

## **A IMERSÃO MÍTICA DO REAL**

Thiago de Oliveira Sales

UNIVERSIDADE FERNANDO PESSOA

### **RESUMO**

Esse artigo pretende discutir a problemática do conceito de mito a partir de um diálogo central entre Marshall Sahlins e os principais nomes da Antropologia que abordaram o tema: Bronislaw Malinowsk, Claude Lévi-Strauss e Mircea Eliade. Feito isto, demonstraremos em que medida uma desconstrução do conceito metafísico de mito indicará o quão imerso na facticidade do real está o mesmo – sendo uma representação, por excelência, de relação como destino e com as angústias quotidianas.

### **ABSTRACT**

This article intend to discuss the problematic of myth's concept from a central dialogue between Marshal Sahlins and the main names of the anthropology that had approached the subject: Bronislaw Malinowski: Claude Lévi-Strauss e Mircea Eliade. Following, we will demonstrate where measured a metaphysic deconstruction of the myth's concept indicates how deep in the facticity of the real it is. Being a representation, par excellence, of the acceptance of the fate and daily anguishes.

## INTRODUÇÃO

Este artigo pretende realizar uma desconstrução do conceito de mito a partir de um diálogo central entre Marshall Sahlins e os principais nomes da antropologia cultural que abordaram o tema – Bronislaw Malinowski; Claude Lévi-Strauss e Mircea Eliade. A razão de ter escolhido tais autores, vem de sua representação como cânones desta disciplina que se debruçaram nesta temática. Muito embora Sahlins não seja considerado uma figura emblemática em torno dessa discussão, ele tentou aliar duas instâncias epistemológicas diferenciadas (a estrutura e a praxis) para tentar estabelecer parâmetros melhor aplicáveis para compreensão das narrativas míticas. Por fim, iremos demonstrar de que forma a posição de Sahlins também está imersa num antigo erro: De que o mito é, de alguma forma, uma negação do real.

Num primeiro momento tentaremos situar a problemática teórica do mito na antropologia cultural. Em seguida apresentaremos a noção de mito do autor. Por fim tentaremos indicar de que forma a noção de mitopraxis de Sahlins contribui para a discussão proposta. Somente por último, tentaremos demonstrar, a partir de uma desconstrução do imaginário europeu, de que forma podemos pensar o mito através de um diálogo com autores diversos, contrários às concepções tradicionais – autores orientados para a análise da realidade, ainda que absurda e cruel.

Marshall Sahlins é um autor dado a sínteses. Não me refiro a uma síntese como resultado de uma dialéctica aos moldes de Platão, em busca de uma essência cristalizada sobre as coisas. Na obra de Sahlins, o que se percebe é uma vontade de síntese aos moldes dialécticos de Hegel, onde a negação funciona como contraponto complementar de uma cadeia interminável a rumos diversos.

É sobre esta orientação que este autor dialoga com o marxismo e estruturalismo numa relação de complementaridade. Desta forma o seu conceito de “estrutura da conjuntura” opera uma íntima relação de tendências teóricas diversas sobre um mesmo olhar – uma estrutura que se desvela pela conjuntura observada pelo pesquisador. Destarte, Sahlins se revela seguidor de Heraclito, ao assumir a impossibilidade de uma apreensão exacta e estática da cultura, esquivando-se às essencializações: “O fluxo é de tal natureza que jamais se pode mergulhar duas vezes na mesma cultura. (...) a realidade é um belo lugar para se visitar (filosoficamente), mas ninguém nunca morou lá” (Sahlins, 2004:8).

Para Sahlins não há somente um homem passivo sobre a égide de um inconsciente inatingível, como formula Lévi-Strauss; tampouco uma ausência de estrutura de significados que não dê conta da dinâmica da história. Porém, há uma estrutura que é constantemente resignificada pelo “evento”. Afinal, o autor estava em busca de uma síntese que “fornecesse tanto uma história estruturalista como uma compreensão cultural da economia” (Kuper, 2002:218).

Este olhar de síntese, próprio de Sahlins, irá direccionar sua noção de mito, ou, se parecer mais correcto, de mitopraxis – um conceito sugerido pelo autor que procura dar conta desta fusão de horizontes teóricos.

## MITO E ANTROPOLOGIA.

Sobre o mito, Catherine Backés-Clément (1971:193) afirma: “A natureza do mito, a sua função, o seu lugar no conjunto social, são um dos problemas mais complexos da antropologia”. De facto, em suas Confissões, Santo Agostinho já afirmava sobre o mito: “Sei muito bem o que é, desde que ninguém me pergunte; mas quando me pedem uma definição fico perplexo” (Santo Agostinho apud Ruthven, 1997:13). Para Ruthven (1997:13-14), há algo nos mitos que parece se esquivar a inteligência, algo que os torna imune à explicação racional, e por isso, as diversas tentativas de sistematização do mesmo - através da construção de uma espécie de “chave-mestra” que possa decifrar todos os mitos encontrados - por parte de mitólogos das mais diversas áreas (filosofia, antropologia, história, psicologia) sempre resultaram em modelos analíticos confusos; é a essas tentativas que Ruthven chama de monomitonias. Contudo, aqui deixaremos de lado a análise do mito nas demais ciências para focar as chamadas monomitonias na história da Antropologia.

A teoria do mito-ritual foi inicialmente desenvolvida em Cambridge por James Frazer e W. Robertson Smith (ibidem: 15). Embora Frazer (1978) tenha contribuído em ressaltar a íntima relação entre mito e ritual – acreditando de facto no rito como a representação material do mito (Dowden, 1994:44) –, acabou por reduzir a mitologia numa legitimação estrutural do ritual. Tal premissa não só impede que possamos ver o mito em seus múltiplos aspectos, como também o coopta como elemento estrutural estático<sup>1</sup>. Ademais, tendo em vista suas raízes evolucionistas, para Frazer, os mitos, juntamente com a magia e a religião, representavam a forma incorrecta dos povos primitivos raciocinarem (Evans-Pritchard, 2005:21).

Em sua maior obra, *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, Malinowski (1978) demonstra concordar com a associação entre mito e ritual de James Frazer. Porém, vai mais além em relação ao papel do mito no quotidiano dos nativos. Sendo assim, embora utilizasse a associação mito-ritual de Frazer, Malinowski acreditava que o mesmo nunca se tornou consciente do factor social da mitologia (Malinowski, 1984:177,

.....  
<sup>1</sup> É notável que Lévi-Strauss tenha percebido as diversas mudanças que um mito possa sofrer. Ao analisar a gesta de Asdiwal, Lévi-Strauss utiliza a versão do mito de 1912 como referência. Baseando-se no trabalho etnográfico de Boas, compara as três variações encontradas em locais e períodos diferentes (cf. Lévi-Strauss, 1993:155).

grifo nosso). Para Malinowski, o Kula<sup>2</sup> - que ele acredita ser uma instituição enorme e extraordinariamente complexa, não só em extensão geográfica, como também na multiplicidade de seus objectivos -, está amplamente sustentado na tradição e enraizado nos seus mitos. (1978:72, 73, grifo nosso). Tal abordagem nos faz perceber que diferentemente da escola mito-ritual de Cambridge, Malinowski situa o mito num plano de antecedência em relação ao ritual, observando que o mesmo funciona de forma mais ampla do que apenas no âmbito de uma breve associação com os rituais encontrados entre os melanésios. Contudo, como é típico do pragmatismo filosófico, e por ter sido Malinowski influenciado fortemente pelo pensamento de William James<sup>3</sup>, sua noção de mito se reduz a casos tão particulares que se torna impossível qualquer generalização. Como apontar a especificidade do mito em relação a um determinado contexto cultural se ele se torna tão diluído?

Este carácter de inapreensão do mito acabou por levar a antropologia a dois extremos: Ou o mito se diluía em todas as práticas sociais - como já explicitado na visão de Malinowski - e se tornava um objecto inefável, utilizado da forma como os indivíduos achassem mais conveniente para satisfazer suas vontades; ou se tornou epítome máximo das acções dos indivíduos e elemento estruturante principal de uma cultura - como veremos no caso do estruturalismo de Lévi-Strauss.

Para Lévi-Strauss, os homens, fatalmente, se deparariam com diversas contradições em sua cultura. A partir do trabalho etnográfico de Boas, Lévi-Strauss percebeu que os índios Tsimshian - residentes na costa canadense do pacífico Ocidental - se deparavam com contradições sociais irresolúveis: "Identifica-se portanto, uma sociedade na qual, embora a filiação seja matrilinear, a residência é patrilocal, a mulher indo morar na aldeia do marido" (Levi-Strauss, 1993:162). Dentre outras contradições Lévi-Strauss destaca que a fome permanente, embora seja uma condição negativa, permite que através da busca por alimentos, os Tsimshian tenham contacto com outros grupos locais. (cf. Ibidem: 165), facilitando as relações de parentesco e as trocas comerciais. Serão justamente esses antagonismos inerentes à estrutura social dos Tsimshian que fomentam a narrativa dos feitos de Asdiwal.

Ora, a partir do mito de Asdiwal os Tsmishian encontrariam todas as resoluções impraticáveis em seus quotidianos. Desta forma:

.....  
<sup>2</sup> O Kula é uma troca cerimonial de dois artigos (bracelete e colares), feitos pelos nativos das Ilhas Trobriand. Esses objectos circulam pelas diversas aldeias e ilhas, e tal actividade é praticada por um extenso número de distritos que formam um círculo fechado. O Kula representa uma das instituições mais importantes por abarcar um grande número de actividades inter-relacionadas e interdependentes que formam um todo orgânico, representando, entre outras coisas, aspectos económicos, sociais e míticos (cf. Malinowski, 1978: 21.

<sup>3</sup> Como indica Evans-Pritchard: "O pragmatismo exercia grande influência na ocasião em que tais teorias foram propostas, e a teoria de Malinowski acerca da religião e da magia poderia ter saído directamente das páginas de William James" (1984:71).

Todas as antinomias concebidas pelo pensamento indígena sobre os mais diversos fatos (geográficos, económicos, sociológicos e até mesmo cosmológicos) são, afinal, semelhantes à antinomia, menos evidente, mas extremamente real, que o casamento com uma prima matrilateral procura resolver, sem consegui-lo, como confessam os nossos mitos, cuja função é precisamente esta (Ibidem: 179, grifo nosso).

Deve ficar claro que, para Lévi-Strauss, os mitos não são ferramentas para resolver as contradições ao nível imanente – na realidade quotidiana. Ao assumir – a nível inconsciente – paradoxos irresolúveis, os mitos são enfim criados pelas mais diversas culturas: “Se é verdade que o objecto do mito é fornecer um modelo lógico para resolver uma contradição (tarefa irrealizável, quando a contradição é real)” (Lévi-Strauss, 2003:264).

Ao contrário de Malinowski, que não procurou sistematizar os mitos em premissas gerais, Lévi-Strauss torna a resolução de paradoxos ao nível inconsciente o significado do mito em qualquer cultura. Não é apenas o mito de Asdiwal que opera desta forma, outrossim, os mitos provenientes de qualquer tradição. É desta forma que o mito de Édipo – retomada a partir da escrita de Sófocles – também é justificado pela mesma razão:

O problema posto por Freud em termos «edipianos» não é mais, sem dúvida, o da alternativa entre autoctonia e reprodução sexual. Mas se trata sempre de compreender como de um pode nascer dois: como se dá que não tenhamos um único genitor, mas uma mãe, e um pai a mais? (ibidem: 250).

Mircea Eliade<sup>4</sup> por sua vez, compreende o mito como narrativas exemplares que dão as coordenadas de diversas acções humanas – ou seja, o mito seria um elemento vivo no sentido de ser operacionalizado de forma prática no quotidiano dos nativos: “‘vivo’ no sentido de que fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência” (Eliade, 2004:8).

Da mesma forma que Malinowski, Eliade compreende o mito a partir de uma sutura entre a imanência e a transcendência humana. Contudo, os homens não estariam libertos para manejá-los à sua vontade, uma vez que a narrativa fornece modelos de conduta que devem ser seguidos e repetidos: “A principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e actividades humanas significativas” (ibidem: 13).

.....  
<sup>4</sup> Reconheço que o objectivo de Eliade é uma discussão filosófica a respeito da pulsão religiosa e metafísica do homem. Diferentemente de Malinowski e Lévi-Strauss, este autor relaciona mais intimamente o mito em relação a um *homo-religiosus* universal, do que num elemento forte de qualquer cultura. De qualquer forma, Sahlin parece se debruçar constantemente na filosofia – o que pode ser visto claramente em grande parte de suas irónicas reflexões de Esperando Foucault. Ademais, Eliade é por vezes citado em Ilhas de História.

Dessa forma, ao recitar os mitos, o homem é imediatamente cooptado para o tempo fabuloso dos heróis, compartilhando dos eventos fantásticos dos Deuses. (ibidem: 21).

Embora haja outros autores de grande importância para o estudo dos mitos na antropologia – aqui me refiro a Maurice Leendhart, por ter atrelado à ideia de mito a de sujeito, e não a de estrutura e, por conseguinte, cultura – procurei estabelecer os autores com os quais Sahlins parece ter tentado realizar uma síntese a partir do seu conceito de mitopraxis.

## A MITOPRAXIS DE MARSHALL SAHLINS

Para Sahlins, todas as categorias informadas pela tradição estão correlacionadas constantemente a uma tensão entre estrutura e evento. Os homens, em seus projectos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e de pessoas, submetem as categorias culturais a riscos empíricos (cf. Sahlins, 1990:9). Ou seja, o simbólico – aqui entendido como mito – é para Sahlins pragmático: o sistema é uma relação de síntese entre reprodução e variação. A princípio, isto pode soar como um empreendimento fenomenológico existencial aos moldes de Husserl ou Sartre, onde potência e acto não mais se distinguem – ou melhor, onde sujeito (o agente) e objecto (a estrutura) estão totalmente imiscuídos. Porém, não se trata disso. Para Sahlins, a superação das dicotomias se dá por outro viés: “É necessário fazer o reconhecimento teórico, encontrar o lugar conceitual, do passado no presente, da super-estrutura, na infra-estrutura, do estático no dinâmico, da mudança na estabilidade” (Ibidem: 19).

Sahlins não compreende a resolução das antinomias sobre uma sutura radical entre os dois pólos antagonicos – como natureza e cultura<sup>5</sup>. O que ele pretende realizar é um empreendimento onde devemos focalizar nosso olhar neste ponto heraclitiano<sup>6</sup> inapreensível: a tensão constante que se dá nas dicotomias sobre o viés de uma dialéctica interminável<sup>7</sup>. Desta forma, o mito, para Sahlins, é uma narrativa que se desvela na conjuntura de um evento específico re-arranjando categorias sociais e

.....  
<sup>5</sup> Diz Sahlins: “a cultura é uma aposta feita com a natureza, durante a qual voluntária ou involuntariamente – para parafrasear Marc Bloch – os nomes antigos, que estão na boca de todos, adquirem novas conotações, muito distantes de seus sentidos originais. Esse é um dos processos históricos que chamarei de ‘a reavaliação funcional de categorias’” (Sahlins, 1990:9).

<sup>6</sup> Falo de um ponto “heraclitiano” porque Sahlins parece seguir as premissas de não cristalização de essências deste autor.

<sup>7</sup> Não apenas Sahlins pensa a resolução da dicotomia entre estrutura e evento; natureza e cultura; sincronia e diacronia focalizando o olhar na tensão, outrossim, uma gama de autores. Se trata enfim de uma teoria da agência, onde os sujeitos não são tão passivos à estrutura na qual estão imiscuídos. Penso aqui em Bourdieu (2005) com o *habitus*, estruturas estruturantes; ou mesmo Latour (2000), onde o híbrido é justamente o resultado da tensão entre humanos e não-humanos.

práticas diversas. Embora haja uma narrativa (um mito) específica, ela toma forma e é fomentada por questões práticas, evidenciadas empiricamente (praxis).

Da mesma forma que Malinowski, Sahlins concorda que o mito é um elemento que desvela os inúmeros significados de uma cultura: “Portanto, a relação e as façanhas dos conceitos primordiais, do modo como estão representadas nos mitos, tornam-se, para as pessoas que dele descendem, o paradigma de suas próprias acções históricas (Sahlins, 1990: 34)”. Sahlins também concorda num outro ponto com Malinowski: ambos não procuraram sistematizar o mito de forma rígida, entendendo que o mesmo deveria possuir uma estrutura ambígua:

A mitopraxis, ou o que Sahlins chamava de reprodução estereotipada (tomando emprestada uma frase de seu amigo Maurice Godelier), jamais poderia reproduzir perfeitamente a estrutura mítica prototípica. Uma estrutura de alguma forma tinha de deixar espaço para os movimentos tácticos dos indivíduos e para as incursões imprevisíveis de estranhos, ou para a erupção de formas naturais (Kuper, 2002: 229).

Sahlins utiliza a mitologia dos havaianos para entender o episódio do Capitão Cook<sup>8</sup>. Porém, diferente de Malinowski, a mitologia dos havaianos não é utilizada para satisfazer as necessidades diversas, às quais o mito, na visão funcionalista deste último, procuraria atender. Da mesma forma que o mito fora utilizado pelo herói Hone Heke para fins práticos – atacar o navio inglês –, a narrativa acaba por induzir uma conduta específica: derrubar o mastro do navio – o que ocorre por diversas vezes. Ou seja, é impossível afirmar se acção foi motivada por razões específicas (se pensarmos numa subjectividade de cunho racional, como formulada por Obeyesekere<sup>9</sup>) ou por uma indução do próprio herói mítico dos nativos.

Se Sahlins concorda com Malinowski em alguns pontos em relação à sua abordagem do mito, o mesmo não pode ser dito em relação a Lévi-Strauss. Primeiramente Sahlins não tem o intuito de buscar a compreensão do mito havaiano a partir de aspectos inconscientes:

.....  
<sup>8</sup> Em 1778-1779, os ingleses, liderados pelo Capitão Cook, desembarcaram nas ilhas havaianas. Os diversos contactos que os nativos tiveram com o Capitão Cook resultaram num episódio dramático, culminando com a morte do próprio capitão. Após um número crescente de pesquisas históricas a respeito do episódio ocorrido após o contacto dessas duas culturas, Sahlins resolveu dar sua interpretação. Para ele, o Capitão Cook fora confundido com o deus Lono da mitologia dos nativos. Dentre outros argumentos, Sahlins aponta que o Cook pisou nas ilhas havaianas durante o festival do Mahahiki – onde ironicamente se louva a chegada de Lono. Sendo assim, para Sahlins as acções de Cook naquela época específica do ano reforçaram a visão de que Cook era de fato o deus Lono. É notável a importância que Sahlins dá ao mito para desvelar aspectos desconhecidos da história e da cultura havaiana: “Sahlins estava determinado a descobrir, na mitologia dos polinésios, o segredo não apenas de sua historiografia, mas também de sua própria História” (Kuper, 2002: 225).

<sup>9</sup> Para Obeyesekere o mito, está justamente na visão de Sahlins – o mito da superioridade racional do homem europeu. Para ele, Sahlins põe o olhar sobre o episódio sobre o mítico “iluminista”; onde de certa forma, os nativos são ingénuos...e por que não dizer ‘irracionais’?

O ponto que quero ressaltar é de natureza cosmológica e não freudiana. Se qualquer coisa lembra o sexo para os havaianos, não será por que, ao menos como uma condição de possibilidade, o universo das pessoas já está carregado de imensas forças de atracção semântica? (Sahlins, 1990:33).

Ora, em Sahlins, a estrutura prototípica do mito – a narrativa em si – não opera ao nível inconsciente. Embora *Cultura e Razão Prática*, a primeira grande obra de Sahlins, fosse justamente uma tentativa de síntese entre o estruturalismo francês levistraussiano e o marxismo, esboça-se em *Ilhas de História* – onde Sahlins procura trabalhar o mito de forma intensa – um novo olhar. Pois aqui, para Sahlins, há uma intencionalidade consciente em vivenciar o mito. Em Sahlins, a acção simbólica da “estrutura” não opera ao nível inconsciente: “As pessoas, enquanto responsáveis por suas próprias acções, realmente se tornam autoras de seus próprios conceitos; isto é, tomam a responsabilidade pelo que sua própria cultura possa ter feito com elas”. (ibidem, 189, grifo nosso).

Lévi-Strauss (cf. 2003:250) toma as diversas versões de um relato mítico como um único relato. Para ele não importa se as narrativas se tenham modificado, pois elas sempre irão exprimir os paradoxos irresolúveis que tentamos esconder ao nível inconsciente. Em Sahlins, ao contrário, o mito de uma determinada cultura só se opera quando “vivenciado”, e esta vivência mítica – ou praxis para o próprio autor – dá-se em íntima relação com o contexto histórico no qual o pesquisador se debruça. Malinowski ironizava os demais mitólogos por não terem em mãos o “criador de mitos”, ou seja, os próprios nativos. Sahlins faz o mesmo, seria um absurdo para ele estudar os mitos esquecendo-se das categorias envolvidas numa conjuntura específica<sup>10</sup>.

Se para Lévi-Strauss os mitos sempre se repetem – justamente para demonstrar o aspecto universal da mente humana –, para Sahlins: “as coisas devem preservar alguma coisa através das mudanças ou o mundo seria um hospício” (1990:190). O mesmo acontece em relação à compreensão de mito em Eliade. Para ele o mito é sempre reatualizado de forma cristalizada.

Embora Sahlins, da mesma forma que Eliade, compreenda o mito como uma realidade vivenciada, neste último há uma clara distinção metafísica entre *mythos* e *logos*: “‘Viver’ os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente ‘religiosa’, pois ela se distingue da experiência ordinária da vida quotidiana” (Eliade, 2004:22). Em Sahlins não encontramos tal distinção. O mito está intensamente imiscuído a

.....  
<sup>10</sup> Afinal, cada sector da população interpretou a relação entre o Capitão Cook e o deus Lono de uma forma diferente: “Não devemos pressupor que todos os havaianos estivessem convencidos de que o Capitão Cook era Lono, ou, mais precisamente, que o fato de ser Lono significava o mesmo para todos” (SAHLINS, 1990).

chamada “experiência ordinária da vida quotidiana” de Eliade. A mitopraxis opera justamente nesta tensão, e não numa suspensão da vida quotidiana.

Sahlins utilizou-se da mitopraxis para operar uma síntese de várias propostas teóricas tendo o cuidado de não se esquecer de construir uma sistematização do mito. Há um conto de Franz Kafka chamado *A Construção* (1984) que funciona como uma boa metáfora para entender a mitopraxis de Sahlins. Neste conto, uma criatura (indefinível, como é típico dos contos de Kafka) se lança numa busca desenfreada para construir um edifício perfeito, que ao mesmo tempo, quando atacado, possuíse armadilhas e saídas de emergência. Da mesma forma que a mitopraxis, a construção de Kafka aproveita uma estrutura antiga da construção de uma outra criatura. O objectivo principal da criatura era produzir um refúgio incomunicável – e devido à perfeita elaboração do castelo, a construção se tornou auto-suficiente. Dessa forma, a mitopraxis, assim como a construção da criatura de Kafka, cooptou restos de velhas construções, ao mesmo tempo que procurou deixar “brechas” para que o habitante daquele castelo absurdo pudesse fugir.

Sendo assim, a mitopraxis não é apenas “um relato do passado e um guia para acção no futuro” (Kuper, 2002: 228), mas sim uma construção ambígua, fruto da síntese de várias outras construções. A pergunta é: o que tal conceito não pode embarcar? Como diferenciar cultura e religião de mitopraxis na obra de Sahlins? Se não há diferença, mito é cultura?

## O MITO E RACIONALIDADE OCIDENTAL

Se todas as tentativas de teorizar o mito nunca tiveram resultados satisfatórios, é porque o princípio que estrutura a concepção ocidental a seu respeito sempre foi equivocado. A essencialização num elemento coerente e coeso, a que se possa chamar mito, torna sua compreensão complicada. Na realidade, em minha experiência de campo com populações brasileiras imersas em tradições “lendárias” e “míticas”, não pude jamais visualizar essa “separação” que se encontra explícita no pensamento dos cânones da antropologia a respeito do tema. Mesmo na fenomenologia de Gilbert Durand, busca-se suspender o fenómeno mítico em momentos estanques do quotidiano.

A própria concepção de um corpo teórico central que demonstre o que é mito, é desde já uma forma de associar diversas culturas ao seu envolvimento na semântica desse mesmo centro. Esquecendo que o mito está, essencialmente, no acto de se contar histórias. Contar uma história não é negar a realidade; ao contrário, é mergulhar e celebrar a experiência quotidiana – é falar da facticidade da existência. A história é, por excelência, a expressão da experiência do real.

O mito enquanto conceito, tal como falaram estruturalistas, neokantianos, filósofos da linguagem, e escritores em geral, nunca existiu enquanto manifestação suspensa em momentos específicos do cotidiano. Este princípio desvela a intenção de apontar que existe uma instância do real que os nativos não conseguem aceitar. Isto criou uma dicotomia constante entre as tríades: razão-realidade-aceitação e paixão-imaginação-recusa. Mesmo Edgar Morin (2002) e Gilbert Durand (1998; 2002) tentaram, em muitos dos seus trabalhos a respeito do tema, mostrar o quanto a razão também está imersa num mito. Porém, eles nunca tiveram a coragem para abandonar a palavra “mito”. Isto porque em todas essas produções, o mito nunca foi mais do que um sinal dicotômico para mostrar o quão distante a “razão” se encontra de todos os tipos de linguagem.

A distinção entre mito e logos deu-se na Grécia Antiga. Porém, o que se chamava de mito entre os gregos era deveras distinto do que Morin e Durand entendem por mito. O problema é: eles têm a consciência disto e não conseguem abandonar o conceito!

Os mitos eram, para os gregos, histórias sem fundamento. Assim, por mais que Ernest Cassirer (2004) queira mostrar, por exemplo, que os mitos desempenham importante papel para apreensão do mundo, nunca conseguiu abandonar o conceito. Isto pode-se explicar a partir de uma experiência em trabalho de campo, realizada por nós, em regiões mais afastadas dos grandes centros urbanos brasileiros.

Os nativos da amazônia, assim como as populações rurais do nordeste brasileiro, entendem muito bem quando algo é uma história inventada, ou quando se trata de algo real. Porém, a forma como o mito foi teorizado, desvela um total esquecimento dessa compreensão por parte dos nativos. O conceito de razão sempre existiu em todas as culturas. Porém, exaltar o mito, como Morin e Durand fazem, é uma forma inversa de exaltar a razão – pois afinal, quanto mais se exalta e se explica o mito, mais se “esclarece” a seu respeito; mais se demonstra o quão longe o mesmo se encontra da razão.

O que os filósofos e antropólogos chamaram de mito é um conceito que, a partir de sua desconstrução metafísica, demonstra um fonologocentrismo, imerso na ideia de que certamente, algumas pessoas observam o mundo a partir do seu carácter simbólico, imagético e emotivo. Mas a afirmação constante disso ao longo da história da Antropologia, não é mais do que a exaltação explícita da razão enquanto elemento que nos diferencia – ou que, pensando de forma mais extrema, que influencia a tradição da Europa.

Se Morin e Durand querem falar da importância do mito, nunca o fazem sem utilizar como relativo absoluto o logos – no sentido de um logos platônico e racional. A insistência em exaltar o mito na história do pensamento ocidental desvela uma certeza metafísica absurda: a de que certamente a razão é uma entidade confiável.

O problema é que, por muito tempo, a razão e o progresso científico frustraram os homens – principalmente depois das duas grandes guerras.

Lévi-Strauss, embora reconheça a universalidade de um suposto “bem pensar”, não consegue abandonar o mito como linguagem que desvela, através do inconsciente, coisas impossíveis de pensar no plano consciente. Assim, Levi-Strauss, mais uma vez, vai supor que os mitos “escondem coisas” tal como duendes esquizofrênicos escondem nossas meias. Ora, continua sem conseguir trabalhar o mito sem o conceito «estabelecido» do mesmo.

Urge pensar a narrativa mítica de forma diferenciada, não mais como elemento que subjaz mistérios – tal como toda a tradição epistemológica da Antropologia Cultural buscou fazer. Mitos são histórias. O homem conta histórias porque ele precisa viver todos os possíveis – ele tem consciência de que não terá tempo suficiente para isso. Nas narrativas populares, tudo pode acontecer, todas as possibilidades estão abertas. Isto porque é essa a intenção: combater a indignação do homem de tudo não poder viver. Todos sabem que não terão tempo de realizar tudo que é possível, e sabem, ao mesmo tempo, que tudo já foi vivido por alguém em algum momento da história e do mundo. Além disto, sabem que grandes partes dessas vivências foram jogadas na imensidão de um esquecimento assustador. Quando ouvimos histórias nos acolhemos nessa indignação, nos saboreamos em poder experimentar, nem que seja através do narrar de um desconhecido, mais uma possibilidade, mais um minuto de existência. E em todos os locais do planeta, os homens gostam de ouvir histórias, sejam elas racionais ou absurdas – e ironicamente, uma das grandes histórias que se contou na Europa, era de que os nativos eram seres que se guiavam através do simbólico. Esta é, mais uma vez, uma forma de experimentar uma possibilidade existencial adversa.

## A IMERSÃO MÍTICA DO REAL

O filósofo Clement-Rosset insiste na ideia de que a história do homem é a história da não-aceitação do real. Esse real, escamoteado em natureza em diversos momentos da sua obra, tem como principal característica a sua crueldade – o seu caráter de não complacência. A ideia deste filósofo contemporâneo não difere muito da forma como Albert Camus, constrói sua filosofia do absurdo (HÉLDER, 1996), muito embora o primeiro seja contra a ideia de natureza em suas diversas significações. Clement-Rosset tem como referências principais àqueles filósofos desapegados pela busca de sentido (como Empédocles, Lucrecio, Heráclito, e Nietzsche – considerando mesmo os estoicos e cínicos como sujeitos em busca de uma explicação ordenada para o mundo). Para Clement-Rosset, na ideia de natureza está implícita a ideia a “sentido”, contudo, para ele, o real tem como calção a falta de sentido. Sendo assim, a con-

cepção de uma natureza é, por si só, a negação do real. Mas os mundos descritos no universo mítico, só fazem sentido após um grande recurso teórico (como bem o fez Claude Lévi-Strauss e Mircea Eliade), pois as histórias, por si só, são uma representação emblemática da falta de sentido do mundo; uma representação do quão trágico pode ser a jornada de um herói. Ora, muito embora Clement-Rosset não cite Camus, para este, a realidade é sempre uma manifestação do absurdo – o que ele chamava de o “silêncio irracional do mundo”, a completa falta de sentido na existência. A natureza do mundo não faz sentido diante do universo do absurdo de Camus.

A história do homem é a história da não-aceitação da indiferença da natureza em relação a nós mesmos. A natureza não faz juízo de valor – isso impulsiona o homem a uma sensação de indignação interminável. Essa indignação é a trajetória de todos; a indignação de tudo não poder viver, a indignação de não poder controlar os próximos segundos de sua vida, a indignação de ser injustiçado, a indignação de ter como único poder dispor da própria vida – uma entrega, por excelência, à natureza.

O mito afirma-se na dúvida, que se apresenta entre os momentos que a natureza parece estar dando um sinal de lógica, ou, mais uma vez, sendo-nos indiferente. Justamente no momento em que possamos pensar se é justa uma ideia de natureza. O mito surge quando essa natureza, indiferente, dá um sinal de que está brincando conosco – um misto de indiferença e atenção, acaso e caso – uma exaltação do destino. Assim, a aparição de uma grande narrativa surge nos momentos em que a realidade parece tão estranhamente indiferente a nós, que parece em suma nos querer dizer algo. Não é uma negação do real, como supunha a lógica europeia ocidental, outrossim, uma imersão imagética onde se celebra o real – onde, tal como Nietzsche propõe, se diz “sim” à vida

Narrar uma história é a manifestação dessa indignação universal que o homem sente quando não consegue ver juízos de valor de nenhuma espécie na natureza. É quando ele se vê diante de um conjunto de possibilidades existenciais aleatórias. Ele narra e constrói uma trilha segura para si e para os que ama, assim como para os que odeia.

## BIBLIOGRAFIA

- BACKÈS-Clément, C.** (1971) O mito e Suas Leituras. In Backès-Clément (coord.) *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?* Lisboa. Edições 70, pp X-XX.
- BOURDIEU, P.** (2005) Estrutura, habitus e prática. In: A economia das trocas simbólicas. 6 ed. São Paulo: *Perspectiva*, pp. 337 – 361
- CASSIRER, E.** (2004) *A Filosofia das Formas Simbólicas: II – pensamento mítico*. São Paulo. Martins Fontes.
- CIORAN, É.** (1995) *Breviário de Decomposição*. 2º Edição, Rio de Janeiro: Rocco,
- CIORAN, É.** (2007) *De L'Inconvénient d'être né*. Paris: Éditions Gallimard,
- CRIPPA, A.** (1975) *Mito e Cultura*.. São Paulo. Editor Convívio.
- DERRIDA, J.** (2004) *Gramatologia*. 2º Edição. São Paulo. Ed. Perspectiva, 2º Edição.
- DOWDEN, K.** (1994) *Os Usos da Mitologia Grega*. Campinas, SP. Papyrus Editora.
- DURAND, G.** (2000) *A Imaginação Simbólica*. Lisboa – Portugal: Edições 70, 2000.
- DURAND, G.** (1998) *Campos do Imaginário*. Lisboa: Instituto Jean Piaget.
- DURAND, G.** (1982) *Mito, Símbolo e Mitodologia*. Lisboa, Presença.
- ELIADE, M.** (2004) *Mito e Realidade*. 6º Edição. São Paulo. Ed. Perspectiva.
- EVANS-Pritchard, E.** (2005) *Bruxaria, Oráculos e Magia Entre os Azande*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.
- FRAZER, J.** (1978) *O Ramo de Ouro*. São Paulo: ed. Cia das Letras.
- HEIDEGGER, M.** (1969) *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro.
- HEIDEGGER, M.** (2002) *Ser e Tempo*. 12º Edição Universidade São Francisco.
- HEIDEGGER, M.** (1998) *Ser e Tempo – parte II*. Universidade São Francisco, 6º Edição. Editora Vozes.
- HERÁCLITO** (2002) *Fragmentos Contextualizados*. Rio de Janeiro: DIFEL.
- HUISMAN, Denis.**  
(2001) *História do Existencialismo*. São Paulo. Edusc.
- HUSSERL, E.** (1979) *Investigações Lógicas*. São Paulo. Abril. Coleção Os Pensadores.
- LÉVI-Strauss, C.** (1996) *Antropologia Estrutural I*. Rio de Janeiro. 5º Edição. Editora Tempo Brasileiro.
- LÉVI-Strauss, C.** (1993) *Antropologia Estrutural II*. 4 Edição. Rio de Janeiro. Editora Tempo Brasileiro.
- LÉVI-Strauss, C.** (1980) *Mito e Significado*. Lisboa. Edições 70.
- KAFKA, F.** (1984) *A construção*.. Editora Brasiliense. São Paulo.
- KUPER, Adam.** (2002) Marshall Sahlins: história como cultura. São Paulo. In: *Cultura: a visão dos antropólogos*.. Edusc.
- MALINOWSKI, B.** (1978) *Argonautas do pacífico ocidental*.. Abril. São Paulo. Coleção Os. Pensadores.
- MALINOWSKI, B.** (1984) *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa. Edições 70. 1984.
- MORIN, Edgar.** (2002) *O Método III: o conhecimento do conhecimento*. 2º Porto Alegre. Editora Sulina.
- ROSSET, Cl.** (2000) *Alegria: A força maior*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- ROSSET, Cl.** (1984) *Le réel et son double*. Paris: Editions Gallimard.

- ROSSET, Cl.** (2002) *O princípio da crueldade*. Rio de Janeiro: Rocco.
- SAHLINS, M.** (2003) *Cultura e Razão Prática*.. Rio de Janeiro. JorgeZahar Editor.
- SAHLINS, M.** (1990) *Ilhas de História*.. Raio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.
- SAHLINS, M.** (2004) *Esperando Foucault, ainda*. São Paulo: Cosac & Naify.
- TERENAS, Sh. e Muhammad, M.** (org). (1996) *Antologia de Sufismo – Breve Apresentação do Esoterismo Islâmico*. Al Furqân, Lisboa, 1º Edição, Janeiro.
- VERNANT, J.-P.** (1999) *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. 2º Edição – Rio de Janeiro. Editora José Olympio.
- VERNANT, J.-P.** (2002) *Mito e Pensamento Entre os Gregos*. Rio de Janeiro, 2º Edição. Editora Paz e Terra.