

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA  
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**DA HIEROFANIA À RESISTÊNCIA DO SAGRADO:** o  
mito como expressão do sagrado, suas controvérsias no  
discurso ocidental e sua resistência na literatura moderna

LAFAIETE COTINGUIBA ARAÚJO

GOIÂNIA  
2005

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA  
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**DA HIEROFANIA À RESISTÊNCIA DO SAGRADO:** o  
mito como expressão do sagrado, suas controvérsias no  
discurso ocidental e sua resistência na literatura moderna

LAFAIETE COTINGUIBA ARAÚJO

Orientador:  
Profº Dr. Haroldo Reimer

Dissertação apresentada ao Programa de  
Mestrado em Ciências da Religião como  
requisito para obtenção do grau de  
mestre.

GOIÂNIA  
2005

A663d Araújo, Lafaiete Cotinguiba.

Da hierofania à resistência do sagrado : o mito como expressão do sagrado, suas controvérsias no discurso ocidental e sua resistência na literatura moderna / Lafaiete Cotinguiba Araújo. – 2005.

154 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, 2005.

“Orientador: Prof. Dr. Haroldo Reimer”.

1. Mito. 2. Sagrado. 3. Fenomenologia da religião. 4. Literatura – religião. I. Título.

CDU: 165.613:2  
291.13

A minha esposa Aline;  
Ao meu pai Manuel (in memoriam) e minha mãe Maria;  
Ao meu irmão Geraldo (in memoriam).

Em agradecimento ao Professor Haroldo Reimer, cuja contribuição foi indispensável para a realização deste projeto. Agradeço aos demais professores do Mestrado em Ciências da Religião e aos funcionários do Departamento e da Biblioteca. Agradeço ao meu irmão Djalma a quem sou muito grato pelo apoio e incentivo e em seu nome agradeço aos demais irmãos e parentes. Agradeço aos colegas de trabalhos do Conselho Tutelar a quem devo o carinho e a compreensão durante a realização desta pesquisa. Ao meu amigo Bruno pelo apoio e sugestões.

## SUMÁRIO

<b>RESUMO</b> .....	08
<b>ABSTRACT</b> .....	09
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>1. O SAGRADO EM NOVAS PERSPECTIVAS</b> .....	13
1.1. O SAGRADO EM RUDOLF OTTO.....	14
1.2. O SAGRADO EM MIRCEA ELIADE.....	20
1.2.1. A DIALÉTICA DO SAGRADO.....	26
1.2.2. HISTÓRIA E MORFOLOGIA DO SAGRADO NO PENSAMENTO DE MIRCEA ELIADE.....	27
1.2.3. O MÉTODO FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICO.....	33
1.3. O REENCONTRO DO SAGRADO EM SEVERINO CROATTO.....	40
1.4. A FENOMENOLOGIA APLICADA AO ESTUDO DA RELIGIÃO.....	41
1.5. RESUMO E PERSPECTIVAS.....	50
<b>2. O MITO NA HISTÓRIA DO PENSAMENTO OCIDENTAL</b> .....	52
2.1. MITO E LOGOS NA GRÉCIA ANTIGA.....	52
2.2. DO ORAL AO ESCRITO.....	60
2.3. A ORALIDADE EM HERÓDOTO E TUCÍDIDES.....	63
2.4. O MITO NA FILOSOFIA DE PLATÃO.....	66
2.5. O MITO NO DISCURSO DA ANTROPOLÓGICO.....	70
2.5.1. ANTECEDENTES.....	70
2.5.2. LÈVI-BRUHL.....	73
2.5.3. LÉVI-STRAUSS E A ANÁLISE ESTRUTURAL DO MITO.....	75
2.6. A MITOLOGIA COMO CIÊNCIA DOS MITOS.....	82
2.6.1. A ESCOLA DE MITOLOGIA COMPARADA.....	83
2.6.2. A ESCOLA ANTROPOLÓGICA INGLESA.....	85

2.6.3. A ESCOLA DE FILOLOGIA HISTÓRICA.....	85
2.7. NOVAS PERSPECTIVAS NO ESTUDO SOBRE O MITO.....	87
2.7.1. RICOUER E A HERMENÊUTICA DOS SÍMBOLOS.....	94
2.7.2. SÍMBOLO MÍTICO E SÍMBOLO RELIGIOSO.....	101
2.7.3. O MITO COMO EXPRESSÃO DO SAGRADO.....	104
2.8. RESUMO E PERSPECTIVAS.....	107
<b>3. REPRESENTAÇÃO E RELEITURA DO MITO NO TEXTO LITERÁRIO.....</b>	<b>110</b>
3.1. MITO E TEXTO LITERÁRIO.....	110
3.2. A CAMUFLAGEM DO MITO NO TEXTO LITERÁRIO.....	116
3.3. A LITERATURA MODERNA: OLIMPO DOS DEUSES.....	120
3.4. A EXPERIÊNCIA DO TEMPO NA LEITURA DO TEXTO LITERÁRIO.....	122
3.5. LEITURA EM VOZ ALTA E LEITURA SILENCIOSA.....	126
3.6. A EXPERIÊNCIA ESTÉTICA E A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA.....	130
3.7. A MAGIA DAS PALAVRAS.....	134
3.8. J. R. R. TOLKIEN: O MAGO DAS PALAVRAS.....	140
3.9. RESUMO E PERSPECTIVAS.....	142
CONCLUSÃO.....	144
REFERÊNCIAS.....	149

## RESUMO

ARAÚJO, Lafaiete Cotinguiba. *Da hierofania à resistência do sagrado: o mito como expressão do sagrado, suas controvérsias no discurso ocidental e sua resistência na literatura moderna*. Goiânia, Universidade Católica de Goiás, 2005.

A dissertação busca promover uma análise do mito e sua expressividade como fenômeno pertinente ao âmbito da sacralidade. Tendo em vista a conexão entre o mito e o sagrado, procuraremos compreender este fenômeno através do viés metodológico proveniente da fenomenologia da religião. Recorremos a alguns dos principais expoentes da fenomenologia da religião, como Rudolf Otto e Mircea Eliade. Realizamos uma breve análise da trajetória do mito no discurso ocidental e, por conseguinte, as repercussões advindas do confronto de interpretações a que o mito foi submetido em uma variedade de abordagens epistemológicas. Depois de um apanhado geral sobre a situação do mito no pensamento ocidental, a tarefa é verificar como a literatura constitui-se como espaço para a continuação do mito no imaginário do homem ocidental. Isto é singularmente importante quando hipotecamos como certa a tese da dessacralização do mundo moderno. Diante do fenômeno da dessacralização do mundo moderno, cabe ao sagrado se manifestar de modo camuflado. A camuflagem passa a ser uma das maneiras do sagrado se manifestar em nosso tempo e a literatura oportuniza o espaço para que temas e figuras, que são originárias de um universo puramente mítico, passassem a configurar nas narrativas de obras literárias modernas. São citadas algumas obras literárias que representam bem esse fenômeno. Partimos da tese de que o sagrado é uma estrutura da consciência e assim sendo nem mesmo em um mundo por mais desprovido do sagrado que seja é capaz de expulsar todas as representações do mito e do sagrado. O sagrado resiste tanto na literatura, através de representações de temas e figuras mitológicas, quanto em outras expressões culturais da sociedade ocidental.

Palavras-chave: Mito, Sagrado, Literatura e Camuflagem



## **ABSTRACT**

ARAÚJO, Lafaiete Cotinguiba. Of the hierophany to the resistance of sacred: the myth as expression of the sacred one, its controversies in the occidental speech person and its resistance in modern literature. Goiânia, University Catholic of Goiás, 2005.

The present study aimed to promote an analysis of the Myth and its expression as a phenomenon that is rightly assigned to the Sacred ambit. We searched for an understanding of that phenomenon by means of the Religion Phenomenology methodology taking into account the connection between Myth and Sacred. In order to achieve the main objectives of this investigation and obtain its theoretical support, we turned to the greatest Religion Phenomenology authors, such as Rudolf Otto and Mircea Eliade. A brief analysis of the Myth trajectory throughout Occidental discourse was carried through. We also analysed the consequences of the confrontation between several interpretations originated from a variety of epistemological approaches. After doing a review of the Myth situation in the occidental thought, our task was to verify how the literature constitutes itself as a space for the continuation of the Myth in the occidental society imaginary. That is particularly important if we take into account the modern world rejection of the Sacred thesis. Faced with the modern world rejection of the Sacred phenomenon, it is up to the Sacred to take a stand in a camouflaged way. The camouflage became a unique opportunity to externalize the manifestations of the Sacred in our time. The literature also offered a privileged space to the expression of absolutely mythical themes and characters in the modern literature narratives. Some literary works, which demonstrate that phenomenon, were mentioned and quoted in this study. We came from the conception that the Sacred is a consciousness structure and, because of it, there is no possibility to move the Myth and the Sacred representations away even from a world apparently lacking the Sacred. Therefore the Sacred resists in the literature through mythical themes and characters representations and in others occidental society cultural expressions as well.

keywords: myth, sacred, literature and camouslage

## INTRODUÇÃO

Este trabalho é fruto de uma pesquisa bibliográfica sobre a temática do sagrado, do mito e das releituras ou sobrevivência do mítico na literatura. Nosso trabalho procura compreender o que significa o sagrado e o mito dentro de uma abordagem fenomenológica. Para isso recorreremos aos teóricos da fenomenologia da religião, principalmente a Mircea Eliade, reconhecido pelos seus estudos da religião e pelo uso da perspectiva fenomenológica na abordagem desses temas. A fenomenologia da religião será a coluna vertebral que dará sustentabilidade às teses trabalhadas neste estudo.

O advento da fenomenologia da religião, com van der Leuw, promove uma reviravolta no estudo da religião. É na arena das disputas entre as teorias positivistas e historicistas que a fenomenologia da religião surge como alternativa para a compreensão do fenômeno religioso. Desde a perspectiva das teorias positivistas, a religião era compreendida como uma etapa superada da história humana. A abordagem historicista, por outro lado, partia da compreensão de que o fenômeno religioso é um fato histórico e que precisaria ser analisado dentro do contexto histórico-cultural em que está inserido. A fenomenologia não descarta a perspectiva histórica, todavia, o importante para a fenomenologia da religião é

buscar o *proprium* dos fenômenos religiosos, ou seja, a essência e a estrutura desses fenômenos.

A fenomenologia da religião, principalmente a partir de Mircea Eliade, caminhará na direção de superação dos reducionismos, tanto de cunho histórico quanto naturalista. A fenomenologia da religião em Eliade perseguirá uma perspectiva integradora, incorporando os dados das pesquisas históricas sobre a religião e também de outras disciplinas, tendo como critério uma postura fenomenológica e hermenêutica diante dos mais variados materiais apresentados pelos pesquisadores. Guimarães, ao falar da fenomenologia da religião em Eliade, diz:

“A sua perspectiva é aquela do generalizador, enquanto não privilegia esta ou aquela religião [...] mas busca, apoiado nos dados das pesquisas fornecidos por aqueles especialistas e recorrendo a um trabalho exegético-comparativo dos fenômenos religiosos, compreender-lhes a significação religiosa. A história das religiões não é, portanto, unicamente uma disciplina histórica, como a arqueologia ou a etnologia, mas é igualmente uma hermenêutica total” (Guimarães, 2000, p. 223).

O sagrado e o mito serão, então compreendidos, no nosso trabalho, a partir dessa postura epistemológica. Analisaremos, num primeiro capítulo, o sagrado nessa nova perspectiva a para isso faremos uso das contribuições dos teóricos da fenomenologia da religião. Daremos uma especial atenção a Rudolf Otto e Mircea Eliade.

Depois de situar o sagrado dentro desse novo solo epistemológico, faremos no segundo capítulo, um breve apanhado de como o mito tem se figurado na

história do pensamento ocidental. Começaremos analisando o mito entre os gregos e faremos um percurso até chegar às teorias contemporâneas que resgatam a dignidade do mito. Aqui novamente nosso porto será a fenomenologia da religião e Mircea Eliade o nosso fenomenólogo de referência.

Concluiremos o presente trabalho tentando apontar, no terceiro capítulo, para as possibilidades de análises dos textos literários, tendo como enfoque principal a função mítica desencadeada por esses textos. Visaremos demonstrar que os textos literários comportam na sua constituição elementos míticos da mesma forma em que promovem rupturas temporais próprias da esfera do mito. Tanto na recepção do texto literário pelo leitor moderno, via leitura, quanto na recepção da narrativa mítica, via audição, nas sociedades tradicionais ou “primitivas”, ocorrem processos similares de rupturas temporais, deslocando os sujeitos envolvidos nessas vivências para uma outra experiência de tempo.

## CAPÍTULO I

### O SAGRADO EM NOVAS PERSPECTIVAS

Algumas questões devem estar sempre presentes quando analisamos a experiência do sagrado, ou seja, em que nível se dá a relação entre o discurso mítico e a experiência religiosa? Como o discurso mítico elabora e formula o evento hierofânico? É o discurso mítico ele próprio uma hierofania ou simplesmente uma descrição de um acontecimento hierofânico inaugural?

Para abordar estas questões, percorreremos o caminho elaborado pela fenomenologia da religião e, a partir deste método, buscaremos observar como o mito e o sagrado se relacionam e qual papel cabe ao mito na tradução e evocação da experiência religiosa.

Partindo do instrumental teórico e conceitual elaborado pela fenomenologia da religião, pretendemos realizar uma análise do discurso mítico e suas possíveis interconexões com as experiências do sagrado e/ou experiências hierofânicas. Compreendemos que a partir do arcabouço conceitual oferecido pela fenomenologia é possível analisar as experiências hierofânicas juntamente com os elementos que lhe são constitutivos, principalmente as que conectam a hierofania à expressividade do mito. Neste percurso abordarei alguns autores, iniciando por Rudolf Otto.

### 1.1. O sagrado em Rudolf Otto

Rudolf Otto (1869-1937), em *O Sagrado*, um estudo clássico da religião, analisa a experiência religiosa a partir de um olhar fenomenológico. Importa, sobretudo, a Otto a compreensão do elemento central desta experiência, que ele chamará de “numinoso”. Rudolf Otto, ao debruçar-se sobre o sagrado, enfoca principalmente os elementos racionais e não-rationais da experiência religiosa.

O livro de Otto tem como subtítulo *Um estudo do elemento não-rationais (Das Irrationale) na idéia do divino e sua relação com o racional*. O tradutor do livro para o português, Prócoro Velasques Filho, ao invés de usar o termo ‘irracional’ para *Irrationale*, preferiu a expressão ‘não-rationais’, pois esta não é tão carregada de preconceitos culturais, arraigados em uma sociedade que valoriza demasiadamente a razão. Assim, para o ocidente, a idéia de irracional remete ao que é contrário à razão, ou seja, a estupidez, a idiotice. O termo não-rationais não se associa imediatamente a estes adjetivos, e por isso é preferível ao conceito irracional.

O estudo que Otto realiza da religião enfoca, principalmente, o processo de psicologização envolvido na experiência religiosa. Ele se preocupa principalmente com a experiência do sujeito e sua relação subjetiva com o numinoso. O termo numinoso é utilizado para referir-se ao núcleo central desta experiência. “Falo de uma categoria numinosa como uma categoria especial de interpretação e de avaliação, um estado de alma que se manifesta quando essa categoria é aplicada, isto é, cada vez que um objeto é concebido como numinoso” (Otto, 1985, p.30).

Para Otto, o sagrado não pode ser compreendido apenas a partir de referências éticas e morais; é preciso, para chegar a uma categoria *sui generis*, como a do numinoso, efetuar uma suspensão eidética ou uma redução fenomenológica, de juízos previamente estabelecidos, pois, de outra forma, este objeto nos escapa, devido a sua saturação ética e moral construída no decorrer de longo processo histórico. Fica esclarecido, desta forma, que o numinoso é vivido na vida íntima do sujeito e por este motivo ele provoca uma experiência subjetiva e fortemente carregada de sentimento. O sentimento derivado do contato com o numinoso é o elemento irreduzível da experiência religiosa. Esse sentimento, que possui características próprias, é o núcleo central da experiência religiosa e a descrição é a forma privilegiada de acessá-lo, pois, em função de sua própria natureza, a razão não consegue disponibilizá-lo à consciência através de categorias racionais. Como o objeto numinoso não permite ser conhecido por meio de uma conceituação racional, por ele estar além das possibilidades de conhecimento pelas vias da razão, assim a única forma de conhecê-lo é indiretamente, através do sentimento, quando este aparece como reação à presença do objeto numinoso. Bruno Birck (1993, p. 29) acredita que esse

“...sentimento não se confunde com uma mera emoção. O sentimento é um estado afetivo; é um estado de alma da criatura frente ao *numen*. Este estado afetivo envolve a pessoa como um todo. Não é uma simples emoção, pois penetra a *região do sentido* do homem”

Otto, ao assumir essa posição, não está reduzindo a religião a um puro irracionalismo. Na verdade, a análise ottoniana quer resgatar o valor do não-

racional, relacionado à idéia de Deus, pois para ele o sagrado é uma expressão que ganhou no ocidente conotações moralistas e racionalistas. Os elementos racionais se sobrepuseram ao elemento não-racional, o que torna, doravante, a idéia de sagrado empobrecida, posto que parte significativa de sua constituição foi desprezada. Guimarães (2000, p. 364) observa que a postura de Otto, assim como a de Schleiermacher, visa

“circunscrever a religião à esfera da subjetividade contra a hegemonia do pensamento cientificista e suas explicações redutivas da religião, de modo a pôr a salvo a sua essência ao analisar a sua emergência na interioridade subjetiva”

A investigação dos elementos racional e não-racional da experiência religiosa constituem, então, o núcleo central da tese de Otto. Bruno Birck compreende que, para Otto, “o sagrado é uma categoria complexa, constituída de dois elementos: o elemento não-racional (numinoso) e o elemento racional (predicador)” (Birck, 1993, p. 14). Para Otto, os elementos racionais da experiência religiosa referem-se àquilo que pode ser analisado e conceitualizado, na experiência religiosa, a partir de categorias racionais, como por exemplo os predicativos de bondade, amor e graça, que normalmente se atribuem à divindade. Já os elementos não-rationais da experiência religiosa caracterizam-se essencialmente pela impossibilidade de serem submetidos a uma conceituação racional, ou seja, a irracionalidade do numinoso situa-se no campo do inefável, do inqualificável, daquilo que não se pode expressar por meios de categorias racionais. É neste campo mesmo que se encontra, na sua densidade mais significativa, o elemento numinoso da experiência religiosa. O



“numinoso” não se deixar compreender pela razão; a via de acesso a ele é pelo sentimento. Ele é um estado afetivo da alma. Por isso podemos dizer que o sagrado, na concepção de Otto, se dá basicamente no sentimento, pois é aí que reside a essência ou o fundamento primeiro da experiência religiosa.

O “numinoso” é, para Otto, a expressão do “mistério”, e significa qualquer coisa de secreto, que nos é estranho, incompreensivo, inexplicável; é “o totalmente outro”. Todavia, o mistério, que é o “numinoso”, adquire uma dupla característica, ou seja, ele se mostra como *mysterium fascinans et mysterium tremendum*. O numinoso, enquanto *mysterium fascinans*, exerce um poder de atração, de fascinação irresistível sobre aquele que passa por essa experiência; por outro lado, a experiência com o elemento *tremendum* provoca na pessoa um sentimento de temor, pânico e pavor que a faz paralisar e sentir-se pó e cinza.

A experiência religiosa suscita sentimentos que são próprios deste nível de experiência. Um exemplo seria o *sentimento de ser criatura*, que é experimentado diante de uma vivência religiosa ocasionada pela dimensão *tremendum* do numen. Esta dimensão, quando aparece na consciência, vem acompanhada pelo sentimento de temor, medo ou um verdadeiro calafrio. Esses sentimentos resultantes dessa experiência religiosa só podem ser compreendidos por analogia aos sentimentos da experiência natural. Otto afirma que não existe uma gradação ou solução de continuidade que parte dos sentimentos do espectro natural até os sentimentos ocasionados por uma experiência religiosa. Estes são de naturezas diferentes e qualitativamente distintas. O medo, provocado pelo aspecto colérico da divindade, não é igual, ou da mesma natureza, que o medo provocado por uma situação da vida cotidiana, como, por exemplo, o medo de ser assaltado ou de ser

vítima de algum tipo de violência. “Este terror místico é inteiramente diferente dos estados psíquicos de medo, de angústia, de temor. O pânico espectral, sinistro, é diferente em grau e qualidade do temor natural” (Birck, 1993, p. 34).

Rudolf Otto, apesar de ter orientado a sua investigação a partir de uma perspectiva fenomenológica da experiência religiosa, focaliza em seu estudo os aspectos psicológicos envolvidos nesta experiência. Ele analisa com uma riqueza muito grande a dinâmica psíquica do sujeito exposto a uma experiência desta ordem. A esse respeito, Roger Caillois escreve que “o sagrado é aí analisado do ponto de vista psicológico, de modo quase introspectivo, e quase exclusivamente sob as formas que ele tomou nas grandes religiões universalistas” (Caillois, 1988, p. 16).

É por insistir pormenorizadamente na análise das reações psicológicas, provocadas pelas experiências religiosas, que diremos que o estudo empreendido por Rudolf Otto caracteriza-se essencialmente pelo seu caráter psicologizante. Apesar de estar marcado pelo colorido fenomenológico, Otto se deixa seduzir pelo aspecto subjetivo e emocional causado pela experiência religiosa. O método fenomenológico e a busca de um fundamento psicológico da experiência religiosa, não são, todavia, incompatíveis, posto que para a fenomenologia o que é importante são os atos intencionais da consciência. O sentimento religioso é constituinte da consciência do ser humano.

A postura investigativa de Otto, no que se refere à valorização do sentimento como instância primeira e fundante da religião, distancia-se de outras concepções como a de William James e F. Schleiermacher. Ambos valorizaram a presença do sentimento que ocorre quando do advento da experiência religiosa. James qualifica

essa experiência como sentimento de realidade, enquanto Schleiermacher focaliza o elemento dessa experiência, como sendo responsável pelo o sentimento de dependência. Em Schleiermacher predomina uma concepção imanentista do sentimento religioso. Já para James o sentimento religioso é provocado por uma realidade fora do sujeito. Rudolf Otto não assume nem a posição de James nem a posição de Schleiermacher, pois para ele o sentimento “numinoso” não se localiza em nenhuma dessas duas extremidades, ou seja, nem no sujeito, nem no objeto. Em Otto, essa noção de sujeito e objeto é diluída, pois o sentimento numinoso acontece simultaneamente ao objeto “numinoso”. Isto significa que não existe uma predominância de uma instância sobre a outra, posto que mais importante do que essa dicotomia sujeito/objeto é a consciência intencional, que é um aspecto fundamental da fenomenologia de Husserl.

Bruno Birck (1998) acredita que Otto utilizou veladamente o método fenomenológico, pois em momento nenhum ele faz referência a este método e ao seu criador Edmund Husserl.

Otto foi colega de Husserl na Universidade de Göttingen durante o período de 1901 a 1907, período que em Husserl estava elaborando o método fenomenológico. Portanto, é razoável pensar que Otto, de alguma maneira, poderia ter entrado em contato com as investigações empreendidas pelo filósofo alemão. O próprio Husserl, em uma carta a um amigo, diz que R. Otto havia feito “uma aplicação magistral o método fenomenológico ao religioso” (Birck, 1993, p. 9).

## 1.2. O Sagrado em Mircea Eliade

Mircea Eliade (1907–1986), historiador das religiões e fenomenólogo, assegura que é possível falar em modalidades do sagrado como categoria passível de ser estudada e compreendida a partir de uma metodologia específica. Existe, portanto, um fenômeno que se manifesta de inumeráveis maneiras e, mesmo diante de um acontecimento hierofânico singular, é possível acessá-lo de modos diferentes, ou seja, a interpretação que lhe é dada pode variar de acordo com a posição que o sujeito ocupa na estrutura social. Isto demonstra que podem ocorrer interpretações singulares, que se distanciam das interpretações hegemônicas efetuadas pelos grupos que detém o controle político e religioso em detrimento das interpretações realizadas pelo resto da comunidade.

Mircea Eliade adota o pressuposto filosófico de que o ser humano religioso ou o *homo religiosus* se configura como uma categoria existencial, usando uma linguagem heideggeriana, e, a partir deste postulado, é possível então deduzir que o homem é ontologicamente constituído pela dimensão sagrada e que esta não se caracteriza como uma etapa na consciência do homem como acreditava o positivismo, mas como um elemento constituinte da consciência deste homem. “O sagrado não é um estágio na história da consciência, é um elemento na estrutura desta consciência” (Eliade, 1987, p. 113). Colocando a situação desta maneira, somos conduzidos a refletir alguns desdobramentos inevitáveis decorrentes desta tomada de posição conceitual.

Não existe, portanto, a partir desta perspectiva, um homem totalmente dessacralizado ou desprovido em mínimo de sacralidade. O ser humano, independentemente do espaço e do tempo, se comportará religiosamente, sendo que esta expressão religiosa pode assumir intensidades diferenciadas de acordo com as variáveis contextuais e/ou sócio-históricas.

“Nos graus mais arcaicos de cultura, viver enquanto ser humano é, em si, um ato religioso, pois a alimentação, a vida sexual e o trabalho têm um valor sacramental. A experiência do sagrado é inerente ao modo de ser do homem no mundo. Sem a experiência do real – e do que não é -, o ser humano não saberia constituir-se” (Eliade, 1987, p. 113-114).

Quando Eliade diz que os seres humanos das sociedades “tradicionais” buscavam viver o maximamente possível na esfera do sagrado, evitando o contato, por mínimo que seja, com a dimensão profana, na verdade, ele está afirmando que este ser humano é tipicamente aquilo que podemos chamar de *homo religiosus*, ou seja, para este ser humano não existe espaço para o profano, pois, sendo este a concretização da não-realidade, do não-ser, é compreensível que o *homo religiosus* procure participar da esfera do ser e do poder, e sendo o profano o não-ser, conseqüentemente este ser humano evitará aproximar-se ou estabelecer relações com a não-realidade do mundo profano. Michel Meslin corrobora essa tese de Eliade quando afirma que nas sociedades arcaicas “toda a vida, até a mais cotidiana, é uma seqüência de atos sagrados” (Meslin, 1992, p. 23). Cleide Rohden também confirma essa perspectiva em Eliade ao constatar que,

“é justamente perto desta realidade, fonte de sentido e verdade, que o homem se esforça por ficar o mais perto possível. Esse desejo de viver num mundo sagrado exprime, como explica Eliade, uma sede ontológica, na medida em que um tal universo [...] tem participação no ser” (Rohden, 1998, p. 42).

O acontecimento hierofânico é, para Eliade, a expressão singular e original do sagrado. É através da hierofania que o sagrado se manifesta, pois só é possível tomar conhecimento do sagrado quando ele se manifesta e a hierofania é exatamente o ato de manifestação do sagrado, a sua maneira de expressar-se ou de revelar-se.

O fenômeno religioso é, pois, um fato universal, que não escolhe tempo e espaço para se manifestar. Henri Bergson a esse respeito escreve que “se encontram no passado, e se encontraram até hoje sociedades humanas que não possuem ciência, nem artes, nem filosofia. Mas nunca existiu sociedade sem religião” (Bergson *apud* Jorge, 1998, p. 11).

Quanto ao fato de nunca ter existido sociedade sem religião, podemos, seguramente afirmar que o ser religioso é uma categoria existencial e/ou ontológica, portanto, não tributária das condições históricas ou de qualquer outro nível de condicionamento social.

É a partir desta base que Eliade, diferentemente de Otto, compreenderá o sagrado, não se preocupando com a dimensão não-racional deste. Para Eliade é preciso focar o sagrado na sua expressão total enquanto que o estudo de Otto ainda guarda um viés fortemente marcado pelo aspecto subjetivo da experiência com o sagrado.

“O acento, neste caso, não é posto, inicialmente, na inacessibilidade do “totalmente outro”, mas no fato de que *ele se revela, se manifesta*, sendo a sua inacessibilidade ou transcendência o que responde, em última análise, pela proliferação das formas religiosas” (Guimarães, 2000, p. 360-361).

Eliade inicia definindo o sagrado da seguinte maneira: “a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano” (Eliade, 2001, p. 17). Num primeiro momento, esta definição se apresenta decepcionante, mas, no transcorrer do livro *O Sagrado e o Profano*, Eliade trabalha essa relação antagônica de modo que o que parece definido demasiadamente simplório adquire um grau maior de complexidade. Em relação a isso, Eliade escreve que “é quando se trata de delimitar a esfera da noção de “sagrado” que as dificuldades começam” (Eliade, 2002, p. 7). Nessa mesma linha de entendimento, Roger Caillois afirma que “no fundo, sobre o sagrado em geral, a única coisa que se pode afirmar com validade está contida na própria definição do termo: é que ele se opõe ao profano” (Caillois, 1988, p. 15).

Em seus diálogos com Claude-Henri Rocquet, Eliade se questiona sobre a delimitação do sagrado, indagando-se:

“mas como delimitar o sagrado? É muito difícil. O que me parece inteiramente impossível, em todo o caso, é imaginar como o espírito humano poderia funcionar sem a convicção de que existe qualquer coisa de irredutivelmente *real* no mundo. É impossível imaginar como a consciência poderia aparecer sem conferir uma significação às impulsões e às

experiências do homem. A consciência de um mundo real e significativo está intimamente ligada à descoberta do sagrado” (Eliade, 1987, p. 113).

O binômio sagrado/profano constitui o núcleo central do dualismo, a partir do qual Eliade focaliza a noção de fenômeno religioso. O antagonismo destas duas dimensões justifica-se exatamente porque é impossível pensar em um sem referir-se ao outro. Não é possível falar do sagrado sem nos remetermos ao profano, assim como é inconcebível falar de justiça sem cogitarmos a injustiça. Esta oposição, para Caillois, não é suficiente para definir o fenômeno religioso, “mas pelo menos fornece a pedra-de-toque que permite reconhecê-lo com maior segurança” (Caillois, 1988, p. 19). Além disso, continua Caillois, “estes dois mundos, o do sagrado e o do profano apenas se definem rigorosamente um pelo o outro” (Caillois, 1988, p. 19).

Eliade entende que,

“o homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. Essa tendência é compreensível, pois para os “primitivos”, como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição sagrado/profano traduz-se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudo-real” (Eliade, 2001, p. 18).

Já falamos brevemente sobre a hierofania, ou a manifestação do sagrado. Mas é preciso retomar essa questão para esclarecermos que o acontecimento



hierofânico é imprescindível para compreendermos como se processa a dialética do sagrado. O sagrado, ao se manifestar, é conduzido por um processo dialético, que em si mesmo sinaliza para o elemento estritamente religioso deste evento. Essa dialética é basicamente constituída pela oposição sagrado versus profano.

Não existe, todavia, um acontecimento hierofânico puro. A sua expressão necessita sempre de uma realidade mediadora e é a partir desta medição que se constitui normalmente de objetos do mundo, como por exemplo pessoas, árvores, pedras e qualquer outro objeto da realidade cotidiana, que se torna possível o contato do ser humano com a realidade totalmente outra do transcendente. Ao se manifestar nos objetos do mundo finito, o sagrado não apenas se limita à finitude desses objetos, como somos tentados a imaginar. Ocorre, por outro lado, que o sagrado é a realidade infinita e ao se manifestar nos objetos do mundo, ao invés de se limitar à finitude dos objetos, ele transfigura esses objetos, porém, ainda assim os objetos consagrados não expressam a um só tempo todas as possibilidades de significados do fenômeno religioso. Os objetos consagrados passam a serem indicadores de uma realidade transcendente ou incondicionada. Antes de serem consagrados ou de se tornarem portadores do sagrado, estes objetos não remetiam a nenhuma realidade extraordinária. Todos os seus significados estavam delimitados a uma realidade cotidiana e, portanto, absolutamente comum. Uma pedra, por exemplo, ao ser hierofanizada, adquire significados novos, porém, não totalmente desvinculados de sua natureza. Assim é provável que ela indique para o aspecto da imutabilidade do transcendente. Mas, se podemos falar em limitação do transcendente, é porque os objetos consagrados não conseguem comunicar todos

os possíveis significados da experiência religiosa simultaneamente e independentemente de sua natureza.

### **1. 2. 1. A Dialética do Sagrado**

A dialética do sagrado implica uma relação que se efetua entre duas realidades diametralmente opostas e inconfundíveis; de um lado o sagrado e tudo aquilo que ele representa, do outro lado o profano, como sendo aquilo que não se confunde com o sagrado. Quando dizemos que o sagrado e o profano são duas realidades inconfundíveis ou dois modos de ser no mundo, queremos dizer que estas realidades são ontologicamente distintas, mas o sagrado, entretanto, necessita manter uma relação dialética com o profano posto que sem este o acontecimento hierofânico não teria condições de manifestar-se. A hierofania manifesta-se sempre em um mundo profano, porém a profanidade do mundo não torna profano o sagrado. O sagrado se mantém no profano sem se confundir com este. Guimarães (2000, p. 561) diz que o sagrado “mostra-se, revela-se diretamente no objeto profano”, porém não existe uma coincidência entre essas duas realidades, posto que o sagrado é sempre a realidade por excelência enquanto o profano é o espaço da não-realidade, ou seja, ele se constitui simplesmente como uma realidade que não possui um estatuto ontológico de fundação, isto é, ele é esvaziado do ser.

Toda hierofania é sempre um acontecimento fundante, inaugural e estruturante do mundo. É por meio da hierofania e através dela que o espaço, antes caótico, torna-se espaço cosmicizado, ou seja, a hierofania espacial torna possível

a localização em um espaço, posto que este se torna conhecido, oferecendo as coordenadas para que o sujeito possa se localizar e movimentar-se neste que antes era apenas uma massa homogênea e indistinta na qual não cabia nenhum tipo de localização. Se toda hierofania é uma manifestação do sagrado, logo podemos afirmar que o sagrado é que funda o mundo. Guimarães, ao analisar função integradora do sagrado, afirma:

“A experiência do sagrado é, pois, a essência da religião e a função desta última é suscitar a experiência do sagrado, experiência essa que estrutura o mundo e o carrega de significações. O homem não pode viver no caos, não pode existir humanamente sem a convicção de que “há algo de irredutivelmente real no mundo”, e foi “através da experiência do sagrado que o espírito humano apreendeu a diferença entre o que se revela como sendo real, poderoso, rico e significativo, e o que desprovido destas qualidades, isto é, o fluxo caótico e perigoso das coisas, suas aparições e desaparecimentos fortuitos e vazios de sentido”. No universo da religião, é a abertura do homem ao mundo dos valores trans-humanos, transcendentais que faz dele um ser plenamente humano” ( Guimarães, 2000, p. 369-70).

### **1. 2. 2. História e Morfologia do Sagrado no Pensamento de Eliade**

A abordagem fenomenológica eliadiana da religião não é necessariamente uma abordagem anti-histórica dos fenômenos religiosos. Eliade reconhece a historicidade do fenômeno religioso, todavia, ele não reduz o fenômeno religioso a um fato puramente histórico. É certo que todo fato religioso é um acontecimento histórico, porém essa historicidade não expressa o que significa o fenômeno

religioso no que ele tem de estritamente religioso, ou seja, aquilo que só é possível ser compreendido em uma escala que indague pelo sentido e que questione o valor existencial do fato religioso. Para Guimarães,

“uma abordagem dos fenômenos religiosos que fosse estritamente histórica constataria, sem dúvida, a ecumenicidade de certos símbolos, mas dificilmente se sentiria em condições de concluir pela lógica e autonomia do simbolismo religioso e erigir de tal descoberta a critério interpretativo dos fenômenos religiosos” (Guimarães, 2000, p. 337).

A crítica dirigida a Eliade por Thomas J. J. Altizer no sentido de denunciar a sua obra de anti-histórica, é na verdade um mal-entendido, pois, o que é muito evidente no pensamento de Eliade é a sua postura extremamente crítica ao historicismo, porém, não podemos confundir anti-historicismo com anti-histórico. O historicismo é uma corrente filosófica que compreende, dentre outras coisas, que o fato histórico se explica por si mesmo, sem necessidade de se recorrer a elementos trans-históricos para lhe dar sentido. “O que Eliade rejeita no historicismo é a sua concepção de uma história que encontra em si mesma a sua auto-justificação como negação de toda transcendência meta-histórica” (Guimarães, 2000, p. 157). Na verdade, quando Eliade faz a afirmativa de que o *homo religiosus* tem horror à história, ele não está querendo invalidar a experiência histórica, simplesmente quer apontar para o fato de que para esse homem o importante é estar o mais próximo possível do sagrado. O histórico compreendido como sendo uma realidade auto-suficiente é, portanto, uma dimensão que as sociedades “primitivas” procuravam evitar. A esquivia da história era necessária para um homem que se preocupava em

viver na região do sentido, ou seja, na região do sagrado. Afastar-se dessa região representava, então, um risco. Como entender, por exemplo, determinadas catástrofes ou experiências funestas, se estas estão apenas circunscritas à dimensão histórica. Viver em uma sociedade em que o acontecimento histórico se explica por si mesmo, é viver em um niilismo absoluto. Os seres humanos das civilizações “primitivas” não conseguiriam compreender, por exemplo, o extermínio nazista se este fosse circunscrito dentro das dimensões puramente factuais da história. E nós, que vivemos a historicidade na sua mais plena vigorosidade, compreendemos Auschwitz como apenas mais uma experiência histórica? É preciso conferir sentido ao acontecimento histórico e é nesta perspectiva que a morfologia do sagrado busca sistematizar as estruturas dessa região do sentido.

A análise das condições históricas de determinada expressão religiosa deve vir acompanhada de uma análise morfológica dessa mesma expressão religiosa. Isto porque é através do estudo da morfologia que se consegue visualizar a presença de certas estruturas constantes, que não são condicionadas pelo contexto histórico e que são fundamentais para compreendermos os significados dos fatos religiosos, da mesma forma em que permite inferirmos uma unidade espiritual subjacente a todas as expressões religiosas de tempos e espaços diferentes. A esse respeito Guimarães afirma:

“esta unidade espiritual é dada, em última análise, pelas experiências religiosas fundamentais, primordiais (por exemplo, a experiência da sacralidade da transcendência, expressa pelo simbolismo celeste presente em numerosos rituais de ascensão, de escada, de iniciação, de realeza, etc.), mitos (a Árvore Cósmica, a Montanha Cósmica, a Cadeia de Flechas,

etc.), lendas (o vôo mágico, etc., no simbolismo do centro” (Guimarães, 2000, p. 339).

A morfologia dos fatos religiosos rompe, de alguma maneira, as barreiras que separam os homens das sociedades arcaicas dos homens das sociedades modernas. Quando compreendemos os sentidos de determinadas produções religiosas arcaicas fundamentais ou primordiais, estamos, na verdade estabelecendo um conectivo, através das expressões simbólicas, do universo espiritual primitivo com a espiritualidade do homem contemporâneo, ou seja, estamos abrindo espaços de diálogo. Guimarães acredita que,

“nesse sentido, interpretar os documentos históricos-religiosos é descobrir as possibilidades de ser por ele indicadas, do mesmo modo que uma hermenêutica, como entende Eliade, dos mundos imaginários e dos muitos comportamentos do homem atual aponta nesta mesma direção: desvelar as possibilidades de ser, que uma abordagem estritamente histórica não é capaz de fazer, indicadas pelas produções do inconsciente, pela arte, pela literatura” (Guimarães, 2000, p. 339).

Eliade busca conciliar a abordagem histórica da religião e a fenomenologia do fenômeno religioso. A história das religiões não prescinde da fenomenologia, porém, a fenomenologia precisa da história das religiões, pois é a partir dos fatos religiosos que ela disponibiliza que a fenomenologia edifica uma estrutura sistêmica e universal desses fatos. É por meio da morfologia do sagrado que o historiador das religiões consegue movimentar-se em meio a grande diversidade de fatos religiosos, classificando-os e estabelecendo regras e procedimentos, investigativos, sem perder de vista o horizonte da compreensão, pois, é a partir daí que o

pesquisador vai indagar pelo sentido e significados dos fatos religiosos. “A função da morfologia é, precisamente, realizar a passagem da manifestação do sagrado, concreta e historicamente situada, à sua significação estrutural” (Guimarães, 2000, p. 570).

A postura intelectual de Eliade, frente a estas duas abordagens metodológicas, é pautada no sentido de superação das limitações de cada uma dessas metodologias; de um lado, corre-se o risco de se cair em reducionismo histórico, do outro lado, a fenomenologia religiosa no seu intuito generalista, sem o auxílio da história, pode se perder em um confucionismo. A esse respeito escreve Eliade,

“Os resultados destas duas operações intelectuais são igualmente valiosos para um conhecimento mais adequado do *homo religiosus*. Pois, se os “fenomenólogos”, por seu lado, estão interessados nos significados dos dados religiosos, os “historiadores”, por seu lado, tentam mostrar a forma como esses significados foram experienciados e vividos nas várias culturas e momentos históricos, como foram transformados, enriquecidos ou empobrecidos no decurso da história” (Eliade, 1969, p. 23).

A morfologia do dado religioso e a história deste dado são aspectos complementares, portanto, absolutamente imprescindíveis para se compreender o fenômeno religioso numa perspectiva mais ampla.

Desta maneira, não é possível falar que Eliade despreza a história, posto que o que ele faz é simplesmente rejeitar a história do historicismo, não a história propriamente dita.

A história das religiões é, no entendimento de Eliade, uma disciplina hermenêutica e que cumpre um papel importante para o ser humano das sociedades modernas. A modernidade parte de um pressuposto historicista. É na história que devemos procurar a verdade.

É possível, na modernidade, falar de uma história geral da humanidade. Na modernidade surgem as condições de possibilidade para se fazer o discurso historicista acerca do ser humano e das condições de sua existência. Ocorre, entretanto, que a possibilidade de se construir uma história geral da humanidade implica, por outro lado, na possibilidade de se edificar também uma história geral das religiões. Esta história geral das religiões surge, todavia, em um contexto historicista e positivista. As interpretações oferecidas pelas abordagens historicistas e positivistas da religião não são satisfatórias, em função de inumeráveis motivos, dentre eles a sua obstinação em querer demonstrar a todo custo que o religioso deriva do não-religioso. Vigora neste contexto a procura alucinada pela origem da religião. Estas pesquisas fracassam, pois as soluções apresentadas não são passíveis de serem demonstradas cientificamente como exigem os seus métodos.

A disciplina história das religiões aliada à fenomenologia religiosa representa a superação desse paradigma e de outro lado fornece elementos para abertura de uma nova perspectiva no estudo da religião. Aqui a pergunta pela origem da religião é uma pergunta sem nenhum sentido. O ser humano é desde sempre um ser religioso. Essa é uma dimensão ôntica do ser humano.

À medida que a modernidade indica para a superação do provinciano, e fala em uma humanidade global, a história das religiões, por sua parte, cumpre neste



contexto a sua verdadeira vocação, quiçá um humanismo planetário como defende Eliade. Neste sentido pondera Eliade,

“É por isso que acreditamos que a história das religiões está destinada a desempenhar um papel importante na vida cultural contemporânea. Isto não só porque uma compreensão das religiões exóticas e arcaicas auxiliará significativamente um diálogo cultural com os representantes dessas religiões, mas também em especial porque, ao tentar compreender as situações existenciais expressas pelos documentos que estuda, o historiador das religiões atingirá inevitavelmente um conhecimento mais profundo do Homem” (Eliade, 1969, p. 17).

A história das religiões como disciplina hermenêutica devolve ao ser humano a sua dimensão planetária. O ser humano é aqui um ser global e para tanto faz se necessário o uso de uma hermenêutica dos fatos religiosos, que tenha em vista esta dimensão totalizante do ser humano. O método fenomenológico-hermenêutico é a liga que permite conectar as dimensões essenciais e estruturais do fenômeno religioso e a historicidade desses fenômenos.

### **1. 2. 3. O método fenomenológico-hermenêutico**

A busca pelos sentidos e significados dos fatos religiosos, a partir da morfologia do fenômeno religioso, criou condições para que Eliade elaborasse uma hermenêutica desses fatos religiosos.

A hermenêutica de Mircea Eliade é, essencialmente, uma hermenêutica voltada para a decifração dos sentidos e significados contidos nas expressões do sagrado, seja nos mitos, nos ritos ou nos símbolos. Para ele,

“a hermenêutica é a pesquisa pelo sentido, pela significação ou pelas significações, que tal idéia ou tal fenômeno religioso tiveram no decorrer dos tempos [...] a hermenêutica é a descoberta do sentido cada vez mais profundo dessas expressões” (Eliade, 1987, p. 96).

Esta hermenêutica, enquanto método que busca pelos sentidos e significados da experiência religiosa, está diretamente vinculada à morfologia das expressões religiosas. Sem a morfologia, não é possível uma fenomenologia e muito menos uma hermenêutica dos documentos históricos-religiosos.

Neste ponto o pensamento de Eliade é próximo à fenomenologia-hermenêutica heideggeriana. Para Stein, “Heidegger assume a expressão hermenêutica no sentido de ontologia da compreensão” (Stein, 2001, p. 187). “Hermenêutica não significa em ‘Ser e Tempo’, nem a teoria da arte de interpretar, nem a própria interpretação, antes a tentativa de, primeiramente, determinar a essência da interpretação a partir do hermenêutico” (Stein *apud* Heidegger, 2001, p. 187). Esclarecendo a real dimensão da hermenêutica no pensamento de Heidegger, Stein afirma que,

“O hermenêutico é, justamente, o elemento ontológico da compreensão, enquanto ela radica na própria existencialidade da existência. O ser-aí é, em si mesmo, hermenêutico, enquanto nele reside uma pré-compreensão, fundamento de toda posterior hermenêutica. A compreensão é o modo de ser

do ser-aí enquanto existência. A compreensão é um existencial, é o existencial fundamental, em que reside o próprio “aí”, a própria abertura, o próprio poder-ser do ser-aí. Assim, o ser-aí é, em si mesmo, hermenêutico, enquanto já sempre se movimenta numa compreensão de seu próprio ser” (Stein, 2001, p. 187-188).

A compreensão é, portanto, a partir desta perspectiva, um elemento constituinte do *Dasein* ou, em outras palavras, ela é uma categoria existencial do ser-aí. A compreensão sendo um existencial, significa, então, que a possibilidade de compreensão é dada aprioristicamente. Portanto, o ser que existe é um ser de compreensão. Custódio Luis de Almeida observa que,

“devemos entender a *compreensão* como uma estrutura prévia de qualquer interpretação, isto é, só interpretamos aquilo que nos atinge no mundo de sentido no qual vivemos; então, podemos dizer que a compreensão é um modo de ser do *Dasein*. Por isso, faz sentido a expressão: “Desde sempre compreendemos”, porque a compreensão ontológica é imediata, ela só me pertence enquanto condição da minha leitura dos fatos do mundo” (Almeida, 2002, p. 244).

Podemos dizer que Eliade caminha nesta mesma direção ao admitir que “quando se aborda uma espiritualidade exótica, compreende-se sobretudo aquilo que se está predestinado a compreender, por sua própria vocação, por sua própria orientação cultural e por aquela do momento histórico ao qual se pertence” (Eliade *apud*, Guimarães, 2000, p. 357).

Compreender o que se está predestinado a compreender, por sua própria vocação ou orientação cultural, significa partir do princípio que aceita a existência de um apriori estrutural, ou seja, de uma pré-compreensão como pontua Gadamer.

Giovanni Reale, ao analisar a hermenêutica de Gadamer, entende que “o intérprete não é *tabula rasa*. Ele se aproxima do texto com o seu *Vorverständnis*, isto é, com a sua pré-compreensão, vale dizer com os seus prejuízos ou *Vorurteile*”. (Reale & Antiseri, 1991, p. 630). Com base neste aporte dado a priori, o intérprete não se aproxima do texto (mitos, doutrinas, literaturas etc.) de maneira ingênua, pois é exatamente a pré-compreensão, ou memória cultural, que põem em marcha todo um processo interpretativo, que forma uma espécie de *círculo da compreensão* em linguagem heideggeriana, posteriormente chamado por Gadamer de *círculo hermenêutico*.

A concepção do ser-aí como um ente de possibilidades e de abertura fornece as bases epistêmicas, que orientarão as pesquisas histórico-religiosas de Mircea Eliade. É absolutamente compreensivo a adoção desta perspectiva por parte de do historiador romeno, pois um dos principais pressupostos filosóficos de sua hermenêutica, aquele que sustenta que o sagrado é uma categoria existencial, possui uma relação muito próxima com o postulado heideggeriano da compreensão como elemento estruturante do ser. Isto permite, então, a este ser, que se compreende na imediaticidade de sua existência, compreender-se igualmente em uma relação com um outro como alteridade. É neste contexto que o ser-aí se dá como abertura. A abertura do ser-aí é condição imprescindível para que possamos nos aproximar de textos e estabelecer com estes relações de natureza dialógica.

A postura metodológica de Eliade é, sem dúvida, uma postura pautada na abertura oferecida pelo diálogo. É o diálogo o melhor caminho para se compreender o outro, pois, é no diálogo que a compreensão de fato acontece.

“A abertura é uma marca ontológica do *Dasein*; como ser de possibilidade o ente mundano está aberto ao possível. A abertura é a transcendência inevitável. Nela o *Dasein* tem a possibilidade de estender-se, de ir ao encontro do “outro”, de projetar-se e de compreender-se. Ser aberto é imanência, porque não é uma escolha arbitrária, não é um ato de vontade individual- o *Dasein* não escolhe entre a abertura e o fechamento- mas a abertura é o seu modo de ser [...] a abertura possibilita a pergunta; por isso, ela é a possibilidade do diálogo” (Almeida, 2001, p. 242).

Ao interrogar pelos sentidos e significados dos fatos religiosos das “sociedades primitivas”, a hermenêutica eliadiana parte da adoção de um princípio metodológico, que reconhece esses fenômenos como produções do espírito. Portanto cabe à hermenêutica estabelecer as condições para que o pesquisador dessas matérias possa fazer as perguntas necessárias e indispensáveis para, então, se iniciar uma relação dialógica entre o intérprete e o texto. O texto é compreendido aqui como alteridade. Quando Eliade faz a pergunta pelos sentidos dos documentos religiosos das mais variadas tradições, ele o faz através de uma pergunta que indaga pelos sentidos e significados, dando, assim, início a um processo de compreensão, que tem na hermenêutica a sua condição necessária. A pergunta é a porta de entrada para que o diálogo se inicie. Porém, não é qualquer pergunta que desencadeia o processo dialético. Uma pergunta desprovida de sentido emudece o texto. Em João 18,38 Pilatos pergunta a Jesus: “o que é a verdade?” Todavia, essa pergunta não comporta nenhum sentido, posto que o diálogo se encerra exatamente depois que ela é proferida. Pilatos se retira e o diálogo é encerrado. Para que ocorra um verdadeiro diálogo é preciso que exista

uma motivação que impulse o intérprete em direção ao texto, no sentido de questioná-lo. Esta motivação tem como pano de fundo a pré-compreensão, ou seja, é em razão da pré-compreensão que nos aproximamos de determinados temas e não de outros. Dificilmente alguém perguntaria pelo sentido de um texto se este não tivesse nenhum significado para ele, pois “só podemos interpretar aquilo que nos atinge no mundo de sentido no qual vivemos” (Almeida, 2002, p. 244).

A hermenêutica dos textos religiosos em Mircea Eliade aponta para um horizonte, no qual é possível vislumbrar a presença de uma ecumenicidade radical, não apenas formal, mas radical no sentido de que nos compreendemos ao compreendermos o outro. O que Eliade persegue é um novo humanismo, pautado na integralidade do ser humano.

A hermenêutica em Eliade é dialética e, por isso mesmo, necessita da alteridade, seja dos mitos, dos símbolos ou toda e qualquer produção espiritual, independente de pertencerem aos povos aborígenes ou ao mundo europeu cristão. Além da dialética, um outro princípio importante na hermenêutica de Eliade é o conceito de irredutibilidade do sagrado. Ambos os princípios são fundamentais; um porque garante a dialética e o outro porque reconhece a autonomia do sagrado.

Nas entrevistas que concedeu a Claude-Henri Rocquet, Eliade considera como ponto importante para a compreensão do universo religioso das sociedades “arcaicas” a rejeição da perspectiva segundo a qual é preciso desmistificar as produções religiosas e culturais dessas sociedades.

“Penso que a atitude de desmistificação é uma atitude de facilidade. Todos os homens arcaicos ou primitivos crêem que a sua vila é o centro do mundo.

Tomar esta crença por ilusão não é difícil e não leva a nada. Ao mesmo tempo, destruimos o fenômeno devido a não observarmos sobre o plano que é seu. O importante, pelo contrário, é perguntarmos porque é que esses homens acreditavam viver no centro do mundo. Se pretendo compreender tal tribo, não é para desmistificar a sua mitologia, a sua teologia, os seus costumes, a sua representação do mundo. Quero compreender a sua cultura e, logo, porque é que esses homens acreditam no que crêem. E se compreendo a razão pela qual eles acreditam que a sua vida é o centro do mundo, começo a compreender a sua mitologia, a sua teologia, logo o seu modo de existir no mundo” (Eliade, 1987, p. 101).

A proposta hermenêutica eliadiana é igualmente importante pelo seu estatuto existencial, pois para Eliade é através da atividade hermenêutica que se apreende os eventos de sua própria existência e os seus possíveis significados. A hermenêutica em Eliade não está desvinculada da vida; ela não é simplesmente uma técnica aplicada a textos; ela é sobretudo uma experiência que transforma a consciência daquele que se propõe a compreender as produções religiosas do ser humano. Neste sentido, Eliade afirma que a hermenêutica é uma atividade criativa.

“Em primeiro lugar, é para o próprio homem que ela é criativa. O esforço para decifrar a revelação presente numa criação religiosa – rito, símbolo, mito, figura divina... –, para lhe compreender a significação, a função, o fim, este esforço enriquece dum modo singular a consciência e a vida do investigador [...]. A hermenêutica é criativa num segundo sentido: ela revela certos valores que não eram evidentes sobre o plano da experiência imediata. Tomemos o exemplo da árvore cósmica, na Indonésia, na Sibéria ou na Mesopotâmia: certos traços são comuns aos três simbolismos, mas, evidentemente, este parentesco não é sensível ao mesopotâmico, ao indonésio, ao siberiano. O trabalho hermeneutico revela as significações latentes e o devir dos símbolos

[...]. A hermenêutica é criativa num outro sentido ainda. O leitor que compreende, por exemplo, o simbolismo da árvore cósmica – e sei que isto é verdadeiro mesmo para pessoas que apenas se interessam ordinariamente pela história das religiões –, esse leitor sente mais que uma alegria intelectual. Faz uma descoberta importante para a sua vida” (Eliade, 1987, p. 96-97).

A hermenêutica em Eliade, vista por esta perspectiva, é uma atividade espiritual assim como a fenomenologia dos valores foi para Marx Scheler. O breve comentário que Guimarães faz sobre o final do romance *Forêt Interdite*, de Eliade, ilustra claramente essa dimensão espiritual da hermenêutica eliadiana, na ocasião em que Stefan, personagem protagonista do romance, compreende o significado ou mistério de Mme. Zissu. A partir daquele momento as coisas ficam claras para ele: “deveria fazer alguma coisa – diz ele – deveria talvez rezar, dizer a alguém que me aconteceu alguma coisa, que tudo quanto me aconteceu tinha um sentido, mas não sabia como buscá-lo, como entendê-lo. (...) Deveria dizer alguma coisa. Senhor, seja feita a vossa vontade” (Eliade *apud* Guimarães, 2000, p. 166).

### **1. 3. O Reencontro do Sagrado em Severino Croatto**

Severino Croatto trabalha na mesma perspectiva de Mircea Eliade quando promove a sua investigação do sagrado. Ele afirma que o lugar da hierofania está, na verdade, no próprio ser humano. Isso, porém, não quer dizer, que não existam objetos sacralizados, mas simplesmente que é na relação do homem com o objeto que ocorre o acontecimento hierofânico ou a experiência do transcendente.



Croatto não trouxe contribuições novas para este tema. Como fenomenólogo da religião, ele apenas reatualiza os eixos temáticos que foram trabalhados pelos teóricos da fenomenologia religiosa. Ele não inaugurou nenhum aspecto novo ou de importância relativa para a fenomenologia religiosa. Ainda assim, Croatto é considerado um pesquisador importante neste campo de estudo pelo fato de promover a discussão acadêmica do fenômeno religioso a partir da perspectiva fenomenológica, em âmbito latino-americano.

Quando Croatto diz o que de fato vem a ser o sagrado, ele dispensa atenção especial ao elemento relacional, pois, para ele,

“o sagrado é essencialmente uma relação entre o sujeito (o ser humano) e um termo (Deus), relação que se visualiza ou se mostra em um âmbito (a natureza, a história, as pessoas) ou em objetos, gestos, palavras etc. Sem essa relação nada é sagrado” (Croatto, 2001 p. 61).

Todas as definições que Croatto elenca em seu livro *As Linguagens da Experiência Religiosa* já são conceitos incorporados ao arcabouço teórico da fenomenologia religiosa. Ele pensa o sagrado a partir do solo fenomenológico, porém não avança com elementos novos para a discussão teórica e metodológica. O grande mérito de Croatto é trazer para discussão o tema do sagrado e a importância da fenomenologia no estudo da experiência religiosa.

#### 1.4. A Fenomenologia aplicada ao estudo da religião

A fenomenologia da religião tem seus pressupostos filosóficos na fenomenologia de Husserl, que foi o primeiro a falar e fundamentar o método fenomenológico.

Para Thomas Ransom Giles,

“a fenomenologia será uma ciência em contato direto com o ser absoluto das coisas. Todavia, já que o absoluto só pode ser o essencial da coisa tal como se apresenta na sua realidade, toda orientação da fenomenologia consistirá em dirigir o conhecimento para o essencial” (Giles, 1989, p. 57).

Piazza admite que, para Husserl, o fundamento das idéias primeiras,

“está em nossa consciência, pois nós a descobrimos segundo a “intenção” com que olhamos as coisas. Mas o próprio fato de descobrirmos tais “idéias” concretizadas nas coisas, revela que as coisas são, na sua realidade concreta, portadoras de “significado”, revela igualmente que elas possuem uma dimensão “transcendente”, pois, o “significado” como tal transcende a simples concretude das coisas” [...] (Piazza, 1976, p. 192).

A fenomenologia, como método oriundo da filosofia, tem a sua justificativa epistemológica ao reconhecer como objeto de sua investigação o fenômeno, ou a forma como o objeto se mostra. O fenômeno, seja qual for a sua natureza, física, social, lingüística, constitui, portanto, o campo de investigação da fenomenologia. A fenomenologia não é um método exclusivo ao uso da filosofia; outras ciências

recorrem ao método fenomenológico para compreenderem os seus objetos de investigação.

Com a fenomenologia da religião acontece o mesmo que Giles preconiza, pois esta tem como fundamento, pelo menos parcialmente, o mesmo princípio metódico elaborado pelo filósofo Edmund Husserl. Husserl desenvolveu o método fenomenológico, porém, ele não o aplicou à investigação do fenômeno religioso. Acenou, entretanto, por diversas vezes a esse respeito em suas correspondências com Rudolf Otto e Erich Przywara. Nestas ocasiões, Husserl teceu algumas considerações a respeito da fenomenologia religiosa, todavia, não existe, no escopo de sua obra, um mínimo de sistematização a respeito deste tema. “Na opinião de Husserl a pesquisa de Otto é destinada em todo o caso a ficar como uma pedra fundamental não apenas no âmbito da filosofia, mas também naquele da fenomenologia da religião” (Bello, 1998, p. 106).

O trabalho de Otto é pioneiro neste tipo de investigação, porém, quem primeiro fez uso deste método de maneira sistemática, aplicado ao fenômeno religioso, foi o holandês Gerardus van der Leeuw, que escreveu um livro chamado *Phaenomenologie der Religion (Fenomenologia da Religião- 1933)*. Antes dele, porém, esta expressão havia sido utilizada por um outro holandês, chamado P.D. Chantepie de la Saussaye, a partir do ano de 1878, quando publicou um *Manual de história das religiões*. O ideal da fenomenologia religiosa mirado por Chantepie ainda não havia se desvinculado por completo ou parcialmente das pretensões comparatistas do período iluminista. Porém, o trabalho de Chantepie serve como indicativo ou um ponto de partida para a fenomenologia religiosa, e isto acontece aproximadamente cinquenta anos após a publicação do seu *Manual*, quando, em

1933, van der Leeuw torna público o seu livro sobre a fenomenologia religiosa. “Enquanto a primeira era filha do positivismo evolucionista que predominava na segunda metade do século XIX, a outra será filha da reação ao positivismo” (Filoramo & Prandi, 2003, p. 29).

A fenomenologia religiosa inaugurada por van der Leeuw parte da fenomenologia filosófica de Husserl e também é influenciada, em certa medida, por um outro grande filósofo alemão, W. Dilthey. De Husserl, ele adota o princípio da necessidade de se analisar o fenômeno em sua estrutura essencial. Já de Dilthey incorpora a concepção de que o importante para compreender determinado fenômeno é experienciá-lo, ou seja, vivê-lo, passar pela experiência, para só então entender como um outro ser humano vivencia essa mesma experiência.

Para Ângela Bello, a adoção por Leeuw do postulado diltheyliano é compreensivo posto que existia uma tendência predominante no pensamento ocidental do século XIX de ser marcado fortemente pelo ateísmo e pelo sentimento de irreligiosidade. Ao adotar esta postura investigativa, Leeuw, de alguma maneira, desqualifica as concepções que desvalorizam a experiência religiosa. Isto significa que se não se é capaz de aceitar o fenômeno religioso como sendo um aspecto importante da vida humana, conseqüentemente, não se pode estudar este fenômeno, pois dificilmente um pesquisador que fosse crítico da religião iria se sujeitar a vivenciar uma experiência religiosa, ainda que isto fosse condição imprescindível para compreender o fenômeno.

Bello entende que a partir da “proposta de van der Leeuw é possível abordar duas questões cruciais: primeira, provar que a experiência religiosa precisa ter uma

estrutura essencial permanente [...] segunda questão, que tal experiência é constitutiva do ser humano” (Bello, 1998, p. 110).

A fenomenologia da religião só faz sentido por que reconhece no fato religioso um acontecimento fenomênico, condição necessária para se edificar uma fenomenologia religiosa. A existência do fenômeno é a condição primeira e fundamental para qualquer tipo de fenomenologia. O “fenômeno é, pois, a realidade que captamos nas coisas por meio da consciência. Para a fenomenologia religiosa, a realidade é a religião” (Piazza *apud*, Simões, 1998, p. 22). Goto, nessa mesma postura de análise, entende o fenômeno religioso como sendo algo especificamente humano, portanto, constituinte do ser do homem. Para ele,

“a religiosidade se tornou, então, uma condição humana desde o momento em que a humanidade entrou em contato com esta dimensão na busca de um sentido supramundano ou sobrenatural para a sua existência. Podemos afirmar que todos os homens possuem essa manifestação do religioso, porém não afetando a todos da mesma maneira e nem na mesma intensidade. Assim o fenômeno religioso é um autêntico fenômeno do homem, que se radica como condição humana, chegando assim a ser uma das “naturezas” da humanidade” (Goto, 2004, p. 60)

Segundo Waldomiro Piazza, fenomenologia religiosa é “o estudo sistemático do fato religioso nas suas manifestações e expressões sensíveis, ou seja, como comportamento humano, com a finalidade de apreender o seu significado profundo” (Piazza, 1983, p. 18).

Dentro dessa mesma perspectiva, Goto, diz que “a fenomenologia da religião tem como objeto o estudo do fenômeno religioso [...] buscando compreender o

significado profundo da religiosidade numa hermenêutica ontológico-existencial (não só da especulação racional) e tendo como principal recurso a redução eidética” (Goto, 2004, p. 59).

A busca pelo significado profundo do fato religioso supõe a existência do sentido e significados expressos destas experiências. O método fenomenológico, aplicado à análise do fato religioso, visa, para alcançar seu intento, promover a redução fenomenológica, pois somente a partir deste procedimento é possível captar as estruturas simbólicas universais do fenômeno religioso, ou seja, “voltar às coisas mesmas” da fenomenologia de Husserl.

O fato religioso é a porta de entrada para o fenomenólogo, porém, este não está interessado simplesmente em descrever ou classificar detalhadamente a tipologia dos fatos religiosos. A preocupação fundamental do fenomenólogo das religiões é pelo sentido existencial destes fatos religiosos para o ser humano que vivenciou ou vivencia determinada experiência religiosa.

O fenomenólogo, de acordo com Croatto, “deve, portanto, transitar cuidadosamente entre dois obstáculos ou pistas falsas: não generalizar a partir da especificidade de sentido de seu objeto de compreensão, nem ficar no fenômeno na sua exterioridade sem aprofundar-se na sua intenção originária e atual” (Croatto, 2001, p.27).

A fenomenologia da religião está preocupada, desta maneira, essencialmente, em desvelar as estruturas invariantes do fenômeno religioso e seus significados. Para empreender essa tarefa, o fenomenólogo das religiões Mircea Eliade faz uso do método morfológico-sincrônico, não dispensando, todavia, o uso da perspectiva histórico-diacrônica.

O eixo morfológico-sincrônico preocupa-se basicamente em captar a essência e os significados dos fatos religiosos, enquanto o eixo histórico-diacrônico centra o seu foco na recuperação da perspectiva histórico-cronológica. De um lado, temos como preocupação principal a análise das estruturas invariantes e de seus significados profundos para o *homo religiosus*; do outro lado, a atenção direciona-se principalmente para a dimensão histórica do fato religioso e às variáveis contextuais que são as testemunhas dos acontecimentos religiosos, ao mesmo tempo que também influenciam este acontecimento, pois, não é possível pensar o fenômeno religioso fora da história. Todo acontecimento religioso é, paradoxalmente falando, um evento histórico. Não existe um fato religioso puro, ele sempre ocorre em um determinado contexto histórico, contexto este portador de uma infinidade de variáveis que o constituem.

Um princípio fundamental presente na fenomenologia religiosa, principalmente a partir de Mircea Eliade, que empreende uma verdadeira virada epistemológica no estudo da religião, é o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso. As bases que possibilitaram essa virada encontram-se já presente no pensamento de W. Dilthey que, através de sua filosofia, buscou conferir autonomia às ciências do espírito, fazendo a separação entre ciências do espírito e ciências da natureza. A partir desta abertura efetuada por Dilthey, Rudolf Otto e van der Leeuw situarão as suas análises do sagrado. Mircea Eliade parte deste solo epistemológico, mas não se limita a ele, pois, para ele, o fenômeno religioso é irredutível em si mesmo, enquanto Otto e van der Leeuw compreendem a autonomia do sagrado como um elemento condicionado à autonomia das ciências do espírito.

O princípio da irreducibilidade do fenômeno religioso confere dignidade a este campo de estudo que desde muito tempo tem se constituído como simples apêndice de outras ciências, como a sociologia, a história, a psicologia, a economia, etc. Aceitar este princípio é superar as posições positivístico-naturalistas e historicistas, assim como também está implícito nesta tomada de decisão o abandono da busca da origem da religião, problema enfrentado pelos teóricos evolucionistas e positivistas. Eliade, na defesa deste postulado, diz:

“Para o sociólogo, a religião é antes de tudo um fato social; para alguns sociólogos ela é vista como o fato social por excelência. Para um historiador, a religião é um fato histórico, e para o psicólogo, um fato psíquico. Tudo isso é verdade: pois não há fato humano que não seja ao mesmo tempo fato social, psíquico, histórico (e por suposto também lingüístico, econômico, biológico, sexual, etc.). Mas trata-se de surpreender justamente o que um fato religioso nos mostra enquanto fato religioso. [...] É a escala que cria o fenômeno, observava um físico francês. Neste caso a única dificuldade mais grave era de pôr-se de acordo sobre que escala escolher. Depois de quase um século experimentaram-se várias: lingüística, econômica, sociológica, fisiológica, psiquiátrica e, mesmo, erótica. Por que não tentar, por uma vez, a escala religiosa propriamente dita? Isto é, em outros termos, por que não fazer a fenomenologia da religião?” (Eliade *apud* Guimarães, 2000, p. 355-356).

O princípio que afirma que é a escala que cria o fenômeno confirma que o fenômeno religioso pode ser acessado por diversas escalas conceituais e que estas escalas vão produzir, por sua vez, um discurso específico em relação ao fenômeno analisado. Se o pesquisador analisa o fenômeno religioso a partir da escala



sociológica, ele vai compreendê-lo como um fato social; da mesma forma, o historiador das religiões tende a entender as religiões como puros fatos históricos. Por isso podemos recorrer à fenomenologia da religião, que, para Tommy Akira Goto, “configura-se como uma disciplina autônoma, um método peculiar de abordagem ampla no estudo das diversas culturas religiosas” (Goto, 2004, p. 56).

Mircea Eliade nos indaga por que não utilizamos uma escala religiosa propriamente dita, pois, se assim o fizéssemos estaríamos em condições de compreendermos o fenômeno religioso dentro de sua própria dimensão. A fenomenologia da religião é o método por excelência que permite esse acesso ao fenômeno religioso sem cair no erro de fazer reducionismo metodológico. “Resta à pesquisa fenomenológica, que estuda a religião a partir de seu elemento básico, o fenômeno religioso tal como se manifesta no comportamento humano” (Piazza, 1983, p. 44-45). Para Croatto, “tal comportamento manifesta-se em seus símbolos, mitos e ritos, que têm relação concreta e histórica, mas enquanto relacionada com acontecimentos originários e instauradores” (Croatto, 2001, p.57).

A fenomenologia religiosa tem, portanto, a tarefa de, a partir dos dados oferecidos pela sociologia da religião, pela história das religiões, pela lingüística, compreender sentidos e significados profundos das expressões religiosas, recusando para tanto as análises normatizadoras da teologia ou do discurso doutrinário ou ortodoxo da religião institucionalizada. A fenomenologia está preocupada em estudar os fatos religiosos em si mesmos, ou seja, a sua intencionalidade, a sua essência. Simões Jorge acredita que “ao trabalhar subsidiada pela história, sociologia, psicologia, filosofia etc., a fenomenologia

religiosa, visa uma melhor compreensão do fato religioso e à mais profunda apreensão do seu significado último” (Simões, 1998, p. 18).

A preocupação de Mircea Eliade é construir um instrumento conceitual, a partir do qual seja possível referir-se ao fenômeno religioso dentro do seu próprio plano de referência. Para isso, Eliade adota o princípio da dialética do sagrado como condição necessária para que o fenômeno religioso possa ser compreendido em seu próprio campo metodológico. O conceito de dialética do sagrado é de importância fundamental por que é essa dialética que “constitui uma estrutura invariante, que sustenta e rege toda e qualquer hierofania, e confere ao fenômeno religioso o seu caráter irreduzível em relação a qualquer outro tipo de fenômeno não-religioso” (Guimarães, 2000, p. 562).

A fenomenologia em Eliade distancia-se da fenomenologia transcendental de Husserl e se torna mais próxima da fenomenologia de M. Heidegger. Esse marco conceitual é importante, pois é a partir desta nova perspectiva que iremos abordar o discurso mítico e as conexões que este estabelece com o fenômeno religioso.

### **1.5. Resumo e Perspectivas**

Começamos o nosso estudo efetuando uma análise do sagrado e da experiência religiosa em teóricos como Rudolf Otto, Mircea Eliade e Severino Croatto.

Rudolf Otto centraliza a sua análise do sagrado em torno dos elementos constituintes da experiência do sagrado, ou seja, os elementos não-rationais e

racionais que compõem esta categoria e a experiência resultante do contato do ser humano com essa dimensão do mistério.

Em Mircea Eliade encontramos um autor preocupado em destacar a importância da sagrado para o ser humano, classificando essa categoria como ontológica e existencial. Eliade parte do método fenomenológico-hermenêutico e procura assegurar ao sagrado uma dimensão privilegiada para a compreensão do fenômeno humano.

Severino Croatto, por sua vez, retoma, em um contexto latino-americano, a perspectiva da fenomenologia da religião e amplia a discussão em torno de um estudo fenomenológico da religião em nosso continente.

Esperamos, no capítulo seguinte, estabelecer uma relação entre a experiência hierofânica do sagrado e suas possíveis conexões com o discurso fundamentado nas narrativas míticas. Buscaremos demonstrar se sagrado e mito participam do mesmo estatuto ontológico e, em caso afirmativo em que medida podemos falar do mito como uma expressão do sagrado.

## **CAPÍTULO II**

### **O MITO NA HISTÓRIA DO PENSAMENTO OCIDENTAL**

#### **2.1. Mito e Logos na Grécia antiga**

O mito tem sido objeto de várias mudanças semânticas no decorrer de sua trajetória histórica, tanto nas análises efetuadas pelo pensamento teológico como nas reflexões empreendida pela filosofia. Se voltarmos o nossa atenção para os gregos, perceberemos que a sociedade grega, tem uma mitologia expressiva e amplamente conhecida do Ocidente. O mito, desde esta época, era objeto de disputa e contradições. O mito deixou de ser hegemônico, processo esse que teve o seu nascedouro na Grécia antiga e conseqüentemente o seu posterior aprofundamento, com o advento da racionalidade na filosofia ocidental que teve a Grécia como berço.

O mito é o espaço por excelência das contradições e das ambigüidades. O filósofo grego Xenófanés (cerca de 565-470 a.C) foi o primeiro a criticar e rejeitar o mito. Desde a época de Xenófanés, o mito, na Grécia, vai gradativamente perdendo espaço para uma outra forma de compreensão e explicação da realidade e do ser humano. Essa outra maneira de compreender o mundo e que avança à medida que

o mito perde prestígio, é o pensamento estruturado a partir do *logos*. Compreendemos, entretanto, que esse processo se dá efetivamente em uma dimensão conceitual, pois do ponto de vista histórico o racionalismo jônico não afetou, de modo decisivo, as crenças populares. Existe, então, na Grécia antiga, uma polaridade entre o discurso estruturado a partir do *mythos* e o discurso incipiente que tem no *logos* o seu foco de estruturação. A Grécia que viu florescer o mito na sua forma mais exuberante, também assistiu o declínio e a queda do seu grandioso sistema mitológico.

“A ascensão do racionalismo jônico coincide com uma crítica cada vez mais corrosiva da mitologia “clássica”, tal qual é expressa nas obras de Homero e Hesíodo. Se em todas as línguas européias o vocábulo “mito” denota uma “ficção” é porque os gregos o proclamaram há vinte e cinco séculos” (Eliade, 2000 A, p. 130).

Jean-Pierre Vernant, ao falar da origem da filosofia, mostra que:

“[...] se o advento da filosofia, na Grécia, marca o declínio do pensamento mítico e o começo de um saber de tipo racional, pode-se fixar a data e o lugar de nascimento da razão grega, estabelecer seu estado civil. É no princípio do século VI, na Mileto jônica, que homens como Tales, Anaximandro, Anaxímenes inauguram um novo modo de reflexão concernente à natureza que tomam por objeto de uma investigação sistemática e desinteressada, de uma *história*, da qual apresentam um quadro de conjunto, uma *theoria*. Da origem do mundo, de sua composição, de sua ordem, dos fenômenos meteorológicos, propõem explicações livres de toda a imaginária dramática das teogonias e cosmogonias antigas: as grandes figuras das Potências primordiais já se extinguiram; nada de agentes sobrenaturais cujas aventuras, lutas, façanhas formavam a trama dos mitos de gênese que narravam o aparecimento do mundo e a instituição da ordem;

nem mesmo a alusão aos deuses que a religião oficial associava, nas crenças e no culto, às forças da natureza” (Vernant, 1998, p. 81).

O racionalismo da filosofia grega deixa marcas definitivas nas interpretações que se desenvolverão posteriormente na cultura ocidental acerca do mito. Eliade afirma que “queira-se ou não, qualquer tentativa de interpretação do mito grego, ao menos no interior de uma cultura de tipo ocidental, é sempre até certo ponto condicionada pela crítica dos racionalistas gregos” (Eliade, 2000 A, p. 130).

A crítica dos racionalistas gregos ao mito é dirigida especialmente ao panteão mitológico e à teogonia sistematizados por Homero e Hesíodo. Essas duas sistematizações da mitologia grega, que constitui a chamada mitologia clássica, e que não representa a mitologia grega na sua totalidade, foram duramente criticadas por diversos filósofos gregos como Tales de Mileto que isolou os deuses em certas regiões cósmicas, Anaximandro que concebeu um Universo sem deuses e sem mitos, Xenófanes, que foi o mais duro crítico do antropomorfismo dos deuses homéricos e hesíodicos e posteriormente pelo judeu-cristianismo. Um dos principais aspectos pontuados pela crítica racionalista refere-se, principalmente, ao antropomorfismo que caracterizava os deuses tanto do panteão homérico como da teogonia de Hesíodo. Vários aspectos são considerados ao se desqualificar esses sistemas mitológicos, a partir da crítica fundada no antropomorfismo, como por exemplo a natureza vingativa e invejosa dos deuses e os atos por estes praticados como o roubo, o adultério, as trapagens e outros. Para Xenófanes, “Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses tudo quanto entre os homens é vergonhoso e

censurável, roubos, adultérios e mentiras recíprocas” (Xenófanés *apud* Kirk & Raven, 1983, p. 173).

Mesmo passando por um processo crítico duramente erosivo, a mitologia de Homero e Hesíodo não deixou de exercer uma influência na cultura helenística, principalmente através das elites da época. Na cultura pós-clássica, a mitologia passa por um processo de reinterpretação ancorado em duas concepções ou perspectivas diferentes, ou seja, o alegorismo e o evemerismo (Eliade, 2000 A, p. 135-6).

A interpretação alegórica dos mitos estava preocupada em encontrar significados ocultos ou subentendidos, podendo os deuses representar alegoricamente aspectos das faculdades humanas assim como elementos da realidade natural. Teagenes de Régio, no século VI, foi o primeiro a realizar uma exegese alegórica sobre os mitos de Homero. Na verdade, o interesse de Teagenes era defender o panteão homérico das críticas que lhes eram feitas por Xenófanés. Este filósofo estava decidido a apagar da memória da cidade as lembranças das velhas histórias. Os recitadores de Homero saem em defesa de suas histórias, dando início a uma hermenêutica dos mitos, fundada nos textos escritos de Homero. A disputa entre os recitadores de Homero e os críticos das velhas histórias principia toda uma tradição interpretativa do mito. Teagenes quer salvar os mitos homéricos das ferozes críticas de Xenófanés, mas, para fazê-lo, ele precisa dizer que os mitos guardam uma verdade escondida, que precisa ser desvelada pelo intérprete dos textos. Cabe ao intérprete dos mitos desvelar o sentido segundo que está subentendido nos textos míticos e torná-lo claro para uma análise racional.

“Assim o mito se vê purificado dos absurdos, da inverosimilhanças 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 contar. Esse tipo de hermenêutica encontrará no estoicismo e no neoplatonismo sua expressão espetacular” (Vernant, 1992, p. 187).

O evemerismo, por outro lado, acreditava que os deuses da mitologia clássica eram representações de personagens históricos, como antigos reis divinizados. A perspectiva adotada pelo evemerismo era de buscar a identificação histórica para os deuses presentes no panteão de Homero e na *Teogonia* de Hesíodo. Êvemero no século III a.C publicou um livro chamado de *História Sacra* (*Hicra anagraphé*). Neste livro “Êvemero acreditava haver descoberto a origem dos deuses: estes eram antigos reis divinizados [...] Esses deuses tinham agora uma “realidade”: realidade de ordem histórica (mais exatamente, pré-histórica) seus mitos representavam a reminiscência confusa, ou transfigurada pela imaginação, dos gestos dos reis primitivos” (Eliade, 2000 A, p. 136).

Paul Veyne compreende que a disputa na Grécia em torno do mito girará em torno de duas perspectivas, ou seja,

“duas escolas, pois: a crítica das lendas pelos historiadores e a interpretação alegórica das lendas pela maior parte dos filósofos, entre os quais os Estóicos; é daqui que sairá a exegese alegórica da Bíblia, destinada a quinze séculos de triunfo” (Veyne, 1987, p. 79).



Para Eliade, o alegorismo e o evemerismo são tentativas de salvar a mitologia grega clássica, porém, é dentro do próprio racionalismo que se processa essa revalorização da mitologia clássica. Eliade expressa isso ao afirmar que,

“graças ao alegorismo e ao evemerismo, graças sobretudo ao fato de toda a literatura e todas as artes plásticas se terem desenvolvido em torno dos mitos divinos e heróicos, os deuses e heróis gregos não ficaram relegados ao esquecimento após o longo processo de desmistificação, nem após o triunfo do cristianismo” (Eliade, 2000 A, p. 136).

O evemerismo, o alegorismo e as artes desempenharam certamente um importante papel na perpetuação da mitologia clássica, porém não conseguiram estancar o processo de dessacralização, efetuado principalmente pelo cristianismo.

Hesíodo e Homero foram os sistematizadores da mitologia grega. Foram eles que transformaram os mitos gregos em documentos escritos e graças a eles o mundo ocidental teve a oportunidade de presenciar a verdadeira odisséia do mito grego. Mas o que eles transcreveram não representa, ainda assim, os mitos gregos em sua totalidade, até porque do século XII ao século VIII a.C, a civilização grega era predominantemente dominada pela cultura oral e isso implica que a cultura arcaica da Grécia antiga era muito rica em mitos. As sistematizações empreendidas por Hesíodo e Homero representam apenas uma pequena parcela dos mitos gregos.

Podemos dizer que Homero e Hesíodo iniciaram o processo de desmistificação e secularização do mito ao transformar os mitos em textos literários, pois é a partir do texto que o mito sobrevive, embora totalmente desvinculado do

contexto da religiosidade grega. “Conhecemos os mitos como “documentos” literários e artísticos e não como fontes, ou expressões, de uma experiência religiosa vinculada a um rito” (Eliade, 2000 A, p. 138). A alegorização e a evemerização da mitologia clássica permitiram que os mitos sobrevivessem na cultura européia cristã, porém comprometidos e esvaziados de sua vitalidade religiosa, o que não lhes permitiam apresentarem qualquer tipo de resistência ao avanço do cristianismo. “Quem quiser tentar uma compreensão imediata dos mitos antigos precisa ser capaz de transportar-se ao ambiente em que viveu e pensou o homem pré-histórico” (Otto *apud* Patai, 1972, p. 42). O mito se tornou um produto basicamente cultural e por essa razão conseguiu sobreviver no mundo ocidental, já que não representava nenhum perigo para o cristianismo.

“Graças à cultura, um universo religioso dessacralizado e uma mitologia desmistificada formaram e nutriram a civilização ocidental, a única civilização que conseguiu tornar-se exemplar. Temos aí mais que um triunfo do *logos* sobre o *mythos*. É a vitória do livro sobre a tradição oral, do documento – sobretudo do documento escrito – sobre uma experiência vivida que só dispunha de meios de expressão pré-literários” (Eliade, 2000 A, p. 137).

George Gusdorf, ao analisar o processo de transição do pensamento mítico para o pensamento racional, o compreende como o resultado de transformações subjacentes que se processaram na própria estrutura do ser do homem. Para ele a conquista da escrita foi um avanço importante, todavia, ela não foi determinante, posto que a variável condicionante desta mudança pode ser identificada na mutação ocorrida no próprio ser humano, ou seja, na superação de uma ontologia

fundada nas expressões míticas por uma racionalidade, ou em outras palavras, por um saber filosófico. Essa mutação provoca uma ruptura entre o ser humano das sociedades primitivas, que viviam sob a égide do mito e o ser humano das sociedades que se reconhecem como históricas. O surgimento da história, de acordo com essa concepção, é o grande divisor de águas, a fronteira entre o mito e a razão. Gusdorf partindo desse posicionamento defende que: “O advento da história é, pois, solidário com a aparição da razão. Ora, a razão retoma o papel estabilizador do mito; sucede-o enquanto princípio de identificação. A história, por sua parte sustentada por constantes racionais, assume a tarefa de tornar inteligível o mundo do devir” (Gusdorf, 1980, p. 109).

O advento da historicidade do ser humano é concomitante a outros dois processos igualmente importantes, ou seja, a universalidade e a individualidade, situações essas alheias ao pensamento dos primitivos. Para Gusdorf o “sentido do universal e sentido do individual libertam-se em forma solidária quando se desagrega o pensamento mítico” (Gusdorf, 1980, p. 124).

O princípio da universalidade pode ser percebido por exemplo no universalismo político com a formação dos impérios, que põe fim aos particularismos locais e também na descoberta de leis que evidentemente estão relacionadas ao universal, pois diz respeito aos fenômenos que são universais como as leis da astrobiologia. “A astrobiologia introduz um pensamento de escala cósmica. Ela articula as aparências para melhor unificá-las, ela sistematiza as ligações demasiadamente frouxas da participação e da pertinência pela idéia de uma regulação impessoal e inteligível” (Gusdorf, 1980, p. 131).

O princípio da individualidade corresponde a descoberta da personalidade. O surgimento da personalidade só foi possível graças a reconfiguração da ontologia que sai da esfera das representações míticas e exteriores aos sujeitos e passa a se configurar como ontologia da consciência refletida. O pensar refletido tem como *locus* de ocorrência a consciência e por esse motivo precisa necessariamente voltar para si mesmo. É como no dizer socrático “Conheça-te a ti mesmo”. “No indivíduo, e não mais na comunidade, é que se pronuncia a verdade” (Gusdorf, 1980, p. 146).

## **2.2. Do Oral ao Escrito**

A ascensão do *logos* em detrimento do *mythos* está vinculada a alguns processos contínuos de rupturas estruturais. A passagem da tradição oral para uma tradição escrituralística representou na Grécia antiga um acontecimento imprescindível para que o *logos* emergisse com força na cultura grega. A superação da tradição oral, entre os intelectuais, criou as condições de possibilidade para que um discurso racional viesse à tona e se estabelecesse como lugar da verdade. A energia, antes utilizada com a memorização, é liberada através da escrita, para realizar novas incursões, favorecendo dessa forma, o fortalecimento de um novo modo de compreender o mundo, ou seja, o pensamento conceitual e racional.

Enquanto as narrativas míticas encontravam sua força na palavra pronunciada, ou na palavra falada, o discurso racional, por sua vez, se sustenta na palavra escrita. O advento da escrita é um acontecimento importante para o discurso racional, pois a escrita reordena a própria estrutura do pensar. O pensamento, depois da escrita, na Grécia, é de outra natureza. Para Havelock o

surgimento do alfabeto grego representou mudanças de ordem qualitativa na própria estrutura do pensamento, pois para ele “[...] a referida mudança tornou-se o meio de introduzir um novo estado mental – a mente alfabética, se me é permitida a expressão” (Havelock, 1996, p. 15-6).

O surgimento da filosofia em solo grego não foi obra do acaso, e muito menos um milagre, está ao contrário vinculado a conquista de um alfabeto aliada a outras condições sócio-políticas, como por exemplo, o surgimento da *polis*. Pierre Vernant mostra que o uso do alfabeto permitiu não somente o surgimento de outros modos de discursos diferente daqueles pertencentes à tradição oral, mas principalmente e fundamentalmente se caracterizam por se apresentar como uma nova forma de pensar. Neste sentido ele afirma:

“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” (Vernant, 1992, p. 173).

Na presença do texto, o leitor pode fazer uma leitura distanciada, mais exigente e crítica. Isso não é possível, todavia, quando se está na condição de ouvinte, o que é natural em sociedades que não desenvolveram a escrita. Nestas sociedades gozam de grande prestígio as palavras pronunciadas, ou seja, todo discurso proveniente da oralidade, que normalmente, estão revestidas de uma musicalidade sedutora e embriagante. É por meio da palavra pronunciada que o maravilhoso e fabuloso acontece de maneira mais vigorosa, ou em outras palavras,

é na tradição oral que os temas da mitologia encontra a sua primeira forma de expressão. As narrativas míticas encontram aí a sua expressividade em seu mais alto vigor.

Ao contrário, da palavra pronunciada da tradição oral, a escrita, mantém uma serenidade austera e rigorosa. Ela exorciza o maravilhoso e o fabuloso, pois ela quer ser sóbria e demonstrativa.

“O *logos* renunciando voluntariamente ao dramático e ao maravilhoso, o *logos* situa a sua ação sobre o espírito num nível diferente do da operação mimética (mimêsis) e da participação emocional (simpatheia). Ele se propõe estabelecer o verdadeiro após investigação escrupulosa e de denunciá-lo segundo um modo de exposição que, pelo menos de direito só apela para a inteligência crítica do leitor” (Vernant, 1992, p. 175)

Diferentemente da tradição oral, que é controlada por um pequeno grupo de pessoas privilegiadas pelo dom da palavra, a escrita pertence a todos e é levada para a praça pública. Isso não significa, entretanto, que todos dominem a escrita. As leis por exemplo são fixadas nas praças públicas independentemente de saberem ler aqueles que freqüentam a praça. A escrita é da ordem do comum e do cotidiano.

O alfabeto grego não foi uma conquista abrupta e tampouco se popularizou em tempo recorde, ao contrário, a sua primeira ocorrência data do ano 700 a.C. entretanto, uma pequena parcela da população grega, os intelectuais, só se tornaram letrados no ano de 550 a.C. como afirma Havelock; “mas a suposição de que a Grécia era plenamente letrada antes de 550 a.C. (ou de fato antes de 430 a.C.) parece não ter fundamento” (Havelock, 1996, p. 182).

### 2.3. A Oralidade em Heródoto e Tucídides

Podemos perceber que com a superação gradativa da tradição oral pela escrita, esse processo ocorre principalmente entre os intelectuais, o *logos* suplanta o *mythos* e se estabelece como a maneira “correta” de falar sobre as coisas. O historiador grego Tucídides exemplifica muito bem o uso de um discurso racional no campo da historiografia.

“Para o ouvinte, a ausência do maravilhoso nos fatos relatados parecerá sem dúvidas 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 julgue então úteis e isso bastará: eles constituem mais um tesouro para sempre (*Klêma es aiei*) de que uma produção de aparato para um auditório do momento” (Tucídides *apud* Vernant, 1992, p. 176).

Heródoto e Tucídides lidam com a escrita a partir de perspectivas diferentes. A escrita de Heródoto é respaldada pelos rumores ou pelo o “ouvir dizer”. Ele ainda não se desvinculou completamente do contexto oral e a fonte de sua historiografia ainda é eminentemente oral. O ouvir dizer é critério de verdade para Heródoto; não há necessidade de certificar se as fontes são mesmo verdadeiras; se são contadas pelo povo é por que são verdadeiras. A escrita herodoteana obedece aos padrões da tradição oral.

Tucídides, por outro lado, introduz um critério de verdade histórica mais rigoroso do que Heródoto. Para ele não basta o “ouvir dizer”; é preciso ver com os próprios olhos e, na impossibilidade de ver, pelo menos interrogar aqueles que

dizem ter visto, ou seja, as testemunhas oculares e confrontar as suas versões. Em Tucídides vale mais o princípio da visão do que o princípio da audição. Na *Guerra do Peloponeso*, ele foi espectador atento dos acontecimentos e procurou descrever tais fatos históricos com a precisão da sua visão, o que pressupõe, em outras palavras, que para ser historiador rigoroso, do ponto de vista metodológico, é preciso ser, talvez, contemporâneo dos acontecimentos, pois não é prudente dar ouvidos aos contadores de histórias. Para François Hartog, Tucídides não rejeita as fontes orais, porém, reconhece que existem critérios para se fazer uso da história oral. “Há um bom e um mau uso da oralidade. Portanto, Tucídides também se encontra (sem dúvida de uma maneira diferente da de Heródoto) entre o escrito e o oral” (Hartog, 1999, p. 295).

Na verdade, Tucídides, além de criticar o uso da oralidade por Heródoto, também afirma que Heródoto é um logógrafo, um contador de história, um mitólogo, ou simplesmente um mentiroso. O autor das *Histórias* sofrerá duros ataques de Tucídides, seguido de outros autores que procuraram desmascará-lo. Heródoto em seu texto pretende contar histórias verdadeiras; ocorre, entretanto, que Tucídides denuncia exatamente essa pretensão de Heródoto. Para ele, as *Histórias* abundam em *mythos*, o que coloca Heródoto na categoria de falsário e mentiroso. Tucídides procura compreender o que se passa por trás das palavras e se propõem escrever uma tese. Por seu turno Heródoto não conseguiu desvinlular-se da tradição oral e como a oralidade é o espaço por excelência do maravilhoso e do fabuloso, é compreensivo que seus textos comportem a ocorrência de elementos míticos, ainda que este os condenasse quando eles apareciam em textos como os de Homero.



Malinowski, ao estudar os povos sem história, e/ou “primitivos”, ou seja, aqueles que constroem suas identidades culturais e religiosas através da tradição oral, sem recorrer a escrita, diz textualmente: “as histórias vivem na vida nativa e não no papel, e quando um estudioso as anota rapidamente, sem evocar a atmosfera na qual elas florescem estará nos transmitindo apenas pedaços mutilados da realidade” (Malinowski, 1986, p. 163).

Isso vale para o pesquisador, que, ao transformar em documento escritos as tradições de um povo, deixa escapar o que há de mais substancial desse universo. “Os autóctones cantam, recitam, narram; e os etnógrafos, como seu nome prescreve, escrevem, anotam, arquivam” (Detienne, 1992, p. 223). Isso vale também para os membros de uma comunidade, pois um processo semelhante também ocorre quando a escrita é utilizada pela própria comunidade como meio de preservar a memória coletiva. A Grécia é um caso exemplar para essa situação. A tradição oral é enfraquecida com a introdução da escrita como depósito da memória. É a tradição oral que mantém viva a memória dos povos sem escrita e isso acontece, por exemplo, através dos contos folclóricos, das lendas e dos mitos. Na tradição oral, a memória está armazenada em lugar nenhum, enquanto que com a introdução da escrita a memória tem endereço e estado civil. Ela é documentada! “Aos indígenas, a escuta primitiva, as emoções intensas, a plenitude do conhecimento; para nós, restam os livros, a conceitualização do pré-lógico, a escrita sobre a mitologia selvagem” (Detienne, 1992, p. 223).

## 2.4. O Mito na filosofia de Platão

A filosofia grega, especialmente em Platão, ainda conserva um misto de racionalidade e mito. Basta lembrarmos aqui o mito da caverna presente no livro *A República*. Platão convive com essas duas dimensões explicativas do mundo. Ele filosofa a partir da razão, sem, contudo, deixar de recorrer à figuras mitológicas para expressar o seu pensamento. Podemos indagar se o que Platão faz é colocar o mito na mesma dimensão do logos. Mas como é possível articular mito e logos em um sistema filosófico sem incorrer em problemas para a filosofia? Hegel e Heidegger ofereceram respostas diametralmente opostas para esse problema do platonismo.

Hegel compreende que o mito em Platão exerce uma função negativa, pois os conceitos da filosofia de Platão ainda não eram suficientemente desenvolvidos, daí a necessidade de recorrer ao mito; “o conceito filosófico deve ser sempre separado do mito, pois só se mistura com ele quando ainda não está de todo amadurecido” (Reale, 1994, p. 40). No outro extremo, está a posição de Heidegger, que acredita que o mito é a expressão mais autêntica do pensamento platônico. Reale, ilustrando a posição de Heidegger, diz: “o logos que domina a teoria das Idéias, mostra-se capaz de captar o *ser*, mas incapaz de explicar a *vida*: o mito vem em socorro justamente para explicar a vida e, de certa maneira, supera o logos e se faz mito-logia” (Reale, 1994, p. 41). Existem outras soluções intermediárias às apresentadas por Hegel e Heidegger. Reale aponta outros aspectos que o mito pode assumir no platonismo, principalmente o que se refere à natureza do mito no que diz respeito ao seu caráter de *narração provável* que está ligada a todas as coisas sujeitas à geração. “O logos, na sua pureza, pode aplicar-se apenas ao ser

que não muda; ao contrário, ao ser mutável não se poderá aplicar o *logos*, mas a opinião verdadeira ou, justamente, o *mito provável*” (Reale, 1994, p. 43). O *logos*, portanto, está condicionado ao ser estável. Aquilo que é imutável e puro é o campo do *logos* propriamente dito. O universo físico, que é a imagem de uma idéia ou de um modelo originário, corresponde às coisas sujeitas à geração e que desta forma são susceptíveis a mudanças e, portanto, não pertencem a ordem do imutável, mas aquela realidade sobre a qual é apenas possível tecer alguns raciocínios verossímeis ou algumas opiniões prováveis. É nesse campo da imagética do mundo que o discurso mítico se fundamenta em Platão. Apesar dessa constante referência ao mito, efetuada pelo platonismo, o processo de desmitologização não é estancado, até mesmo porque no platonismo a utilização do discurso mítico não está vinculado ao discurso religioso.

É preciso considerar, todavia, que a presença de elementos míticos no pensamento de Platão é um fato paradoxal, posto que Platão está inserido dentro de uma tradição filosófica fundada na racionalidade. Pierre Vernant esclarece quando diz:

“Platão, que parece tão freqüentemente expulsar o *mythos* como quando, em Filebo (14a), fala de um raciocínio, *logos* que, minado por suas contradições internas, destrói a si mesma à maneira de um *mythos*, ou quando observa, no Fedon (16b), 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” (Vernant, 1992, p. 187).

Luc Brisson compreende que para Platão o mito apresenta dois defeitos, ou seja,

“é um discurso inverificável e freqüentemente assimilável a um discurso falso (por razões de censura, quando ele se afasta de tal ou tal ponto da doutrina defendido pelo filósofo). E é uma narração cujos os elementos se encadeiam de maneira contingente, contrariamente ao discurso argumentativo cuja organização interna apresenta um caráter de necessidade.” (Brisson, 2002, p. 77)

Apesar dos problemas apontados por Brisson, Platão não abandona os mitos e nas suas obras ele faz uso proposital dos mitos tradicionais adaptando-os ao seu sistema filosófico. Cabe aqui uma questão, Platão cria novos mitos ou apenas utiliza os mitos tradicionais na sua filosofia ou nenhuma dessas alternativas, o que ele na verdade faz é apenas alegoria?

Não é possível dizer que Platão utiliza apenas um recurso alegórico e que o mito quando aparece na sua filosofia é apenas alegoria. Ele utiliza uma variedade de mitos tradicionais em sua filosofia e os redimensiona a partir da sua estrutura de pensamento.

Para Brisson o mito em Platão tem uma dupla função, ou seja, uma prática e uma teórica.

“No plano da ética e da política, o mito conduz o indivíduo a obedecer às regras morais e às leis estabelecidas pela persuasão, sem que seja necessário fazer intervir a coerção. No plano propriamente especulativo, os mitos constituem o ponto de partida da reflexão sobre a alma e sobre as

formas inteligíveis, dois temas que irão se impor à tradição que os reterá como característico da filosofia platônica” (Brisson, 2002, p. 79).

Carlo Ginzburg defende a tese de que Platão faz uso político do mito. A *República* de Platão não tolera os poetas e mitólogos, pois estes, com suas histórias, seriam responsáveis pela corrupção da juventude. Porém existe uma função útil aos mitos, ou seja, o mito é a mentira destinada à manutenção do bem comum. Mas somente os líderes da cidade podem mentir, a mais ninguém essa prerrogativa é imputada. “Portanto, aos líderes da cidade cabe mentir por causa dos inimigos ou dos cidadãos, em benefício da própria cidade” (Platão *apud* Ginzburg, 2001, p. 61).

Droz (1997) classifica o que ele chama de “mitos platônicos” sob três tipos principais, ou seja, mitos alegóricos, mitos conjectura e mitos-expressão de uma convicção. Cada tipo particular do mito, segundo essa classificação, pode trabalhar com determinados temas como por exemplo, a condição humana, a libertação e ascensão espirituais, o destino das almas e outros temas. Os mitos de Epimeteu e Prometeu são exemplos de mitos alegóricos Atlântida, o Operário Demiurgo, são típicos exemplos de mitos- conjecturas e os mitos de Er, o Panifílio representam a modalidade mitos-expressão de uma convicção.

Depois de Platão, paulatinamente o mito vai se retirando do centro gravitacional da vida da elite intelectual da Grécia. E esse espaço vazio deixado pelo *mythos* é ocupado pelo *logos*. Então a racionalidade ocupa a centralidade da vida cultural grega e o mito fica apenas na periferia, parcialmente desprestigiado. O mito se transforma em tudo aquilo que não pode de fato existir.

Esse processo de desvalorização e desmitologização do mito encontra no judeu-cristianismo um contexto favorável. Aí ele sofre mais um golpe e o seu desprestígio acentua-se ainda mais. Eliade, ao analisar este processo de desvalorização do mito pelo judeu-cristianismo, diz que “o judeu-cristianismo, por sua vez, relegou para o campo da “falsidade” ou “ilusão” tudo o que não fosse justificado ou validado por um dos dois Testamentos” (Eliade, 2000 A, p. 8).

## **2.5. O Mito no Discurso Antropológico**

O discurso mítico se consolidou no ocidente como sendo, simplesmente, uma ficção, uma mentira. O ocidente associa, quase que imediatamente o mito a toda espécie de infantilidade que o ser humano foi capaz de produzir. O ser humano das sociedades “primitivas” foi comparado a crianças, ou seja, a sua estrutura de pensamento seria similar a das crianças. Por esse motivo, o mito era visto, por grande parte dos primeiros antropólogos, como uma infantilidade, não sendo, portanto, digno de qualquer consideração por parte dos saberes cientificamente constituídos, a não ser como possibilidade de oferecerem elementos para que o “homem civilizado” pudesse compreender a infância da humanidade e as suas categorias elementares.

### **2.5.1. Antecedentes**

Essa antropologia, que parte do estudo de estruturas sociais elementares (sociedade primitivas) para o estudo de estruturas sociais complexas (sociedade

civilizada), tem como propósito identificar e mapear o processo evolutivo que parte do simples para o complexo. A escola antropológica que adota essas concepções é qualificada de evolucionista.

Para a antropologia evolucionista “existe uma espécie humana idêntica, mas que se desenvolve (tanto em suas formas tecno-econômicas como nos seus aspectos sociais e culturais), de acordo com as populações, passando pelas mesmas etapas, para alcançar o nível final que é o da civilização” (Laplantine, 2000, p. 65).

Surgem no século XIX as primeiras grandes obras antropológicas como *A Cultura Primitiva (Primitive Culture, 1871)* de E. Tylor a *Sociedade Antiga (Ancient Society, 1877)* de L. Morgan, os primeiros volumes do *Ramo de Ouro (The golden Bough, 1890 a 1915)* de J. Frazer e outros.

A antropologia que se estrutura no século XIX abandona a imagem dicotômica do “bom e do mau selvagem” cultivada no século anterior pelo iluminismo. A partir do século XIX, o *selvagem* é designado de *primitivo*, ou seja, ele é o ancestral do homem civilizado. Essa escola antropológica se preocupa fundamentalmente em compreender a nossa origem. Por isso é preciso buscar no primitivo a origem elementar e simples da organização social e das estruturas cognitivas das sociedades complexas e do homem civilizado. O século XIX foi um século obcecado pela procura das origens. Buscava-se as origens de tudo o que se conhecia, desde a linguagem até as espécies.

E. Tylor expressa esse posicionamento ao dizer que,

“a etnografia [...] tem deveres graves, às vezes até mesmo penosos. Ela deve trazer à luz o que a rude civilização da Antiguidade *passou* às nossas sociedades sob a forma de superstições deploráveis e condenar estas superstições a uma destruição certa. Esta obra, se é pouco agradável, é indispensável ao bem-estar da humanidade” (Tylor *apud* Detienne, 1998, p. 45).

Tylor procurou, através de seu livro *Cultura Primitiva (Primitive Culture)*, reconstruir a origem e a evolução das experiências e crenças religiosas. Para Tylor, o animismo representava o primeiro estágio da religião, sendo sucedido pelo politeísmo e este finalmente pelo monoteísmo.

Com Malinowski, o projeto da antropologia distancia-se das pretensões evolucionistas e se transforma em uma ciência da alteridade, cuja preocupação principal é o estudo das lógicas particulares de cada cultura. As culturas diferentes da cultura da civilização ocidental são respeitadas e valorizadas naquilo mesmo que as caracteriza, ou seja, na coerência de seus sistemas internos. Malinowski acessa as sociedades “primitivas” tendo como ponto de partida a concepção funcionalista, rompendo desta forma com as escolas evolucionistas.

Malinowski rejeita a idéia de que o mito seja apenas uma especulação ociosa e vaga sobre as origens do mundo e do homem. Para ele, o mito,

“tal como existe em uma comunidade selvagem, isto é, em sua forma primitiva viva, não é apenas uma história contada, e sim algo vivido. Não possui a mesma natureza da ficção que podemos ler hoje em um romance, mas é uma realidade viva, considerada como tendo realmente acontecido em tempos primevos e que, desde então, continua a influenciar o mundo e os destinos humanos” (Malinowski, 1986, p. 159).



Os mitos, na perspectiva de Malinowski, influenciam todas as atividades desenvolvidas pelo ser humano das sociedades primitivas e, além disso, exercem um controle do comportamento moral e social. A presença do mito não é o subproduto resultante de uma mentalidade primitiva, ou uma doença da linguagem. O mito é um elemento estruturante das sociedades humanas e por isso exerce um papel vital na constituição de toda forma de organização social, tanto nas sociedades “primitivas” como nas sociedades “civilizadas”. Malinowski mostra que “o mito é um ingrediente vital da civilização humana; não é um conto desprezível, mas uma força ativa muito elaborada; não é uma explicação intelectual ou uma fantasia artística, mas um esquema pragmático da sabedoria moral e da fé primitivas” (Malinowski, 1986, p. 160).

Todos os grandes antropólogos dedicaram-se ao estudo do mito como meio de acessar à sociedade através de suas produções míticas.

### **2.5.2. Lévy-Bruhl**

O antropólogo francês, Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), no livro *A Mentalidade Primitiva (La mentalité Primitive, 1922)*, quis encontrar uma estrutura pré-lógica, ou seja, uma estrutura de pensamento, dominante entre os povos “primitivos”, que ainda não havia alcançado a maturidade racional própria do ocidente.

“As representações coletivas têm suas leis próprias, que não podem ser descobertas – principalmente se diz respeito aos primitivos – pelo estudo do

indivíduo “branco, adulto e civilizado”. Ao contrário, é, sem dúvida, o estudo das representações coletivas e suas ligações nas sociedades inferiores que poderá lançar alguma luz sobre a gênese de nossas categorias e de nossos princípios lógicos” (Lévy-Bruhl *apud* Gerken, p. 4).

De acordo com esse raciocínio, é preciso procurar nas sociedades “inferiores” a gênese de nossas estruturas mentais. Todavia, as estruturas cognitivas dos “primitivos” não são acessíveis e compreensíveis a partir de nossas categorias lógicas, ou seja, não podemos compreendê-las usando as estruturas cognitivas do homem “branco, adulto e civilizado”. Portanto, estas estruturas cognitivas dos povos “primitivos” não obedecem às leis da lógica que governam as operações mentais do “branco, adulto e civilizado”. Este tipo de pensamento é desprovido de dois princípios básicos da lógica ocidental herdados de Aristóteles, ou seja, o princípio da identificação e o da contradição. Assim, é possível afirmar que a mentalidade primitiva está situada em um patamar diferente aos da sociedade ocidental. Como o pensamento lógico do ocidente explicaria, por exemplo, o fato de que um evento poder ser ao mesmo tempo A e B sem que isso implique em nenhum problema. O raciocínio lógico não consegue explicar o mundo no qual este tipo de contradição não representa nenhum tipo de impedimento obstrutivo da atividade do pensamento.

Lévy-Bruhl, no final de sua vida, reconhece a falsidade de suas teses sobre o prelogismo entre os primitivos. Em suas cartas, *Lês carnets de Lucien Lévy-Bruhl* (1949), ele renuncia ao tripé conceitual que inclui as noções de prelogismo, de misticismo e participação.

### 2.5.3. Lévi-Strauss e a Análise Estrutural do Mito

O estudo dos mitos representa para Lévi-Strauss (1908- ) a possibilidade de compreensão de uma lógica universal presente no pensamento dos povos primitivos. Em seu artigo inaugural sobre o estudo dos mitos, intitulado *A Análise Estrutural dos Mitos*, Lévi-Strauss aplica o método estruturalista ao estudo do mito de Édipo. Entretanto, a sua maior contribuição a este campo de estudo se dará com as investigações sistemáticas das mitologias sul-americanas. Ele publica três volumes nos quais analisa mais de 500 mitos americanos. Ele chamará esta obra de *Mythologiques*.

No seu artigo inaugural Lévi-Strauss parte de três postulados fundamentais para análise do mito:

- 1) Se for possível afirmar que os mitos têm sentidos, estes não dependem dos elementos que são inseridos na sua composição, mas da maneira como eles se combinam;
- 2) O mito comunga do mesmo estatuto da ordem pertencentes a linguagem, todavia, a linguagem mítica apresenta características específicas;
- 3) A natureza da linguagem mítica não se enquadra dentro das categorias da lingüística; ela extrapola a linguagem habitual e apresenta elementos constitutivos idiossincráticos mais complexos do que a nossa linguagem do cotidiano.

A primeira tese parte da afirmação de que o mito possui um ou mais sentidos e este sentido é dado nas relações entre os elementos constitutivos da linguagem

mítica. Essas unidades constitutivas são os mitemas e estes são normalmente compostos por frases de valor antagônico e que formam um feixe de relações. “Só como feixes é que tais relações se podem usar e combinar de modo a produzir um sentido” (Lévi-Strauss, 1985 p. 242).

O segundo postulado reconhece nos *mitemas* as unidades constitutivas da linguagem do mito, assim como a linguagem é constituída de unidades como os fonemas, morfemas e semantemas, a linguagem mítica possui nos *mitemas* a sua unidade constitutiva básica, chamada por Ricoeur de “*unidades constituintes vastas*” (Ricoeur, 2000, p. 94). Para Ricoeur,

“o uso de tal hipótese, as unidades vastas, que são, pelo menos, do mesmo tamanho que a frase e que, quando agregadas, formam a narrativa própria do mito, prestar-se-ão a ser tratadas segundo as mesmas regras que se aplicam às mais pequenas unidades conhecidas pela lingüística” (Ricoeur, 2000, p. 94).

Para Lévi-Strauss, no processo de compreensão do mito precisamos levar em consideração os aspectos diacrônico e sincrônico. Para compreender o texto mítico não basta que se efetue uma leitura diacrônica deste, ou seja, página por página, da esquerda para a direita, é necessário, todavia, que se leve em consideração o aspecto sincrônico, ou seja, o texto precisa ser lido de cima para baixo de acordo com um outro eixo. Se o intento for apenas narrar o mito basta permanecer na dimensão diacrônica, entretanto, se o objetivo visa compreendê-lo é preciso considerar essa outra dimensão, a sincrônica.

Como as unidades constitutivas do mito formam feixes de relações e esses feixes se combinam adquirindo uma função significativa, é preciso então, ao interpretar o mito efetuar o agrupamento desses feixes de relações para que o texto mítico possa ser analisado a partir da dimensão sincrônica. Nesse processo de agrupamento as relações que pertencem ao mesmo feixe são dispostas em uma mesma coluna, de acordo com a sua localização no texto, sem deixar de levar em conta a seqüência horizontal deste texto. Esse agrupamento dos feixes de relações procede mais ou menos como se fossemos agrupar em uma coluna em forma de quadro todos os números 1, 2, 3, e assim sucessivamente, em uma seqüência de números inteiros dispostos em uma forma de organização diacrônica do seguinte tipo; 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8.

```

1 2 4 7 8
  2 3 4 6 8
  1 4 5 7 8
  1 2 5 7
    3 4 5 6 8

```

A utilização deste método de análise do mito dispensa uma leitura simplesmente diacrônica, neste caso proceder-se-ia a leitura primeiramente das colunas da esquerda para a direita uma após a outra.

Partindo desse método, Lévi-Strauss analisa o mito de Édipo. Ele adota um esquema no qual as unidades constitutivas do mito são agrupadas formando feixes de relações.

I	II	III	IV
Cadmo procura sua irmã Europa, seduzida por Zeus		Cadmo mata o dragão	
	Os Spartoi exterminam-se mutuamente.		Lábdacos (pai de Laio)=coxo
Édipo desposa Jocasta, sua mãe.			Laio (pai de Édipo)=canhoto; Édipo=pés inchado
	Édipo mata seu pai Laio.	Édipo imola a esfinge.	
Antígona enterra Polínces, seu irmão, violando a proibição	Etéocles mata seu irmão Polínice		

Na I coluna estão agrupados os fatos vinculados à relações exageradas ou *supervalorização do parentesco*. Na II coluna, a relação é inversa em comparação a I coluna. Tem-se aí uma relação de *subvalorização ou depreciação do parentesco*. A III coluna descreve fatos relacionados a assassínios ou destruição de monstros ctônicos ou criaturas anômalas. Já a IV coluna pontua aspectos igualmente anômalos que persistem no homem, pés inchados e coxos por exemplo.

Partindo de uma análise estrutural, Lévi-Strauss, reconhece dois eixos fundamentais presentes no mito de Édipo. De um lado, as relações de parentesco e, do outro, os fatos vinculados à autoctonia do ser humano. As colunas I e II estão

ligadas às relações de parentesco enquanto as colunas III e IV referem-se à crença ctônica de que o ser humano nasce da Mãe-Terra.

O mito de Édipo segundo Lévi-Strauss lida exatamente com esse antagonismo fundamental, ou seja, a crença na autoctonia do ser humano, de um lado, e o fato dos seres humanos nascerem da união entre um homem e uma mulher, do outro lado. O mito é então a tentativa apresentada pelo grupo social, visando a superação desse antagonismo fundamental. Lévi-Strauss a esse respeito escreve explica:

“O que significa, pois, o mito de Édipo assim interpretado “à americana”? ele exprimiria a impossibilidade em que se encontra uma sociedade que professa a crença na autoctonia do homem [...] de passar, desta teoria, ao reconhecimento do fato de um de nós nasceu realmente da união de um homem e de uma mulher. A dificuldade é insuperável. Mas o mito de Édipo oferece uma espécie de instrumento lógico que permite lançar uma ponte entre o problema inicial – nascemos de um só ou de dois – e o problema derivado, que se pode formular, aproximadamente: o mesmo nasce do mesmo, ou do outro?” (Lévi-Strauss, 1985, p. 249).

Os *mitemas* presentes na coluna III indicam para a superação dessa contradição, e isso acontece quando Cadmo mata o dragão e Édipo imola a Esfinge. Estes animais anômalos representam aspectos ctônicos, portanto, vencê-los significa a superação dessa crença. Porém as unidades constitutivas da coluna IV ainda apontam para a persistência elementos ctônicos presentes no ser humano. Édipo por exemplo tem pés inchados por que quando nasceu foi amarrado em uma estaca presa ao solo. Verifica-se assim a persistência da origem autóctone do ser

humano. Para Lévi-Strauss quando a contradição é real ela não é superada ou resolvida pelo mito, como bem assinala a coluna IV.

Existe, para Lévi-Strauss uma lógica universal primitiva que se manifesta no complexo mitológicos dos povos primitivos. Essa lógica universal é diferente da lógica do tipo racional da sociedade ocidental cientificista, todavia, é na tentativa de solucionar as contradições que se apresentam ao grupo social que essa lógica não-racional se fundamenta, mesmo se a superação destes paradoxos não sejam concretamente resolvidos, pois, essa antinomia fundamental é diluída dentro de um processo dialético que conta com a presença operacional de termos mediadores. Em relação a isso Lévi-Strauss afirma que:

“Todos os paradoxos concebidos pelo espírito nativo, nos mais diversos planos – geográficos, econômicos, sociológicos e até cosmológicos – são, em última instância, assimilados àquela menos óbvio e, no entanto, tão real paradoxo que o casamento com a prima matrilateral tenta resolver mas fracassa. Mas o fracasso é admitido em nossos mitos e aí reside, precisamente, a sua função” (Lévi-Strauss *apud* Leach 1973, p. 57).

A oposição Natureza-Cultura pode, por exemplo, ser representada de uma outra maneira através de outros pares opostos como o alto e o baixo, o leste e o oeste, céu e a terra, só para citar alguns exemplares, os quais estão presentes na lógica binária do pensamento primitivo.

Os termos mediadores são necessários para harmonizar essas polaridades absolutas. O par terra-céu, por exemplo, se estão muito próximos pode representar um risco da terra ser queimada pelo sol, mas por outro lado, sem esse cozimento



pode acontecer das coisas apodrecerem. O fogo da cozinha é o elemento mediador introduzido entre a polaridade céu-terra.

Lévi-Strauss, rejeita a tese defendida por Lévy-Bruhl, segunda a qual não existem funções lógicas entre os povos “primitivos”. Para Lévi-Strauss, o pensamento dos povos “primitivos” é tão lógico quanto o pensamento do homem “civilizado”, porém a natureza lógica entre os primitivos é inconsciente e, por outro lado, a lógica científica é de natureza consciente. A racionalidade entre os “primitivos” pode ser encontrada na estrutura de seus mitos, que têm como finalidade, segundo Lévi-Strauss, ordenar, classificar e dar sentido aos fenômenos sociais. “Talvez descobriremos um dia que a mesma lógica se produz no pensamento mítico e no pensamento científico, e que o homem sempre pensou do mesmo modo” (Lévi-Strauss, 1985, p. 256). Então não se pode, simplesmente, acusar os povos primitivos de irracionalidade, posto que os mitos são a prova evidente da presença de uma estrutura lógico-formal que torna possível a estes povos estabelecer relações ordenadas, inteligíveis e classificatórias da natureza e da sociedade.

Lévi-Strauss afirma que a falsa antinomia entre mentalidade lógica e mentalidade pré-lógica havia sido superada. Afirma também que “o pensamento selvagem é lógico, no mesmo sentido e da mesma forma que o nosso, mas como o é apenas o nosso quando se aplica ao conhecimento do universo a que reconhece, simultaneamente, propriedades físicas e propriedades semânticas” (Lévi-Strauss, 1970, p. 304).

O pensamento selvagem não é o pensamento dos selvagens e sim o próprio pensamento que é selvagem, o que o distingue do pensamento domesticado típico

do racionalismo. O pensamento selvagem não é privilégio dos povos “primitivos”, assim como a lógica racional não é privilégio do ser humano moderno. O pensamento primitivo pode ser identificado no homem “civilizado” por meio de suas expressões artísticas, principalmente através da música. Neste sentido Lévi-Strauss afirma, “[...] que de todas as artes, parece-me que a música é a mais próxima do mito, ela se desenrola no tempo. Mas simultaneamente, a música, como o mito procura desmentir o tempo, apresentando como uma totalidade fechada sobre si mesma” (Lévi-Strauss, 1970, p. 142). Do outro lado, o pensamento racional das sociedades industriais modernas também encontra uma contrapartida no pensamento primitivo, perceptível principalmente através da confecção de ferramentas e o domínio do fogo, só para citar dois exemplos.

## **2.6. A Mitologia como Ciência dos Mitos**

Na primeira metade do século XVIII, o padre jesuíta J. F. Lafitau realizou estudos que estabelecia um paralelo entre os mitos gregos e aquilo que ele chamava de superstições dos indígenas do Novo Mundo. Lafitau percebeu semelhanças entre as narrativas míticas dos gregos com aquelas dos “primitivos” das Américas. Essas semelhanças produziram um desconforto na elite intelectual europeia, posto que não era nenhum pouco razoável colocar em uma mesma dimensão os gregos e os povos “primitivos”. Como explicar, então, o fato de uma civilização, que alcançou o mais alto patamar da racionalidade, conviver com expressões tão aberrantes como as do mito? A estratégia para salvar o mito grego e responder a esta questão continuava sendo aquela proposta pelo alegorismo.

Porém, o alegorismo já não gozava de tanto prestígio, o que deixava o mito grego, no século XVIII, em situação embaraçosa. Embaraçamento esse provocado por causa dessa possível semelhança entre a mitologia das sociedades primitivas e a mitologia da Grécia antiga.

A polêmica levantada por Lafitau alimentou as disputas sobre os mitos, que se tornaram, na segunda metade do século XIX, objeto de uma ciência, ou seja, a ciência dos mitos.

Compreendemos o conceito de mitologia como sendo um conjunto de mitos de uma determinada comunidade ou grupo social nos quais é possível observar série de práticas e narrativas, assim como enunciados míticos e relatos, transmitidos a partir da perspectiva de uma tradição. Por outro lado, mitologia é uma modalidade de discurso que se dedica a efetuar uma análise sobre o conjunto dessas narrativas, sendo, portanto, uma vertente do saber sistematizado que estuda as origens, e os posteriores desdobramentos do discurso mítico, assim como também quer compreender a natureza dos mitos a partir de si mesmo ou em sua relação com outros discursos.

Três escolas se destacaram, nesta época, em suas pesquisas sobre os mitos: a escola de mitologia comparada, a escola antropológica inglesa e, finalmente, a escola alemã de filologia histórica.

### **2.6.1. Escola de Mitologia Comparada**

Max Müller publicou em 1856 os *Ensaio de Mitologia Comparada (Essays in Comparative Mythology)*. Esse é o primeiro texto importante sobre religião

comparada que surge no século XIX . Max Müller introduz no campo de estudo da religião a noção de que os mitos são resultante de uma patologia da linguagem. Na verdade, só é possível explicar a monstruosidade da mitologia, de acordo com Max Müller, se se considerar que houve um desvio patológico no desenvolvimento da linguagem, ou seja, a primeira linguagem se torna parasitária de um elemento que lhe é totalmente estranho e que provoca um quadro sintomático que é expresso nas produções mitológicas. Müller assim se expressou sobre a mitologia dizendo que esta,

“tornou-se, de fato, uma questão de psicologia, e, como nossa mente torna-se objetiva para nós principalmente através da linguagem, tornou-se numa questão da Ciência da Linguagem. Isto explica o por que... chamarei [o mito] uma Doença da Linguagem e do Pensamento... A linguagem e o pensamento são inseparáveis, e... uma doença da linguagem é portanto a mesma coisa que uma doença do pensamento... Representar o deus supremo cometendo todo tipo de crime, sendo enganado pelos homens, ficando irado com a sua esposa e violento com os seus filhos, é com certeza prova de uma doença enfermidade, de uma condição incomum de pensamento, ou, para falar mais claramente, de verdadeira loucura...É um caso de patologia mitológica...” (Müller *apud* Cassirer, 1994, p. 182).

O helenista Pierre Vernant diz tacitamente que para a Escola de Mitologia Comparada;

“mitologia é 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 do desencadeamento da tempestade” (Vernant, 1992, p. 193).

A Escola de Mitologia Comparada visa principalmente “explicar o elemento *estúpido, selvagem e absurdo* na mitologia” (Detienne, 1998, p. 17). Paul Decharme parte do mesmo princípio na sua definição do objeto científico da mitologia, pois para ele “o objeto da ciência dos mitos são as fábulas monstruosas, repugnantes e imorais” (Detienne, 1998, p. 17).

### **2.6.2. Escola Antropológica Inglesa**

A escola antropológica inglesa é representada principalmente por E. B. Tylor, Andrew Lang e J. G. Frazer. Estes estudiosos não estavam preocupados com questões de ordem lingüística quando pesquisavam sobre o mito, pois para eles o mito é a expressão de um estágio evolutivo da humanidade. O mito seria a infância do ser humano. Não nos deteremos nessa escola, porque já falamos sobre a perspectiva evolucionista anteriormente. Vale registrar que essa escola de antropologia exerceu grande influência no estudo do mito no século XIX, apesar de não se aceitar mais os pressupostos adotados pelo evolucionismo antropológico pela antropologia contemporânea.

### **2.6.3. Escola de Filologia Histórica**

A escola de filologia histórica adota uma metodologia estritamente positivista com vistas a estabelecer um conhecimento o mais exato possível a respeito da origem e do desenvolvimento de um ou de vários mito. O método filológico histórico

se propõe a responder inúmeros questionamentos sobre o mito e a sua natureza, como, por exemplo, “de onde vem, onde apareceu, quando se constituiu, de que formas sucessivas se revestiu, o que se pode saber de sua primeira versão confirmada, o que deve ser considerado o seu arquétipo?” (Vernant, 1992, p. 195-6).

O foco de interesse do método filológico consiste basicamente em realizar uma análise voltada para o aspecto cronológico do mito, ou seja, todo o desenvolvimento e formas de expressão que o mito apresentou no transcorrer de sua história. Um outro aspecto considerado por este método é a sua preocupação em realizar um estudo tipográfico do mito. Além desses dois aspectos acima mencionados, o método filológico não se interessa pela questão do sentido que um mito possa apresentar. Está fora de seu interesse toda e qualquer preocupação pelos sentidos que um mito possa exprimir.

Além disso, o horizonte mítico é assimilado à história, pois para essa escola é possível descortinar acontecimentos históricos por trás de eventos míticos. Neste ponto, Vernant considera que, “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, conflito entre cidades, derrubada de dinastias etc” (Vernant, 1992, p. 196). Neste aspecto, a filologia reedita o evemerismo.

Afinal em que consiste o discurso científico sobre o mito? Existe possibilidade de se construir um discurso rigoroso e que obedeça às exigências científicas ao falar do mito? É possível uma ciência do mito?

A mitologia é a primeira tentativa de racionalização dos mitos e surge na Grécia antiga. Hesíodo com a sua *Teogonia* foi o primeiro a sistematizar

racionalmente os mitos gregos. “Paradoxalmente, é Hesíodo, agitado pelos pesadelos do homem grego, quem decreta o declínio da antiga mitologia, precisamente por se dedicar, na *Teogonia*, a um trabalho de sistematização” (Detienne, 1992, p. 210).

A mitologia só se tornou possível em função do aparecimento do logos. Todo discurso mitológico produzido pelos logógrafos gregos, os novos contadores de história, no final do século VI, é um discurso a partir da razão. Ele está fundado na razão e se faz compreender por meio dela. A escrita é o instrumento pelo qual os logógrafos enclausuraram o mito; eles são os escribas da tradição. Considerando o fato de a escrita necessitar de um mínimo de sistematização para transmitir uma mensagem, podemos assim dizer que ela já contém em si o princípio da racionalização. “À sua maneira, o mitólogo Hesíodo é tão racional quanto os filósofos de Mileto” (Detienne, 1992, p. 211).

## **2.7. Novas Perspectivas no Estudo Sobre o Mito**

A compreensão do mito, na segunda metade do século XIX, passa por uma renovação e isso se confirma com o advento de novas teorias. O mito passa por um processo de reabilitação. São três as vertentes principais que promovem a reabilitação do mito no mundo ocidental: a vertente simbolista, a funcionalista e a estruturalista.

Para as teorias simbolistas, que têm no filósofo alemão F. Schelling o seu primeiro idealizador, o mito não é uma construção alegórica e sim tautegórica. “A mitologia deve ser entendida tal qual se exprime, como se nada houvesse sido

subentendido, como se ela nada dissesse senão o que diz. A mitologia não é alegórica, ela é tautegórica” (Schelling *apud* Crippa, 1975, p. 61).

O filósofo alemão, na última fase de seu pensamento, estabeleceu uma divisão da filosofia, ou seja, ele concebe uma filosofia negativa e uma filosofia positiva. A filosofia negativa é aquela fundamentada na razão, enquanto a filosofia positiva, além da razão, também se fundamenta na religião e na revelação. É este último Schelling que dá início à reabilitação do mito, tendo como princípio norteador o enfoque simbolista.

Ernest Cassirer adota os pressupostos do simbolismo ao realizar o seu estudo sobre o mito. Cassirer parte da perspectiva segundo a qual o homem é um *animal symbolicum*. O ser humano tece verdadeiros sistemas simbólicos e neles edifica a sua existência, como por exemplo, a ciência, a linguagem, o mito, a arte, a religião, etc. O mundo que existe é o mundo do símbolo; é nele que o ser humano vive. A realidade pura está sobrepujada por um tecido simbólico que a reveste e mediatiza todas as relações do ser humano com o mundo. “Não estando mais num universo meramente físico, o homem vive em um universo simbólico” (Cassirer, 2001, p. 48)

Cassirer compreende que o ser humano, diferentemente dos animais, constrói para si um sistema simbólico que lhe abre o caminho para a civilização. Enquanto os animais estão circunscritos a um círculo fechado em sua relação com o mundo, composto, basicamente por um sistema receptor e um sistema efetivador, o mundo animal reduz-se a este círculo funcional, que consiste em um sistema de estímulos e respostas, sem indicar para uma abertura que sinalize para além das possibilidades do que é dado a priori, ou seja, o filogenético. O máximo que os



animais conseguem realizar fora do seu círculo funcional é uma espécie de inteligência prática e que pode ser verificada empiricamente. O modelo pavloviano de análise, S – R representa bem esse círculo funcional do mundo animal.

No mundo humano introduz-se um elemento novo, o pensamento, que é responsável pela ruptura das respostas automáticas que ocorrem no mundo animal. O círculo funcional humano não evoca necessariamente uma resposta automática e que corresponda aquele estímulo específico, apesar desse fenômeno acontecer em uma faixa restrita do comportamento humano, como por exemplo nos comportamentos reflexos. Diante da apresentação de um estímulo luminoso que incida diretamente sobre o olho, este eliciará uma resposta automática e invariável de dilatação da pupila, tanto no ser humano como no animal.

O mundo humano, mesmo sendo constituído por uma pequena faixa de comportamentos do tipo reflexos, não se reduz a estes comportamentos. Eles tendem a diminuir a sua incidência à medida que as etapas do desenvolvimento psico-social se concretizam. É verdade, por exemplo, que em um recém nascido são predominantemente superiores os comportamentos de natureza reflexa. O seu repertório comportamental, usando uma linguagem behaviorista, é mínimo e obedece ao modelo S – R, onde o S indica o estímulo e o R a resposta comportamental. À medida que a criança é inserida no universo simbólico humano, este mundo do reflexo tende a reduzir a sua influência no comportamento humano. Não é correto tentar compreender o ser humano a partir do paradigma S – R como tentaram fazer os behavioristas metodológicos.

O mundo humano é constituído basicamente pelo universo do símbolo. É o símbolo que permite o acontecer do milagre humano. Cassirer compreende que

“entre o sistema receptor e o efetuator, que são encontrados em todas as espécies de animais, observamos no homem um terceiro elo que podemos descrever como sistema simbólico. Essa nova aquisição transforma o conjunto da vida humana” (Cassirer, 2001, p. 47). Cassirer continua a sua análise da importância do símbolo quando diz que:

“o homem não pode mais confrontar-se com a realidade imediatamente; não pode vê-la, por assim dizer, frente a frente. A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem por assim dizer, ele não pode mais vê-la face a face. A realidade física parece retroceder à medida que a atividade simbólica do homem. Em vez de lidar com as próprias coisas o homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo. Envolveu-se de tal modo em formas lingüísticas, imagens artísticas, símbolos míticos ou ritos religiosos que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela imposição desse meio artificial” (Cassirer, 2001, p. 48-9).

Com a adoção do postulado que preconiza o ser humano como um *animal symbolicum*, Cassirer rejeita a primazia da razão como qualificativo absoluto que diferencia o ser humano dos demais animais. A racionalidade é parte de uma totalidade, portanto, não se deve trocar a parte pelo todo, pois a razão é estrutura integrante ou fundante de um sistema simbólico particular. É a racionalidade que estrutura o pensar científico; todavia, é a ciência ela própria fundamentalmente um sistema simbólico.

Para Cassirer (2001, p. 123-4), as teorias científicas que tentam compreender o mito são portadoras de grandes dificuldades, pois o mito não se

deixa engessar por nenhuma teoria devido a sua natureza e idiosincrasias. O mito não é teórico e não se deixa compreender por uma construção teórica e racional. As categorias racionais das quais dispomos não conseguem acessar a natureza do mito em suas particularidade. O mito não pode ser um objeto científico, posto que ele não se deixa compreender pelo viés da razão e sendo a razão peça estruturante de um sistema simbólico específico, deduzimos então que toda tentativa de compreensão do mito, a partir de construtos racionais, é na verdade um sobrepujamento de um sistema simbólico sobre um outro sistema simbólico. Quando tentamos dizer o que é o mito, e o fazemos a partir da racionalidade, o que estamos de fato fazendo é atestando a verdade da ciência em outros domínios, ou seja, em outros sistemas simbólicos.

O mito deve ser compreendido a partir da perspectiva simbolista, dentro de seu próprio sistema de referência, dentro de sua própria dinamicidade. Não convém compreendê-lo a partir de um outro sistema simbólico. Assim como não explicamos a ciência partindo do mito, apesar da falsa crença de Tylor e Comte, que viam na mitologia a ciência dos primitivos ou o nascedouro da ciência moderna, também não podemos explicar o mito partindo da ciência.

As tentativas de compreensão do mito alcança um campo de estudo muito vasto, passando pela filosofia, psicologia, psicanálise, antropologia, lingüística entre outros saberes. Estes saberes, que reivindicam para si a verdade do mito, estão todos conectados a um discurso científico. Não existe, dentre estes saberes, uma verdade do mito dita a partir do mito. O que se vê são verdades fabricadas dentro de outros discursos e que são normalmente reducionistas. O mito não diz; quem diz são os discursos psicanalistas, psicológico, antropológico, lingüísticos e outros.

Para a psicanálise de Freud, por exemplo, as produções míticas estão relacionadas a aspectos psicológicos como a sexualidade. Este é um exemplo típico de análise reducionista do mito. Na psicanálise, o mito não tem voz; este está relacionado a conteúdos do inconsciente como bem demonstra a análise que Freud realizou do mito de Édipo.

Os simbolistas, dentre os quais se incluem Cassirer, Paul Ricoeur, Van der Leeuw, W.F. Otto, Mircea Eliade e Jung, reivindicam o direito do mito de dizer, embora, com diferenças acentuadas e divergências em suas abordagens. Para eles, é preciso escutar o que o mito diz e isso só é possível se de fato deixarmos que ele efetivamente diga.

A partir da perspectiva simbolista, o mito adquire o status de uma linguagem expressiva e rica em conteúdos, porém diferente da linguagem conceitual da ciência. Pierre Vernant observa que “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” (Vernant, 1992, p. 200).

Jean Pierre Vernant utiliza a racionalidade, através dos seus construtos, o pensamento lógico, os conceitos precisamente definidos, como pontos de referência para compreender algumas abordagens que têm como objeto o símbolo. O aparato conceitual da ciência serve como linha divisória ou margem fronteira para situar o símbolo. Há os que colocam o símbolo abaixo do conceito e do signo e há aqueles que o situam acima da linha divisória constituída pela racionalidade. O primeiro grupo é ilustrado pela teoria psicanalítica, pois para a psicanálise o símbolo está conectado as pulsões inconscientes, sendo o símbolo a expressão sintomática de

desejos inconscientes. A análise dos sonhos é um exemplo de como a psicanálise opera sobre símbolo. O símbolo é a linguagem com a qual os nossos desejos inconscientes se expressam. Estes possuem uma estreita vinculação com as pulsões libidinais. No segundo grupo encontram-se estudiosos como Jung, Mircea Eliade, W.F. Otto, Van der Leeuw, Cassirer e outros. Para eles, a simbólica do mito, por exemplo, situa-se acima da linha divisória da racionalidade e escapa a toda tentativa de racionalização, o que não quer dizer que o símbolo não possa ser conhecido, quando na verdade ele “pode, entretanto, ser ‘pensado’, reconhecido através das formas de expressão onde se inscreve a aspiração humana ao incondicionado, ao absoluto, ao infinito, à totalidade, [...] à abertura ao sagrado” (Vernant, 1992, p. 202).

O pensar através dos símbolos não significa a apropriação dos símbolos pelas categorias racionais, pelo contrário, é antes uma apreensão direta do mistério, sem uma submissão prévia a uma análise crítica e radicalmente racionalizada. O símbolo está para além do conceito, porém, isso não inviabiliza que se apreenda os sentidos do mundo e de sua própria existência.

Tanto para os que situam o símbolo abaixo da racionalidade como para os que o colocam acima deste quadro de referência, este continua sendo definido “como flutuante, difuso, indeterminado, complexo, sincrético. Ao ideal de univocidade do signo ele contrapõe sua polissemia, sua aptidão inesgotável a se carregar de novos valores expressivos” (Vernant, 1992, p. 202).

### 2.7.1. Ricoeur e a Hermenêutica dos Símbolos

O filósofo francês Paul Ricoeur propõe uma filosofia que pense a partir do símbolo. Para ele, o símbolo dá o que pensar. Na perspectiva ricoeuriana, o símbolo é um espaço no qual e através do qual se pensa racionalmente. Existe, em Ricoeur, uma tentativa de conciliação da razão com o símbolo, sem prejuízo para nenhuma das partes.

Ricoeur constrói uma hermenêutica dos símbolos, apesar desta construção corresponder à primeira fase do pensamento filosófico de Ricoeur é, sem dúvida, uma contribuição fundamental para uma aproximação dos textos sagrados e míticos. “A hermenêutica de Paul Ricoeur é certamente uma hermenêutica do símbolo. É também, secundariamente uma hermenêutica do mito” (Franco, 1995, p. 53). É nesta primeira fase que Ricoeur escreve o livro *A Simbólica do Mal* (*La Symbolique du Mal*, 1960) no qual mostrará a relevância de uma hermenêutica fundamentada na expressão simbólica do homem, especialmente os símbolos sagrados. O símbolo, como diria Ricoeur, “dá a pensar” e esse pensar se concretiza através de uma filosofia hermenêutica, cuja tarefa consiste em decifrar a natureza polissêmica do símbolo e ainda atuar como árbitro do conflito que envolve métodos de interpretação díspares, todos oriundos da riqueza infinita e multifacetada dos símbolos.

Para Abrahão C. Andrade, em Ricoeur “é possível, vislumbrar uma interação entre símbolo e pensamento reflexivo, sem contudo renunciar ao rigor característico da racionalidade ocidental” (Andrade, 2000, p. 42). Posto que este filósofo se preocupa demasiadamente em construir um sistema filosófico que considera a

preciosidade que é a linguagem simbólica, capaz, dentre outras coisas de nos conectar à riqueza do mundo da cultura a atividade do pensamento filosófico. “Ricoeur usa o símbolo como um recurso fundamental à sua reflexão. Estudando o símbolo, investiga o próprio homem e desvela a sua intimidade. Para ele, o símbolo é *locus* privilegiado para iniciar a reflexão filosófica e se serve desta fonte pré-filosófica sem nenhum constrangimento” (Franco, 1995, p. 54).

A razão não sai empobrecida dessa experiência com o mundo da cultura e do símbolo como se poderia imaginar, apesar da razão iluminista ter como um dos seus propósitos básicos atacar e invalidar as expressões do mito e desqualificar as dimensões do imaginário. O destronamento da razão de sua condição de rainha intocável suscita questionamentos e tomadas de posições, a partir das quais se percebe a impossibilidade de um sujeito pensar para além das determinações do seu *ethos*, ou seja, pensar a partir de categorias apodíticas. Assim sendo, o foco desta compreensão transforma o símbolo em um espaço de reflexão filosófica capaz de decifrar e apropriar-se do sentido. Esse sentido se reatualiza em novas situações, abrindo novas possibilidades de interpretações dentro de uma tradição interpretante, sem, contudo, se perder na imensidão e variedade que é própria das expressões simbólicas. Para Sérgio Gouvêa Franco, na perspectiva de Ricoeur, “a tarefa da filosofia é refletir sobre os sentidos e os significados desse material (símbolos). Crê-se que todo material simbólico, ainda que não passe pelo crivo do rigor lógico, tem sentido, tem muito sentido” (Franco, 1995, p. 57).

Ricoeur reconhece três zonas de emergência dos símbolos: a do sagrado, a psíquica e a poética. O livro *La Symbolique du Mal* analisa especialmente os

símbolos da zona de emergência constituída pelo sagrado, com um enfoque voltado especificamente para a simbólica do mal e seus mitos dentro da tradição ocidental.

O desafio empreendido por Ricoeur é certamente resgatar o valor do símbolo sem, contudo, abrir mão da racionalidade, porém, a proposta ricoeuriana não é de submissão total aos ditames da razão, mas a de repensar a racionalidade a partir de uma nova chave, que seja capaz de articular e se envolver com a dimensão simbólica sem, no entanto, se perder no emaranhado mundo dos símbolos. Os símbolos ofertam elementos sobre os quais é possível pensar, mesmo considerando a falta de habilidade da filosofia em lidar com os elementos constitutivos do símbolo, o que poderia levá-la a cometer abusos ou violência ao símbolo.

Ricoeur exemplifica esta questão quando nos fala da problemática do mal a partir da concepção teológica das Igrejas da Reforma, que em suas confissões de fé apregoam que toda a descendência de Adão está infectada pela doença contagiosa que é o pecado original, vício hereditário. Segundo Ricoeur, nas palavras pecado originário, vício hereditário, opera-se uma mudança de nível, passando-se do plano da pregação para o teológico, do domínio do pastor para o de doutor. Concomitantemente a esta mudança de nível, observa-se também uma mudança no domínio da expressão, pois o cativo era uma imagem, uma parábola; o pecado originário quer ser um conceito. Ricoeur acentua, porém, que o conceito, considerado em si mesmo não é bíblico, mas remete a uma tentativa de explicação por meio do aparelho racional, que tenta refletir sobre a significação própria do conteúdo da confissão e da pregação, e a partir daí reencontrar as intenções do conceito, que estão subjacentes naquilo que o conceito deixa escapar,



ou seja os elementos significativos ou simbólicos. Dito de outra forma, poderíamos afirmar que a tentativa de busca da significação representa de alguma maneira um ato de desconstrução do conceito e sobre os seus escombros encontrar-se-á o sentido (Ricoeur, 1988).

A tentativa de desfazer-se ou destruir o conceito apresenta-se de certa forma de maneira paradoxal em Ricoeur. Dizíamos que a filosofia de Ricoeur representa um novo projeto da racionalidade, pois ele quer que a razão pense também a partir do símbolo, e se a razão vai pensar a partir de uma lógica do símbolo, não é razoável que se destrua o seu instrumento básico de análise do mundo no qual opera a racionalidade, que é o conceito. Porém, Ricoeur prossegue dizendo que é somente por meio da destruição do conceito que se vai compreender a intenção do sentido, por exemplo, o conceito de pecado original é um falso saber e como tal deverá ser eliminado, porém ele nos assegura que o falso saber é verdadeiro símbolo, que só ele pode transmitir. Desta maneira, Ricoeur acredita estar redimensionando o símbolo dentro de uma lógica racional.

O projeto filosófico de Ricoeur está basicamente ancorado na articulação entre a reflexão filosófica e a interpretação dos símbolos. Entretanto, nós havíamos apontado anteriormente que um dos elementos que dificultavam a apreensão da verdade do mito estava justamente na injunção que a racionalidade faz do mito e de todo o seu universo constitutivo. Ricoeur não abre mão da racionalidade, porém, a lógica de acesso ao mito proposta por Ricoeur não está fundamentada numa primazia da razão sobre os mitos. A razão se transforma nesse contato com o universo do símbolo. Danilo Almeida enfoca esse aspecto quando afirma que “o que o símbolo dá a pensar não servirá para aumentar a consciência de si ou facilitar a

extensão da circunscrição reflexiva. Não se trata de extensão, mas de mudança; uma filosofia intuída pelos símbolos tem por tarefa uma verdadeira transformação qualitativa da consciência reflexiva” (César, 1998, p. 87).

Então, o pensar a partir dos símbolos não é apenas uma extensão da filosofia reflexiva. A filosofia reflexiva não capta os símbolos para o seu universo de reflexão de forma passiva; existe aí uma relação que promove uma mudança qualitativa no próprio fazer filosófico.

Para Ricoeur, o símbolo “é toda a estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa por acréscimo um outro sentido indireto, secundário, figurado, que apenas pode ser apreendido através do primeiro” (Ricoeur, 1988, p. 14). Dentro desta mesma perspectiva, Ricoeur define o conceito de interpretação como sendo “trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido escondido no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal” (Ricoeur, 1988. p. 15). Essa definição de símbolo e a definição de interpretação nos induzem a pensar que Ricoeur mantém ainda uma referência inicial à exegese, que buscava interpretar os textos bíblicos a partir dos sentidos escondidos. Ocorre, entretanto, que esses dois métodos não se confundem. O método alegórico visa principalmente decifrar os sentidos do texto que estão cifrados em um primeiro sentido, que, todavia, não tem valor de verdade. A Interpretação simbólica, por sua vez também busca o segundo sentido do texto, que não se apresenta imediata e inequivocamente; ele se faz conhecer através do sentido primário ou literal. Diferentemente do método alegórico, na interpretação simbólica, o segundo sentido não é ofertado de uma única vez; existe sempre uma reserva de sentido, daí falarmos em polissemia do símbolo. Na interpretação

alegórica, depois de decifrado o sentido do texto, ele se esgota; já na interpretação simbólica, a fonte de produção de sentidos é infinita e inesgotável. A interpretação alegórica e a interpretação simbólica são, portanto, dois métodos distintos e que não se confundem.

O grande desafio de Ricoeur é conciliar a univocidade da filosofia reflexiva com a equivocidade que surge da interpretação simbólica. Como conciliar esses dois projetos que caminham em direções opostas? O caminho adotado por Ricoeur é o questionamento do projeto da filosofia reflexiva desde Descartes. O *Cogito* cartesiano quer ser transparente e unívoco; ele não admite a ambigüidade. Uma filosofia que quer pensar a partir do símbolo, como propõem Ricoeur, tem necessariamente que se locomover no terreno movediço do mundo da cultura e, conseqüentemente, dos símbolos. Uma filosofia fundada no *Cogito* não permite tamanha disparidade. O *Cogito* pressupõem clareza e distinção; não há lugar para a ambigüidade e a polissemia que os símbolos comportam.

Para Ricoeur, Freud, Marx e Nietzsche, são mestres da suspeita. A partir de seus sistemas filosóficos questionam a eficácia da filosofia cartesiana. Na psicanálise de Freud, o sujeito não é constituído apenas pelo *Cogito*. Não existe só consciência; existe também o inconsciente e frente ao inconsciente toda clareza e distinção da filosofia cartesiana se desfaz ou pelo menos sofre um profundo abalo em suas estruturas.

Para Abrahão Andrade,

“Ricoeur os caracteriza como “mestres da suspeita”, pois são eles que começam por mostrar que existe algo de errado, ou melhor, de arredo, de oculto ou mascarado atrás daquele desejo de transparência. Suspeita que

torna problemáticos o desejo (de o sujeito ser, imediatamente, senhor do sentido de si) e o interesse da filosofia em ser guardiã da racionalidade, interesse talvez resultante justamente dessa posse imediata do sentido” (Andrade, 2000, p. 16).

A consciência não é mais o lugar privilegiado da verdade, ela é apenas mais um lugar. Freud introduz a idéia de inconsciente como estrutura constituinte do ser humano, mostrando assim, que não temos somente uma consciência clara e transparente, somos também constituídos por elementos obscuros e ambíguos. A consciência é reduzida e o *Cogito*, questionado.

É dentro desse redimensionamento da filosofia reflexiva que Ricoeur situa a sua filosofia, mais precisamente do encontro da arqueologia psicanalítica com a fenomenologia teleológica de Hegel. A filosofia reflexiva, em Ricoeur, torna-se filosofia hermenêutica e é exatamente a hermenêutica que permite esse encontro com o mundo dos símbolos e o torna possível de ser pensado dentro de um projeto racional. “A filosofia reflexiva” afirma Andrade, “[...] deve vir a se tornar uma hermenêutica, isto é, uma filosofia que articula um conjunto de procedimentos racionais e intuitivos em vista de encontrar o(s) sentido(s) oculto(s) no sentido aparente do tesouro simbólico que o mundo [...] nos oferece” (Andrade, 2000, p. 38).

Se considerarmos a razão como linha divisória, como foi colocado anteriormente, para situar alguns autores que escreveram sobre o mito, poderíamos dizer que Ricoeur situa-se exatamente no centro dessa linha divisória, dialogando tanto com a psicanálise, que situa o mito e os símbolos abaixo da racionalidade quanto com a fenomenologia religiosa que os coloca acima dessa fronteira.

Ricoeur, garantindo a viabilidade filosófica de seu projeto, subdivide o símbolo em duas categorias principais: os símbolos primários e os secundários. Os primeiros são todos aqueles que possuem uma linguagem elementar e que têm como referência um significante de primeiro grau proveniente do contato do homem com a natureza. Como exemplo pode-se citar os símbolos do mal como a nódoa, a mancha, em uma concepção mágica do mal, e do desvio, da transgressão em uma concepção ética do pecado, ou da do peso, carga em uma experiência mais interiorizada do mal em sentimento de culpabilidade. Os símbolos secundários geralmente são míticos e estão mais articulados e comportam uma perspectiva narrativa, com lugares e personagens. Estas três dimensões da simbólica do mal, ou seja, a da mancha, do pecado e da culpabilidade mostram uma sobreposição de sentidos que vai de uma condição mais exteriorizada, como é o caso da mancha, até uma situação mais interiorizada como é o caso da culpabilidade.

### **2.7.2. Símbolo Mítico e Símbolo Religioso**

Dentre os elementos que estruturam a linguagem do mito está o símbolo, que é ele próprio uma linguagem. Se o mito é uma forma de linguagem, pressupõe-se que ele exerça uma função comunicativa através de códigos específicos. O mito transmite mensagens portadoras de sentidos e significados e para fazê-lo recorre ao símbolo, pois somente assim é possível ao mito se tornar inteligível ao um grupo social ou uma coletividade.

Diferentemente da linguagem conceitual que se expressa através de signos, a linguagem mítica e religiosa o faz por meio dos símbolos. Para Croatto, “o símbolo

é [...] a linguagem originária e fundante da experiência religiosa, a primeira e a que alimenta todas as demais” (Croatto, 2001, p. 81).

Se o símbolo está na base da experiência religiosa, significa, então, que ele mantém uma estreita relação com o sagrado sendo inclusive indissociável deste, pois é por meio dele que o sagrado, se faz conhecer. Ocorre, todavia, que esse conhecimento não se dá de maneira direta e imediata. O símbolo funciona como um elemento de mediação entre o ser humano e a realidade totalmente Outra. Assim como não é possível acessar o mundo diretamente, possuir o fato puro da realidade, como nos ensina Cassirer, da mesma forma não podemos acessar o sagrado sem as estruturas mediacionais, sem intermediação. É através do símbolo que nos conectamos ao sagrado e vivenciamos a experiência religiosa. Entre a realidade do mundo e a realidade do totalmente Outro existem dimensões mediacionais e é nelas que construímos a nossa morada.

O ser humano, de um lado, não consegue perceber o mundo na sua imediaticidade, e, do outro lado, também não consegue perceber o sagrado diretamente. Os objetos do mundo e até mesmo as palavras se convertem em objetos simbólicos e são o receptáculo dessa realidade inobjetivável. Estes objetos que se convertem em símbolos não deixam, entretanto, de ser eles mesmos objetos fenomênicos. A árvore convertida em símbolo não deixa de ser árvore, porém, ela sofre um processo de transignificação, podendo significar realidades transcendentais como o Centro do Mundo, por exemplo. “Sem os objetos convertidos em símbolos, apaga-se a percepção do sagrado *na forma como se experimenta*, e tampouco se pode expressá-la” (Croatto, 2001, p. 90). Por isso, a

afirmação de Cassirer de que o ser humano é um *animal symbolicum* é justa e absolutamente compreensível.

Aqui, entretanto, estamos interessados no simbolismo religioso e mítico do que no simbolismo em sua expressão mais geral, pois compreendemos que o símbolo representa uma realidade muito vasta; ele pode representar toda realidade humana, todo mundo humano. “Sendo o homem um *homo symbolicus* e estando o simbolismo implícito em todas as suas atividades, todos os fatos religiosos têm, necessariamente, um caráter simbólico” (Eliade, 1999, p. 217).

Caberia aqui uma indagação sobre a relação entre símbolo mítico e símbolo religioso; estes pertencem ao mesmo estatuto ôntico ou são de outra natureza? Todos os mitos são expressões do sagrado vinculado a determinados ritos religiosos ou nem sempre tal vinculação existe e é necessária? Cassirer por exemplo defende a tese de que não existe uma diferença radical entre pensamento religioso e pensamento mítico. Para ele, “ambos têm origem nos mesmos fenômenos fundamentais da vida humana. No desenvolvimento da cultura humana, não podemos fixar um ponto em que o mito acaba ou começa a religião. Em todo o curso de sua história, a religião permanece indissolúvelmente ligada a elementos míticos, e impregnada deles” (Cassirer, 2001, p. 145-6).

O pensamento mítico, e o pensamento religioso não são, portanto, de naturezas diferentes; existem diferenças, é verdade, todavia, as relações de proximidades e semelhanças são marcadamente significativas. Eles estão muito próximos e às vezes se confundem, como ocorre por exemplo com o mito cosmogônico narrado no livro de Gênesis, só para citar um exemplo.

Se a tese de Ricoeur, que reconhece o sagrado como espaço de emergência de símbolos e mitos, for verdadeira, então os símbolos míticos e religiosos não se diferenciam ontologicamente; pelo contrário, eles são da mesma natureza. Neste caso, não existem regiões ontológicas específicas para cada uma destas expressões simbólicas; existe sim uma única região ontológica responsável pelas manifestações simbólicas do ser humano. Sérgio Franco admite que mesmo as outras zonas de emergência simbólicas, a poética e a psíquica, não mudam a natureza do símbolo. O símbolo é em última análise único. “O símbolo é um só. Emerge em três zonas diferentes, isso é certo, mas o símbolo é mesmo um só. Talvez fosse melhor dizer que o verdadeiro símbolo reúne em si estas três dimensões: cósmica, psíquica e poética” (Franco, 1995, p. 55).

### **2.7.3. O Mito Como Expressão do Sagrado**

O mito, em Mircea Eliade, quer dizer história verdadeira, da mesma forma em que também é palavra verdadeira. Palavras que propõem e justificam realidades assim como ela é na atualidade ou poderá vir a ser no futuro.

O mito, como discurso narrativo, produzido por mãos humanas sempre remete a uma realidade primordial que é anterior a todos os entes existentes e, é exatamente em razão dessa anterioridade que podemos falar do mito como realidade que antecede o próprio mundo. Em todo começo, em todo evento inaugural é a voz do mito que se escuta. O mito diz como as coisas vieram a ser o que de fato são; ele descreve e narra os acontecimentos inaugurais, assim como a existência do mundo e de tudo aquilo que o constitui. Os mitos narram a origem do



mundo, das sociedades com suas instituições, de comportamentos, de hábitos e de costumes. A construção de uma casa entre os primitivos, por exemplo, segue o modelo paradigmático oferecido pelo mito cosmogônico. A repetição do que aconteceu no tempo mítico ou *in illo tempore* conecta os seres humanos das sociedades arcaicas com essa realidade paradigmática e transcendental. Através da recapitulação, efetuada por meio dos ritos é que o ser humano se torna contemporâneo dos deuses e vive o tempo mítico da criação; ele participa desses grandes acontecimentos que tiveram lugar em um tempo fabuloso e longínquo, enfim em um tempo mágico. Eliade nos oferta a seguinte definição do mito:

“o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas do Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser” (Eliade, 2000 A, p. 11).

O mito, como nos ensina o historiador das religiões Mircea Eliade, conta uma história sagrada e conseqüentemente verdadeira, pois o sagrado é a fonte do real por excelência. Então tudo o que nos conta o mito é necessariamente verdadeiro, pois este está conectado ao sagrado. “Servindo-se de símbolos e imagens sensíveis, os mitos remetem sempre as coisas ao processo de manifestação do sagrado” (Crippa, 1975, p. 118). Não seria possível, a partir desta perspectiva, falar do mito sem o remetê-lo às experiências com o sagrado. Nas palavras de Eliade,

“os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo” (Eliade, 2000 A, p. 11).

Os mitos estruturam a sua linguagem a partir do acontecimento hierofânico, portanto, a partir do sagrado. É a linguagem mítica estruturada tendo como ponto de partida a hierofania, que se dirige a consciência, mas não a uma consciência reflexiva, antes disso, é uma consciência enraizada em uma ontologia mítica.

A recitação do mito, seja ele cosmogônico ou um simples mito de origem, representa a possibilidade real de se reatualizar os acontecimentos que tiveram lugar no tempo fabuloso das origens. A recitação do mito tem o poder de promover a reintegração a um tempo sagrado. Rompe-se temporariamente com a dimensão cotidiana do tempo e vive-se a experiência insólita e qualitativamente diferente de um tempo forte e significativo. Dizemos que esse tempo é um tempo sagrado pela razão simples deste ser um tempo dos deuses e dos heróis e/ou dos Entes Sobrenaturais.

Os mitos, como afirma Mircea Eliade, contam uma história sagrada, ou seja, é a história dos atos dos Entes Sobrenaturais e é, portanto, verdadeira; eles também fazem referência como o mundo e tudo o que nele existe foram criados. Por esse motivo é possível, através dos mitos, conhecer a origem das coisas e do mundo e assim dominá-las e manipulá-las. Conhecendo-se a origem da doença é possível curá-la, conhecendo-se a origem do fogo pode-se dominá-lo.

A recitação do mito, portanto, equivale a uma experiência vivida real e não uma simples fuga da realidade para um mundo imaginário, neste sentido Eliade observa que: “viver os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente “religiosa”, pois ela se distingue da experiência ordinária da vida cotidiana. A

religiosidade dessa experiência deve-se ao fato de que, ao reatualizar os eventos fabulosos, exaltantes, significativos, assiste-se novamente às obras criadoras dos Entes Sobrenaturais” (Eliade, 2000 A, p. 22).

O mito como história dos atos dos Entes Sobrenaturais é uma das chaves para a compreensão do mito como expressão do sagrado. Os mitos funcionam como paradigmas, modelos exemplares, arquétipos, por isso, podemos dizer que tudo se passou no tempo mítico assume essa dimensão paradigmática e instauradora do real. E ao se conectar com o mito estar-se, de alguma maneira, participando dessa realidade forte e significativa, portanto, quem vive o tempo mítico impregna-se do sagrado e conseqüentemente do mistério que ele representa. Para Eliade “os mitos revelam que o mundo, o homem e a vida têm uma origem e uma história sobrenaturais, e que essa história é significativa, preciosa e exemplar” (Eliade, 2000 A, p. 22).

## **2.8. Resumo e Perspectivas**

No capítulo II procuramos elucidar a maneira pela qual o discurso sobre o mito foi ao longo dos séculos se constituindo e assumindo determinados contornos. Começamos o nosso empreendimento a partir dos gregos e estabelecemos, em linhas gerais, como se deu a passagem de um discurso mítico para um discurso racional. Realizamos uma breve análise da cultura oral no contexto da cultura grega e procuramos estabelecer as relações entre cultura oral e as narrativas míticas, da mesma forma em que buscamos realizar um conectivo entre a tradição fundada na escrita e o advento da racionalidade. Buscamos também um aporte no discurso

antropológico em teóricos como Lévi-Bruhl e Lévi-Strauss, principalmente em Lévi-Strauss e sua análise estrutural do mito.

Seguindo a trajetória do mito no Ocidente, efetuamos uma sucinta análise das escolas de mitologia comparada, a escola inglesa de antropologia e a escola de filologia histórica para, finalmente, vermos uma sinalização indicando novas perspectivas sobre o mito e a sua importância para se compreender não só o ser humano de outrora nas sociedades tradicionais como também o ser humano de hoje nas sociedades complexas e contemporâneas.

Nessa nova configuração que o mito assume no contexto do pensamento ocidental, autores como Ernest Cassirer, Paul Ricoeur, Mircea Eliade são importantes alavancadores de uma perspectiva que reconhece o mito como uma produção humana altamente significativa e não simplesmente um terreno de produções pueris do espírito humano como tentaram nos convencer alguns estudiosos desde a Grécia antiga.

Encerramos o capítulo procurando focalizar a relação entre o sagrado e o mito e como essas duas expressões do espírito humano normalmente estão próximas uma da outra.

Analisaremos no terceiro e último capítulo a releitura que a literatura faz das narrativas míticas numa perspectiva da camuflagem do mito no texto literário. Entendemos que o fenômeno da camuflagem está diretamente relacionado a um modo de ser do sagrado na cultura ocidental secularizada. Procuraremos mostrar que a literatura oferece as condições necessárias para que ocorra o fenômeno da camuflagem do mito em textos literários. Dedicaremos também uma breve atenção para o fenômeno da leitura e o papel que essa atividade desempenha ao conectar o

leitor, seja de um romance policial ou uma literatura ficcional, a uma outra experiência temporal, ou seja, a uma ruptura de nível que ocorre no momento mesmo do ato da leitura.

### **CAPÍTULO III**

#### **REPRESENTAÇÃO E RELEITURA DO MITO NO TEXTO LITERÁRIO**

A abordagem da questão da representação do mito em textos literários provoca alguns questionamentos iniciais, a saber. O mito literário possui a mesma natureza do mito etno-religioso? As narrativas míticas que aparecem em textos literários são produções autônomas ou simplesmente transposições do relato mítico para a narrativa literária como forma de enxerto? Existe na estética narrativa do texto literário uma similitude com a estética do texto mítico ou essas duas formas de narrativas são antagônicas e adversárias?

##### **3.1. Mito e Texto Literário**

A questão da relação entre texto mítico e texto literário é uma questão controversa e de certa forma polêmica, pois as opiniões em torno desta relação normalmente não são consensuais. Quais elementos, então, diferenciam, por exemplo o texto literário de um texto mítico? Se considerarmos a posição de Lévi-Strauss sobre a diferenciação que ele promove entre mito e poesia, vistos como formas de expressão lingüísticas, pois, tanto os mitos quanto a poesia são de fato formas de manifestações lingüísticas, existe aí, para ele, uma diferença de

natureza, apesar de compartilharem o mesmo estatuto lingüístico. Lévi-Strauss entende que,

“o lugar do mito, na escala dos modos de expressão lingüístico, é oposto ao da poesia, não importando o que se tenha dito para aproximá-los. A poesia é uma forma de linguagem sumamente difícil de ser traduzida para uma língua estrangeira, e qualquer tradução acarreta múltiplas deformações. Ao contrário, o valor do mito como mito persiste a despeito da pior tradução” (Lévi-Strauss, 1975, p. 242.).

No prefácio do *Dicionário de Mitos Literários*, Pierre Brunel faz um pequeno panorama do desenvolvimento histórico deste campo de investigação e nos traz algumas informações acerca de como esse problema foi colocado e de seus possíveis desdobramentos.

Em 1965, Raymond Trousson publicou um artigo intitulado *Estudo de Temas*, cuja finalidade era demonstrar a existência de núcleos temáticos no texto literário. O seu interesse, porém, não era pautado pela questão do mito, mas isso se modifica posteriormente, quando ele faz a revisão do seu ensaio e lhe deu um novo título: *Temas e Mitos (Thèmes et Mythes, 1981)*. Ainda que mantivesse uma postura crítica quanto a expressão mito e mitos literários.

Para o francês Pierre Albouy, os *Temas* de Trousson poderiam ser chamados de mitos literários, todavia, o mito literário é constituído pela narrativa do mito, podendo o autor efetuar as mudanças que lhe aprouver. Estas mudanças, porém, não são transformações gratuitas; elas trazem consigo novos elementos significantes. O mito literário só existe à medida que lhe são acrescentados elementos

significantes, ausentes na narrativa original; sem estes novos significantes existiria apenas um *tema* (Brunel, 2000, s. d).

Philippe Sellier, em sua tentativa de definir o mito literário, estabelece alguns parâmetros entre mito e mitos literários. Para Sellier, a narrativa mítica funda uma realidade, é anônima e coletiva, e tem o status de história verdadeira. Por outro lado, nas narrativas literárias, as características acima mencionadas desaparecem, ou seja, o mito literário não funda uma realidade. Os mitos literários não são anônimos, postos que têm uma autoria muito bem clara e definida e também não são considerados verdadeiros; ao contrário, são puras produções fictícias. Apesar destas diferenças evidentes, existem entre essas duas narrativas elementos comuns e semelhantes, como por exemplo a saturação simbólica, uma forma de organização fechada e uma iluminação metafísica (Brunel, 2000, s. d).

Max Bilen faz um amplo levantamento sobre a questão da oposição entre narrativa mítica e a narrativa literária, e como ela aparece em diversos estudiosos de mitologia. Apontaremos, a seguir algumas dessas oposições como aparece no artigo de Max Bilen, *O comportamento mítico-poético*.

“A narrativa romanesca é mais ou menos fictícia, a narrativa mítica impõe-se como verdadeira (Lévi-Brühl, M. Leenhar, Mauss, Eliade, Sellier); o poema é intraduzível, enquanto a narrativa mítica pode ser traduzida em todas as línguas (Lévi-Strauss); o texto literário é constituído em suas partes, enquanto a narrativa mítica é um conjunto de símbolos, podendo até reduzir-se a uma estrutura permanente (Gusdorf, Lévi-Strauss); a narrativa literária tem como referência um momento histórico, enquanto a mítica supõe um tempo reversível que caracteriza o tempo sagrado (Eliade); [...] a narrativa literária preenche uma função sócio-histórica, profana, a mítica uma função



sócio-religiosa sagrada (M.M. Münch); a narrativa literária tem uma verdade relativa, a mítica uma verdade absoluta e eterna, é uma narrativa de base (Eliade); a narrativa literária faz uma análise psicológica do herói, a mítica examina o homem em sua integridade (M. M. Münch); [...] comparada a narrativa literária, a narrativa mítica tem na maioria das vezes um caráter iniciático e transcendental” (Bilen *apud* Brunel, 2000, p. 186).

Para Rougemont, o mito encontra na literatura dois momentos de profanação, ou seja, o seu nascimento para a literatura e o seu declínio na subliteratura. Claude Lévi-Strauss vê a literatura como farrapo da mitologia ou o indicativo da decadência de uma estrutura (Brunel, 2000, s. d).

Esses dois posicionamentos, de Lévi-Strauss e Rougemont, partem de uma visão negativa da literatura quando comparada ao mito ou quando, em uma outra hipótese, esta se propõe, de alguma forma, a substituir a estética da narrativa mítica. Como conjugar, por exemplo, a questão, praticamente inevitável no mundo moderno, da transmissão dos mitos através da escrita. Todos os mitos que nos chegam estão diretamente vinculados a um modo de transmissão escrito, ou seja, a um texto impresso por caracteres, um alfabeto.

De acordo com este postulado, não se pode colocar num mesmo patamar as produções míticas e as produções poéticas. A natureza dessas criações do espírito humano são qualitativamente diferenciadas e, portanto, não cabe nenhum tipo de aproximação ou tentativa de igualar esses dois campos. Resta saber, então, se a literatura compartilha do mesmo regime ontológico que a poesia.

Ao voltarmos o nosso olhar para o início da literatura na Grécia antiga, percebe-se que o contexto no qual a literatura é marcado pelo avanço da cultura

letrada. A prática da escrita é necessária para que tenhamos uma literatura. A literatura se concretiza na forma como a entendemos como texto escrito e para que isso acontecesse era necessário que a escrita se transformasse em instrumento de difusão e armazenamento da memória.

A civilização grega no século VI a.C ainda era fortemente influenciada por tradições orais. A palavra pronunciada pelos poetas e outros personagens era o lugar da verdade (*alétheia*). Os mitos estão mais vivamente presentes no contexto das tradições orais, tanto na Grécia antiga como em outras civilizações primitivas. As Musas da mitologia grega eram potências religiosas, ou seja, deusas que exerciam uma função de inspiradoras dos poetas e quando o poeta era possuído por elas ele absorvia o conhecimento diretamente da ciência de Mnemosyne (Memória).

“A palavra do poeta, tal como se desenvolve na atividade poética, é solidária a duas noções complementares: a Musa e a Memória. Essas duas potências religiosas definem a configuração geral que dá à *Alétheia* poética sua significação real e profunda” (Detienne, 1988, p. 15).

Antes do surgimento de uma cultura letrada, as Musas e a deusa *Mnemosyne* ocupavam um lugar privilegiado na civilização grega. A memória é uma função psicológica extremamente valorizada em uma cultura oral. Toda tradição de uma civilização que ainda não desenvolveu um alfabeto depende consideravelmente da memória. Talvez isto explique o fato da memória ocupar um lugar no panteão grego dos deuses. “O privilegio de Mnemósine confere ao *aedo* é o de um contato com o

outro mundo, a possibilidade de nele entrar e sair livremente. O passado surge como uma dimensão do além” (Vernant *apud* Eliade, 2000, p. 108).

A palavra, antes de uma cultura letrada, é cantada e ritmada; ela é, sobretudo, uma construção poética. O surgimento da prosa sufoca o cântico dos poetas e tenta silenciar o murmúrio das musas. A literatura é filha dessa nova configuração da cultura com o advento da escrita e conseqüentemente da prosa. A *Ilíada* e a *Odisséia* são os primeiros textos literários de que o Ocidente tem conhecimento. Entretanto, esses textos ainda guardam uma áurea da cultura oral e a sua escrita obedece aos padrões estabelecidos pelas tradições orais, especialmente os textos poéticos.

Se considerarmos a tese que sustenta que o mito encontra na literatura a sua decadência, então temos que pontuar que isso se inicia, fundamentalmente, com as obras de Homero. Mas, por outro lado, podemos falar em uma literatura oral, que é o principal celeiro no qual florescem segmentos do imaginário de diversas sociedades, que ainda não eram portadoras de uma literatura escrita.

Com o advento da escrita, a memória passa a ter como uma das principais formas de armazenamento os documentos escritos. A literatura, que antes estava no domínio da oralidade, passa então a se configurar em textos escritos e esta se transforma em sua principal forma de difusão. Os mitos gregos eram transmitidos, antes do surgimento da escrita, que ocorre por volta do século VII a.C, através das narrativas populares. O canto épico é um exemplo desse tipo de narrativa.

Para Mircea Eliade, a literatura oral e escrita é herdeira da mitologia e a respeito dessa herança ele afirma:

“Sabemos bem que a literatura, oral ou escrita, é filha da mitologia e que é herdeira de suas funções: contar as aventuras, contar o que se passou de significativo no mundo. Mas porque é tão importante saber o que se passa, de saber o que acontece à marquesa que toma o chá das cinco horas? Penso que toda narração, mesmo a de um fato bastante comum, prolonga as grandes histórias contadas pelos mitos que explicam como este mundo veio à existência e como a nossa condição é tal qual a conhecemos hoje em dia” (Eliade, 1987, p. 123-4).

Essa herança, todavia, não pode ser compreendida como uma espécie de solução de continuidade, ou seja, a literatura não é, simplesmente, uma nova forma de contar os mitos, que substituiu a antiga recitação oral. Existem diferenças significativas entre essas duas formas de narração, mas existem também muitas semelhanças e pontos convergentes, como procuramos indicar anteriormente.

### **3.2. A Camuflagem dos Mitos no Texto Literário**

A posição de Eliade não é tão dura com a literatura como a de Lévi-Strauss. Eliade trabalha, por exemplo, com o conceito de camuflagem do sagrado em um mundo moderno e dessacralizado. A camuflagem implica um mostrar-se escondendo, um velar desvelando. O sagrado, de acordo com essa tese, manifesta-se camuflando e isso pode ser percebido nas criações artísticas e dentre as criações artísticas a literatura é um espaço em que o sagrado se manifesta camuflando. “A obra literária de Eliade persegue justamente este tema. Através do uso do fantástico, o problema da camuflagem do sagrado no concreto histórico é desenvolvido em toda a sua plenitude” (Rohden, 1998, p. 76-5).

Mircea Eliade, além de historiador das religiões, foi também romancista, tendo escrito diversos romances em que a tônica da camuflagem aparece com uma certa persistência.

A literatura, no mundo moderno, é entendida, na acepção de Eliade, como um espaço profano, porém, o profano é sempre o espaço de mediação do sagrado; e é nele que o sagrado se manifesta. “O profano se torna assim o meio por excelência para a manifestação do sagrado. Ao invés de ser uma realidade que impede a manifestação do sagrado, é a partir dela mesma que o sagrado se revela aos homens” (Rohden, 1998, p. 70).

O texto literário como peça constituinte de um mundo que se apresenta cada vez mais dessacralizado, se torna então como qualquer outro objeto deste mundo e pode vir a ser um possível espaço para que o sagrado nele se manifeste. Eliade, todavia, olha com uma certa suspeita para o comportamento do ser humano das sociedades modernas, pois ainda que ele se orgulhe pelo fato de ter vencido o sagrado e o expulsado do mundo, mesmo assim se comporta em determinadas ocasiões como se estivesse vivenciando uma experiência religiosa. Para Rohden, o sagrado, em um mundo radicalmente dessacralizado, adquire um novo estatuto. Sendo assim “a camuflagem passa a ser o novo estatuto do sagrado no mundo moderno dessacralizado, em outros termos, encontramos uma radicalização da camuflagem, desde que ela é uma estrutura já presente no fenômeno religioso. O sagrado se torna irreconhecível, isto é, se identifica com o profano” (Rohden, 1998, p. 99).

O fato da realidade sagrada se identificar com o profano precisa ser esclarecido, pois esse identificar aqui significa camuflar, posto que o sagrado e o

profano não se identificam no sentido de fusão de suas identidades. Um objeto profano não deixa de ser um objeto profano, simplesmente por que passou por um processo de hierofanização. Uma pedra será sempre uma pedra mesmo que seja uma pedra sagrada.

As produções artísticas do mundo moderno tendem a compartilhar de uma mesma visão de mundo inaugurada a partir do advento da modernidade, ou seja, com o surgimento da modernidade opera-se uma transição de paradigmas; cai o paradigma onto-teológico, e entra em cena o paradigma onto-antropológico. Nesse espaço ocupado exclusivamente pelo ser humano, o sagrado será sempre rechaçado e posto em uma condição de inferioridade. O espírito moderno condena tudo aquilo que não diz respeito ao homem. A sentença de Nietzsche que decreta a morte de Deus já indica os caminhos de um mundo sem o sagrado.

A ausência total do sagrado no mundo não pode ser um fato concreto e irrefutável, posto que, se assim o for, temos então que admitir que a tese que sustenta ser o sagrado uma etapa na consciência do ser humano teria aí elementos para a sua corroboração. Pensamos, outrossim, que o sagrado, como ensina Mircea Eliade, mais do que um estágio da consciência, é uma estrutura da própria consciência. Se ele assim se constitui, então, é praticamente impensável uma sociedade que seja totalmente desprovida de alguma sacralidade. A hipótese da camuflagem, levantada pelo próprio Eliade, explicaria como o sagrado se manifesta em um mundo que, teoricamente, não o comporta, pois, como já vimos, este processo de camuflagem é o próprio modo de ser do sagrado em nosso mundo.

Se aceitarmos que a camuflagem é o modo de ser do sagrado no mundo moderno, então significa que ela pode se manifestar em situações e

comportamentos diversificados do ser humano moderno. Todavia, esse processo não segue exatamente o modelo das sociedades tradicionais, que viviam sob a absoluta tutela dos paradigmas exemplares instaurados pelos deuses e heróis de sua mitologia. Em nosso mundo secularizado, os paradigmas mitológicos não desempenham um papel eficaz, com algumas exceções no que diz respeito aos mitos cristãos.

Para Eliade (2000 B, p. 24),

“parece improvável que uma sociedade possa libertar-se completamente do mito porque, das observações essenciais do comportamento mítico – modelo exemplar, repetição, ruptura da duração e integração do tempo primordial – as duas primeiras, pelo menos, são consubstancias a toda condição humana”.

O mito está, a partir desta perspectiva, diretamente ligado às várias dimensões do sagrado. O mito instaura modelos que são imitados, narra os feitos de deuses e heróis, portanto é história sagrada, fala de um tempo primordial e de como as coisas passaram a ser o que são, justifica e valida os comportamentos e as instituições de uma sociedade. No mundo ocidental secularizado e laicizado, o mito não possui tanta eficácia como nas sociedades tradicionais, todavia, a sua presença pode ser percebida em situações diversas. Nos interessa aqui, entretanto, o modo como ele se camufla na literatura, que é um dos possíveis modos de camuflagem do sagrado em um mundo dessacralizado. Eliade insiste nesse aspecto, pois para ele

“[...] o homem moderno é submetido à influência de toda uma mitologia difusa, que lhe propõe um número de modelos a imitar. Os heróis, imaginários ou não, desempenham um papel importante na formação dos adolescentes europeus: personagens dos romances de aventuras, heróis da guerra, glórias do cinema, etc” (Eliade, 2000 B, p. 25).

### **3.3. A Literatura moderna: Olímpio dos deuses**

A literatura moderna apresenta uma variedade majestosa de romances, cuja presença de deuses da mitologia grega e de temas pertinente a consciência mítica são facilmente verificáveis. Passaremos agora a uma revisão de algumas obras literárias do século XX para apontarmos como o mito tem sobrevivido na literatura, apesar de todas as tentativas efetuadas ao longo da história do pensamento ocidental para descredenciá-lo.

Para demonstrarmos como figuras míticas e temas ou mitologemas configuram o esteio de muitos romances, faremos uma breve revisão bibliográfica, no qual indicaremos, a partir do século XX, como determinados personagens e temas da mitologia são o pano de fundo de muitos romances.

*Dédalo* - Iniciaremos a nossa tarefa verificando a incidência do personagem Dédalo na literatura do século XX. Em 1912, Herbert Eulenberg publica o romance *Icaro e Dédalo*. Em 1932 surge o livro de Juan José Domenchina intitulado *Dédalo*. Anghelos Sikelianos é o autor de *Dédalo em Creta* (1943). *O Eu e os Reis* de Ernest Schnabel se torna público em 1958. *O Testamento de Dédalo* de Michel Ayrton (1962); Roger Zelasny, em 1966, publica *O Mestre dos Sonhos*.



*O Labirinto* - O labirinto é um tema, cuja presença em romances do século XX é singularmente significativa. Citaremos aqui alguns romances que abordam o tema do labirinto: *Krisolov* ( *O apanhador de ratos*) de A. Grin (1924); *A casa de mil andares* de J. Weiss (1929); *Le Labyrunthe* de M. Sandoz (1949); *Os túmulos de Atuan* de Úrsula La Guin (1971); *Deste lado do paraíso* de F. S. Fitzgerald (1920); *El Laberinto mágico* de Maux Aub de (1940-42) *O deus do labirinto* de Colin Wilson (1970).

*Mitos cosmogônicos* - Na categoria mitos cosmogônicos temos os romances *A serpente emplumada* de D. H. Lawrence (1926); *Pedra de sol* de Octavio Paz (1957); *Elegias de Duino e sonetos a Orfeu* de R. M. Rilke (1923); *Cinq grandes odes* de P. Claudel (1904).

*Minotauro* - Este personagem mitológico prefigura as páginas de muitas obras literárias, dentre elas o romance de Binyamin Tammuz, *O minotauro*, de 1980.

*Merlim* - Merlim é uma figura mitológica, cuja presença em romances remonta à Idade Média, principalmente na literatura arturiana. No século XX, o mito de Merlim é o elemento inspirador de muitos escritores romancistas. Em 1904, Guillaume Apollinaire publica *O feiticeiro putrefacto*. Outros romances aparecem no cenário literário deste século como *Nilerm* de Frenz Hellens (1918); *Merlim* de Tankred Dorst (1981); *Testamento de Merlim* de Théodore Briant (1975). *Merlim, o feiticeiro* de Florence Delay e Jacques Roubaud (1979).

A literatura traz consigo o comportamento de ler e esse comportamento produz algumas repercussões no espírito do leitor. É sobre essas repercussões que queremos falar brevemente.

### 3.4. A Experiência do Tempo na Leitura do Texto Literário

Mircea Eliade reconhece que é no comportamento humano relacionado ao tempo que a camuflagem dos mitos aparece com mais intensidade. É preciso lembrar aqui que o mito nas sociedades tradicionais tem o poder de recapitular os grandes acontecimentos que tiveram lugar no tempo primordial. O tempo vivido por um participante de uma ritual, no qual um mito é recitado durante a execução do rito, é qualitativamente diferente da experiência de tempo que ele experimenta no seu cotidiano e essa experiência tem o poder de transportá-lo para um outro tempo ou o tempo sem duração que é chamado tempo sagrado em oposição ao tempo profano. Esse tempo sagrado é de natureza diferente da experiência do tempo cronológico e ordinário que vivenciamos no nosso dia a dia. Para Eliade existe “uma diferença essencial entre essas duas qualidades de Tempo: *o tempo sagrado é por sua própria natureza reversível*, no sentido em que é, propriamente falando, um *Tempo mítico primordial tornado presente*” (Eliade, 2001, p. 63).

É fácil de constatar a presença de temas mitológicos em romances seja qual for o gênero literário; do romance policial ao de ficção científica encontra-se temas mitológicos em sua estrutura narrativa. É possível observar, contudo, que a leitura destes textos provoca naquele que os lê efeito de ruptura na sua estrutura temporal. Isso significa que quando estamos lendo um romance, normalmente opera-se uma mudança de nível e o leitor é transportado para um outro tempo, um tempo mágico, que possui um status ôntico diferente do nosso tempo cotidiano.

Poderíamos dizer que quando estamos lendo algum texto literário ocorre um processo de evasão da realidade, uma espécie de alienação, posto que a realidade

é suspensa ou colocada entre parêntese por alguns instantes. “Ler é morrer para si próprio e para o mundo profano, a fim de atingir o mundo sagrado dos mitos e dos símbolos” (Bilen *apud* Brunel, 2000, p. 587). Os mitos literários, portanto, não somente configuram-se como elementos constituintes de alguns textos literários, mas também são capazes de exercer funções similares a dos mitos em seus contextos originários, ou seja, a recitação de um mito em uma situação ritual projeta aquele que escuta a narrativa do mito para um outro tempo ou o tempo sagrado das origens.

Os mitos literários não nos remetem para um tempo mítico próprio de nossa tradição, posto que estamos lidando apenas com alguns elementos desconectados de seu contexto original. A recitação de um mito nas sociedades tradicionais envolve todo um aparato ritualístico como condição necessária para que o mito de fato opere esse grande milagre que é retirar o ser humano do tempo profano e torná-lo contemporâneo dos deuses.

Não nos tornamos contemporâneos dos deuses lendo um romance comodamente sentado em uma poltrona, mas certamente experimentamos a certeza de que o nosso tempo cronológico pode ser rompido e que é possível viver uma nova experiência do tempo similar, em algum sentido, a daqueles que pelo poder do rito se tornam contemporâneos dos deuses.

O sentimento de evasão experimentado quando se está a ler um romance não deve ser, pois, confundido com mera válvula de escape ou um mecanismo de proteção contra as condições impostas pela realidade. Essa evasão não é um mero escapismo e sim um indicativo de que é possível romper essa aparente unidade do tempo ordinário ao qual estamos involuntariamente condicionados.

A experiência de evasão denuncia, ao contrário de qualquer outra interpretação que lhe queiram dar, a vontade de superação pelo ser humano de sua condição finita, limitada e condicionada por variáveis sociais, culturais e políticas. Max Bilen define o comportamento mítico-poético “como um estado ao qual o indivíduo (nessa circunstância o poeta, ou, mais exatamente, o artista) tenta chegar pelos caminhos do imaginário, uma metamorfose do estado que lhe permitiria libertar-se de toda determinação e viver em um tempo reversível” (Bilen *apud* Brunel, 2000, p. 187).

Ressaltamos, contudo, que esse estado não é um privilégio somente do poeta ou do artista de uma maneira geral. O leitor, no seu ato privado de leitura, assim como o poeta na sua individualidade criativa, experimentam ambos, o sentimentos de evasão da realidade. E a esse respeito o próprio Bilen é categórico quando afirma:

“Ler um poema, ouvir uma peça musical, contemplar uma obra de arte plástica nada mais são que uma ocasião de evasão; muitas vezes, e com mais freqüência do que se pensa, são a ocasião de viver o sentimento de uma liberdade impossível, a mesma experimentada pelo artista durante a criação de sua obra, aquele espaço onde nós o encontramos quando, liberto das contingências através de um desvio da linguagem, ele tem a impressão muito nítida de haver alcançado o intemporal. É esse estado estranho de liberdade, esse encantamento diante de um universo transformado que devemos poder ler em uma obra, através de situações, de imagens, das idéias e dos sentimentos sugeridos. Talvez nessa visão encontremos o segredo do sentimento misterioso de “beleza” que todos nós esperamos” (Bilen *apud* Brunel, 2000, p. 187).

Nas sociedades tradicionais nas quais vigoravam ou vigoram as tradições orais, as experiências em torno do mito são, na maioria das vezes, coletivas, pois são ritualísticas e, normalmente, o ritual envolve todo o grupo social ou parte dele; sabemos que existem determinados ritos em que é proibida a participação de mulheres e crianças. Não existe nestas sociedades o ato privado da leitura. A leitura tal qual a entendemos é uma conquista relativamente recente e tem se constituído ao longo do tempo como uma das características das sociedades tipicamente modernas. Não existe sociedade moderna sem leitores.

A relação boca – ouvido própria das sociedades orais foi substituída pela relação olho – mão. Nas sociedades de cultura oral, o conhecimento é transmitido sem a intermediação de textos escritos; a memória e a fala eram os instrumentos básicos e fundamentais dessa transmissão do saber – se é que podemos usar a expressão saber – enquanto nas sociedades dominadas pela cultura escrita a transmissão do conhecimento ou do saber – aqui já podemos usar a expressão saber sem preocupação – se dá pela intermediação do texto escrito. Então o leitor é peça fundamental dessa nova estrutura, na qual o conhecimento acontece, com o predomínio, portanto, da relação olho – mão. Essa relação é assim denominada por que a visão se dirige para um texto sustentado pelas mãos, ao contrário de uma fala dirigida ao ouvido (Havelock, 1995, p. 27).

Queremos assim demonstrar que a leitura é uma invenção recente e profundamente presente na modernidade e que, portanto, é plausível, a partir desses dados, admitir que a sua prática seja um novo caminho pelo qual o ser

humano das sociedades industrializadas se colocam em contato com outros níveis da realidade.

A prática da leitura é solidária com descoberta da racionalidade, posto que antes do advento da razão, no mundo ocidental, a cultura oral predominava em absoluta hegemonia. Antes da escrita, todo conhecimento se dava dentro de uma configuração totalmente oral. A consciência mítica e as suas variantes eram o espaço por excelência de toda a realidade humana. Mesmo depois do surgimento da escrita, as tradições orais não são sufocadas abruptamente. A convivência entre tradição oral e tradição escrita acontece ainda hoje em nossa sociedade, que é marcadamente letrada e comporta uma presença significativa de imagens. O processo de separação entre a palavra falada da tradição oral e a palavra escrita da tradição letrada passará por uma aceleração a partir do século X quando a prática da leitura silenciosa avança em detrimento da leitura em voz alta. “Em vez da leitura oral dominante na Antiguidade, o final da Idade Média se caracterizou pela leitura visual de textos cuja sintaxe e expressão gráfica fossem mais simples” (Saenger, 1998, p. 155).

### **3.5. Leitura em Voz Alta e Leitura Silenciosa**

Mesmo com o surgimento do texto escrito na Grécia antiga, a sua leitura, era em uma esmagadora maioria das situações, feita em voz alta. A leitura em voz alta significa uma apropriação da escrita pela cultura oral, pois a voz é o elemento fundamental de uma sociedade fundada na oralidade. Para Jesper Svenbro “a escrita teria sido utilizada pela cultura oral em uma perspectiva que não seria a de

proteger a tradição épica [...] mas, sim, a de contribuir para a produção de som, de palavras eficazes, de glória retumbante” (Svenbro, 1998, p. 42).

O leitor, na verdade, emprestava a sua voz a palavra escrita, que a princípio era muda e que, portanto, necessitava da voz do leitor para ser ouvida e compreendida. A sonoridade do texto escrito composto para ser lido em voz alta era um elemento constituinte do próprio texto, ou seja, ele precisava da voz para se realizar plenamente, “pois, em uma cultura que valorizava a palavra falada da maneira como fizeram os gregos, a escrita só interessa na medida em que visa uma leitura oralizada” (Svenbro, 1998, p. 42). A leitura silenciosa, aquela que ocorre na relação entre o texto e os olhos, vai ocupar um espaço cada vez mais amplo a partir do final da Idade Média.

A leitura silenciosa compartilha de uma nova configuração mental e cognitiva. Ler em silêncio é o índice de uma nova perspectiva do pensamento que havia se iniciado desde a origem da filosofia na Grécia antiga. Sócrates descobre a interioridade, a vida íntima, a alma e é só a partir desta descoberta que a individualidade efetivamente se emancipa do mundo participativo e coletivo das sociedades primitivas. A Grécia assistiu a esse grande acontecimento quando presenciou o acontecer de uma razão discursiva e demonstrativa. A descoberta da interioridade é, portanto, condição necessária para a posterior prática de uma leitura silenciosa. A leitura silenciosa fortalece o seu leque de abrangência a medida em que entra em cena a modernidade via René Descartes. Numa sociedade moderna, o ato de ler é consubstancial a uma postura silenciosa, enquanto nas sociedades primitivas as palavras são portadoras de uma sonoridade e ler em voz alta é a única maneira possível de ressaltar o som das palavras escritas. A equação que se

estabelece nas sociedades primitivas, diferentemente das sociedades modernas, é da seguinte ordem, leitor/ouvinte, enquanto que nas sociedades modernas a equação é escritura/texto/leitor.

Eliade, ao discorrer sobre esta questão, relaciona esse fenômeno com o mundo moderno e assim afirma:

“Mas é sobretudo a função mitológica da leitura que nos interessa, porque deparamos aqui com um fenômeno específico do mundo moderno, desconhecido de outras civilizações. A leitura substitui não só a literatura oral – ainda viva nas comunidades rurais da Europa – mas também o recital dos mitos nas sociedades arcaicas. Ora ela, talvez ainda mais do que o espetáculo, obtém uma ruptura do presente e concomitantemente uma “saída do tempo”. Quer se “mate” o tempo com um romance policial, quer se penetre em um universo temporal estranho, representado num qualquer romance, a leitura projeta o moderno para fora do seu tempo e integra-o noutros ritmos, fá-lo viver outras histórias. A leitura constitui uma “via fácil”, no sentido em que torna possível, com pouco custo, a modificação da experiência temporal: ela é, para o moderno, a distração por excelência, permite-lhe a ilusão de um domínio do tempo, o que nos dá o direito de suspeitar de um secreto desejo de se subtrair ao provir implacável que conduz à morte” (Eliade, 2000 B, p. 28).

A prática da leitura, especialmente dos textos literários, como já observamos, nos remete a um outro tempo, desconectando nossa consciência dos condicionamentos da vida social. Para Mircea Eliade, o ser humano moderno busca sair dessa do tempo histórico que o angustia. É bom lembrarmos aqui a tese, trabalhada no capítulo I, defendida pelo próprio Eliade, de que os seres humanos das sociedades arcaicas tinham pavor a história, pois os acontecimentos puramente



históricos não possuíam nenhum significado além de si mesmos, portanto, eram a não-realidade que deveria ser evitada. Por isso Eliade garante que:

“Essa angústia perante o tempo histórico, acompanhada pelo desejo obscuro de participar num tempo glorioso, primordial, total, denuncia-se, entre os modernos, por uma tentativa por vezes desesperada para quebrar a homogeneidade do Tempo, para “sair” do presente e reintegrar-se num tempo qualitativamente diferente daquele que cria, ao decorrer, a sua própria história. [...] Por meios múltiplos, mas homologáveis, o homem moderno esforça-se, também ele, por sair da sua “história” e viver um ritmo temporal qualitativamente diferente. Ora, ao fazê-lo, reencontra, sem se dar conta disso, o comportamento mítico” (Eliade, 2000 B, p. 26).

A tentativa do ser humano das sociedades modernas de romper a homogeneidade do tempo e sair desse tempo, ingressando em um outro tempo, um tempo mítico, mesmo quando não tem consciência desse fenômeno, é o indicativo de que ele está se envolvendo em um comportamento, cujas estruturas reportam ao sagrado e ao mito.

“Como aquela do mito, essa experiência anuncia a emergência de um saber inefável, supõe uma lenta e dolorosa metamorfose de condição humana, atingir a unicidade de uma linguagem original de tal ordem que todo escrito nascido dessa linguagem aparece como fundador num tempo tornado reversível” (Bilen *apud* Brunel, 2000, p. 588).

O sagrado, neste contexto, não se dá nas evidências imediatas posto que a sua forma de aparecer é discreta e camuflada. É preciso sondar e suspeitar as

experiências dessa natureza, porque é possível encontrar o sagrado aonde menos se espera.

### **3.6. A Experiência Estética e a Experiência Religiosa**

As experiências evocadas pela leitura de textos literários, no âmbito dos diversos gêneros literários, têm suscitado algumas questões sobre a equivalência entre o sentimento que surge da experiência da leitura e que, evidentemente, está condicionado a padrões estéticos do texto, ou em outras palavras a beleza do texto, e o sentimento religioso que emana de uma experiência do sujeito quando estes se põem em contato com o sagrado. Expondo a questão de outra maneira, poderíamos perguntar se existe alguma relação, e se existe em qual nível se dá, entre uma experiência extática, ocasionada por uma experiência religiosa e o êxtase resultante de uma experiência provocada pelo contato com objetos artísticos. Nos interessa aqui o sentimento que ocorre quando se lê um texto literário, um romance por exemplo, que é uma produção artística. É sabido, de uma maneira geral, que determinadas leituras de romances exercem um forte poder de encantamento sobre o leitor, podendo inclusive levá-lo a uma experiência de êxtase. Essa experiência, entretanto, transporta em si certa similitude com a experiência extática advinda do contato com o transcendente.

Não temos condições objetivas de estabelecer parâmetros que sejam capazes de fazer uma clara distinção entre esses dois tipos de experiências. Tipologicamente elas apresentam semelhanças estruturais, porém, é sobre a

natureza ontológica dessas experiências que não temos condições precisas de apontar as diferenças que lhes são constituintes.

O psicólogo Geraldo José Paiva, ao analisar a experiência religiosa e a experiência estética em artistas plásticos, afirma que a “experiência religiosa e experiência estética são complexos processos psicológicos que envolvem sentidos, cognição e o afeto e dizem respeito à imediata apreensão respectivamente do objeto religioso e do objeto belo, em particular a obra de arte” (Paiva, 2004, p. 223). É em relação à natureza desses processos psicológicos que não podemos dizer se eles comungam do mesmo estatuto ontológico.

A relação entre religião e literatura no ocidente tem sido marcada por uma série de conflitos e embates. O século XX assistiu o confronto entre duas tendências opostas e rivais no que tange a presença de temas religiosos no texto literário. O cerne da disputa girava em torno da relação entre religião e literatura e os partidários da literatura desferiram duras críticas a qualquer gênero literário complacente com as questões da religião. Gottfried Benn, um crítico severo da religião, vai afirmar que Deus é um péssimo princípio estilístico, pois, “os deuses, mortos, os deuses da cruz e do vinho, ainda mais que mortos: mau princípio estilístico, quando a gente se torna religioso, abranda a expressão” (Benn *apud* Kuschel, 1999, p. 17).

A posição de Benn é representativa de uma nova modalidade de crítica à religião, ou seja, a crítica estética e literária. A religião tem sido, desde o advento da modernidade, alvo de uma série de críticas, principalmente por parte dos racionalistas e de alguns campos científicos da modernidade. A crítica estética e

literária se configuraria como mais um campo dentro desse espaço crítico preconfigurado.

Benn encontrava-se sintonizado com as disposições impostas pelo processo de secularização o que vai levá-lo a acreditar que a única transcendência possível é aquela obtida através da experiência proveniente do contato com as produções artísticas. Benn ao falar sobre a presença da religião em sua vida e o que restou desta diz:

“Com a mesma certeza com que me afastei dos problemas referentes aos dogmas e a doutrina de uma comunidade de fé, já que era movido somente pelos problemas da forma, da palavra e da literatura, mantenho até hoje a atmosfera da casa paterna: no fanatismo quanto à transcendência, na firmeza de propósito quanto a recusar qualquer materialismo de natureza histórica ou psicológica como insuficiente para a compreensão e representação da vida. Hoje, no entanto, vejo essa transcendência como voltada para o artístico, como filosofia, como metafísica da arte. Vejo a arte suplantar a religião em importância. Em meio ao niilismo geral europeu, em meio ao niilismo de todos os valores, não vejo outra transcendência senão a do prazer criador” (Benn *apud* Kuschel, 1999, p. 18).

O reconhecimento de Benn de que é possível através da arte substituir a transcendência religiosa, significa que o sentido de transcendência presente na arte não compartilha do mesmo significado posto pela religião. Na arte a transcendência artística substitui a religiosa. Fica, contudo a sensação, a partir da concepção de Benn, de que a arte é uma religião sem Deus.

Em uma outra perspectiva situa-se a posição do filósofo dinamarquês Sören Kierkegaard. Para ele, “a arte não passaria [...] de um jogo descomprometido sem

seriedade existencial, um exercício estético sem *ethos*, poesia sem anseio de veracidade” (Kuschel, 1999, p. 23). A arte, focada sob este ângulo, não é digna para representar conteúdos e temas próprios da religião, especialmente os da religião cristã. Kuschel esclarece essa questão ao explicar o que significa a representação de Deus pela literatura. “A representação de Deus e do homem na literatura é eticamente recriminável; por estar orientada pelos sentidos, ela corrompe a juventude, já que desperta e alimenta desejos baixos” ((Kuschel, 1999, p. 23). Ao contrário da máxima que dizia ser Deus um péssimo princípio estético, críticos da arte vão afirmar que “a arte parece ser um mau princípio para a fé” (Kuschel, 1999, p. 23).

Não obstante, a diversidade de opiniões sobre o tema, a posição de Geraldo Paiva, em seu artigo sobre a experiência religiosa e experiência estética, aponta para uma direção possível e intermediária desse antagonismo referido anteriormente. Ressaltamos, todavia, que a esfera de análise de Paiva é em torno das artes plásticas. Para ele é necessário fazer uma distinção entre religião substantiva e religião funcional.

“Distinguimos primeiramente, com Berger (1974), van der Lans (1986) e Vergote (1986), entre religião substantiva, denotada pela linguagem comum e referida ao sobrenatural (energias, espíritos, deuses, Deus), e religião funcional, entendida como qualquer realidade fundamental que dá sentido à vida, ao mal e a morte. Distinguimos, em segundo lugar, com Vergote (1974, 1997), entre o religioso, referido ao sobrenatural, e o sagrado, relativo aos valores essenciais e ideais. A partir dessas distinções, levantamos as hipóteses de que a experiência estética pode substituir a experiência religiosa no sentido funcional, mas não no sentido substantivo, e de que a

experiência estética pode ser uma experiência do sagrado” (Paiva, 2004, p. 226).

A distinção entre religião substantiva e religião funcional é fundamental para corroborar a tese da camuflagem do sagrado no mundo moderno. O conceito de religião funcional é mais flexível e passível de ser compreendido a partir do postulado da secularização. A arte, em todas as suas dimensões, não substitui a religião, principalmente a religião substantiva e institucionalizada, todavia, as produções humanas das sociedades secularizadas podem assumir funções religiosas, porém, fora dos padrões convencionais adotados pelas igrejas ou instituições religiosas. As produções artísticas denunciam um desejo humano de auto superação e de uma busca pelo incondicionado ou o absoluto, sem falar no sentido que a arte pode proporcionar, tanto ao artista quanto aquele a quem a arte se destina. Assim como a religião a arte fornece sentido a vida.

### **3.7. A Magia das Palavras**

O poder mágico da palavra normalmente esteve ligado às palavras que são pronunciadas, ou seja, aquelas que são faladas. A eficácia sedutora das palavras quando fixadas em um texto, ou seja, a palavra escrita, é, em comparação a palavra pronunciada significativamente menor. Porém quando se trata da elaboração de um pensamento abstrato, cujo rigor seja imprescindível, a palavra escrita é um recurso mais eficiente do que a palavra falada.

Com o desenvolvimento da cultura escrita, o Ocidente assistiu a concretização de conquistas culturais, filosóficas e científicas, inimagináveis sem a realização de um alfabeto. O helenista Havelock, ao investigar o surgimento da escrita na Grécia antiga e as revoluções que o alfabeto grego provocou, afirma que: “sem a moderna cultura escrita, o que significa a cultura escrita grega, não teríamos a ciência, a filosofia, a lei escrita ou a literatura e, tampouco, o automóvel ou o avião” (Havelock, 1995, p.31).

O que podemos presumir a partir da tese defendida por Havelock é que a palavra escrita oferece as condições de possibilidade para o desenvolvimento da filosofia e da ciência, ou seja, de um sistema conceitual próprio do racionalismo desde o seu surgimento junto aos gregos. Só é possível elaborar determinados conceitos abstratos e transmiti-los a uma comunidade filosófica ou científica se houver um instrumento eficaz que permita fazê-lo, ou seja, a palavra escrita. Sem a palavra escrita não existiria, portanto, a ciência, a filosofia a tecnologia, a literatura, etc.

É bom ressaltar que Havelock está se referindo ao alfabeto fonético desenvolvido pelos gregos a partir do alfabeto semítico do tipo silabário, isto é, consonantal. Coube aos gregos, entretanto, a realização de um importante e fundamental processo, ou seja, a introdução das vogais no seu alfabeto. O alfabeto vocálico desenvolvido pelos gregos representou uma ruptura psicológica de profundas repercussões para o pensamento e a subjetividade humana.

A palavra escrita, na sua origem grega, ainda assim, manteve uma relação muito próxima com as tradições orais. As obras de Homero e Hesíodo, como já foi dito, são exemplo dessa proximidade entre a palavra escrita e a palavra

pronunciada das tradições orais. A primeira literatura escrita no Ocidente, como já dissemos anteriormente, foram a *Ilíada* e a *Odisséia* de Homero. Observa-se nestes textos uma estrutura narrativa e ritmizada, padrões esses incorporados das tradições orais. É somente com o desenvolvimento da prosa, que se inicia especialmente com Platão, que a prática da escrita se distancia das influências das narrativas orais. Lembramos aqui que o diálogo é o estilo literário da escrita de Platão. “Trata-se para Platão de substituir uma concepção da verdade, que se apóia sobre um dom excepcional de cunho irracional e de caráter indemonstrável, pela pesquisa sistemática e racional das relações da palavra e da realidade” (Arêas, 2004, p. 6) É essa escrita expurgada de todo e qualquer resquício de oralidade, que vai se tornar o instrumento fundamental da atividade filosófica. O canto das musas é paulatinamente silenciado e a magia das palavras cantadas cede lugar para as palavras que vão expressar uma nova forma de pensar, cujo objetivo básico prima pela objetividade e rigorosidade.

O poder mágico das palavras é lentamente substituído pela objetividade e pelo rigor conceitual. Não existe lugar nessa nova configuração da palavra para o extraordinário e para o maravilhoso. As palavras referem-se a coisas reais que possuem um ente real e não a realidades imaginárias ou ilusórias. Marcel Detienne explica o processo de laicização que ocorreu na Grécia, em relação a palavra e nos ensina que:

“Por mais absoluto que seja o império da palavra mágico-religiosa, alguns meios sociais parecem ter escapado de sua influência. Desde a época mais remota, possuem um outro tipo de palavra: a palavra-diálogo. Esses dois



tipos de palavra opõem-se em toda uma série de pontos: a primeira é eficaz, intemporal; é inseparável das condutas e dos valores simbólicos; ela é o privilégio de um tipo de homem excepcional. Ao contrário, a palavra-diálogo é laicizada, complementar à ação, inscrita no tempo, provida de uma autonomia própria e ampliada às dimensões de um grupo social” (Detienne, 1981, p. 45).

O processo de laicização da palavra está relacionado a diversas causas, mas as principais são os fatores de ordem política como por exemplo, o surgimento da cidade ou a *polis* e a sua organização política. Nesse novo espaço articulam-se outros personagens com diferentes discursos: o retórico, o filosófico, o jurídico e o histórico. O triunfo da palavra-diálogo coincide com a nova organização política que surge no âmbito da cidade, ou seja, a democracia. A palavra mágico-religiosa não goza de nenhum prestígio em uma assembleia popular; ao contrário da palavra mágico-religiosa, a palavra-diálogo é usada para convencer o povo e ganhar o voto dos cidadãos que compõem a assembleia. Aqui não cabe a sedução mágica da palavra; é preciso, ao contrário convencer e para isso é necessário utilizar argumentos bem consistentes e fundamentados. A palavra mágico-religiosa encontra o seu declínio e

“de agora em diante, a palavra-diálogo supera-a. Com o advento da cidade, ela ocupa o primeiro lugar. Constitui o “instrumento político por excelência”, instrumento privilegiado das relações sociais. É através da palavra que os homens agem no âmago das assembleias, através dela combatem, exercem sua dominação sobre o outro. A palavra não está presa numa rede simbólico-religiosa, ela atinge sua autonomia, constitui seu próprio mundo no jogo do

diálogo que define uma espécie de espaço, um campo fechado onde se enfrentam os dois discursos” (Detienne, 1981, p. 54-5).

A palavra mágico-religiosa cantada pelos poetas e inspirada pelas Musas é capaz de exercer um fascínio sedutor, de encantar e emocionar aquele que a escuta. Quando se está “sob o efeito de seu charme, do prazer que elas provocam, o mortal foge do tempo cotidiano, o tempo das misérias e das balbúrdias” (Detienne, 1981, p. 40).

Na Grécia arcaica três personagens desfrutavam uma condição de prestígio em razão de serem eles os detentores das palavras de verdade: o rei, o sacerdote e o poeta. Primeiramente era a palavra do rei a palavra de verdade, todavia, a eficácia desta palavra não estava apenas circunscrita a esfera do poder político. O rei fundia em sua pessoa a figura do sacerdote e a do magistrado. Portanto a palavra do rei detinha um poder para além do meramente político. No contexto da soberania real da palavra a fala do rei tinha o poder instaurador da própria realidade. A palavra do rei é carregada de um poder especial cuja potência é capaz de ordenar e dá forma a um universo regido por forças cegas e obscuras. O dito do rei a “sua voz, e o gesto único que a acompanha, podem intervir diretamente seja no curso dos fenômenos naturais seja no destino da comunidade humana que preside” (Arêas, 2004, p. 8).

Com o fim da soberania do rei coexistem novos personagens que reivindicam também para si esse privilégio de serem portadores da palavra de verdade, ou seja, o sacerdote e o poeta. “A imagem de um monarca monofônico que é, ele próprio, a verdade, substitui-se a diversidade polifônica de delirantes divinos, cuja função é a

de interpretar, celebrar ou consignar sob a ótica de elogio e de censura o desígnio dos deuses” (Arêas, 2004, p. 10).

As palavras de verdade no contexto das sociedades de cultura oral não são simplesmente uma forma de comunicação entre os seres humanos. As palavras instauram e realizam a realidade.

“[...] a palavra de verdade vale sempre pelo caráter gestual e evocativo, pela situação concreta ou pela realidade que ela instaura. A palavra, enquanto enunciação, constitui um espaço de realidade que ela exprime, é uma potência orientada para o real. É ela que instaura ou realiza a própria realidade, apresenta-a ou exhibe-a sem hesitação” (Arêas, 2004, p. 4).

O desaparecimento do rei cria as condições para que as palavras de verdade pudessem ser pronunciadas por outras pessoas. O domínio real da palavra é substituído por uma forma de expressão heterogênea da verdade. A verdade neste contexto não pertence mais somente a uma pessoa, uma infinidade de outros personagens podem desfrutar do privilégio de serem agraciados com o dom excepcional de se comunicarem com os deuses e viverem a divina loucura.

Podemos afirmar que o desenvolvimento do alfabeto fonético pelos gregos, representou a decadência de um sistema fundado sob o regime da audição. Com o alfabeto é a visão o sentido mais explorado e, é a partir dela que todo um sistema, cultural e psicológico irá se estruturar.

### 3.8. J. R. R. Tolkien: o mago da palavra

Um gênero literário que tem gosto pelo maravilhoso, pelo insólito e pelo extraordinário é a literatura de ficção. Nesse tipo de literatura é comum a abundância de narrativas míticas, como os grandes feitos heróicos e belíssimas jornadas e aventuras de heróis e seres extraordinários. Autores como J. R. R. Tolkien, C.S. Lewis e o brasileiro Guimarães Rosa são exemplo de romancistas que escreveram um tipo de literatura que nos convida a efetuar, juntamente com os seus personagens, verdadeiras jornadas heróicas. Os livros *O Senhor dos Anéis*, de Tolkien, *As Crônicas de Nárnia*, de Lewis e o *Grande Sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, são, só para citar alguns exemplos, eles próprios quase que verdadeiras realidades mitológicas a ponto de fundarem realidades e estabelecerem paradigmas de comportamentos, como fazem os mitos em seus contextos etno-religioso.

Rosa Sílvia López, referindo-se ao livro *O Senhor dos Anéis*, pondera sobre a questão da ruptura do tempo, porém com o acréscimo de uma outra ruptura, ou seja, a espacial. Sendo assim, para ela “o objetivo da narrativa é, pois, transcender, ir além da palavra, e efetuar uma ruptura no espaço/tempo do cotidiano, inserindo-lhe a perspectiva mítica” (López, 2004, p. 28).

A obra de Tolkien é, sem sombra de dúvidas, uma obra cujo valor mítico-poético é inquestionável. A sua obra ficcional é capaz de transportar o leitor a outros níveis de realidade da mesma maneira em que o instiga a transcender a sua condição histórica. A palavra cantada por Tolkien em sua epopéia é sedutora e ao mesmo tempo possui uma musicalidade que envolve o leitor, seja ele jovem ou

adulto e o convida para ser partícipe desses majestosos acontecimentos que aconteceram em um outro tempo e em um outro espaço, no tempo de outrora e num espaço longínquo.

Tolkien, que era filólogo, nutria uma verdadeira paixão pela palavra. A palavra era a matéria prima com a qual ele construiu um universo com o qual os seus leitores se encantavam e se sentiam fascinados. Os poetas gregos, inspirados pelas Musas, seduziam a sua platéia e a envolviam num jogo mágico de encanto e prazer. O nosso mago, da mesma forma que o poeta grego, também é possuidor de um poder de seduzir os seus leitores e os remeter a um tempo sem duração.

Sobre o poder da palavra na obra de Tolkien, Sílvia López afirma que:

“A palavra foi transformada em medium, em ponte, em elemento mediador que transpõe as barreiras lingüísticas e temporais. Seus alunos diziam que ele conseguia transformar a sala de aula em um “salão de hidromel”, como se todos que estivessem ali ouvindo, se sentissem participantes de um banquete dos tempos heróicos, a ouvir o bardo, a ouvir o poeta relatar as aventuras, das quais todos os presentes haviam acabado de participar” (López, 2004, p. 37).

Como tivemos a oportunidade de ver anteriormente, esse poder mágico das palavras esteve associado na Grécia antiga aos poetas, logógrafos, mitólogos ou contadores de histórias e que com o passar do tempo essa expressão cultural foi perdendo a vitalidade e um outro tipo de discurso, com bases racionais, conquista um espaço e se firma como o lugar da verdade, e para dizer com mais precisão, o lugar da verdade por excelência. O mítico, o poético, o fantástico, o maravilhoso são

a antítese do racional, a sua contraparte, pois sem ela o racional não conseguiria se afirmar. Isto acontecia porque a medida de sua afirmação e de sua validação como lugar da verdade só é possível se ela também puder indicar o lugar do falso e do mentiroso. Certamente esse lugar é ocupado pelo mito, pela religião, pela poesia, pela literatura enfim pela arte de uma maneira geral. Para Avelino é preciso que “resgatemos do mito uma filosofia! Reincorporemos o mito à visão de mundo! Adotemos a racionalidade mítica que dá importância ao que é importante!” (Avelino, 2003, p. 82).

A obra de Tolkien é exemplarmente significativa para demonstrarmos como temas e figuras mitológicas são materiais importantes na feitura dos textos literários na modernidade. A literatura não é uma atividade pueril e desprovida de sentido existencial, de forma que entender a presença do mito na literatura é dá importância ao que é importante.

### **3.9. Resumo e Perspectivas**

Foi nosso propósito no capítulo III demonstrar, brevemente, como a literatura se constitui como espaço de releitura e camuflagem dos mitos. Partimos da tese do sagrado como estrutura de consciência para demonstrarmos que a camuflagem é um modo de ser do sagrado no mundo moderno. Sendo o sagrado uma estrutura da consciência e a modernidade um tempo e espaço por excelência da dessacralização, acreditamos que seja possível admitir que a camuflagem é o modo do sagrado se manifestar e a literatura um possível locus dessa manifestação.

Abordamos também a relação vivida da experiência de tempo pelos leitores de textos literários e as possíveis conexões que esse processo mantém com as rupturas de tempo vivenciadas pelo ser humano das sociedades tradicionais.

Buscamos ainda compreender um pouco de como se processou e ainda se processa a transição da tradição oral para a tradição de cultura escrita e as implicações que este acontecimento representou para o Ocidente, tanto do ponto de vista das produções culturais como da constituição mental do ser humano dessa sociedade.

Acreditamos que a equação oralidade – cultura escrita é um campo de pesquisa que necessita de mais investigações no sentido de se tentar compreender como o mito é tecido nessas duas dimensões da expressão do espírito humano.

## CONCLUSÃO

Ao longo do presente trabalho buscamos elucidar como o mito se configurou no horizonte mental e cognitivo das sociedades ocidentais modernas. Tínhamos sempre em vista que o mito nos narra uma história sagrada e, portanto, é saturada de significados para aqueles que aí depositam sentido e nelas acreditam.

A fenomenologia da religião, uma nova perspectiva epistemológica, tem se dedicado ao estudo da religião e de temas correlatos, e tem contribuído para retirar o estudo da religião da condição de disciplina subalterna e muitas vezes instrumentalizada por abordagens que não visam a compreensão da religião em si. A religião tem se configurado em muitas teorias contemporâneas apenas como um objeto secundário. Na sociologia da religião busca-se compreender a religião como um viés para se chegar à sociedade. Na psicologia, o estudo da religião é justificado tendo em vista um real conhecimento do psiquismo humano.

A fenomenologia da religião tem o mérito de situar o estudo da religião dentro de uma perspectiva, cujo foco de interesse reside na própria religião. Na fenomenologia não se estuda a religião para subsidiar um objeto primário subjacente, neste caso a religião. Ela mesma é o objeto e por isso reclama um método que seja capaz de oferecer um instrumental metodológico eficiente para lidar com esse objeto e torná-lo claro e inteligível.



A descoberta do *homo religiosus*, e para isso contribuiu muito a fenomenologia, sinaliza para o reconhecimento de um modo de existência específico independentemente das variadas formas histórico-religiosas existente no mundo. É por causa desse *homo religiosus* que sempre somos capazes de reconhecer que existe uma realidade absoluta, ou seja, uma realidade sagrada. O sagrado é a realidade por excelência, é a fonte de poder e de sentido para o ser humano que vive sob a sua tutela. O sagrado cria o mundo e dá sentido e significado para as coisas do mundo, tornando-o real. Nesta perspectiva a realidade é indissociável do sagrado. O sagrado é o Real.

O mito, dentro desse raciocínio, é um modelo exemplar que “conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*. Mas contar uma história sagrada equivale a revelar um mistério, pois as personagens do mito não são seres humanos: são deuses ou Heróis civilizadores” (Eliade, 2001, p. 84). Assim como o sagrado é o real, o verdadeiro, a narrativa mítica também o é na medida em que narra os feitos dos deuses e Heróis, ou de Entes sobrenaturais. “O mito revela a sacralidade absoluta porque relata a atividade criadora dos deuses” (Eliade, 2001, p. 86). A sacralidade da narrativa mítica é pois inquestionável sob este prisma.

Os mitos, normalmente, proclamam como determinadas realidades começaram a existir ou como passaram a ser. Os mitos, portanto, falam da “criação”, de como as coisas passaram da não-realidade para a realidade. Neste sentido eles são solidários da ontologia, pois eles “só falam das *realidades*, do que aconteceu *realmente*, do que se manifestou plenamente” (Eliade, 2001, p. 85).

Em razão de tratar da origem das coisas, de como elas passaram a existir em um tempo primordial, o mito remete o ser humano para uma realidade anterior, primeira e constituinte de toda realidade posterior.

Essa realidade percebida direta e imediatamente é o real por excelência. O profano não compartilha dessa realidade, pois ele está circunscrito à não-realidade, ao ilusório, portanto não pertence ao ser. A dimensão ontológica do mito é justificada na medida em que as narrativas míticas pertencem à esfera do sagrado e por conseguinte compartilham do ser.

No mundo moderno a condição profana do ser humano adquiriu o status de exemplaridade. É na contraposição ao sagrado que o profano se institui com modelo e como paradigma de orientação do ser humano. A religiosidade do ser humano das sociedades tradicionais passa a ser o contraponto da a-religiosidade das sociedades modernas. O ser humano a-religioso das sociedades modernas afirma a sua condição existencial à medida em que promovem uma ruptura com o universo sagrado do seu predecessor.

O esvaziamento do sagrado no mundo moderno significa entre outras coisas uma nova situação existencial. Uma nova postura frente à vida é exigida desse ser humano que se vê apartado das referências transcendentais e que é compelido a buscar os sentidos de sua existência no factível, no concreto, no material, no puramente histórico. O ser humano moderno é ser histórico; é na história, seja ela individual ou coletiva, que se busca as razões da existência e as soluções para as suas crises existências.

Esse ser humano sujeito e agente de sua própria história só é possível porque ele promove um processo de dessacralização do mundo e dele mesmo. A

existência humana é dessacralizada, mas, apesar disso, “o homem moderno que se sente e se pretende a-religioso carrega ainda toda uma mitologia camuflada e numerosos ritualismos degradados” (Eliade, 2001, p. 116).

Eliade aponta diversas situações em que é possível perceber a presença de comportamentos que seriam vestígios de ritos e mitos que são fáceis de notar no comportamento do ser humano da sociedade contemporânea. Podemos usar os exemplos enumerados pelo próprio Eliade; as festas de Ano Novo, as comemorações de nascimentos, casamentos, o novo emprego, a ascensão social, o cinema, a literatura, o misticismo políticos, movimentos sociais, nudismo e outros.

A literatura se apresenta, como o próprio Eliade afirma, como uma possibilidade de se encontrar vestígios do sagrado e/ou do mítico. A literatura pode ser analisada, neste sentido, sob dois aspectos, ou seja, sob a égide dos temas míticos que permeiam os textos literários, de um lado, e a função mitológica condicionada ao processo de leitura, do outro lado. Para Eliade,

“... os arquétipos míticos sobrevivem de uma certa maneira nos grandes romances modernos. Os desafios que uma personagem de romance deve vencer têm o seu modelo no herói mítico. Pôde igualmente mostrar-se como os temas míticos das águas primordiais, da ilha paradisíaca, da procura do Santo Graal, da iniciação heróica ou mística, etc, dominam ainda a moderna literatura européia” (Eliade, 2000 B, p. 27).

Já quanto a função mítica desencadeada pelo processo de leitura, Eliade diz:

“a leitura substitui não só a literatura [...] mas também o recital dos mitos nas sociedades arcaicas. [...] Quer se “mate” o tempo com um romance policial,

quer se penetre num universo temporal estranho, representado num qualquer romance, a leitura projecta o moderno para fora do seu tempo e integra-o noutros ritmos, fá-lo viver outras histórias” (Eliade, 2000 B, p. 28).

Dessa maneira fica claro que tanto na via da constituição do texto literário quanto no acesso a esse texto encontram-se estruturas míticas e processos de ruptura temporais ocasionados pelo ato de ler.

A nossa intenção, neste trabalho, foi demonstrar que, mesmo no mundo tipicamente dessacralizado como o nosso, é possível encontrar mitologias camufladas, tanto na literatura quanto em outros contextos. A literatura é singularmente importante porque ela, além de reeditar os mitos e temas da mitologia, é capaz de promover as rupturas com o tempo cotidiano e nos mostra que é possível transitar em ritmos temporais distintos do tempo cotidiano que nos oprime e nos angustia.

A hierofania é o momento mágico e inaugural no qual o sagrado se mostra, todavia, quando os homens começam a se esquecer desse tipo de experiência humana, ele sorrateiramente resiste, se camufla e evoca em contextos inesperados a experiência do totalmente Outro. Na literatura, no cinema, nos espetáculos, nas festas e às vezes até mesmo no insólito pode-se ter a experiência ou um encontro com o extraordinário e dionisíaco mistério da vida.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, C. L. S. *Hermenêutica e Dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

ALMEIDA, D, M. *A Hermenêutica da Prática*. In: César, C, M, (Org.). Paul Ricoeur: ensaios. Sao Paulo, 1998.

ANDRADE, C. A. *Ricoeur e a Formação do Sujeito*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

ARÊAS, J. *A Imagem Arcaica da Verdade e as Vozes do Delírio*. Rio de Janeiro: Revista Comum, 2004, vol. 10- nº 23 p. 5 a 26.

BELLO, A. A. *Culturas e Religiões: uma leitura fenomenológica*. Tradução de Antonio Angonese. Bauru, SP: Edusc, 1998

BIRCK, O. B. *O Sagrado em Rudolf Otto*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

BRISSON, L. *A Atitude de Platão a Respeito do Mito*. Tradução de Sonia Maria Marciel. Porto Alegre: Veritas, V. 47 n. 1, p. 71-79, 2002.

BRUNEL, P. (org.) *Dicionário de Mitos Literários*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília:UnB, 2000.

BILEN, M. *O Comportamento mítico-poético*. In: *Dicionário de Mitos Literários*. Rio de Janeiro: José Olympio/UnB, 2000.

CASSIRER, E. *Ensaio Sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CAILLOIS, R. *O Homem e o Sagrado*. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1988.

CROATTO, S. J. *As Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

CRIPPA, A. *Mito e Cultura*. São Paulo: Editora Convívio, 1975.

DETIENNE, M. *A Invenção da Mitologia*. Tradução de André Telles e Gilza Gama. Rio de Janeiro: José Olympio/UnB, 1981

\_\_\_\_\_. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Tradução de André Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1981.

DROZ, G. *Os Mitos Platônicos*. Tradução de Maria Auxiliadora Keneipp. Brasília: Editora UnB, 1997.

ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Mefistófeles e o Andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *A Provação do Labirinto: diálogos com Claude-Henri Rocquet*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

\_\_\_\_\_. *Mitos, Sonhos e Mistérios*. Lisboa: Edições 70, 2000 B.

\_\_\_\_\_. *Mito e Realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000 A.

\_\_\_\_\_. *Tratado de História das Religiões*. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. *Origens*. Tradução de Teresa Perez. Lisboa: Edições 70, 1989.

FILORAMO, G & PRANDI, C. *As Ciências das Religiões*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2003.

FRANCO, S. G. *Hermenêutica e Psicanálise na Obra de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 1995.

GOTO, T, A. *O Fenômeno Religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo: Paulus, 2004.

GUIMARÃES, E. A. *O Sagrado e a História: o fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

GUINZBURG, C. *Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUSDORF, G. *Mito e Metafísica: introdução à filosofia*. Tradução de Hugo Paz. São Paulo: Editora Convívio, 1980.

GILES, T. R. *História do Existencialismo e da Fenomenologia*, São Paulo: Epu, 1975.

HAVELOCK, E. *Cultura Escrita – Cultura Oral: uma equação para mente moderna*. In: *Cultura Escrita e Oralidade*. Tradução de Valter Siqueira. São Paulo: Editora Ática, 1995, p. 17-33.

\_\_\_\_\_. *A Revolução da Escrita na Grécia e Suas Conseqüências Culturais*. Tradução de Ordep José Serra. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

HARTOG, F. *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

KIRK, G. S. & RAVEN, J. E. *Os Filósofos Pré- Socráticos*. Tradução de Carlos Alberto Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste GulbenkianI, 1994.

KUSCHEL, K-J. *Os Escritores e a Escritura: retratos teológicos-literários*. Tradução de Paulo Soethe *et al.* São Paulo: Loyola, 1999.

LAPLATINE, F. *Aprender Antropologia*. Tradução de Marie-Agnès Crauvel, São Paulo: Editora Brasiliense, 2000.

LEACH, E. *As Idéias de Lévi-Strauss*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Cultrix, 1973.

LÉVI-STRAUSS, C. *Atropologia Estrutural*. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1985.

\_\_\_\_\_. *O Pensamento Selvagem*. Tradução de Maria Celeste C. e Souza e Almir Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.

\_\_\_\_\_. *Mito e Linguagem Social: ensaios de antropologia estrutural*. Tradução de Ana Maria Teixeira. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1970.



MALINOWSKI, B. *O Papel do Mito na Vida*. In: Durham, E. R. (Org) *Malinowski*. Tradução de Elizabeth Doria Bilac. São Paulo: Ática, 1986.

MESLIN, M. *A Experiência Humana do Divino: fundamentos de uma antropologia religiosa*. Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 1992.

OTTO, R. *O Sagrado: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional*. Tradução de Prócoro Velasques Filho. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985.

PATAI, R. *O Mito e o Homem Moderno*. Tradução de Octavio M. Cajado. São Paulo: Cultrix, 1972.

PAIVA, G, J. *et al. Experiência religiosa e experiência estética em artistas plásticos: perspectivas da psicologia da religião*. *Psicol. Reflex. Crit.*, 2004, vol. 17, Nº 2, P. 223-232.

PIAZZA, W, O. *Introdução à Fenomenologia Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1976

REALE, G. *História da Filosofia Antiga* Vol. II. Platão e Aristóteles. Tradução de Marcelo Periene. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

REALE, G. & ANTISERI, D. *História da Filosofia: do romantismo até nossos dias*. São Paulo: Paulus, 1991.

RICOEUR, P. *O Conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução de M. F. Sá Correia. Porto: Rés-Editora, 1988.

\_\_\_\_\_. *Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1999.

ROHDEN, C, C, S. *A Camuflagem do Sagrado e o Mundo Moderno à Luz do Pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

SIMÕES, J.J. *Cultura Religiosa: o homem e o fenômeno religioso*. São Paulo: Loyola, 1998.

SILVA, J, C, A. *Zeus e a Lógica do Mito*. Goiânia: Deescubra, 2003.

SAENGER, P. *A Leitura nos Séculos Finais da Idade Média*. In: CAVALLO, G. & CHARTIER, R. (Orgs.). *História da Leitura no Mundo Ocidental*. Tradução de Fulvia Moretto, Guacira Machado e José Antônio Soares. São Paulo: Editora Ática, 1998.

STEIN, E. *Compreensão e Finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2001.

SVENBRO, J. *A Grécia Arcaica e Clássica: a invenção da leitura silenciosa*. In: *História da Leitura no Mundo Ocidental*. Tradução de Fulvia Moretto, Guacira Machado e José Antônio Soares. São Paulo: Editora Ática, 1998.

VERNANT, J-P. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Tradução de Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio/UnB, 1992.

\_\_\_\_\_. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Isis Borges Fonseca. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1996.

VEYNE, P. *Acreditaram os Gregos Nos Seus Mitos?* Tradução de Antônio Gonçalves. Lisboa: Edições 70, 1987.

Ce document à été crée avec Win2pdf disponible à <http://www.win2pdf.com/fr>  
La version non enregistrée de Win2pdf est uniquement pour évaluation ou à usage non commercial.