupondo a compreensão. A explicação como conceito estruturalista não ultrapassa o nível da mera descrição.

Digamos a discussão entre Lévi-Strauss e Lukács, para citar dois nomes representativos de duas escolas. Essa discussão já existia nas ciências físico-químicas. Certos sábios não procurando senão a regularidade, a lei, outros defendendo a necessidade de procurar sempre a causa, ir além da lei, não se prendendo à regularidade e pondo o problema do ‘porquê’

Ao se tomar o mito ou a literatura como “estruturas autônomas” basta estudar (ou melhor, descrever) sua regularidade e suas leis, ou seja, estudá-las em si mesmas. Para Goldmann (1989, p. 53-54):

Em sociologia, a grande diferença entre as duas escolas está no fato de a primeira afirmar a existência de estruturas mentais, autônomas e permanentes das quais a sociedade atualiza apenas tais ou tais elementos ou modalidades, enquanto para a outra, pelo contrário, essas estruturas se transformarão elas próprias com a realidade histórica de que são elemento constitutivo.

A antropologia filosófica de Cassirer (1985) coloca quatro pontos essenciais para explicar o mito: a) o que importa no pensamento mítico não é o “existente em si” e sim sua “forma de ver”; b) a forma de ver do pensamento mítico não se baseia numa “reflexão consciente” e sim numa “impressão momentânea” que acaba dominando-o; c) mito e linguagem possuem uma origem comum: o pensamento metafórico (considerando-se este como expressão da “metáfora radical”, tal como foi definida anteriormente); e d) mito e linguagem se separam porque na linguagem atua outra força — o *logos* — e esta transforma as palavras em signos conceituais e assim rompe-se a identidade entre a palavra e a coisa que, entretanto, permanece no mito. Portanto, o mito pode ser considerado uma metáfora radical específica.

Esta concepção apresenta alguns problemas que são os seguintes: a) cria uma separação mecânica entre a “forma de ver” e o “existente em si” em detrimento de sua relação recíproca; b) cria uma separação mecânica também entre “reflexão consciente” e a “impressão momentânea”, sendo que a primeira seria inexistente nesta “forma de ver” que é o mito; c) Cassirer trata da criação da “metáfora radical” e afirma que sua superação na linguagem ocorre através da ação do *logos*, mas não demonstra que a formação de signos conceituais tem sua origem aí, ou seja, que ela é fruto da “razão” ou “lógica”<sup>5</sup>.

Portanto, consideramos a definição de Cassirer bastante problemática. Mas o principal problema de sua definição é a seguinte: se a “metáfora radical” é a “transposição para outra categoria” e, ao mesmo tempo, criação desta, ela, uma vez produzida, deixa imediatamente de existir, pois esta categoria criada se autonomiza e sua identidade com a coisa já não é sustentável. No caso específico do mito, a nova categoria produzida e aqueles que a reproduzem reconhecem sua existência social anterior e, sendo assim, deixa de ser expressão de uma “impressão momentânea” e torna-se “signo conceitual”. Concluindo, podemos dizer que a identidade essencial entre a palavra e a coisa só ocorre num primeiro momento e, num segundo momento, é criada uma separação provocada pela história e pelas relações sociais e não pelo “desenvolvimento da razão” e por isso aplica-se tanto à linguagem quanto ao mito.

<sup>5</sup> O *logos* geralmente é compreendido como “razão” ou “estudo” — o que é equivalente à reflexão consciente — e numa outra tradução da obra de Cassirer (1980) a palavra *logos* é traduzida por lógica, mas consideramos que a noção mais exata e precisa é a de razão. Aliás, em determinados casos, lógica e razão se confundem e assumem um significado idêntico.



Godelier, por sua vez, busca colocar o mito na história e na sociedade, mas faz isto apenas **aparentemente**. Ao colocar que o mito é expressão das relações sociais dominantes nas sociedades primitivas, ele acrescenta que o caráter ilusório dessa representação só pode ser compreendido através de uma condição suplementar: o efeito do pensamento analógico sobre a consciência. E de onde surge o “pensamento analógico”? Segundo Godelier (1985, p. 366), “nas propriedades das formas complexas de organização da matéria viva, no sistema nervoso e no cérebro”<sup>6</sup>. Portanto, somos remetidos “à história natural, da matéria”. Assim, o mito passa a ser explicado não pela história e pelas relações sociais e sim por sua “estrutura formal”, ou seja, voltamos ao formalismo estruturalista. A “estrutura formal” utilizaria este ou aquele elemento da realidade para se manifestar.

Segundo a concepção de Godelier, o pensamento analógico não é uma característica exclusiva das sociedades simples. Aliás, o próprio pensamento “científico” utiliza, na maioria das suas abordagens, o procedimento analógico: o funcionalismo faz a analogia entre organismo e sociedade, o estruturalismo entre estrutura linguística e sociedade, etc. A analogia com base no normativismo é uma característica do positivismo naturalista clássico e alguns de seus derivados contemporâneos.

Resta saber de onde Godelier retira o caráter ilusório e a explicação da analogia. Ele a retira da teoria marxista do fetichismo da mercadoria (MARX, 1988). Para Marx, a mercadoria torna-se um fetiche na sociedade capitalista. Ela deixa de aparecer como produto do trabalho humano e social e se apresenta como uma coisa objetiva e independente dos seus produtores. Neste sentido, há uma coisificação das relações sociais. As relações entre os seres humanos se apresentam como uma relação entre coisas. Esta é a analogia encontrada no fetichismo da mercadoria (GODELIER, 1985).

Entretanto, Marx trata da relação do ser humano com o seu produto numa sociedade capitalista, ou seja, uma relação social específica. O pensamento analógico aqui é, na verdade, percepção imediata das relações sociais engendradas pela produção capitalista. Contudo, isto não é exatamente uma analogia e sim uma visão que toma a realidade em sua aparência. Godelier, com seu pensamento “em estado selvagem”, faz a *analogia* entre a teoria de Marx sobre a relação do produtor com o seu produto em uma sociedade capitalista e a relação do ser humano com a natureza nas sociedades primitivas. Se o ser humano produz a mercadoria, ela não produz a natureza. Por isso, as representações que os seres humanos elaboram sobre a mercadoria são específicas e totalmente diferentes das que eles elaboram, em outras sociedades, sobre a natureza.

A analogia que o pensamento mítico realiza entre o ser humano e a natureza é simplesmente natural, pois como poderia haver uma compreensão “objetiva” da natureza com informações, experiências e saberes acumulados pelas sociedades simples? As categorias utilizadas para analisar a natureza, inclusive as criadas pelas ciências naturais contemporâneas, são produzidas pelos seres humanos e a sua “fidelidade” ao “objeto” pode ter se tornado maior, mas não foi produto da manifestação de uma “objetividade” metafísica na consciência dos seres humanos<sup>7</sup>, mas sim produto social e histórico.

A conclusão a que chegamos é a de que todas estas concepções do mito são insatisfatórias. O formalismo é um dos principais problemas presentes, bem como uma insuficiente análise social e

<sup>6</sup> Aqui temos a aproximação com o determinismo cerebral (VIANA, 2010), embora através de um dualismo estruturalista que concede existência ao mundo social e histórico, de forma mais consequente que em outras manifestações do estruturalismo.

<sup>7</sup> Cabe lembrar aqui que o antropomorfismo se encontra presente nas ciências naturais e isto demonstra a dificuldade em superá-lo. Para citar um exemplo disso basta recordarmos o famoso livro de Dawkins, que já demonstra o antropomorfismo no próprio título, *O Gene Egoísta*.

histórica. Essas debilidades, por sua vez, possuem origem nos procedimentos metodológicos, que apontam os limites do estruturalismo (Lévi-Strauss, Godelier), do kantismo (Cassirer) e do naturalismo (Eliade) que tornam a realidade concreta de difícil acesso e assim os modelos e pré-concepções acabam determinando a realidade ao invés de expressá-la. A partir desta constatação nos resta a percepção de que falta produzir uma concepção de mito que consiga superar as limitações presentes nestas e em outras abordagens ideológicas deste fenômeno.

Obviamente que, diante dos limites de um artigo, não foi possível uma análise mais ampla e pormenorizada dos autores, o que provocaria uma abordagem de diversos outros aspectos que não pudemos desenvolver e que estão presentes nas quatro abordagens do mito aqui analisadas. Da mesma forma, a análise crítica, justamente devido ao seu caráter crítico, focaliza os elementos de discordância e não os de concordância (há elementos existentes no pensamento dos autores tratados que consideramos importantes para uma análise do mito, o que desenvolveremos em outro artigo), tal como a concepção de que o mito expressa algo verdadeiro para os seus criadores (Eliade), a questão do antropomorfismo (Godelier), para citar apenas dois elementos.

Resta, portanto, apresentar uma concepção dialética do mito. Essa concepção deve romper com os formalismos, a autonomização das ideias e representações diante da realidade, reconhecer a historicidade e especificidade do mito. A concepção dialética, ao tomar a realidade como algo concreto e, portanto, não abstrato, revela seu potencial esclarecedor da produção cultural e contribuição para a elaboração de um conceito e explicação do mito, sob forma muito mais concreta e adequada das existentes. O que significa que a dialética é um recurso heurístico e não um modelo no qual a realidade é encaixada (VIANA, 2007a; VIANA, 2007b) e por isso sua contribuição rompe com os formalistas e modelos, retomando o caráter social e histórico dos fenômenos humanos. Assim, este é um projeto que deve ser desenvolvido e ao se concretizar vai além das abordagens ideológicas aqui expostas e oferecer um processo de avanço da consciência humana.

## REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado**. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

BARTHES, Roland. **Mitologias**. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1985.

\_\_\_\_\_. **Linguagem, mito e religião**. Porto: Rés, 1980.

ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. **O mito do eterno retorno**. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. **Mitos, sonhos e mistérios**. Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. **Origens**. Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. **O sagrado e o profano**. Lisboa: Livros do Brasil, 1980.

GODELIER, Maurice. **Horizontes da antropologia**. Lisboa: Edições 70, 1985.

GOLDMANN, Lucien. O estruturalismo genético em sociologia da literatura. In: GOLDMANN, Lucien *et al.* **Literatura e sociedade**. Rio de Janeiro: Mandacaru, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

MARX, Karl. **O Capital**. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. v. 1.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã (Feuerbach)**. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1990.

RICOER, Paul. **Teoria da interpretação**. Lisboa: Edições 70, 1987.

SARTRE, Jean-Paul. **Reflexões sobre o racismo**. São Paulo: Difel, 1960.

VIANA, Nildo. **Cérebro e ideologia: crítica ao determinismo cerebral**. Jundiaí: Paco Editorial, 2010.

\_\_\_\_\_. **A consciência da história: ensaios sobre o materialismo histórico-dialético**. 2. ed. Rio de Janeiro: Achiamé, 2007.

\_\_\_\_\_. **Escritos metodológicos de Marx**. 3. ed. Goiânia: Alternativa, 2007.