

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Letras

Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários

Bianka de Andrade Silva

“MITOLINGUAGEM” COMO FORMA DO SABER EM DARCY RIBEIRO

Belo Horizonte

2022

Bianka de Andrade Silva

“MITOLINGUAGEM” COMO FORMA DO SABER EM DARCY RIBEIRO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Estudos Literários.

Orientador: Prof. Dr. Georg Otte

Belo Horizonte

2022

S586m

Silva, Bianka de Andrade.

"Mitolinguagem" como forma do saber em Darcy Ribeiro
[manuscrito] / Bianka de Andrade Silva. – 2022.

1 recurso online (140 f. : il., p&b.) : pdf.

Orientador: Georg Otte.

Área de concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada.

Linha de Pesquisa: Poéticas da Modernidade.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Letras.

Bibliografia: f. 138-141.

Exigências do sistema: Adobe Acrobat Reader.

1. Ribeiro, Darcy, 1922-1997 – Crítica e interpretação – Teses.
2. Literatura brasileira – História e crítica – Teses.
3. Mito na literatura – Teses. I. Otte, Georg, 1958-. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. III. Título.

CDD: 801.953



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS LITERÁRIOS

FOLHA DE APROVAÇÃO

Tese intitulada *"Mitologuagem" como Forma do Saber em Darcy Ribeiro*, de autoria da Doutoranda BIANKA TEIXEIRA DE ANDRADE SILVA, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Faculdade de Letras da UFMG, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Letras: Estudos Literários.

Área de Concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada/Doutorado

Linha de Pesquisa: Poéticas da Modernidade

Aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Georg Otte - FALE/UFMG - Orientador

Profa. Dra. Aline Magalhães Pinto - FALE/UFMG

Profa. Dra. Bruna Fontes Ferraz - CEFET/MG

Prof. Dr. Eduardo Horta Nassif Veras - UFTM

Prof. Dr. Rafael Lovisi Prado - CEFET-MG

Belo Horizonte, 15 de dezembro de 2022.



Documento assinado eletronicamente por Antonio Orlando de Oliveira Dourado Lopes, Coordenador(a), em 16/12/2022, às 11:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por Georg Otte, Professor do Magistério Superior, em 16/12/2022, às 11:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por Aline Magalhaes Pinto, Professora do Magistério Superior, em 16/12/2022, às 12:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por Bruna Fontes Ferraz, Usuária Externa, em 19/12/2022, às 10:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por Eduardo Horta Nassif Veras, Usuário Externo, em 19/12/2022, às 11:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rafael Lovisi Prado, Usuário Externo**, em 20/12/2022, às 15:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1948967** e o código CRC **573DF630**.

À Gaia, Terra nascida de mim, Terra do meu nascimento.

Resumo

“Mitolinguagem” como Forma do Saber em Darcy Ribeiro

Tornaram-se comuns, a partir do final do século XIX, a reativação dos saberes míticos e a consequente revalorização da forma de pensar que os pressupõe. Ao longo do século XX, apesar de ainda conviver com esforços demitologizantes, foi ficando difícil sustentar a validade da dicotomia entre mito e logos, bem como a afirmação deste em nome da superação daquele.

Diante desse fenômeno de emancipação pelo qual passou o pensamento mítico, que se opõe e denuncia a suposta emancipação do homem através da razão cartesiana, pensadores como Lévi-Strauss, Eduardo Viveiros de Castro e Darcy Ribeiro valorizam os mitos indígenas, enquanto outros, como Walter Benjamin e Roger Caillois, descortinam novos mitos por trás de uma civilização sob o holofote da razão. Como exemplo dessa ascensão remitologizante, daremos foco ao próprio Darcy Ribeiro, estudioso dos povos indígenas brasileiros e uma das fontes de pesquisa de Lévi-Strauss, bem como importante problematizador dos estragos causados pelo (pós-) colonialismo com seus princípios exploratório e logocêntrico. No contexto desses novos mitos e a partir sobretudo das contribuições de Ernst Cassirer, Hans Blumenberg e os próprios Roger Caillois e Lévi-Strauss, é que propomos a noção de “mitolinguagem”.

Palavras-chave: pensamento mítico; mito; razão; ciência; “mitolinguagem”.

ABSTRACT

“Mytholanguage” as a Form of Knowledge in Darcy Ribeiro

From the end of the 19th century, the reactivation of mythical knowledge and the consequent reevaluation of the form of thinking became common. Throughout the 20th century, it became difficult to sustain the theory of the dichotomy between myth and logos, besides its statement in the name of overcoming it, despite the demythologizing efforts.

Therefore, faced with this phenomenon of emancipation through the mythical thought passed, which opposes and denounces the supposed autonomy of man through Cartesian reason, some thinkers such as Lévi-Strauss, Eduardo Viveiros de Castro, and Darcy Ribeiro value indigenous myths, whereas others, such as Walter Benjamin and Roger Caillois, uncover new civilization myths under the spotlight of reason. To explain the remythologizing ascension, we will focus on Darcy Ribeiro, a studious of the Brazilian indigenous population, and one of Lévi-Strauss's research sources, known as a distinguished voice of the damage caused by (post-) colonialism with its exploratory and logocentric principles. In the context of these new myths and based mainly on the contributions of Ernst Cassirer, Hans Blumenberg, Roger Caillois, and Lévi-Strauss, we propose the notion of “mytholanguage”.

Keywords: mythical thinking; myth; reason; science; “mytholanguage”.

Zusammenfassung

„Mythosprache“ als Wissensform bei Darcy Ribeiro

Die Reaktivierung des mythischen Wissens und die daraus folgende Aufwertung der daraus folgenden Wissensform wurde zum Ende des 19. Jahrhunderts zum Allgemeingut. Im Laufe des 20. Jahrhunderts wurde es trotz aller Demythologisierungsversuche immer schwieriger, die Dichotomie von Mythos und Logos sowie den Vorrang des letzteren vor dem ersteren aufrechtzuerhalten.

Angesichts dieser allmählichen Emanzipation des mythischen Denkens, die im Gegensatz zur vermeintlichen Emanzipation des Menschen mit Hilfe der cartesianischen Vernunft steht und diese bloßstellt, haben Denker wie Lévi-Strauss, Eduardo Viveiros de Castro und Darcy Ribeiro die indigenen Mythen aufgewertet, während andere wie Walter Benjamin und Roger Caillois neue Mythen aufdeckten, die im Hintergrund einer von Vernunft geprägten Zivilisation standen. Als Beispiel dieser remythologisierenden Tendenz konzentrieren wir uns hier auf Darcy Ribeiro, der die indigenen Völker Brasiliens erforscht hat und u. a. Lévi-Strauss als Quelle gedient hat, abgesehen davon, dass er die durch den (Post-)Kolonialismus verursachten Schäden in Form von Ausbeutung und Logozentrismus problematisiert hat. Im Zusammenhang mit diesen neuen Mythen und insbesondere auf der Grundlage der Beiträge von Ernst Cassirer, Hans Blumenberg, Roger Caillois und Lévi-Strauss selbst stellen wir den Begriff der „Mythosprache“ vor.

Schlüsselbegriffe: mythisches Denken; Mythos; Vernunft; Wissenschaft; „Mythosprache“

Lista de Figuras

Figura 1 – Symbolische Formen.....	29
Figura 2 – O mito em Roger Caillois.....	46
Figura 3 – Conhecimento “Civilizado” e Conhecimento Mítico – Lévi-Strauss.....	58
Figura 4 – Saberes Científicos e Saberes Míticos.....	69
Figura 5 – Esferas da Realidade Social Antropologia Dialética.....	71
Figura 6 – Recriação das Formas Simbólicas.....	108
Figura 7 – “Mitolinguagem”.....	125

Sumário

1. “Assim, este livro sobre os mitos é, a seu modo, um mito.”-----	12
2. Mito: uma noção turva e heterogênea -----	18
2.1. Por quê?-----	18
2.2. O quê? -----	22
2.2.1. Mito e mitogonia das formas simbólicas -----	24
2.2.2. Mito: um domador apotropaico -----	31
2.2.3. Novas mitologias eruptivas -----	39
2.2.4. Mitologia: uma ciência, uma anaclástica -----	47
3. Pensamento mítico hoje: a antropologia de Darcy Ribeiro, um exemplo -----	56
3.1. Entre o mítico e o científico: uma antropologia tensionante -----	58
4. Pensamento mítico hoje: a literatura de Darcy Ribeiro, outro exemplo-----	75
4.1. Entre o mítico e o artístico-literário: uma ficção do Brasil real-----	82
5. Antes da “mitolinguagem”-----	100
5.1. Metaforologia da “mitolinguagem” -----	113
6. “[...] cada plano sempre remete a um outro plano.”-----	133
REFERÊNCIAS -----	138

1. “Assim, este livro sobre os mitos é, a seu modo, um mito.”¹

“Logo, tudo pode ser mito? Sim, julgo que sim, pois o universo é infinitamente sugestivo.”

(Roland Barthes)

Talvez, esta seja uma introdução da destruição. Isso porque, pelas interlocuções e estudos feitos durante o processo de elaboração desta tese, nos deparamos com uma série de expectativas em torno dos trabalhos sobre o mito, as quais, por vezes de modo deliberado, não atenderemos. Uma dessas expectativas – relativa à oposição entre *mythos* e *logos* – tem sido destruída, o que facilita nosso trabalho, desde um dos momentos da história da filosofia² em que encontra um importante subsídio: sabe-se que a proposta cartesiana é uma grande ancoragem para se indicar a possível existência desse binômio e a superação do primeiro através do segundo, mas já há, no século XVII, um contemporâneo de Descartes, Blaise Pascal, que questiona indiretamente isso ao indicar ser um excesso tanto a afirmação irrestrita da razão quanto a sua negação. Avançando um pouco mais no tempo,

Romper com a segurança ideológica do positivismo e do historicismo e das suas sobrevivências e metamorfoses tardias, relativamente à negação da substância do mito, parece-nos um objectivo indispensável, assim como abalar a segurança daqueles que afirmam a substância do mito por coerência com posições ideológicas capazes de basear a teoria e a praxis das relações sociais sobre valores extra-humanos, metafísicos, de que é necessário exigir epifania e prova no tempo e no espaço da história.³

Ao longo do século XX, mostram-se essas sobrevivências e metamorfoses tardias, mesclam-se autores que indicam o desenvolvimento do pensamento humano do mito em direção ao logos – o mais paradigmático provavelmente seja Wilhelm Nestle – com autores cujas obras

¹ LÉVI-STRAUSS, 2010a, p. 24.

² Furio Jesi comenta que a desvalorização do mito pode ser explicada bem antes desse momento, no plano da própria formação da palavra “mitologia”: “[...] a união de *mythos* e *logos* (*mythologia*, *mithologeíuo*) corresponde à desvalorização de *mythos* como ‘palavra eficaz’ em favor do *logos*; o verbo *mythiázomai* conservou o significado originário não desvalorizado de *mythos* e de *logos*. Isto leva-nos a supor que na história da língua grega depois de Homero se realizou progressivamente – já antes de Protágoras – uma desvalorização de *mythos* em favor de *lógos*, de maneira que as uniões de *mythos* e *lógos* foram restrições do significado de *mythos*, como se *mythos*, em contacto directo com o seu concorrente (ainda não com o seu contrário), *lógos*, estivesse destinado a ceder parte de si.” (JESI, 1977, p. 25.)

³ JESI, 1977, p. 149-150.

contestam esse processo e encontram mitos até mesmo em obras nas quais há “firmes” finalidades exatamente de expurgar o mito – Derrida, que se utiliza da crítica de Nietzsche ao exorcismo da mitologia,⁴ instaura a metafísica como uma “mitologia branca”,⁵ esta, expressão a qual usa por empréstimo de Anatole France. Curioso é encontrar pensadores cujo percurso dá meia volta: Cassirer se demonstra fiel à proposta de situar o mito no âmbito da intuição sensível e, portanto, oposto ao logos e superado na civilização, porém, em sua produção tardia, o reconhece nas narrativas que “sustentaram” o regime nazista. Wittgenstein, não em relação ao mito, mas à linguagem, situa-a enquanto *uma* forma lógica na obra *Tratado lógico filosófico* para depois recuar e instaurá-la como *múltiplos* jogos de linguagem nas suas *Investigações filosóficas*.⁶ Assim, a primeira possível expectativa a ser quebrada é a de que aqui se encontrem fortalecidos os binômios entre mito e logos, sensível e racional.

E essa já antecipa a segunda expectativa frustrada, que tem a ver com o método de trabalho. Diferente da proposta cartesiana de submeter o pensamento a uma dissecação para alcançar ideias claras e distintas, não construímos uma jornada linear em que se limpa o percurso das obscuridades para alcançar a luz de um conceito estanque de mito. Os pensamentos “turvos e indistintos”⁷ em torno da nossa noção-chave também nos interessam e se eles próprios revelam essa turbidez e imprecisão, não nos propomos a jogar fora essa “sujeira”. Os resíduos, os fragmentos nos interessam, as mudanças de rota e as incoerências dos pensadores abordados são oportunas ao estudo de um objeto ele mesmo cumulativo, sujo e heterogêneo. Por isso, a montagem literária de Walter Benjamin e a *bricolage* de Lévi-Strauss se encaixam melhor à nossa proposta do que o método de Descartes.

O valor dos fragmentos de pensamento é tanto mais decisivo quanto menos imediata é a sua relação com a concepção de fundo, e desse valor depende o fulgor da representação, na mesma medida em que o do mosaico depende da qualidade da pasta de vidro. A relação entre a elaboração micrológica e a escala do todo, de um ponto de vista plástico e mental, demonstra que o conteúdo de verdade (*Wahrheitgehalt*) se deixa apreender apenas através da mais exata descida ao nível dos pormenores de um conteúdo material (*Sachgehalt*).⁸

⁴ NIETZSCHE, 2013, p. 132-133. O trecho a que se alude aqui será citado mais à frente.

⁵ DERRIDA, 1991, p. 253.

⁶ Voltaremos a esses dois casos de Cassirer e Wittgenstein mais ao final de nossa pesquisa.

⁷ WITTGENSTEIN, 2001, p. 177.

⁸ BENJAMIN, 2011, p. 17.

No caso de Lévi-Strauss, as estruturas, ou seja, as concepções de fundo, que ele busca encontrar para ligar os mitos revelam-se mesmo tão pouco imediatas que as conexões intramíticas por ele firmadas acabam furando o bloqueio de sua própria antropologia estrutural, contaminando-a, pois “[...] querendo imitar o movimento espontâneo do pensamento mítico, nosso empreendimento, igualmente curto demais e longo demais, teve de se curvar às suas exigências e respeitar seu ritmo.”⁹ Desse modo, o método não especializado de usar o que se tem à mão para efetuar reparos, que configura a *bricolage*, acaba sendo adotado por um especialista que já tinha definido suas estratégias – advindas do Estruturalismo –, mas não pôde aplicá-las dada a rebeldia de seu objeto em se conformar nelas, de modo que suas *Mitológicas* abordam os mitos e, segundo ele próprio, se tornaram elas mesmas, de certa forma, um mito. Por conseguinte, não só a *bricolage*, mas sua presença *na e através* da obra do antropólogo francês, bem como seu parentesco com a montagem literária, nos são propícios.

E aqui mais uma destruição de expectativa: nem o inventário da antiguidade, nem o acervo das sociedades tribais, tampouco a transposição de mitos antigos para teorias – como o faz Freud, ou a estrutura supostamente “pura” de nomes articulados em “narrativas fantasiosas” – à maneira das *Mitologias* da cultura burguesa de Barthes: não será daí que extrairemos os exemplos do nosso objeto de estudo. Sendo a civilização o espaço e a (pós-)modernidade o tempo aqui enfocados, trataremos das instilações do pensamento mítico nesse contexto, abordando como ele se infiltra, enquanto forma simbólica, nos produtos do saber e perpetua suas manifestações, mesmo tendo sido dado como morto. Assim, a despeito de termos elencado, como nosso exemplo, um autor cuja trajetória envolve o estudo da mitologia indígena brasileira, não trataremos de seus ensaios etnológicos, nem de seu romance já clássico, *Maíra*, em que se encontra, nas palavras do próprio escritor, “[...] uma reconstituição literária da etnologia indígena”¹⁰.

Se não há consistência na oposição entre mito e logos, se pesquisamos o pensamento mítico nos domínios de obras em que ele não é predominantemente abordado *como tema*, cabe fortalecer, especialmente em tempos de contestações descabidas aos estudos científicos, que jamais inseriríamos nossas reflexões numa militância despropositada contra a ciência. Estamos criticando discursos binaristas e isso inclui os que a polarizam contra o mito. Como a resolução dos problemas da filosofia e do mundo não alcançou êxito na tentativa de negar a existência dos mitos nas culturas

⁹ LÉVI-STRAUSS, 2010a, p. 24.

¹⁰ RIBEIRO, 2014, p. 18.

civilizadas, tampouco esse êxito poderia ser buscado na ingênua tentativa de desqualificar outra forma de produção de saber. Podemos dizer, a título de exemplo, que Blumenberg – um dos pensadores bastante explorados nesta tese, ele dedicou-se aos estudos tanto do mito quanto da metáfora, esta geralmente oposta aos conceitos e aquele muitas vezes colocado como a negação da ciência – tonifica a potência de estudos que, para além de focar elementos possivelmente inconciliáveis com o discurso científico, abordam esses elementos sem a pretensão de se buscar uma narrativa única.

Yo no llamaría a esto un punto de arranque para una crítica de la ciencia, pues no sólo está lejos de mí cualquier clase de desconocimiento del insuperable servicio que ha prestado a la vida la ciencia moderna, sino que me parece algo monstruoso y despreciable coquetear con el desprecio de la misma. Pero el afirmar que ella no es lo único que puede existir tampoco es una mera trivialidad.¹¹

E não diremos que esta é uma expectativa frustrada em relação ao nosso trabalho, pois, desta vez, somos nós que esperamos confiantemente não ser ela possível. A ciência é uma forma simbólica para a qual a humanidade deve obviamente muito de seus avanços, como a erradicação de doenças, a conquista de altos índices de desenvolvimento humano e o estabelecimento das bases para a sustentabilidade ambiental. Isso tudo, claro, ora funciona melhor ou pior a depender do quanto instâncias políticas e sociais levam tais temas a sério. No entanto, ela não se afirma enquanto única forma do saber e não é a única que pode existir. Inclusive, trata-se de um grande risco para ela mesma assim concebê-la, haja vista que não é um artigo científico em seu estado cru que arrastará as multidões em direção a uma ação, uma ideia ou um propósito. Por exemplo, não foram os estudos publicados de Jonas Salk e Albert Sabin que mobilizaram populações inteiras a ponto de tornar a poliomielite uma doença considerada erradicada no mundo desde os anos 1990. Esses estudos, suas descobertas e seus produtos – nesses casos, as vacinas – são o foco de discursos “filhos” deles, como as campanhas de vacinação, que envolvem até a criação de personagens e, assim, dialogam com outras formas do saber, como a arte. Isso significa que é preciso haver toda uma preparação das sociedades para a recepção correta dos achados da ciência e parte dessa preparação passa por “tratar” o discurso em que se constata tais achados em outras formas de narrar.

¹¹ BLUMENBERG, 2000, p. 12-13.

Em 2016, a palavra do ano, segundo o Dicionário Oxford, foi “pós-verdade”.¹² Esse termo sugere bem quais podem ser os perigos da manipulação de fatos associada a forte apelo emocional, pois ele passou a ser usado dada a constatação de que notícias falsas, disseminadas rápida e massivamente, tinham o efeito de mover multidões apaixonadas e agarradas a ideias e narrativas falaciosas.¹³ Se os discursos técnicos podem ser transpostos com rigor a outros modos de explicar, eles também podem ser diluídos e fraudados e, ainda assim, alcançar seus objetivos nada “bem-intencionados”. A questão não se coloca, então, em transformar o mito em vilão – como o fez Cassirer, n’*O mito do Estado*, um dos próprios estudiosos que, antes, se dedicou a examinar o seu papel e valor –, mas em assentir que esse risco de distorção existe em qualquer produto de qualquer forma simbólica, e assim entender que tal distorção pode se converter em catástrofes estratosféricas para o mundo. A “pós-verdade” se faz podendo até ter origem em evidências, dados comprováveis e factuais, mas fraudados, maneja-os, empola-os a ponto de se tornarem mais hegemônicos, críveis, sedutores e reconhecíveis do que a origem factual da qual possam ter partido.

Os saberes que se produzem através das formas simbólicas podem ou não ser especializados e podem ou não gerar “enobrecimento” para a humanidade. Todavia, é preciso discernir os espaços de tráfego de discursos técnico-científicos e os espaços de tráfego de discursos do cotidiano. E, sabendo da importância de que certas teorias e pesquisas se transformem em práticas cotidianas, versioná-las para esse novo contexto é imprescindível. Gadamer, na obra *Verdade e método*, recorre a Giambattista Vico – defensor do mito em meio ao Iluminismo – para resgatar do Humanismo o lugar social dos discursos que tornam o dia a dia em sociedade possível. Caberia à educação ter como tema

[...] a formação do *sensus communis* que não se alimenta do verdadeiro mas do verossímil. Bem, o que nos interessa aqui é o seguinte: *sensus communis* não significa somente aquela capacidade universal que existe em todos os homens, mas é também *sentido que institui comunidade*. Vico acredita que o que dá diretriz à vontade humana não é a universalidade abstrata da razão, mas a universalidade concreta representada pela comunidade de um grupo, de um povo, de uma nação, do conjunto da espécie humana. O desenvolvimento desse senso comum é, por isso, de decisiva importância para a vida.¹⁴

¹² [“‘Pós-verdade’ é eleita a palavra do ano pelo Dicionário Oxford”](#)

¹³ A oposição entre mito e verdade se tornou muito usual em diferentes contextos e bastante explorada pela ciência quando se intenta desmentir informações falsas e sem embasamento. No entanto, qualquer discurso ou narrativa pode ser falacioso, de maneira que mitos *podem* ser, mas não são *sempre e estritamente* mentiras.

¹⁴ GADAMER, 2012, p. 57-58. Grifo nosso.

E a nossa noção-chave – que, como citamos em Lévi-Strauss e veremos na antropologia dialética de Darcy Ribeiro, também se instila em produtos de discursos especializados – é profícua para a circulação nas esferas cotidianas, podendo, em razão de uma forte e comum propriedade de mobilização, suas narrativas ser meios para a humanidade criar pontes ou se jogar no abismo, afinal, não têm como premissa o “ser verdadeiras”, mas procuram dar sentido às coisas, o “sentido que institui comunidade”. Se o universo é infinitamente aberto a sugestões, como sinaliza Roland Barthes em nossa epígrafe, se essas sugestões podem volver em narrativas e se essas narrativas podem volver em realidades, ainda que realidades estranhas, bárbaras e incoerentes, nem tudo é “mitolinguagem”, mas tudo *pode ser* “mitolinguagem”. Nosso percurso nesta tese fortalece tal posição ao apresentar, no primeiro capítulo, a noção de mito por meio de obras chave para o tema, enfatizando sua sobrevivência à modernidade; em seguida, trazemos nos dois capítulos seguintes as infiltrações do pensamento mítico na obra antropológica e na arte literária de Darcy Ribeiro, para, por fim, encerrar nosso trabalho por meio da formulação da ideia de “mitolinguagem”.



2. Mito: uma noção turva e heterogênea

2.1. Por quê?

“Não surrupiarei coisas valiosas, nem me apropriarei de formulações espirituosas. Porém, os farrapos, os resíduos: não quero inventariá-los, e sim fazer-lhes justiça da única maneira possível: utilizando-os.”

(Walter Benjamin)

No século XVII, a perspectiva de uma nova razão soberana passa a subsidiar e instrumentalizar a produção de conhecimento, dando origem ao que os pesquisadores costumam reconhecer como uma Revolução Científica. Nessa direção, em suas *Meditações*, de 1641, Descartes alude ao valor de verdade das ideias claras e distintas,¹⁵ opondo-as ao quanto é enganosa toda conclusão alicerçada nas percepções sensíveis e na faculdade da imaginação. Para chegar a essa conclusão, o filósofo desconstrói certezas pré-concebidas, instaurando o que nomeia de dúvida hiperbólica ou metódica, para, a partir do uso de seu método, chegar a certezas indubitáveis.

A dúvida hiperbólica cartesiana, antes de tudo, se distingue da dúvida vulgar, ou seja, não se tentará provar aquilo que é dubitável e só se dará crédito ao que é certo e indubitável. E, por esse caminho, a conclusão a que o filósofo chega é esta: só há uma certeza, o homem duvida, o homem pensa. O falso e duvidoso não devem, portanto, ser considerados nos esforços do espírito em direção à busca pela verdade. E o método tem como premissas considerar o geral em detrimento do particular. “[...] visto que a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício,”¹⁶ se instauraria uma espécie de procedimento hiperbólico de análise, segundo o qual o estudo de exemplares ou partes talvez infinitos não é necessário, pois haveria princípios comuns para fundamentar todos eles. Ao abarcarem tudo isso num item abstrato, os resultados da aplicação do método rumam, portanto, a ideias hiperbólicas, sistematizadas e generalizantes.

Mas como já de pronto diferenciar e desconsiderar a dúvida vulgar, que seria inútil, daquela que deve ser tida em conta? Três argumentos são elencados por Descartes para justificar isso: o argumento do *erro dos sentidos*, que consiste no primeiro grau de dúvida e inicia o caminho para

¹⁵ DESCARTES, 1983, p. 98.

¹⁶ DESCARTES, 1983, p. 85.

que de fato se possa colocar em questão a validade de conclusões pautadas nas intuições sensíveis; o argumento do *sonho*, que instaura o segundo grau de dúvida e postula que não há “marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono;”¹⁷ e o argumento do *gênio maligno* segundo o qual se supõe a existência não de um verdadeiro e soberano Deus, mas de um gênio poderoso, ardiloso e enganador que emprega toda a sua astúcia em iludir o espírito.

A partir daí, após questionar se haveria algo de indubitável no mundo, chega-se à certeza, mediante aplicação da dúvida hiperbólica, de que “eu sou, eu existo”. E instaura-se a dúvida da indeterminação psicológica em direção à determinação metafísica: “eu sou uma coisa que pensa”, que recebe e conhece as coisas pelos órgãos dos sentidos, duvida, concebe, afirma e nega, quer e não quer, imagina e sente, mas apenas encontra a verdade quando escolhe elevar à razão apenas as dúvidas metódicas e extrai delas o que é “claro e distinto”. Assim, segundo a proposta cartesiana, “só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento.” Assim, o pensamento proporcionaria “a ideia clara e distinta dos corpos cuja existência ainda é problemática.”¹⁸

A começar pelo seu contemporâneo Blaise Pascal,¹⁹ há estudos que propõem e, de certa forma, cristalizaram Descartes como um dualista em função do binarismo entre mente/sujeito, *res cogitans*, e corpo/objeto, *res extensa*, que exclui este para afirmação daquela. Nessa perspectiva, ele teria estabelecido os fundamentos de uma modernidade cindida. Porém, já há também estudos que contestam essa separação polarizada na sua filosofia.²⁰ Parece-nos, por isso, potencialmente rico o aprofundamento nesse tema em outras iniciativas de pesquisa. De nossa parte, aqui, é valoroso apenas sinalizar para as visões dicotômicas e não-dicotômicas da obra cartesiana para justificar que seria ainda mais improdutivo em um estudo sobre o mito separar determinados pares

¹⁷ DESCARTES, 1983, p. 86.

¹⁸ DESCARTES, 1983, p. 98.

¹⁹ Em seus *Pensamentos*, o religioso critica a proposta cartesiana: “A Última tentativa da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Revelar-se-á fraca se não chegar a conhecer isso. É preciso saber duvidar onde é preciso, afirmar onde é preciso, e submeter-se onde é preciso. Quem não faz assim não entende a força da razão. [...] Dois excessos: excluir a razão, só admitir a razão.” (PASCAL, 2021, p. 38.) Essa oposição de Pascal ao pensamento de Descartes também é citada por Hans Blumenberg (2003b, p. 267.)

²⁰ Parece que a área das ciências médicas, por exemplo, tem assumido essa posição, como em *Mind-Body Dualism and the Biopsychosocial Model of Pain: What Did Descartes Really Say?*, de Grant Duncan, e em *Os acertos de Descartes: implicações para a ciência, biomedicina e saúde coletiva*, de André Luis de Oliveira Mendonça e Kenneth Rochel de Camargo Jr. O título deste último, aliás, é uma alusão à obra do estudioso português António Damásio, *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*.

em polos incomunicáveis, tais como o próprio mito e o logos, sensível e racional, tribal e civilizado. Se há contestações desse caráter na obra de Descartes, um filósofo que, em alguns contextos, é até descredibilizado por, em princípio, ter indicado tal separação – o valor pejorativo que o adjetivo “cartesiano” adquiriu não deixa de ser uma cristalização desse descrédito nos usos do senso comum, pois uma pessoa cartesiana é aquela que vê a realidade isolando fatos e dados, ao invés de integrá-los –, muito menos o mito poderia ser inserido em um sistema de análise através do qual se sugerisse cisões “intramito” e entre ele e outras possíveis unidades.

Em função disso, e devido à desvalorização que o Racionalismo acabou gerando em outras formas de busca pelo conhecimento, não estamos preconizando um conceito²¹ “claro e distinto” de mito, mas uma *noção turva e heterogênea* porque reconhecemos a combinação entre intuição sensível e pensamento inteligível na construção do conhecimento. Nesse sentido, a pretensão à clareza pela via apenas do inteligível pode também ser ilusória devido a tudo aquilo que se esconde ou não se desvela totalmente numa generalização abstrata. Sabemos ainda que a atitude de *distinguir* uma unidade de outra(s) pode esconder relações entre elas e esconder até fatores internos a essa unidade que seriam complexos, multifacetados e mesmo contraditórios.

Nossa jornada neste capítulo terá como objetivo investigar o entendimento sobre o mito nos autores Ernst Cassirer, Hans Blumenberg, Roger Caillois e Lévi-Strauss. Isso no intuito de dar lugar ao conhecimento mítico não apenas em culturas que o têm como pilar inequívoco, como também na “cultura civilizada.”²² Na trama de nossas conjecturas, não buscaremos criar uma relação excludente e binária entre mito e ciência, percepção e conceito, bem como não levaremos à diante uma tentativa de delineamento preciso e esquadrinhado – na forma de uma ideia clara e distinta – da noção sobre a qual nossas reflexões aqui se concentram, mesmo porque grandes estudiosos que se debruçaram sobre o assunto, como o próprio Lévi-Strauss, admitem o quão escorregadio ele é. Com isso, há a intenção de nos situar em um campo no qual a visão clara não está disponível e os polos que se excluem não se colocarão como uma escolha possível para a busca de um conforto ilusório, afinal, mediante a falta de uma visão nítida e de um posicionamento estanque e polarizado, ganha-se de volta a pluralidade dos sentidos supostamente descartada pelo

²¹ Ainda neste capítulo, quando abordarmos o mito em Hans Blumenberg, trataremos do *conceito de conceito*.

²² As aspas aqui são para sinalizar a desconfiança em torno do suposto poder enobrecedor que a civilização teria para a humanidade. Friedrich Schiller, nas cartas sobre *A Educação Estética do Homem*, por exemplo, nomeia o homem “civilizado” de bárbaro (no qual os princípios destroem seus sentimentos) e o diferencia do homem selvagem (no qual os sentimentos imperam sobre seus princípios), propondo o ideal de um homem cultivado, que honra a liberdade e põe rédeas em seu arbítrio. (2010, p. 31.)

filósofo francês, sem que seja necessário destruir ou inutilizar o generalizante e intangível. Com isso, ademais, da mesma forma que se mantêm preservadas as potencialidades de *ideias heterogêneas* ou os diferentes desenhos que uma *imagem turva* pode sugerir, se conservará a latência de um tema em torno do qual há muito que se expandir, problematizar e revelar.

Em síntese, e a partir das interpretações da obra cartesiana, que buscam instrumentalizar às últimas consequências a razão, limpando-a das supostas distrações dos sentidos e da imaginação, a dúvida metódica não se presta a investigar o dubitável, empreendendo sua investigação em direção ao certo e indubitável e ao geral e sistêmico em detrimento do particular e intrincado. Diferentemente, a partir de um método de montagem literária,²³ como define e se utiliza Walter Benjamin na obra das *Passagens*, e de *bricolage*, como indica Lévi-Strauss, faz-se justiça àquilo que é desprezado nesse processo de dissecação promovido mediante a “inspeção” da dúvida hiperbólica. Os pensadores aqui elencados que pesquisaram sobre a questão do mito partilham algo em comum: voltaram pelo caminho em que ele teria sido dispensado ante a descamação de uma cultura presumivelmente obscurantista e imersa em trevas, recolhendo suas camadas e indicando que a aparente superação de conhecimentos míticos no plano dos estudos sobre o assunto não é um fato no plano das experiências na “cultura civilizada” e “cientificista”. Por conseguinte, eles não permitiram que esses farrapos fossem perdidos e acabaram nos legando desconfiâncias sobre a dúvida metódica, deixando-nos mais confortáveis à procura da dúvida vulgar que Descartes descartou.

Passamos a indicar agora outro elemento que justifica o título que escolhemos a este capítulo. Se “O conceito não é capaz de tudo o que a razão requer,”²⁴ mesmo sendo ele um recurso basilar para a construção do conhecimento na modernidade e realmente instrumental em favorecer a comunicação e intercompreensão em esferas técnicas e de senso comum, está posto que não ambicionamos contornar o mito em um conceito que, como indicamos, caminha em direção à clareza, distinção e generalização daquilo que define. Por isso, apresentar uma *noção* é também uma forma de situar as construções sobre o mito aqui empreendidas entre a imediatidade, proximidade e volatilidade da *percepção* e a mediatidade, fixidez, abstração e generalização do *conceito*, num exercício de trazer para o debate as proposições necessárias, escapar de binarismos simplistas e preservar as tramas e faces de uma forma simbólica – para usar a nomenclatura de

²³ BENJAMIN, 2006, p. 502. [N 1a, 8]

²⁴ BLUMENBERG, 2013, p. 45.

Cassirer que elucidaremos ao longo deste trabalho – bastante complexa e múltipla. Isso sem, contudo, prescindir do aprofundamento que essa tessitura imbricada precisa para uma certa legibilidade.

Por que buscamos uma *noção turva e heterogênea*, em síntese? Ela se concretizaria em função de um esforço de tangibilização, aproximação e ponderação de estudos e visões sobre a questão do mito, preservando, como dissemos, o potencial de ideias complexas e multifacetadas, bem como o potencial para diferentes delineamentos de uma imagem enevoada, sem uma pretensão de chegada ao *claro e distinto*, sem, também, se prender a um ponto de partida porventura *ininteligível e difuso*. Nesse contexto, diferente do método de Descartes, nos serão valiosos os jogos de reflexos – caros à imaginação e aos sentidos e característicos de metáforas, alegorias e metonímias – entre a coisa, sua representação e figuras que a propulsionem e evidenciem.



2.2. O quê?

“[...] a espécie humana peleja para impor ao latejante mundo um pouco de rotina e lógica, mas algo ou alguém de tudo faz frincha para rir-se da gente... E então?”
(Guimarães Rosa)

Do que discorrem os pensadores a serem aqui evocados, apreende-se que não há, como se pretendeu, racionalidade que subjuguem a sensorialidade, logos que supere o mito e ciência que exista sozinha após a “morte” do conhecimento mítico. Propostas como a de Friedrich Schiller, no século XVIII, segundo a qual os impulsos *formal* e *material* se encontram via impulso *lúdico* quando o homem vivencia o processo de enobrecimento favorecido pela educação estética, apontam para a improdutividade dessa polarização que eleva a razão e a ela sujeitam e sucumbem a intuição sensível. O homem é, para esse pensador, razão e sensação, e sua cultura não se define pela submissão ou anulação de uma frente à outra.

O estudo *Vom Mythos zum Logos, die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*,²⁵ de Wilhelm Nestle, mesmo circunscrevendo-se no espaço-tempo da Grécia Antiga, pode servir como imagem da história da humanidade, que teria buscado uma rota de demitologização. O intento de demitologizar seria algo como “limpar” a cultura dos obscurantismos e das barbáries de homens guiados pelos instintos e pelos sentidos, isto é, eles careceriam de um processo de dessensorialização, conduzido através de um exercício de propulsão do uso da razão e capaz de “elevar” a humanidade a uma existência enobrecida.

Fundador desse método, a demitologização, o teólogo Rudolf Bultmann (1884-1976) radicaliza assumindo o choque entre os paradigmas vigentes e a profissão de fé das religiões cristãs, bem como tentando transformar essa colisão em parceria: ele conduz o cristianismo por uma via paralela à que caminhava o pensamento moderno ao aventar que seria possível despir não apenas o pensamento teórico moderno, mas até a religião de seus mitos.²⁶ Sua proposta e dos demais que supuseram a escalada a uma cultura sem mitos contrapõem-se ao que, especialmente a partir do final do século XIX, foi preciso admitir, considerando o lugar que eles seguiram e seguem ocupando. Propostas, teorias e obras de diferentes pensadores ratificaram a ideia de que as sociedades humanas, sejam elas tribais ou civilizadas, antigas, modernas ou contemporâneas, são devedoras dos mitos e neles se encontram imersas. Dessa forma, reconhecemos que não há como se desvencilhar dos farrapos – para retornar à nossa epígrafe – que “sujam” a razão sem abrir mão de algo fundamental, afinal, “Mythen bewahren etwas, was sich in der rationalen, begrifflichen Weltdeutung verliert: den emotionalen, sinnlichen und affektiven Bezug des Menschen zu der Welt, in der er lebt.”²⁷



²⁵ *Do mito ao logos, o autodescolamento do pensamento grego deste Homero até a sofística e Sócrates*

²⁶ BULTMANN, 1999, p. 45-46.

²⁷ JAMME; MATUSCHEK, 2014, p. 13. Tradução nossa. (Os mitos preservam algo que se perde na interpretação racional, conceitual do mundo: a relação emocional, sensorial e afetiva do homem com o universo em que vive.)

2.2.1. Mito e mitogonia²⁸ das formas simbólicas

A *Filosofia das Formas Simbólicas* (1923-1929), de Ernst Cassirer, cujas edições para o português brasileiro começaram a sair em 2001, estabelece diferentes matrizes – como, por exemplo, a linguagem, a religião, a ciência e a técnica – a partir das quais as sociedades constroem seus conhecimentos e se estruturam. Cada uma delas teria se desenvolvido para atender a atividades humanas diferentes, atendendo a necessidades específicas nos processos de simbolização, mas se originariam de uma mesma fonte. Além disso, o autor propõe que as formas do saber, através de seus recursos ora particulares ora diferentes entre si, têm o papel de objetivar a realidade em símbolos, sendo que todas têm a sua validade e coexistem nas diferentes culturas.

Assim, aproximado de perspectivas que instalariam a prescindibilidade do mito enquanto forma de que se valem os homens para simbolizar, Cassirer diverge de um modo peculiar apontando “[...] la génesis de las formas fundamentales de la cultura a partir de la conciencia mitológica [...]”.²⁹ De dispensável ou prejudicial à civilização, ao progresso e ao avanço da ciência, o conhecimento mítico passa a ocupar a função de núcleo polinizador que fertiliza as demais formas simbólicas e, apesar de não ter mais – segundo esse autor – uma presença reconhecível na modernidade, subsistiria enquanto a “mãe-terra” de onde se desprenderam seus “filhos”. A título de exemplo, “La pregunta por el ‘origen del lenguaje’ está indisolublemente enlazada a la pregunta por el ‘origen del mito’; en todo caso, cada una de estas cuestiones sólo puede plantearse en relación con la otra.”³⁰ Esse enlaçamento entre ambos será, inclusive, retomado para a elaboração da noção que dá título a esta tese. Análogas à linguagem,

Ninguna de esas formas posee desde el comienzo un ser independiente y una configuración propia claramente diferenciada sino que, por así decirlo, cada una se nos presenta revestida y envuelta en cualquiera de las figuras mitológicas. Dificilmente hay un dominio del “espíritu objetivo” en que no pueda señalarse esta fusión, esta unidad concreta que originalmente integra junto con el espíritu mítico. Los productos del arte y del conocimiento, los contenidos de la moral, del derecho, del lenguaje e de la técnica: todos ellos apuntan a la misma conexión básica.³¹

²⁸ O termo “mitogonia” é ainda novo em geral e não dicionarizado em português brasileiro. Foi utilizado recentemente, em 2020, pelo escritor italiano Giacomo Maria Prati, no livro *Mitogonia: Epos e Icona*, para se referir à relação entre a luta que se trava em busca da compreensão das coisas e o encanto dos mitos enquanto histórias evocativas, que são uma dessas formas de compreensão.

²⁹ CASSIRER, 1998, p. 10.

³⁰ CASSIRER, 1998, p. 11.

³¹ CASSIRER, 1998, p. 11.

Nesse sentido – numa extrapolação do próprio autor em sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, mas não quando se considera sua obra como um todo, haja vista que ele passa, posteriormente, a reconhecer que o mito persiste na cultura moderna –, por mais distante que os insetos possam ter levado os pólenes desses invólucros míticos, eles permanecem presentes e passíveis de serem descobertos nas matrizes da cultura, firmando com elas uma relação “genética”. Sob esse prisma, Cassirer assente que ignorar ou retirar o mito enquanto uma fonte originária de compreensão das formas simbólicas e dos conhecimentos por elas firmados, pressupondo-o como um caos amorfo, significa escapar de entendimentos verdadeiros.

Blumenberg traça um itinerário que parte da Antiguidade, passa até mesmo pelo Renascimento, em seguida, segue para a Modernidade para indicar que haveria uma espécie de sucessão de Platão a Kant, e não a abertura de uma rota muito inovadora. E em Cassirer, considerando que o estudioso é considerado um neokantiano, também seria um tipo de sucessão inserir outras matrizes de saber – mesmo que elas abracem deliberadamente o sensível – como provedoras do conhecimento, categorizando-as como entes da formação simbólica. Buscando por esse fio da meada,

Si Platón había hecho ya la mitad del camino que llevaría a Kant, no tenía por qué haber, entre Platón y Kant, *el abismo de un vacío y de erial históricos* sobre el cual tender un puente. Sólo a partir de aquí se ve profunda y definitivamente transformada la imagen histórica de la Ilustración: la Edad Moderna no empieza con un acto fundacional absoluto al margen del abismo de oscuras épocas anteriores, sino que el Renacimiento tiene ya – como renovación del platonismo y, con ello, de la “*idea en cuanto hipótesis*” – un rango científico. Figuras como Nicolás de Cusa, Galileo, Kepler, Descartes y Leibniz son colocadas en la misma línea de prosecución de la herencia platónica. No se da salto alguno de Platón a Kant, de la idea platónica al *a priori* kantiano, pues ambos hacían referencia al mismo “pensamiento fundamental de la historia universal de la ciencia”, que aparece por primera vez aquí.³²

Nesse sentido, as formas simbólicas de Cassirer seguem por um caminho já construído, não se deparam, portanto, com um abismo para o qual se precisa erigir uma ponte. Todavia, à maneira como o pensador as concebe, elas não seriam hegemônicas em seus discursos, descontaminadas em seus processos de fundamentação ou impassíveis ante a mutabilidade e a revisita, que podem,

³² BLUMENBERG, 2003b, p. 58-59. Grifos do autor.

por vezes, criar uma reconfiguração até mesmo oposta à configuração anterior. Para usar uma metáfora concomitantemente bíblica e benjaminiana,³³ as formas simbólicas seriam como o barro nas mãos do oleiro, pois guardam suas marcas, suas digitais e, por essa contaminação singular, estão suscetíveis à metamorfose em relação aos conhecimentos que produzem. Haveria, então, nos produtos dessas formas, um acúmulo de marcas, impressões digitais formando várias camadas que se constituem das inúmeras revisitas a certos saberes,³⁴ os quais a própria questão da razão de Platão a Kant poderia ilustrar.

Em sua ciência de todos os princípios da sensibilidade, a Estética Transcendental, Kant verifica que “há duas formas puras de intuição sensível como princípios do conhecimento *à priori*, quais sejam, o espaço e o tempo.”³⁵ Tais elementos seriam, portanto, *intuições a priori* em suas representações originárias, e não conceitos, uma vez que o “reino” destes não é a sensibilidade, é, sim, o entendimento. Aproximando essa concepção das propostas de Cassirer, haveria um potencial e profícuo paralelo a ser feito, visto que o binário prisma do tempo como circular para o mito e progressivo para o logos fica incoerente e implausível. O filósofo das formas simbólicas parece evocar o filósofo das críticas da razão pura, da faculdade do juízo e da razão prática ao assinalar uma espécie de princípio metonímico conjuntural a tempo e espaço numa visão mítica. “En ambos casos el pensamiento mítico tiene la tendencia a impedir en lo posible la disección analítica del ser en factores parciales independientes y en condiciones parciales, que es con lo que comienza la intelección científica de la naturaleza [...]”³⁶

Para Cassirer, o mito como forma de pensamento e modo de representação possui um substrato material e tem no apelo à corporeidade um atributo essencial. Além e em decorrência disso, carrega uma premissa metonímica segundo a qual “[...] la parte sigue siendo la misma cosa que el todo, porque es un vehículo real de acción, pues todo lo que padece o hace, lo que activa o pasivamente ocurre en ella, es también una pasión de acción en el todo.”³⁷ Desse modo, à

³³ Na Bíblia, tem-se: “Não poderei eu fazer de vós como fez este oleiro, ó casa de Israel? diz o Senhor. Eis que, como o barro na mão do oleiro, assim sois vós na minha mão, ó casa de Israel.” (JEREMIAS, 18:6) Enquanto no ensaio *O narrador*, encontramos: “Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso.” (BENJAMIN, 2008, p. 205.)

³⁴ “[...] [A] lenta superposição de camadas finas e translúcidas [...] representa a melhor imagem do processo pelo qual a narrativa perfeita vem à luz do dia, como coroamento das *várias camadas* constituídas pelas narrações sucessivas.” (BENJAMIN, 2008, p. 206. Grifo nosso.)

³⁵ KANT, 2017, p. 73.

³⁶ CASSIRER, 1998, p. 79.

³⁷ CASSIRER, 1998, p. 77.

semelhança de uma configuração panteísta, tudo pode se derivar e se volver em tudo dada uma inerente conexão que sempre é possível e sugerida temporal ou espacialmente. Não há distinção também entre a imagem capturada pela intuição sensível e a palavra pronunciada ou escutada, uma vez que ambas se concentram no mesmo plano e estão dotadas de poderes reais. “La ‘imagen’ no representa la ‘cosa’, *es* la cosa; no solo la representa sino que opera como ella substituyéndola³⁸ en su inmediato presente.”³⁹ Claro que esse projeto de abarcar o todo e diferentes faces, perspectivas desse todo tem o preço de assumir um caráter sempre inabráçavel e arredio. “De este modo el mito se convierte en un misterio; su auténtica significación y profundidad no residen en lo que manifiesta en sus propias figuras sino en lo que oculta.”⁴⁰

Diferentemente, a consciência cognoscitiva pura busca extrair leis universais de casos particulares, buscando se libertar do imediato e de um modo substancial de representação. Tendo o mesmo intuito do conhecimento mítico, o de fornecer explicações, a forma empírico-científica que se inaugura no pensamento grego busca reduzir a relações todo o existente⁴¹, estabelecendo suas compreensões a partir delas.⁴² Não à toa o conceito é um resultante importante da investigação sob esse prisma, uma vez que descama as particularidades para chegar a um núcleo comum capaz de identificar seu objeto com todas as suas possíveis realizações e referentes no mundo, porém incapaz de conter os traços únicos e diferentes do mesmo objeto em sua materialização singular. A afirmação do conceito se consolidaria, portanto, somente no plano de uma abstração que, ao se movimentar em direção ao elemento concreto, o cita em seus traços mínimos, mas o nega em suas especificidades. No seu movimento de significar o real, o examinar e o converter em uma unidade abstrata, parece que o conceito, apesar da sua notória utilidade em muitas esferas de atuação social, falha ao retornar ao real que especulou, nesse sentido, ele pode “pedir ajuda” à “metáfora absoluta” de Blumenberg, como veremos à frente, pois um item simbólico com referências acessíveis no mundo material pode ajudar o conceito a comunicar. Cabe reforçar que não se trata, porém, de, em razão disso, descredibilizar o papel fundamental que ele exerce para uma linguagem com menos

³⁸ A questão da substituição pela via simbólica como modo de aplacar a inquietude diante do desconhecido é uma ideia importante em Blumenberg, conforme abordaremos em seguida. Substituir o nome frente ao caos do inominado seria um meio de estabelecer a confiabilidade no mundo e de tornar próximo e reconhecível o não-familiar.

³⁹ CASSIRER, 1998, p. 65. Grifos no original.

⁴⁰ CASSIRER, 1998, p. 62.

⁴¹ De forma semelhante, o Estruturalismo busca também reduzir o que existe a um sistema e estrutura de explicação.

⁴² CASSIRER, 1998, p. 87.

ruído: ele é indispensável ao âmbito da vida comum, à prática científica e a qualquer forma de estudo e intercâmbio comunicativo.

A flor representada a seguir concretiza o que aludimos sobre a proposta de Cassirer de que o mito não apenas é uma forma simbólica, como ocupa um lugar central e originário das demais. Por outro lado, a mesma flor revela certa ambiguidade no pensamento do autor, pois afirma a presença do conhecimento mítico, ao mesmo tempo em que nega sua existência nas culturas civilizadas: na forma de um miolo, ele ficou para trás, estancado no passado, enquanto suas pétalas se desenvolveram emancipando-se dele. Sabendo que essa flor é uma assimilação do pensamento do autor, e não um desenho criado por ele, e apesar de a palavra ciência não aparecer explicitamente aí, ela é abordada pelo pensador, que realça seu caráter construtivo e sintetizante. A fonte de onde trouxemos a imagem menciona, inclusive, que Cassirer não fixou um cânone de formas simbólicas e em alguns textos ele inclui outras. Por parte desse autor, uma voz do início do século XX, é sugestiva a proposição de ter no mito a origem da ciência e depois indicar a ruptura desta com aquele, mesmo sendo seu contemporâneo um importante pesquisador que se valeu de mitos em suas investigações: Freud. Ao contrário dessa ruptura, sabemos, e ainda trataremos mais disso aqui, que assumir instilações do pensamento mítico nas culturas modernas e pós-modernas vai se tornando mais comum em alguns pensadores conforme avança o século XX, inclusive o próprio Cassirer se contradiz e cede a essa tendência em obra escrita pouco antes de sua morte, para tratar do nazismo no livro *O mito do Estado*.

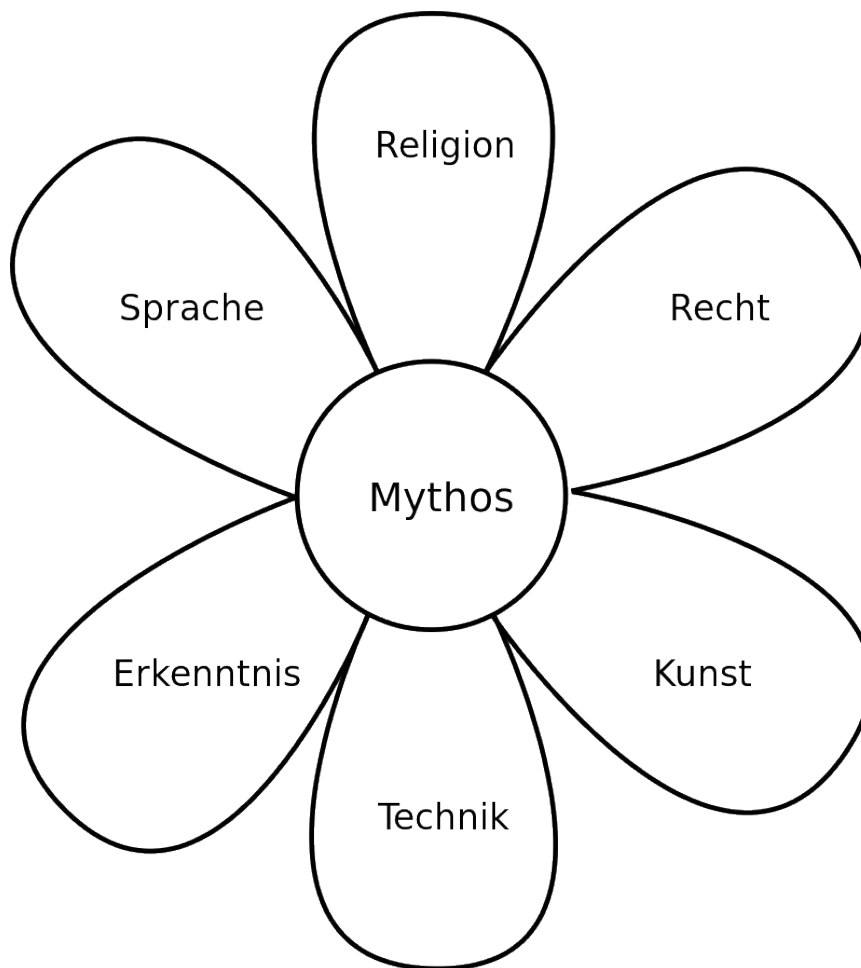


Figura 1 – Symbolische Formen
Fonte: https://de.wikipedia.org/wiki/Ernst_Cassirer

De nossa parte, entendendo que tempo e espaço permeiam uma grande diversidade de premissas e estudos científicos das diferentes áreas do saber, novamente nos vemos diante da invalidade de dicotomias e oposições incompatíveis segundo as quais dominação da natureza e progresso seriam conquistas das sociedades do logos, enquanto submissão à natureza e ciclicidade temporal seriam atributos do mito.

Composições constitutivamente heteróclitas, por um lado, e postulados que dissecam, generalizam e sistematizam a realidade, por outro, não se sustentam isoladamente. Na forma de uma se encontram partes e contaminações da outra, bem como ambas são marcadas por uma porosidade e permeabilidade que anunciam um iminente e mútuo contágio. Os pares conceito e imagens poéticas – como a metonímia e a metáfora –, abstração e materialização, razão e sentidos

não se isolam em logos e mito respectivamente, convivem nas sociedades de diferentes tempos e espaços.

Diante disso, nos domínios e nas contradições⁴³ da proposta de Cassirer, podemos pensar em uma dialética intramítica e intralógica, bem como em uma dialética entre mito e logos.⁴⁴ Isso porque o mito se movimenta entre o todo e sua parte – uma divisão, aliás, da ordem do logos – se dispersando e se sintetizando em determinadas explicações típicas de sua forma de construção. Já o logos extrai do todo os traços mínimos para o objetivar e generalizar, descartando-o depois e afirmando uma abstração universalizante em detrimento de uma existência material e particular. Por fim, ambos se aproximam, se misturam em suas teses e antíteses para que seja possível uma síntese. Um exemplo é o papel nomeador,⁴⁵ tão importante tanto às teorias míticas cosmogônicas quanto aos conceitos científicos, para que se superem os medos e o caos do inominado, como será exposto na próxima seção deste capítulo. E, se considerarmos que Cassirer situa no mito não apenas a forma como muitas vezes se narra a origem do universo, mas também o modo originário e nuclear de simbolizar, podemos assumir que isso pressupõe uma *mitogonia das formas simbólicas*, isto é, uma teoria a partir da qual é explicado o surgimento dos modos de que se valem os homens para produzir conhecimentos e sobreviver. Seguiremos aludindo à nossa noção-chave como uma forma simbólica, uma forma do saber ao longo desta tese.



⁴³ À frente, quando abordarmos *O mito do Estado*, ficarão mais evidentes as contradições observadas no conjunto da obra de Cassirer.

⁴⁴ No segundo capítulo deste trabalho – após, portanto, percorrer os quatro pensadores do primeiro capítulo –, chegaremos a uma conclusão diferente ao trabalhar com esses pares e a “comunicação” entre eles. Isso porque *razão* e *sensível* serão indicados como “elementos” dos quais se valem as formas do saber e, nesse sentido, o mito pode ser colocado ao lado dessas formas, como a ciência e a arte, e não ao lado de um elemento a partir do qual cria seus produtos simbólicos.

⁴⁵ Em torno da afirmação de uma linguagem nomeadora, discorre Walter Benjamin em seu ensaio de juventude “Sobre a linguagem do homem e sobre a linguagem em geral”.

2.2.2. Mito: um domador apotropaico

Sejam quais o sol e céu, a palavra horizonte é escura.

(Guimarães Rosa)

A obra *Arbeit am Mythos* (1979), de Hans Blumenberg, é um estudo de fôlego através do qual o pensador se debruça sobre o tema no sentido de reunir, articular e burilar o que até então se discorreu e construiu em torno de tal assunto. Nesse sentido, o termo *am* (*no* em português e, considerando as traduções ao inglês e espanhol, respectivamente, *Work on Myth* e *Trabajo sobre el mito*) pode ser compreendido como “em cima do”, ou seja, trata-se de um trabalho cumulativo que perscruta, põe em diálogo e desenvolve considerações a respeito das contribuições já existentes em relação ao mito. A mensagem que se transmite é de que ainda se está trabalhando nisso, ou seja, é uma espécie de *work in progress* que resulta em uma obra de setecentas páginas. Por conseguinte, sobre uma edificação já existente, e sem, portanto, a pretensão de se chegar a postulados inovadores e originais, Blumenberg ergue sua colaboração. De toda a tradição greco-latina, passando por Vico, Kant, Goethe, Schiller e chegando em Freud, Cassirer, Jung, Benjamin e Lévi-Strauss, o autor, como um arqueólogo da filosofia, extrai a matéria para o seu trabalho *no* mito, entretecendo estudos que se aprofundaram diretamente no tema com estudos que de alguma forma o tangenciam. Entretecendo ainda áreas do saber tais como religião, filosofia, arte e psicologia. Mais: relacionando estudos que se configuram como uma espécie de historiografia do mito, outros que buscam estabelecer o que ele é, com outros que dele se valem para estabelecer concepções e teorias, este último é o caso de Freud que, por exemplo, situa no mito do parricídio primordial a gênese da cultura.

Na primeira parte da obra, Blumenberg 1) introduz a noção de absolutismo da realidade; 2) conduz-se a uma discussão sobre o papel do nome e da nomeação como um recurso de confiabilidade no mundo; 3) em seguida, articula e contextualiza o mito historicamente; 4) e, por fim, instaura o papel do mito de tornar mais suportável a condição do homem de ser o dominador – domador? – da realidade. Traremos aqui como se conduz o trabalho do pensador através desses quatro pontos, sem, no entanto, seguir uma linha condutora sistematizada e unívoca, posto que o próprio autor, apesar da divisão em capítulos, mistura uns tópicos nos outros quando discorre sobre eles.

O andar ereto teria trazido ao homem uma possibilidade de supervivência que o desviaria da pressão da seleção natural,⁴⁶ haja vista que, de tal modo, o homem ganha perspectivas para morar em qualquer lugar e deixa de depender de um habitat próprio à sua espécie. Uma vez tomado esse caminho, seria irreversível a entrada em uma condição de contínuo aperfeiçoamento, mais do que isso, a sobrevivência humana seria constantemente provada ante a imposição a uma atitude constante e simultânea de inúmeras superações que, por exemplo, levaram o homem a partir da selva em declives para a savana, impelindo-o a encontrar modos de vida e habitats em que pudesse se adaptar melhor.

No se trataba aún de un impulso de curiosidad, ni de un incremento de placer por la ampliación de horizontes, ni de la sublime sensación de los logros proporcionados por la verticalidad, sino, simplemente, de la mera utilización de una posibilidad de supervivencia mediante la desviación de la presión de la selección natural, que habría empujado a un camino de especialización irreversible.⁴⁷

A ideia de que o ser humano não tem a realidade em suas mãos e sequer tem as condições que determinam a sua própria existência, em tese, traz consigo as pressuposições de que há poderes mais altos e de que é preciso ter uma atitude de aceitação e resignação frente a esse cenário em que resta admitir sua impotência. Oposta a essa ideia, está a crença na dominação da realidade que separaria as culturas evoluídas – já supostamente de posse desse poder – das culturas ditas atrasadas – ainda em busca de se apossar da realidade. E anterior a essas duas concepções está o *absolutismo da realidade*: uma das acepções de “absoluto” é daquilo que não depende de condições externas para existir, ou seja, que subsiste a despeito de qualquer outra existência ou de qualquer consciência humana desse absoluto, assim é vista a realidade “virgem” dos conhecimentos humanos. Uma vez que passa a andar ereto, o homem tem diante de si um novo horizonte de percepção e, partindo do domínio que tem do sentido de sua visão, passa a conceber, como inerente à sua capacidade de conhecimento, tanto aquilo que está ao alcance de seus olhos, quanto aquilo que o horizonte já não revela. Não se enxerga o que está depois do que a visão captura, mas sabe-se que algo pode surgir de lá, e é isso que amedronta. Isto é, há uma realidade absoluta coexistente, talvez pré-existente,

⁴⁶ Apesar de dar indicações claras de apropriações de Charles Darwin, o filósofo não se aprofunda no tema.

⁴⁷ BLUMENBERG, 2003b, p. 12.

ao homem, independente dele e que agora se impõe a fim de que ele a domine e conheça ou a ela pereça.

Diante da presença de uma realidade absoluta e integral inabracável pelos sentidos humanos, mas imaginável, surge o anseio de contorná-la por outras vias e isso impõe ao homem um ininterrupto sobre-esforço que lhe traz como consequência uma abrupta inadaptação. Do salto dado na evolução da espécie, advém um compêndio de correspondências com uma infinda abertura de possibilidades que subentende uma atitude de incessante busca que, por sua vez, acaba se tornando uma fonte geradora de angústia e de esforços por preveni-la, os quais nem sempre lograrão êxito. Esse compêndio infinito de correspondências, por se saber da existência de um horizonte sempre além do alcance, é o absolutismo da realidade, que começa a morrer uma vez que se inicia o desenvolvimento e a intencionalidade de uma consciência sem objeto, capaz de conhecer essa realidade mesmo à distância dela, mesmo sem o contato sensório com ela. O desconhecido que o horizonte encobre, dito de outra forma, se torna fonte de um medo constante, que, por sua vez, impõe um estado de alerta angustiante frente ao intento de prevenir os impactos das ameaças que podem estar guardadas nesse devir incerto.

Um animal, quando se vê em perigo, geralmente tem em seu corpo uma série de respostas a essa situação e tem na fuga a reação necessária.⁴⁸ Esse perigo, no caso dos animais, é concreto. Trata-se de um movimento de reação diante de uma ação, por exemplo, de um predador atrás de sua presa. No entanto, se o pavor de um acontecimento como esse se torna algo constante, e não pontual, o poder da reação de fuga se anula e a pressão desse sentimento se torna cada vez mais insuportável.

Al buscar el origen del hombre en un tipo de animal huidizo, comprendemos que todas las señales que desencadenan reacciones de fuga ante el cambio del biótopo llevaban impreso, es verdad, lo coercitivo del miedo, pero no necesitaban llegar a una apabullante y duradera situación de angustia, siempre que bastara un solo movimiento para aclarar la situación. Pero imaginemos que esta solución ya no bastara, por lo menos no siempre, de modo que las situaciones que forzaran a la huida tuvieran que ser, en lo sucesivo, soportadas, o bien evitadas adelantándose a ellas. La transición de lo que era una reacción momentánea a un estímulo puntual hasta convertirse en una exacerbada tensión situacional de un alarmado sistema orgánico nos hace depender de una serie de medios de superación de esas situaciones de peligro, incluso cuando no hay forma de escabullirse de ellas. A medida que aumenta la ambigüedad y la indeterminabilidad de los datos que acuñan

⁴⁸ Em alemão, a “segurança do instinto” se tornou, aliás, uma expressão fixa: *Sicherheit des Instinkts*.

la situación, forzosamente, crece el grado de inespecificación de la situación de tensión.⁴⁹

E o grau de inespecificação, diferente do caso do animal cujo instinto não é enganador, revela que não se sabe a causa e nem se há causa para o medo. Como se vê, esse estado exacerbado de tensão precisa de uma série de meios de superação frente às constantes sensações e situações de perigo. Em um primeiro momento, é impossível que tal superação se dê pela via do conhecimento e da experiência, então, ela se dará “en virtud de una serie de artimañas, tales como, por ejemplo, la suposición de que hay algo familiar en lo inhóspito, de que hay explicaciones en lo inexplicable, nombres en lo innombrable.”⁵⁰ Um contexto assim, anterior ao conhecimento e à experiência, deixa o homem em uma posição de desvantagem frente à realidade e é nesse contexto que a artimanha da nomeação torna acessível e desvela o que antes era inóspito e estranho, capacitando o homem a um comportamento ativo e preventivo ante aquilo que anteriormente lhe causava angústia e revelava sua impotência e despreparo.

Assim começa a superação do absolutismo da realidade, ou seja, em um processo de milênios através dos quais nomes e narrativas se sancionam e não podem ser contraditos pelo real, deixa de se legitimar uma realidade enquanto potência superior para que se afirmem essas narrativas e, conseqüentemente, o homem. Elas funcionam como um preenchimento do horizonte inacessível pela percepção visual e antecipam ou pelo menos se desviam do não-familiar, a propósito, uma das traduções do *Unheimlich* freudiano. Porém, são também elas que abrem precedente para o *absolutismo das imagens e dos desejos*.

En *Totem y tabú*, Freud ha hablado de la “omnipotencia de los pensamientos” como la signatura del animismo arcaico. Recordemos que, tras el abandono del bosque, la vida se reparte entre la cueva y el territorio de caza al aire libre. El espacio cerrado permite hacer algo que el espacio abierto veda: el dominio del deseo, de la magia, de la ilusión, la preparación anticipada del efecto mediante el pensamiento.⁵¹

Blumenberg, portanto, situa o *status naturalis* como um estágio anterior ao andar ereto e como um estágio em que predomina a resignação arcaica. Sabemos que sair desse lugar teve como

⁴⁹ BLUMENBERG, 2003b, p. 13.

⁵⁰ BLUMENBERG, 2003b, p. 13.

⁵¹ BLUMENBERG, 2003b, p. 16.

consequências a brusca inadaptação, a constante tensão frente ao desconhecido e a busca ininterrupta pelo desvelo do estranho – esse termo também é usado para traduzir *Unheimlich*. E essas consequências poderiam muito provavelmente provocar tentativas de retorno a essa condição de resignação arcaica. Para que isso não ocorresse, algo precisava ser esquecido e tal esquecimento tem como *locus* o distanciamento promovido pelo trabalho no mito, ou seja, ele impede que seja possível voltar atrás. Dito de outra forma, a construção do mito e o poder mítico se encontram após o *status naturalis* e têm sua gênese no enfrentamento do sentimento de terror causado pelo absolutismo da realidade, porém, o esforço que pressupõe esse enfrentamento poderia se converter em um desejo de recuo ao estágio anterior⁵² e ao refúgio que representaria o entregar-se passivamente a poderes que não poderiam ser contraditos. O trabalho no mito é, dessa forma, a abertura da superfície da consciência e a decorrente representação de um caminho sem volta ao homem arcaico.

Tal trabalho teria se iniciado, desse modo, como um recurso *apotropaico*⁵³ cujo conteúdo são os nomes e as explicações e narrativas que os circundam exatamente para os aclarar e fortificar. Assim, diante das tentativas de instaurar a superação do mito, empreendidas por diferentes pensadores, ele próprio se interpõe não como algo superado, mas como algo que é a superação, ou seja, é nele que o homem se encontra com formas de enfrentamento de sua condição de angústia, inicialmente, frente ao absolutismo da realidade e, posteriormente, frente ao próprio inventário de saberes que ele ajudou a compor. Se o horizonte é o compêndio de todas as direções das quais se pode aguardar algo indeterminado, ele é também o compêndio das direções segundo as quais se orienta o trabalho dos nomes e das narrativas de se antecipar a possibilidades.

Segundo Blumenberg, posteriores ao caos, os mitos – e as cosmogonias – são fósseis da história e representam uma das formas por meio das quais o homem enfrenta seus pavores e se apropria de conhecimentos e experiências. Nesse sentido, diferentes de representar algo a ser

⁵² Rousseau considera que a reconquista da liberdade pelo homem estaria em um retorno ao seu estado de natureza: “O exemplo conhecido de quase todos os selvagens, nesse ponto, parece confirmar que o gênero humano era feito para permanecer sempre aí, que esse estado é a verdadeira juventude do mundo; todos os progressos ulteriores foram, aparentemente, passos para a perfeição do indivíduo e, efetivamente, para a decrepitude da espécie.” (2008, posições 1199-1200.) Assim, a origem da desigualdade entre os homens e de sua desqualificação enquanto espécie estaria, para ele, situada na saída desse “paraíso”.

⁵³ “O apotropismo (do grego *apotrópaios* — que afasta os males + *ismo*) é todo o conjunto de rituais, símbolos, deuses, mitos que afastam a desgraça, a doença, ou qualquer outro tipo de malefícios. A utilização de símbolos apotropaicos está presente, por exemplo à entrada das igrejas, para afastar os demônios da ‘Casa de Deus’.” (Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Apotropismo>>. Acesso em: 9 abr. 2022.)

vencido pelo logos, eles são em si uma amostra do trabalho do logos. Por conseguinte, “la línea fronteriza entre el mito y el lógos es imaginaria.”⁵⁴ Na seção em que enfocaremos Lévi-Strauss, mostraremos como ele fixa a mitologia enquanto uma ciência do concreto, imputando a ela um papel reflexionante que se instaura entre o perceptos e o conceito. Aqui, está-se propondo algo semelhante: ao invés de criar essa linha fronteira, a questão envolve retificar a relação entre ambos: culturas logocêntricas e mitocêntricas têm racionalidade e percepção sensível como materiais – para brincar com a não-materialidade daquela – em suas produções de saber.

Apesar de não se predispor à criação de uma obra original, é bastante particular a forma como Blumenberg vai se aproximando de uma noção e do papel do mito numa abordagem que adere à Antropologia Filosófica.⁵⁵ Nessa perspectiva, diferente de uma antropologia que explica a espécie humana através de raças e sob pontos de vista etnológicos, o homem é “estudado” a partir de suas matrizes de produção de conhecimento. Por isso, o pensador percorre essa explicação em que o homem, após iniciar o andar ereto, se depara com a grande ameaça que o absolutismo da realidade representa e passa a desenvolver, por meio da simbolização mítica, sua natureza no enfrentamento a tal ameaça. A nomeação, as narrativas e, conjunturalmente inseridos em ambas, os mitos se tornariam uma forma fundante de encarar a angústia frente a todo esse universo aberto de possibilidades e riscos desconhecidos. Assim, consideram-se intra-humanos não apenas os saberes míticos que se foram construindo, como também a função que eles têm na construção de experiências e conhecimentos que são armas e escudos contra os horizontes intangíveis de uma realidade que, até então, existia e imperava à revelia dos domínios e dos saberes humanos. E o que são essas armas e escudos? Como esses recursos precisaram e precisam se arquitetar para cumprir esse objetivo tão importante de municiar o homem? Este que agora tem diante de si uma grande capacidade de se adaptar e sobreviver às particularidades e intempéries de diferentes habitats, sem depender de um meio específico para viver? Afinal, o que são os mitos, esses instrumentos de guerra que teriam favorecido a luta pela evolução?

Los mitos son historias que presentan un alto grado de constancia en su núcleo narrativo y, asimismo, unos acusados márgenes de capacidad de variación. Estas dos propiedades hacen de los mitos algo apto para la tradición: de su constancia resulta el aliciente de reconocerlos, una y otra vez, incluso bajo una forma de

⁵⁴ BLUMENBERG, 2003b, p. 19.

⁵⁵ Como em Max Scheler, Arnold Gehlen e Helmut Plessner.

representación plástica o ritual, de su variabilidad el estímulo a probar a presentarlos por cuenta propia, sirviéndonos de nuevos medios.⁵⁶

Essa combinação entre perenidade e transmutação pode ser representada por meio de uma configuração espiralada através da qual o estável se sobrepõe em sucessivas manifestações⁵⁷ ao longo de diferentes espaços e tempos, enquanto o mutável representa a manipulação humana revelando traços próprios de um ser, de um tempo, de um espaço, de uma cultura. Ocorre, então, um movimento entre objetivar e singularizar a representação mítica, seja ela estabelecida em narrativas, seja ela transposta ao formato gestual do rito.

Não se pode deixar de mencionar aqui uma diferenciação entre *conceito* e *mito*, que, de novo, nos levará à desconstrução dos binômios *logos e mito*, *ciência e mito*. “According to the classical theory, a lexical concept C has definitional structure in that it is composed of simple concepts that express necessary and sufficient conditions for falling under C.”⁵⁸ Expressar necessária e suficientemente o que significa algo implica em reduzir a traços semânticos mínimos e objetivantes um item que pode se materializar no mundo de formas diversas. Enquanto a configuração mítica resguarda a unicidade que sempre se repete somando-a à mutabilidade de concretizações subjetivas, no conceito, a constância e o universalizante se afirmam em detrimento do singular, ou seja, subtraindo-o. Sabendo que este último é caro à ciência e à razão e que se oporia a recursos típicos de uma linguagem figurativa – como a metáfora, por exemplo –, é curioso ver contestada justamente a estabilidade que ele se proporia a oferecer, visto ser comum que conceitos sejam questionados, ou que se apresentem diferentes acepções de um mesmo conceito ou mesmo que se problematize o próprio conceito de conceito.

In philosophy, the classical theory has been subjected to a number of criticisms but perhaps the most fundamental is that attempts to specify definitions for concepts have a poor track record. Quite simply, there are too few examples of successful definitional analyses, and certainly none that are uncontroversial. [...] Despite the enormous amount of effort that has gone into the matter, and the dozens of papers written on the issue, we are still lacking a satisfactory and complete definition. It could be that the problem is that definitions are hard to come by.⁵⁹

⁵⁶ BLUMENBERG, 2003b, p. 41.

⁵⁷ Sobre a constância dos mitos, vale lembrar o estudo de Joseph Campbell, *O herói de mil faces*, em que se propõe uma jornada cíclica e arquetípica do herói através de várias representações dessa figura em narrativas de diferentes tempos.

⁵⁸ MARGOLIS; LAURENCE, 2019.

⁵⁹ MARGOLIS; LAURENCE, 2019.

De nossa parte, não estamos buscando deslegitimar o lugar dele, mas problematizar o quanto a tentativa de sua afirmação de modo hegemônico e absoluto, frente à desconstrução de outras formas de explicar os itens do mundo, guarda em si a contradição de não se sustentar na prática.

Pode-se conceber que, sob alguns aspectos, mito e conceito convergem, pois ambos, assim como os nomes, partem de uma posição de intolerância ao vazio, para uma atitude de preenchimento desse vazio. Acontece que o material reunido para estabelecer o conceito passa por uma higienização até que restem rasgos essenciais que aparentam – tornam parentes – uma série de concretizações particulares a uma única espécie de ente universal. Já o mito acumula esse material, pois ele “se agrupa siempre en torno a lo que podríamos llamar una integración; tiene *horror vacui*,”⁶⁰ ou seja, trata-se de uma composição – no sentido literal da palavra “com-por” mesmo: de colocar tudo junto – complexa em que, como explicamos, o constante e o mutável se juntam. Em sua significação, ele precisa transmitir o todo, o particular e a conexão entre os dois, evitando, dessa forma, ao máximo que algo se perca e que as indeterminações e os vácuos do horizonte desconhecido voltem a ameaçar o homem.

As tentativas de separação feitas desde a Antiguidade entre mito e razão, conforme Blumenberg, são na verdade uma busca pela separação entre mito e ciência. Fica implícito, no que se apreende do *Trabalho sobre o mito*, que tal busca de fato se concretiza se assim a concebermos, pois a questão não está em cindir uma forma de simbolizar (o mito, a ciência, a religião) de um “elemento” através do qual se simboliza (a razão e o sensível), mas sim de colocar cada forma de saber em seu devido lugar sabendo que todas elas se valem de ambos os “elementos”, “órgãos” usados para a simbolização. Ao invés de ser uma configuração separada da razão, “El mito sería, más bien, el encargado de guardar el sitio a una razón que no se puede dar por satisfecha con ese trabajo, sometiéndolo, finalmente, a la vara de medir de unas categorías con las que la ciencia se piensa a sí misma en el estadio de su consumación.”⁶¹

Dessa forma, Cassirer pode aqui ser colocado em paralelo frente não apenas ao fato de que Blumenberg se valeu de seus estudos, como também ao ponto em que ambos chegaram ao ter no mito uma “estrutura” que o homem constrói e a ela recorre para figurar, representar o mundo. Os

⁶⁰ BLUMENBERG, 2003b, p. 47.

⁶¹ BLUMENBERG, 2003b, p. 60.

dois convergem ainda ao propor essa estrutura como uma configuração complexa, se movimentando entre singular e universal, parte e todo, sempre rumo ao objetivo de não se deixar perder os cacos do mosaico. O mito não higieniza, ele acumula, complementa, guarda. Por fim, os pensadores também se aproximam ao localizar nessa estrutura um ponto de partida que adianta o caminho de outras formas simbólicas, dentre elas, a própria ciência; e um ponto de partida que tem à sua frente tudo o que vem depois, sem, porém, ter morrido pela jornada. Sejam eles assumidos ou não, os saberes míticos persistem como expressões independentes ou como contaminações em outras expressões, como *domadores apotropaicos da realidade* ou como origem e vestígios nos modos de representar, constituindo-se, assim, do que poderíamos chamar de *mitogonia* de si e das demais formas de representação.



2.2.3. Novas mitologias eruptivas

Roger Caillois, sociólogo francês do século XX, foi um estudioso de temas que comumente se cruzam e interconectam em diversos estudos: o jogo, o mito, a arte, a literatura, o sagrado. *Le Mythe et l'Homme* (1938) é um texto de juventude no qual ele se propõe a esboçar a função do mito e suas manifestações sociais. Para tanto, como usual entre os pensadores que estudam o tema, a abordagem do mito e da razão enquanto itens dicotômicos é referenciada no intuito também de estabelecer a relação entre eles e desconstruir a polarização.

O Racionalismo teria como postulados fundamentais o determinismo, a sistematização interna, o princípio da economia, a interdição de recurso a toda exterioridade. Ou seja, seriam princípios dessa corrente a causalidade inerente a qualquer fato, a articulação lógico-causal de elementos que convergem para um sistema limpo e mínimo (no sentido de eliminar o que não se encaixa nessa articulação) e a recusa da intuição sensível, por ser ela compreendida como as seduções através das quais os homens se perdem. Além disso, “O utilitarismo de princípio ou, mais exactamente, a hipótese de uma finalidade utilitária nos fenômenos da vida é própria do racionalismo.”⁶² Diante de tais premissas, em seu plano técnico-conceitual de existência, seria

⁶² CAILLOIS, [1972], p. 22.

impossível a essa teoria filosófica assimilar a mitologia. Mas Caillois sugere que, no plano prático, a primeira poderia admitir a segunda, entretanto, não sem ceder terreno, isto é, essa mistura geraria conexões heterogêneas, assimétricas e incoerentes, todas essas características inerentes ao pensamento mítico e tidas como opostas ao pensamento racional.

Uma organização abstrata e simbólica que se afirma integralmente dessa forma, sem apelo à concretização por não querer sujar as mãos com o caos da existência empírica é, portanto, diferente de uma configuração também simbólica, mas que não existe sem o movimento entre o que se narra e o mundo sensível. Por isso, assim como outros pensadores, a exemplo de Mircea Eliade,⁶³ o sociólogo francês também assume que o rito é a concretização do mito e constrói o momento em que este pode ser tangivelmente vivenciado. “Separado do rito, o mito perde, se não a sua razão de ser pelo menos a melhor de sua força de exaltação: a capacidade de ser vivido.”⁶⁴

E é só após a perda de sua existência concreta que ele passa a ser literatura, pois, nos terrenos desta e na principal forma em que ela se manifesta, não há o compromisso com a dimensão factual do mundo, necessariamente levando a ele o que nela está representado. Na experiência do leitor, não é necessário e, na maioria dos casos, não é desejável que a literatura saia dos espaços da imaginação para uma realização ritualística. Assim, Caillois diferencia o mítico do literário, trazendo como exemplo a Grécia Antiga e diferenciando o que existiu na época do que se tem hoje sobre esse tempo: apenas o que os poetas transmitiram, de forma falsificada e normatizada nas rígidas estruturas da épica clássica.

Em relação de contraste com a razão e de negação frente à literatura, apesar de ser frequentemente colocado como sinônimo dela, o mito para o pensador aqui em questão seria, então, o quê? Qual o seu lugar e o seu papel nas sociedades em que parece originário e nas sociedades em que sua existência é duvidosa? Vale, antes de chegar a essa noção, enfatizar a importante aproximação feita com a psicanálise, psicologia e biologia.

A exterioridade, isto é, os dados histórico-sociais e a existência sensível, é insuficiente ao pensamento mítico. Há um apelo à concretude, mas há também um apelo ao plano simbólico, da narração. Por isso, por mais que se busque explicá-lo através de seus elementos concretos, se colocará diante dessa explicação uma espécie de *falta*. E aí começa-se a imergir no território da

⁶³ “[...] não se pode realizar um ritual, a menos que se conheça a sua ‘origem’, isto é, o mito que narra como ele foi efetuado pela primeira vez.” (ELIADE, 1998, p. 20.)

⁶⁴ CAILLOIS, [1972], p. 25.

psicanálise: a imaginação afetiva; a ideia de *complexo* em que se localizam memórias, emoções, percepções sensíveis e desejos que, tensionados, podem explodir; e a constatação, frente a esse complexo, de que há uma realidade psicológica profunda e de que ela pode deixar o plano do inconsciente e vir à tona. Tudo isso é fonte de elucidação não apenas para a falta do sujeito, como também para a busca de preenchimento dessa falta por meio dos mitos. Ali, nessa erupção narrativa que intenta preencher uma falta, estaria o caminho que culmina na compreensão deles porque seus sentidos e repercussões teriam como origem o psiquismo humano.

Se aí se encontra um ponto nevrálgico deles e se está pressuposta também uma constitutividade orgânica, Caillois, então, propõe não só a psicanálise e a psicologia como campos profícuos aos estudos sobre o pensamento mítico, mas também a biologia. Numa abordagem antropológica semelhante à de Blumenberg, e ao citar Henri Bergson,⁶⁵ o sociólogo justifica sua proposição indicando que “[...] a representação mítica (*imagem quase alucinatória*) se destina a provocar, na ausência do instinto, o comportamento que seria desencadeado por ele.”⁶⁶ Assim, uma via para encontrar as explicações a essa representação seria a verificação do comportamento de outras espécies, pois, no ser humano, as virtualidades instintivas se constituiriam de latências prestes a irromper em atos ora tímidos, ora rebeldes; ora edificadores e inofensivos, ora trágicos e bárbaros. Como já é comum entre outras áreas de investigação, tais como as ciências médicas,

⁶⁵ Caillois assimila aqui uma ideia de Henri Bergson presente no livro *As duas fontes da moral e da religião*: “Estudando então, no termo de um dos grandes esforços da natureza, esses agrupamentos de seres essencialmente inteligentes e parcialmente livres que são as sociedades humanas, não deveremos perder de vista o outro ponto terminal da evolução, as sociedades regidas pelo puro instinto, em que o indivíduo serve cegamente o interesse da comunidade. Esta comparação nunca autorizará conclusões firmes; mas poderá sugerir interpretações. Se se encontram sociedades nos dois termos principais do movimento evolutivo, e se o organismo individual é construído segundo um plano que anuncia o das sociedades, é que a vida é coordenação e hierarquia de elementos entre os quais o trabalho se divide: o social está no fundo do vital. Se, nessas sociedades que os organismos individuais já são, o elemento deve estar pronto a sacrificar-se ao todo, se continua a ser assim nessas sociedades de sociedades que a colmeia e o formigueiro, no extremo de uma das suas grandes linhas da evolução, constituem, se enfim este resultado é obtido pelo instinto, que não é mais que o prolongamento do trabalho organizador da natureza, é que a natureza se preocupa com a sociedade, mais do que com o indivíduo. Se o mesmo já não se passa com o homem, é que o esforço de invenção que se manifesta em todo o domínio da vida através da criação de espécies novas encontrou na humanidade só o meio de se continuar através de indivíduos aos quais é concedida então, juntamente com a inteligência, a faculdade de iniciativa, a independência, a liberdade. Se a inteligência ameaça agora de ruptura em certos pontos a coesão social, e se a sociedade deve subsistir, é preciso que, nesses pontos, haja um contrapeso para a inteligência. Se este contrapeso não pode ser o próprio instinto, uma vez que o seu lugar é justamente tomado pela inteligência, é preciso que uma virtualidade de instinto ou, se se preferir, o resíduo de instinto que subsiste em torno da inteligência, produza o mesmo efeito: não pode agir directamente, mas uma vez que a inteligência trabalha sobre representações, suscitá-las-á "imaginárias" que farão frente à representação do real e que conseguirão por intermédio da própria inteligência, contrabalançar o trabalho intelectual. Assim se explicaria a função fabuladora.” (2005, p. 108)

⁶⁶ CAILLOIS, [1972], p. 21.

caberia, em razão disso, uma aproximação da biologia também com a sociologia, antropologia e psicologia para uma análise da noção sobre a qual o autor trata em seu trabalho.

O estudioso francês aplica nossa questão-chave no texto “Paris, mito moderno”, situando a presença dessa forma de simbolização em uma das sociedades modernas mais influentes do mundo. Se na Grécia Antiga a vivência e a tradição oral nos legaram um rico repertório mitológico que morreu em sua existência ritualística, mas vive enquanto literatura, na Paris Moderna,⁶⁷ as figurações literárias saltam do mundo escrito para se transformarem na vida da cidade. As referências do pesquisador para exemplificar isso são Baudelaire, Balzac e Rimbaud, autores que teriam tido o poder de criar representações tão poderosas sobre a cidade que, mesmo sendo ficcionais, capturaram leitores, se transformaram em narrativas cotidianas e mobilizaram multidões para ir viver essas representações fictícias na cidade real.

Por conseguinte, tamanho seria o poder de convencimento das evocações simbolizadas por esses autores em suas obras que o tempo foi transferindo esses escritos dos livros de literatura para os de história, propulsionando a concentração industrial, o êxodo rural e a intensificação da atividade econômica. As pessoas se movimentaram de suas geografias para buscar essa cidade dos sonhos, elevando a vida urbana parisiense a um símbolo tão perturbante, sedutor e inquietante, que muitos não se conformaram em viver sem ele. Assim, “[...] o mito de Paris anuncia estranhos poderes da literatura”⁶⁸ e indica que, se a morte dos rituais pode levar com ela o mito e transformá-lo em “pura” literatura, a própria literatura pode trazê-lo de volta à vida.

Diferente do Romantismo, em que o herói é introspectivo, inadaptado e renuncia à sociedade que o expurga, o herói moderno se coloca em uma posição de ação para, diante de suas insatisfações com a conjuntura social, transfigurá-las naquilo que ele acredita poder satisfazê-lo. Saltando do acontecer ficcional para o acontecer da história, essa figura pressupõe uma teoria do poder, isto é, ergue-se para a existência de sujeitos arquetípicos com a capacidade de produzir tamanha indução entre as pessoas, que elas passam a visualizar, no real, o imaginário. Há eventos

⁶⁷ A propósito do poder que a imagem da cidade de Paris segue projetando sobre a cultura mundial, vale citar duas produções recentes que capturam essa imagem e a traduzem em suas realizações: o filme *Meia-Noite em Paris* (2011), de Woody Allen, retrata a vida de um jovem escritor prestes a se casar que visita Paris e, ao sair pela noite sozinho, é transportado ao passado e vivencia experiências fantásticas entre um importante círculo de artistas, como Salvador Dalí, Edgar Degas, Paul Gauguin, Gertrude Stein, Picasso etc. Além desse filme, outro exemplo é a série *Emily em Paris* (2020), que retrata a vida de uma jovem profissional do marketing ao sair dos Estados Unidos para passar uma temporada trabalhando na França. Em vários momentos o poder encantatório da cidade é referenciado. Um dos *affairs* da protagonista, por exemplo, diz que Paris deixa as coisas com um ar de irreabilidade.

⁶⁸ CAILLOIS, [1972], p.127.

grandiosos, mágicos e miraculosos a serem realizados e, para tanto, é preciso que exista um herói com o dom e o caráter sagrado à altura da concretização desses eventos. Para ocupar esse papel, Baudelaire, na obra *O pintor da vida moderna*, aventa a necessidade de se criar uma espécie nova de aristocracia pautada no dândi.

Esses seres não têm outra ocupação a não ser a de cultivar a ideia do belo em sua pessoa, de satisfazer as suas paixões, de sentir e de pensar. Dispõem, assim, a seu bel-prazer e em grande quantidade de tempo e dinheiro, sem os quais a fantasia, reduzida ao estado de devaneio passageiro, dificilmente pode ser traduzida em ação. [...]

Na confusão dessas épocas, alguns homens, deslocados de sua classe, descontentes, destituídos de uma ocupação, mas todos ricos de uma força inata, são capazes de conceber o projeto de fundar uma nova espécie de aristocracia, tanto mais difícil de abater quanto estará baseada nas mais preciosas, nas mais indestrutíveis faculdades, e nos dons celestes que nem o trabalho nem o dinheiro podem conferir. O dandismo é o último rasgo de heroísmo nas decadências [...]

E é precisamente essa suavidade nos gestos, essa segurança nas maneiras, essa simplicidade no ar de dominação, esse modo de vestir uma casaca e de conduzir um cavalo, essas atitudes sempre tranquilas, mas reveladoras de uma certa força, que, quando nosso olhar descobre um desses seres privilegiados nos quais o belo e o temível se confundem tão misteriosamente, nos fazem pensar: “Eis aqui, talvez, um homem rico; mais provavelmente, porém, um Hércules sem emprego.”⁶⁹

E assim, na transfiguração do plano imaginário para o plano do real, se materializariam como heróis o dândi, uma nova aristocracia, uma nova liderança política. Da mesma forma que eles se corporeificam, também ganham vida outros aparatos da estrutura social, como a arquitetura e até mesmo as instituições sociopolíticas. Portanto, o homem não suportaria a falta gerada pela sua existência dual, apartada de seu instinto para a realização do sujeito que congrega o sensível e o inteligível. Seriam, em função disso, inevitáveis os acontecimentos histórico-sociais em que as fabulações venham a sair do reino da imaginação. O herói não pode ser mais Hércules, Édipo, Ulisses, pois estes se cristalizaram em literatura. Ele deve ser o dândi, o líder religioso preso, o ativista humanitário, o presidente ou a rainha.

Desse modo, Caillois instaura, através de seu exemplo da cidade de Paris, o que estamos nomeando aqui de *novas mitologias eruptivas*. O autor, mesmo indicando o plano inicial do

⁶⁹ BAUDELAIRE, 2010, p. 62-67.

pensamento mítico em uma instância superestrutural⁷⁰ semelhante ao inconsciente e que, dessa forma, não está mais presente na civilização moderna como esteve/está nas sociedades tribais, afirma sua manifestação na coletividade como sombras que irrompem, isto é, esse plano inicial, de alguma forma, encontra meios de “descer” as camadas para a narrativa e sua disseminação, em seguida, para o real. A imaginação, como o magma de um vulcão ativo, prescindindo de seu mundo emancipado para lançar sua lava no mundo material, e isso por ser uma “tradução *lendária* da vida exterior,”⁷¹ por isso, muito mais atraente, dotada de uma “verdade” insuspeita e de uma capacidade de persuasão fortes o bastante para não a aprisionarem apenas na fantasia.

À maneira como sinalizamos ao tratar de *Arbeit am Mythos*, como um domador apotropaico da realidade, a noção-chave desta tese lança luz – para usar uma metáfora de cunho iluminista e bíblica – nas trevas do inominado e ganha relação com algo que existe fisicamente, mas segue nas esferas do intangível por ser nome, por ser narrativa. Já em Cassirer – citado pelo sociólogo francês ao sinalizar para a preponderância do mito na determinação das leis do pensamento –, como origem e contaminador das formas simbólicas, implantando nelas um cunho mitogônico, o mito seria a nascente dos modos de expressão das mais diversas sociedades. Caillois parece, então, ter ido deliberadamente mais longe.⁷² Pela sua rebeldia e não-aceitação de pertencer ao abstrato, parece que a própria imagem mítica se transfigura em um herói moderno, que salta do reino da fabulação para as ruas das cidades, como se pudesse ser visto nas cenas de Paris e como se, após a fuga do mundo da imaginação para a vida pulsante, essas mesmas cenas pudessem ser narradas nos livros de história e nas notícias de jornais.

[...] parece certamente aceitável afirmar que existe, nesta perspectiva, uma representação da grande cidade, *com bastante poder sobre as imaginações para que, na prática, nunca seja posta a questão da sua exactidão*, criada no livro com todas as suas peças, bastante divulgada, contudo, para fazer agora parte da atmosfera mental colectiva e possuir, conseqüentemente, uma certa força de constrangimento. Aqui já se reconhecem as marcas da representação mítica.⁷³

⁷⁰ Vale referenciar e diferenciar que a ideia de superestrutura em Marx e Engels (2007, p. 103.) se relaciona com as visões da filosofia acerca do homem, tão abstraídas de sua real experiência que são alienantes e não-observáveis. Sobre isso e a relação da antropologia de Darcy Ribeiro com o materialismo histórico e dialético, abordaremos em nosso segundo capítulo.

⁷¹ BAUDELAIRE, 2010, p. 39. Grifo do autor.

⁷² Sabe-se que Cassirer também analisa um mito moderno, como veremos, mas já em sua obra derradeira, pois antes ele não admite a sobrevivência dos mitos nas sociedades civilizadas.

⁷³ CAILLOIS, [1972], p. 115. Grifos do autor.

Se em Blumenberg sua configuração se assemelharia a uma estrutura espiralada, sobrepondo uma espécie de núcleo comum ao mesmo passo em que se acumulam camadas com diferentes impressões digitais, em Caillois, de modo análogo, cada mito tem um princípio de explicação diferente, que lhe confere certa coerência interna. Perder um deles implicaria na perda da densidade e da compreensão de um todo ao qual cada unidade está interligada. A imagem aqui não é de uma espiral, mas de uma trama suficientemente elástica e fina para ir incorporando, pelo trabalho do tear, novos fios dispostos em diferentes sentidos e se cruzando com outros em pontos de intercessão e citação. E a força dessa elasticidade se presta também a um enriquecimento após se chocar com as resistências que encontra. “Todos teceram em torno dos mitos um fio de determinações com malhas cada vez mais finas, fazendo ressaltar as condições da sua gênese, quer provenham da natureza, da história, da sociedade ou do homem.”⁷⁴

O pensamento mítico é, sob esse prisma, uma forma de exprimir que não se conforma com a existência puramente linguística e abstrata. Não se conforma com a unificação da pluralidade e sua redução a traços mínimos, como o faz o conceito. Não se conforma, ainda, com a esfera da razão apenas e o plano somente do real, mas se movimenta entre esses dois e o sensorial e imaginário. Por isso, ele se corporeifica originalmente no rito, mas também nas vivências e arquiteturas de uma cidade, nos heróis sem nenhum caráter da política moderna e contemporânea, em macunaímas do noticiário e dos estudos historiográficos, nos dândis. Por isso, diferente do conceito, ele não sacrifica a subjetividade e seus aspectos únicos para existir em uma ideia limpa que supõe congregar um todo sem características singulares. Por isso, ele quer ter cheiro, cor, sabor e textura. A figura a seguir simboliza como tudo isso se mistura na ideia que Caillois tem sobre nossa noção-chave.

⁷⁴ CAILLOIS, [1972], p. 18.

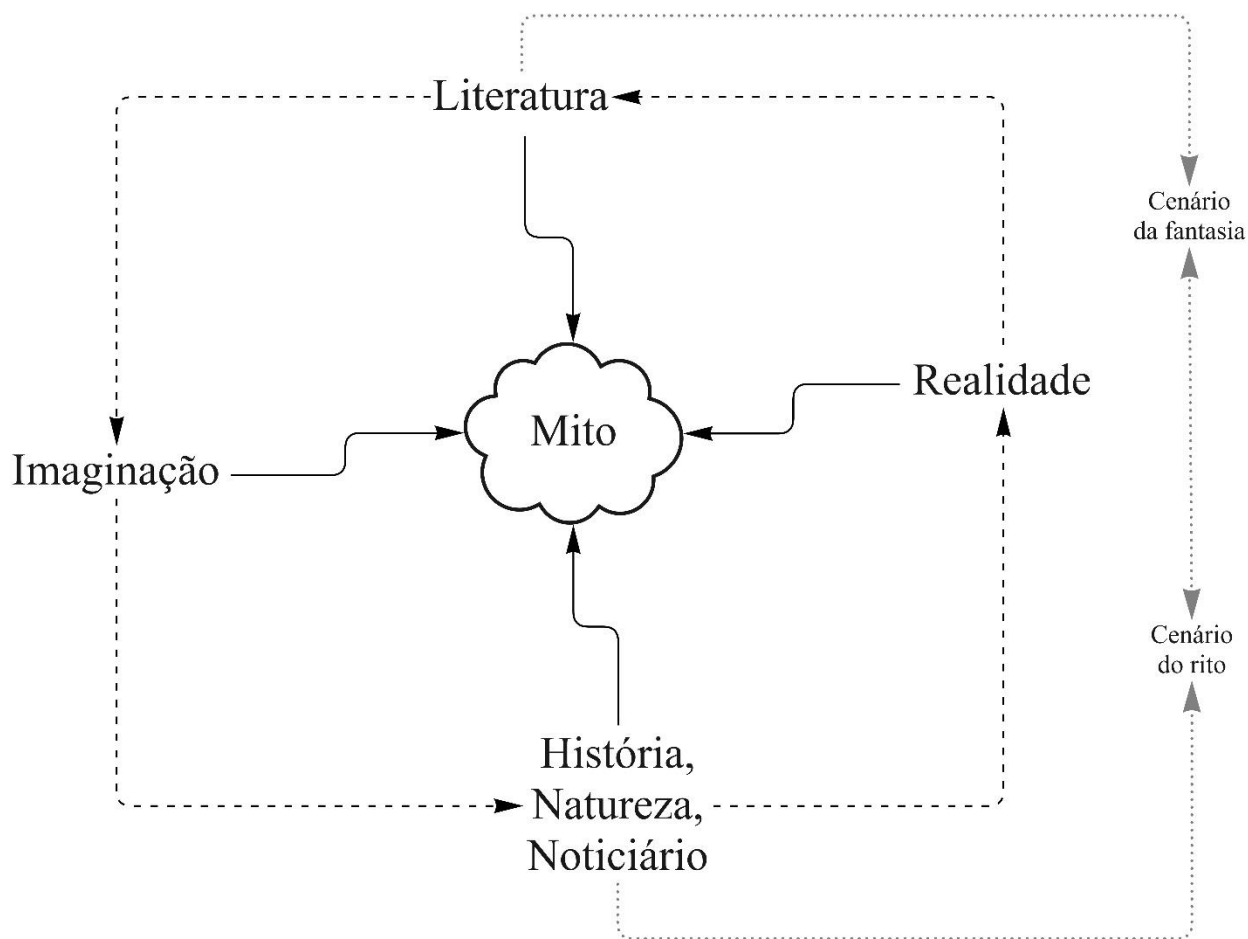


Figura 2 – O mito em Roger Caillois
Representação nossa.

Analisado em tal direção, ele se constitui e se permite observar na natureza e nos dados históricos e sociais. E exatamente nessas manifestações externas se concentra a maior parte dos estudos mitográficos. Mas, para o autor francês, isso não é o bastante no processo de compreendê-lo e desvendá-lo.

[...] essas determinações [naturais, sociais e históricas] apenas podem agir exteriormente; são, se quisermos, as *componentes externas* da mitologia; ora, é claro a quem quer que tenha um conhecimento dos mitos que eles *são conduzidos simultaneamente do interior, através de uma dialética específica de autoproliferação e de autocrystalização que constitui em si mesma o seu próprio motivo e a sua própria sintaxe*. O mito é o resultado da convergência destas duas correntes [externa e interna] de determinações, o lugar geométrico da sua limitação recíproca e da confrontação das suas forças.”⁷⁵

⁷⁵ CAILLOIS, [1972], p. 20. Grifos do autor.

Não há, portanto, possibilidade de existência para o mito de forma concentrada e estanque em somente um desses polos: apenas o simbólico ou apenas o externo à simbolização. Há, diferentemente, uma movimentação recíproca entre forças internas da fabulação e forças externas do rito e do comportamento coletivo de culturas tribais ou civilizadas de qualquer tempo. Assim, os estudos sobre o tema chegam potencialmente mais longe quando se dirigem a ambas as determinações, como o fazem, aliás, cada qual a seu modo, os pensadores do corpus priorizado neste trabalho.



2.2.4. Mitologia: uma ciência, uma anaclástica⁷⁶

Claude Lévi-Strauss⁷⁷ é nome bastante conhecido nos estudos das Letras, tanto em Linguística quanto em Literatura, por ser um importante representante da corrente estruturalista. É sabido, além disso, de sua estreita relação com o Brasil, um *locus* fundamental de suas pesquisas etnológicas, cujos *Tristes Trópicos* compõem um famoso e clássico registro. Já na década de 1930 o autor relata experiências vividas junto a tribos do Brasil central e denuncia a degradação da natureza. A questão central desta tese é tema de fôlego em sua obra, não apenas como marca fundante dos povos que ele estudou – e trouxe inúmeros exemplos de suas manifestações míticas –, como também enquanto noção fundante de um modo de pensar. Nesse sentido,

Bahnbrechend für die Einsicht, dass der Mythos *eine rationale Leistung* darstellt, wurden die Arbeiten von Claude Lévi-Strauss. Es gibt, so seine These, eine Vielzahl (unbewusst wirkender) geistiger Operationen, die über kulturelle und zeitliche Abstände hinweg allen Menschen gemeinsam sind.⁷⁸

⁷⁶ Termo da Física atualmente em desuso: parte da Ótica que se ocupa dos fenômenos da refração da luz. Hoje, o termo usado é dióptrica.

⁷⁷ O pesquisador viveu no Brasil, como é sabido, e recorreu, em seus estudos, à obra de Darcy Ribeiro, que será, nesta tese, nosso exemplo de como o pensamento mítico perpassa os modos de produção de saber dos nossos tempos. No primeiro volume de suas *Mitologias, O cru e o cozido*, ele utiliza os textos do brasileiro “Religião e Mitologia Kadiuéu” (1950) e “Notícia dos Ofaié-Chavante” (1951) e ao livro deste com Berta Ribeiro *Arte plumária dos índios Kaapor* (1957).

⁷⁸ Tradução nossa: “Era inovadora a obra de Claude Lévi-Strauss em sua percepção de que o mito é uma *potência racional*. Há, de acordo com sua tese, uma pluralidade de operações mentais (agindo inconscientemente) que são

Nessa perspectiva de ter nos mitos um elemento comum a diferentes tempos e culturas, e tal como Ernst Cassirer, Hans Blumenberg e Roger Caillois, o etnólogo francês coloca-se semelhantemente ao assumir que, em decorrência das necessidades humanas essenciais que foram supridas por eles em muitas comunidades, fica fora de questão supor que eles desapareceram. Assim, mediante hesitação, mudanças de rota ou de modo deliberado, todos os quatro estudiosos fortalecem o malogro que resultou dos esforços demitologizantes.

Indicando alguma semelhança com Lévi-Strauss, Caillois trabalha em situar o mito como sendo uma existência potencial, um nó de processos psicológicos, uma trama de sistemas, determinações inconscientes da afetividade humana⁷⁹ dotadas de lógica, portanto, incompatíveis com a mentira pura e simples e profícuas como imagens refletoras das explicações e realizações almejadas ou necessárias aos homens. Esse nó de processos psicológicos e afetivos irrompe em narrativas, que, por sua vez, guardam o insistente potencial de saltar do simbólico para o real. E, aludindo ao real, um outro ponto estudado por Lévi-Strauss n’*O pensamento selvagem* é a relação dos mitos com o sensível, uma vez que este preserva-se naqueles. Por isso, é caro ao mítico o que pode ser perdido ao se elevar o objeto a conclusões abstratas do trabalho especulativo, os domínios do pensamento selvagem encontram-se, então, permeados pelos planos da intuição sensível e da razão.

Da mesma forma que a civilização quis “higienizar-se” dos mitos, quis também desvencilhar-se do impulso sensível, este indispensável àqueles. A fim de chegar a tal proposta, muitos pensadores pautaram-se em esquemas conceituais binaristas que pressupõem a afirmação da razão uma vez que esta subjuga e anule o perceptos. Todavia, é esclarecedor o desmantelamento do dualismo entre sentidos e razão, impulso material e impulso formal, que vincula o primeiro ao homem “primitivo” e o segundo ao homem “civilizado”, afinal, a “[...] exigência de ordem constitui [também] a base do pensamento que denominamos primitivo, mas unicamente pelo fato de que constitui a base de todo pensamento.”⁸⁰

Por esse prisma, o pensamento “primitivo” — que Lévi-Strauss optará por nomeá-lo ora *pensamento selvagem*, ora *pensamento mítico* — compõe-se do sensorial e do racional de maneira semelhante ao pensamento “civilizado” descrito pelo poeta e pensador alemão do século XVIII

comuns, para além das distâncias temporais e culturais, em todos os povos.” (JAMME; MATUSCHEK, 2014, p. 29. Grifo nosso.)

⁷⁹ CAILLOIS, [1972], p. 17-28.

⁸⁰ LÉVI-STRAUSS, 2010b, p. 26.

Friedrich Schiller, já citado aqui. Segundo ele, seria possível ao homem alcançar uma existência enobrecida e estética, viabilizada pela arte, em que o *impulso lúdico* “joga” com o racional e o material, porque ambos se empreendem em um ser dotado dessas duas facetas. Assim, ao “privilegiar”, nas diferentes configurações sociais, um desses impulsos em detrimento do outro, há que se considerar perdas e ganhos nos dois “modelos” de pensamento, tanto que nós, os “civilizados”, “[...] usamos mais — e ao mesmo tempo menos — a nossa capacidade mental que no passado. E não se trata precisamente do mesmo tipo de capacidade mental em ambos os casos. Por exemplo, utilizamos consideravelmente menos as nossas percepções sensoriais.”⁸¹

O fundador da Antropologia Estrutural conduz-nos novamente à desconstrução do *preconceito* de que os chamados “selvagens” comporiam sociedades inferiores às civilizadas quando conjectura que as sistematizações, muitas vezes míticas, feitas no plano dos dados sensíveis antecipam a própria investigação científica e “[...] essas antecipações podem às vezes ser coroadas de êxito [...] em relação à própria ciência e aos métodos e resultados que a ciência só assimilará num estágio avançado de seu desenvolvimento.”⁸² Desse modo, os mitos

Longe de serem, como muitas vezes se pretendeu, obras de uma “função fabuladora” que volta as costas à realidade, [...] oferecem como valor principal a ser preservado até hoje, de forma residual, modos de *observação* e *reflexão* que foram (e sem dúvida permanecem) exatamente adaptados a descobertas de tipo determinado: as que a natureza autorizava, a partir da *organização e da exploração especulativa* do mundo sensível. Essa *ciência do concreto* devia ser, por essência, limitada a outros resultados além dos prometidos às ciências exatas e naturais, mas ela não foi menos científica, e seus resultados não foram menos reais. Assegurados dez mil anos antes dos outros, são sempre o substrato de nossa civilização.⁸³

Por consequência, ao circunscrevê-los como modos de *observação* e *reflexão*, os quais podem ser *explorados* e *especulados*, em uma alusão clara, respectivamente, ao plano sensorial do *ver*, em que se utiliza um órgão dos sentidos para apreender o mundo, e ao do *raciocinar*, em que se abstrai e especula o objeto antes apreendido, Lévi-Strauss desconstrói uma dualidade excludente entre esses modos. O antropólogo, nesse sentido, alija a ideia de nossa noção-chave como algo alheio à razão e passível de existir somente a partir da percepção sensorial, pois esta se encontra

⁸¹ LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 32.

⁸² LÉVI-STRAUSS, 2010b, p. 28.

⁸³ LÉVI-STRAUSS, 2010b, p. 32. Grifos nossos.

em relação com a capacidade racional para que se produzam os resultantes dessa ciência do concreto.

Para chegar a tal conclusão, é bastante caro a ele, uma das figuras mais importantes do Estruturalismo, ter conseguido determinar, ainda que renunciando à sua busca por fechar um sistema, estrutura e sistematicidade nas histórias de caráter mitológico. Ou seja, elas não seriam apenas criações fantasiosas, arbitrárias e desorganizadas; não seriam produções de uma mente e por isso circunscritas e aplicáveis apenas ao local de onde nasceram. Segundo o estudioso, é possível encontrar ordem frente a essa aparente desordem completa, isso porque “[...] essa exigência de ordem constitui a base do pensamento que denominamos primitivo, mas unicamente pelo fato de que constitui a base de todo pensamento.”⁸⁴

A observação exaustiva característica das culturas tribais teria, dessa forma, a capacidade de chegar a verdadeiros inventários sistemáticos sobre os fenômenos da natureza, como a passagem das estações, por exemplo. Tais inventários, comumente encontrados nos mitos e ritos, integrariam a ciência do concreto, por partir do mundo que se experimenta com a faculdade sensorial e se pode abstrair por meio da faculdade da razão. E esse mundo sensorial, tido como enganoso por Descartes, é obviamente premissa legítima para a investigação científica não apenas de povos selvagens, mas também de povos civilizados.

Dessa maneira, “[...] os elementos da reflexão mítica estão sempre situados a meio-caminho entre perceptos e conceitos.”⁸⁵ E sob esse prisma, pressupõe-se mesmo que a mitologia “adianta” o trabalho da investigação científica. Para afirmar isso, Lévi-Strauss parte por analogia de uma das noções mais importantes da Linguística Moderna:

Ora, existe um intermediário entre a imagem e o conceito: é o signo, desde que sempre se pode defini-lo da forma inaugurada por Saussure, a respeito dessa categoria particular que formam os signos linguísticos, como um elo entre uma imagem e um conceito, que, na união assim estabelecida, desempenham respectivamente os papéis de significante e significado.

Assim como a imagem, o signo é um ser concreto, mas assemelha-se ao conceito por seu poder referencial: um e outro não se referem exclusivamente a si mesmos; além de si próprios, podem substituir outra coisa.⁸⁶

⁸⁴ LÉVI-STRAUSS, 2010b, p. 26.

⁸⁵ LÉVI-STRAUSS, 2010b, p. 34.

⁸⁶ LÉVI-STRAUSS, 2010b, p. 35.

O pensador também faz o trânsito da Linguística entre a noção de fonema para estabelecer o *mitema*.⁸⁷ Ele é resultante de oposições binárias ou ternárias entre elementos carregados de significação que se espraiam entre seus sentidos em si e seus sentidos metalinguísticos. Ou seja, são *palavras de palavras*, sempre operando através de ambos os planos sógnicos e abraçando assim a uma super-significação por sua formação dupla. Os mitemas são, então, *protendidos*, pois se alongam em duas camadas considerando sua formação interna e se estendem, ademais, entre outros mitemas considerando sua relação externa.⁸⁸ O antropólogo francês os propõe, assim, como os átomos: uma unidade mínima fundante e comum em torno da qual agrupamentos de narrativas mitológicas orbitam.

Trazer para perto conceitos importantes da Linguística no intuito de construir, por meio de trâfegos semânticos, as suas noções indica o quanto o pesquisador estava, de fato, comprometido em conceber seu objeto de estudo como algo passível de sistematicidade e provar que ele já em si contém estrutura. Mais que isso, indica que os procedimentos e os resultados do pensamento mítico contêm cientificidade e ainda privilegiam algo que não deixou de ser rico à ciência, apesar de ela ter decidido por um tempo desprezar: a percepção sensível.

A busca por conhecer guiada pelo pensamento mítico produziria a *bricolage*, ideia inaugurada⁸⁹ por Lévi-Strauss, por analogia à acepção original da palavra em francês,⁹⁰ para se referir ao *conhecimento primitivo*. Podemos tomar esse conhecimento como aquele pertencente às comunidades humanas primevas, mas, se o tomamos como aquele saber que é o primeiro a existir e que dá origem a algo, ele seria parte de qualquer rota de pensamento que resulte em saberes científicos ou não. Dito de outro modo, um estudo robusto pode ter uma etapa inicial muito mais guiada por um procedimento mítico, em que as primeiras hipóteses e conclusões advêm de intuições sensíveis e são, portanto, *bricolage*.

Elucidativa disso – e adiantando um ponto sobre o qual trataremos no segundo capítulo desta tese – é a conjectura do antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro n’*As Américas e a Civilização* que, ao anunciar seu objetivo de promover na obra uma “tentativa de interpretação antropológica

⁸⁷ Com sentido semelhante, o filósofo húngaro e estudioso das mitologias grega e romana, Károly Kerényi, cunha o termo *mitologema* para destacar o elemento mínimo dos mitos, cuja essência permanece e remonta à mesma história de onde nasceu.

⁸⁸ LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 149.

⁸⁹ No âmbito da Antropologia (portanto, considerando um deslocamento semântico do denotativo para o conotativo), o conceito de *bricolage* é cunhado por Lévi-Strauss em 1962 na obra *La pensée sauvage*.

⁹⁰ *Activité manuelle non professionnelle consistant en travaux de réparation, d’installation ou de fabrication effectués dans la maison.* (Disponível em: <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/bricolage/>. Acesso em: 17 abr. 2021.)

dos fatores sociais, culturais e econômicos, que presidiram a formação das etnias nacionais americanas”, assume as enormes dificuldades de tal tarefa.

A primeira delas, decorrente das limitações das próprias disciplinas científicas que proporcionam os instrumentos de análise de que se pode dispor. Na verdade, os cientistas sociais estão preparados para a realização de estudos precisos e acurados sobre temas restritos e, em última análise, irrelevantes. Entretanto, sempre que se exorbita destes limites, elegendo temas por sua relevância social, exorbita-se, também, da capacidade de tratá-los “cientificamente”. Que fazer diante deste dilema? Prosseguir acumulando pesquisas detalhadas, que em algum tempo imprevisível permitirão elaborar uma síntese significativa? Ou aceitar os riscos de erro em que incorrem as tentativas pioneiras de acertar quanto a temas amplos e complexos que não estamos armados para enfrentar de forma tão sistemática como seria desejável?⁹¹

Esses temas amplos, complexos e socialmente muito relevantes falariam mais alto do que a falta de instrumental científico para empreender um estudo sobre eles. É preciso, então, responder com um “sim” à última pergunta colocada pelo autor brasileiro, confrontar a ausência de recursos e as impossibilidades de sistematização em nome da necessidade de se buscar determinado saber de que as sociedades carecem e que podem se converter em ferramentas para a solução de seus problemas. Enfrentado esse desafio de lidar com a escassez de métodos científicos observada para o enfrentamento de certas questões, percebe-se a montagem de uma *bricolage* intelectual capaz de chegar a grandes resultados e de abrir à ciência o caminho de terrenos pouco ou inexplorados.

[...] a característica do pensamento mítico é a expressão auxiliada por um repertório cuja composição é heteróclita e que, mesmo sendo extenso, permanece limitado; entretanto, é necessário que o utilize, qualquer que seja a tarefa proposta, pois nada mais tem à mão. Ele se apresenta, assim, como uma espécie de *bricolage* intelectual, o que explica as relações que se observam entre ambos.

Assim como o *bricolage*, no plano técnico, a reflexão mítica pode alcançar, no plano intelectual, resultados brilhantes e imprevistos.⁹²

Nesse sentido, um trabalho empreendido sem um preparo pré-concebido, com materiais residuais ou com a falta de materiais e ante a ausência de recursos e procedimentos técnicos que condicionariam a sua execução com qualidade também culmina em conhecimentos relevantes. O mesmo pensador que aponta para a importância dessa *bricolage* ao considerar os saberes de origem

⁹¹ RIBEIRO, 1983, p. 09-10.

⁹² LÉVI-STRAUSS, 2010b, p. 33. Grifo no original.

primitiva também assume os problemas metodológicos concernentes aos seus próprios estudos, ou seja, às pesquisas em torno do mito, que

[...] não pode adequar-se ao princípio cartesiano de dividir a dificuldade em tantas partes quantas forem necessárias para resolvê-la. Não existe um verdadeiro término na análise mítica, nenhuma unidade secreta que se possa atingir ao final do trabalho de decomposição. Os temas se desdobram ao infinito. Quando acreditamos tê-los desembaraçado e isolado uns dos outros, verificamos que, na verdade, eles se reagrupam atraídos por afinidades imprevistas.⁹³

Por isso, para o antropólogo, a mitologia, enquanto ciência do concreto, é uma anaclástica. Diante de uma constante divergência temática e das sequências que se tenta estabelecer, o estudioso se deparará com uma irradiação que forma diferentes ângulos e lança iluminações e refrações para diferentes direções. O ponto de encontro dessas iluminações é intangível e ideal. Sua multiplicidade se liga a algo fundamental no pensamento mítico: seu caráter duplo através do qual forma uma imagem homóloga com seu objeto e concomitantemente não se funde com ele, pois segue irradiando noutros planos. Ele não está comprometido com um alvo antevisto ou com uma flexa específica para atingir a esse alvo. Exemplo disso é a grande repetitividade de temas mitológicos que se concretiza juntamente com uma infinda variação na abordagem desses temas. Aí, se percebe o teor ao mesmo tempo vigoroso e débil deles.

Considerando que o próprio estudioso francês assume suas *Mitológicas* como um livro sobre os mitos que é, a seu modo, um mito; considerando, ademais, que sua proposta para o Estruturalismo é de uma ciência que se recusa opor o concreto ao abstrato, isto é, se recusa a ser cartesiana, deveríamos, talvez, assumir que sua matéria de estudo e o próprio saber que constrói a partir dessa matéria são ambas ciências, anaclásticas do concreto. Por conseguinte, apesar de não privilegiar em sua obra as civilizações “esclarecidas” enquanto locus de análise, como o faz Caillois com Paris, por exemplo, ele próprio e seus estudos se tornam exemplo da permeabilidade do pensamento mítico em qualquer contexto, não somente em sociedades “selvagens”.

Essa apropriação que Lévi-Strauss faz de um modo de saber em outro, da ciência no mito, nos remete a Cassirer, que implica, naquela, seu ponto de nascimento neste. Se o filósofo das formas simbólicas indica o mito enquanto núcleo, origem de todas as outras, o antropólogo estruturalista instala um núcleo dentro de certo inventário de mitos: suas narrativas seriam

⁹³ LÉVI-STRAUSS, 2010a, p. 24.

constituídas de *mitemas*, centros somados a elementos circunstanciais que neles vão se agrupando. Analogamente, Blumenberg esboça o mito como histórias cujos núcleos narrativos são marcados pela constância. Desse modo, nos dois casos, se verificaria uma espécie de *célula explicativa* em que há uma mesma *estrutura* básica nuclear, mas com um *conteúdo* que pode variar quando outras células de mesmo núcleo são sobrepostas.

Num diálogo possível com Caillois, ao encontrar a ciência “infiltrada” no mito, Lévi-Strauss apresenta algo semelhante ao que o sociólogo de *O mito e o homem* propõe sobre a “infiltração” do mito na história de Paris, pois a realização factual da cidade francesa foi permeada, preenchida pela miticidade extraída de suas representações ficcionais. Considerando a história como um dos produtos da linguagem, parece que as formas simbólicas deixam frestas pelas quais outras, astutamente, se inserem. Por fim, reafirmando essa tendência à permeabilidade entre as formas simbólicas, que pode ser analisada em seus produtos, para trazer, além de uma relação com a história e a ciência, uma relação com a arte, cabe mencionar que, para o antropólogo estruturalista, ela

[...] se insere no meio do caminho entre o conhecimento científico e o pensamento mítico ou mágico, pois todo mundo sabe que o artista tem, ao mesmo tempo, algo de cientista e algo de *bricoleur*: com meios artesanais, ele elabora um objeto material que é também um objeto de conhecimento.⁹⁴

E, para a tarefa do artista ou do cientista, em muitos casos, esses meios artesanais, restos, fragmentos ou mesmo a própria falta serão os únicos utensílios de que poderão dispor na elaboração de seus estudos e propostas. Se tomamos as formas simbólicas como as matrizes a partir das quais esses recursos são reunidos, parece que o desenho da flor, representação da filosofia de Cassirer, não tem núcleo e pétalas estanques, mas porosos e, por esses furos, permeiam interpenetrações de diferentes modos de simbolizar que resultam em discursos de uma forma do saber “contaminados” por outra. Os produtos da simbolização podem envolver um maior esforço de sistematicidade, linearidade ou até mesmo coerência. Mas podem também, à maneira dos mitos – e da própria *bricolage* no plano prático – concatenar conjuntos estruturados com outros conjuntos que resultem em combinações – por que não? – esquizofrênicas. A sede do saber não espera que haja disponibilidade técnica para ser saciada. As necessidades e os problemas das sociedades precisam

⁹⁴ LÉVI-STRAUSS, 2010b, p. 39.

ser enfrentados mesmo quando não se encontrou ainda toda a matéria-prima para explicá-los. Retornando à epígrafe das *Passagens* de Walter Benjamin com a qual iniciamos a jornada deste capítulo, é preciso fazer justiça aos farrapos e aos resíduos da única forma possível: utilizando-os.



3. Pensamento mítico hoje: a antropologia de Darcy Ribeiro, um exemplo

Todo abismo é navegável a barquinhos de papel.

(Guimarães Rosa)

Romancista, etnólogo, antropólogo, educador e político, em entrevista ao Roda Viva, em 1995, Darcy Ribeiro comenta sobre sua inquietude enquanto estudioso: “Eu sou um homem inconstante.”⁹⁵ Em suas palavras, abriu mão de ser “o maior” em um campo de estudo para transitar em diferentes saberes e deixar sua contribuição não apenas para a pesquisa, mas numa série de aparatos concretos legados ao Brasil, tais como a Universidade de Brasília – também incubadora da Universidade de Campinas –, os Centros Integrados de Educação Pública (CIEPs) do Rio de Janeiro – hoje em revitalização pela atual gestão do estado –, e a Universidade Estadual do Norte Fluminense, criada para ser um centro de inovação da ciência nacional e contribuir com o nosso processo de apropriação do saber moderno.

Antes de adentrarmos a análise de suas duas obras que aqui serão enfocadas, *As Américas e a Civilização* e *O Mulo*, a primeira neste capítulo e a segunda no seguinte, cabe recapitular que a escolha desse autor não tem a ver com o fato de ele, como Lévi-Strauss, ter grandes incursões na etnologia especificamente dos povos brasileiros. Neste trabalho, a essa altura, já se aclara que nossa noção-chave integra um repertório de formas do saber que não necessariamente se vinculam a povos determinados, nesse caso, os tribais e “primitivos”. Ela percorre as civilizações humanas de forma geral, ainda que possa assumir substanciações e representatividades em níveis diferentes. É neste lugar que pretendemos chegar com Darcy Ribeiro: um produtor de saberes nos campos da antropologia e da literatura que, a despeito de ter dedicado parte de suas pesquisas aos indígenas e mitos brasileiros, revela nos resultados de suas investigações a aplicação de técnicas, mecanismos e metodologias próprias também do pensamento mítico.

Por essa rota, teremos no estudioso brasileiro um exemplo de como essa forma de pensar espontaneamente se revela, por ser tão humana quanto a razão e produto dela, inclusive. Isolar as duas ou mesmo pressupor uma relação conflitante entre elas é algo que também não se sustenta em

⁹⁵ Essa fala nos lembrou do título do livro de Eduardo Viveiros de Castro: *A inconstância da alma selvagem*.

nossa proposta. Ambas as formas de pensar envolvem ambos os impulsos, sensível e racional, o que significa que conhecimento mítico e “civilizado” são produtos do movimento entre percepção sensível e a consciência intelectual. Mesmo que um item desse par seja privilegiado em detrimento do outro, será vã a intenção de subjugar totalmente um deles.

Cabe aqui trazer, para o plano da realização dos saberes de modo geral, o que propõe o filmólogo russo Serguei Eisenstein⁹⁶ como bases para a concretização de uma das formas de saber: a obra de arte. Essas bases, para o cineasta, são justamente o sensível e o inteligível, que se interpenetram através de suas duas linhas de fluxo tensionantes.

A dialética de uma obra de arte é construída sobre uma “unidade dupla” muito curiosa. A eficácia de uma obra de arte é construída sobre o fato de que ocorre nela um processo duplo: uma impetuosa ascensão progressiva ao longo dos mais elevados degraus explícitos de *conscientização* e uma simultânea penetração através da estrutura das formas nas camadas do mais profundo *pensamento sensorial*.⁹⁷

Os conhecimentos – artísticos ou não – desenvolvidos por sociedades de matrizes míticas ou civilizadas se tecem ambos pelo pensamento sensorial, pela percepção sensível mais pelo pensamento racional, afinal, são produtos do homem. Retomando Schiller, impulso material e impulso formal são também duas linhas de fluxo tensionantes que mutuamente se embrenham. Mesmo não acreditando mais, na Modernidade, que o movimento entre essas duas linhas, nomeado pelo pensador alemão de impulso lúdico, resultaria em um homem estético e em uma humanidade enobrecida, para fins edificadores ou demolidores da sociedade, esse movimento existiria.

Se assentimos no que traz Lévi-Strauss, compreenderemos que, a depender das estruturas de cada cultura, sentidos e razão terão ora maior, ora menor peso cada um, mas estão os dois sempre ali na consolidação das ciências do concreto ou do abstrato. Se trazemos, além desse pensador, Cassirer, o conhecimento mítico se posiciona em um lugar de origem e fonte para a construção dos modos de saber. Por fim, evocando Blumenberg, também se pode verificar que são os mitos as cortinas que começam a se interpor ao horizonte ameaçador da realidade anterior à representação,

⁹⁶ Em nossa dissertação de mestrado, *Literatura para Brincar: Último Round, de Júlio Cortázar*, na qual aproximamos a obra desse autor argentino de propostas de lúdico presentes nas Ciências Sociais e Humanidades, utilizamos a ideia de *pensamento sensorial* desse autor russo para desenvolver uma reflexão sobre a relação que pode ser firmada entre tal ideia e o lúdico schilleriano.

⁹⁷ EISENSTEIN, 2002, p. 135-136. Grifo nosso.

ou seja, eles inauguram o inventário de narrativas que ficam à disposição do homem para que ele construa seus conhecimentos e seus modos de vida.

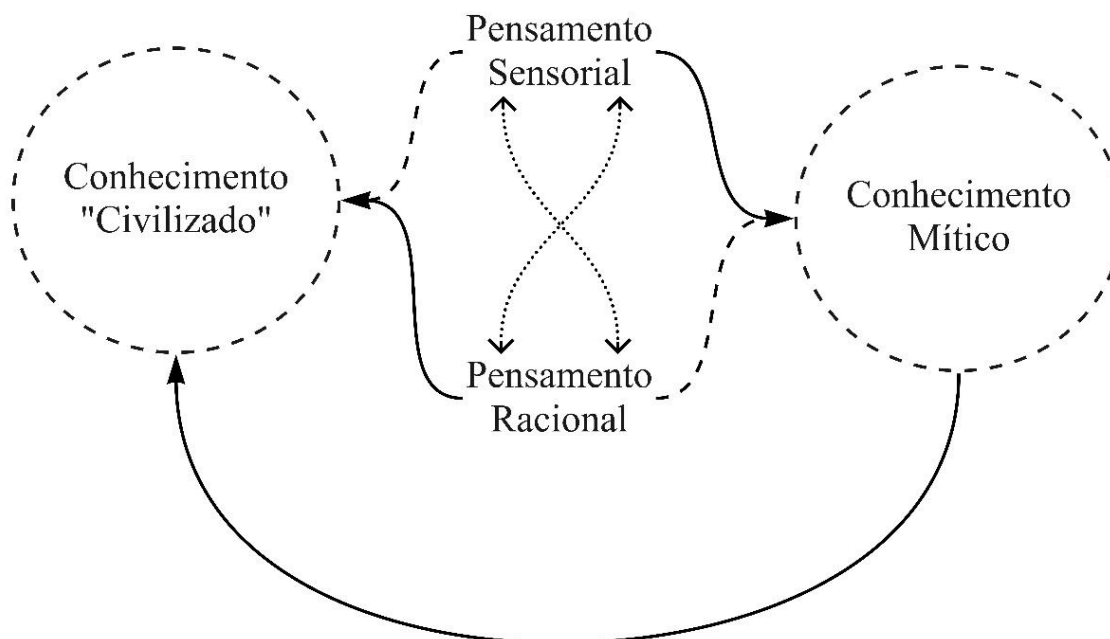


Figura 3 – Conhecimento “Civilizado” e Conhecimento Mítico – Lévi-Strauss
Representação nossa.

oooooooooooooooo

3.1. Entre o mítico e o científico: uma antropologia tensionante

Ante a constatação de que são ineficazes as metodologias vigentes de investigação utilizadas para os estudos das sociedades, Darcy Ribeiro inicia o livro *As Américas e a civilização* expondo as falhas desses arcabouços e montando os elementos e critérios do seu método, isso sem deixar de reconhecer as limitações que tal tarefa injunje. Quando tratamos de Lévi-Strauss, no capítulo anterior, adiantamos que, ao admitir os desafios da empreitada a que o investigador brasileiro decidiu se dedicar, ele critica o fato de que os estudos mais rigorosos feitos pelas ciências sociais abraçam somente temas restritos e, por vezes, insignificantes para dar conta de uma contribuição verdadeira ante as problemáticas sociais.⁹⁸ Se é assim, a partir do estudioso, questiona-se: quais as vantagens de se aplicar as robustas e sistemáticas estratégias descobertas e

⁹⁸ RIBEIRO, 1983, p. 09-10.

empreendidas pela ciência se elas não resultam em algo de fato relevante para a compreensão e atuação sobre as principais questões que afligem as civilizações? E outra indagação se coloca: se não há matéria-prima o bastante para conduzir um estudo e sabendo da importância que enfrentá-lo pode ter, seria legítimo resignar-se frente a essa falta de instrumental e deixá-lo de lado, entregando, desmuniadas, as sociedades a seus problemas e aflições?

O antropólogo brasileiro não se acomoda, enfrenta o dilema e cria uma vertente da antropologia que aqui nos vale de exemplo de como o pensamento mítico permeia as produções do saber, infiltrando-se pelas frestas que seus discursos deixam abertas. Para explorar as conjecturas de antropólogos que têm pontos em comum – e diferenças sensíveis também⁹⁹ – e que se visitaram mutuamente em suas pesquisas, é curioso verificar que Lévi-Strauss, um estruturalista “exemplar”, chega a conclusões parecidas em relação à ausência de instrumental para empreender sua ciência. Como apontamos anteriormente, ao reconhecer que suas *Mitológicas* são elas mesmas um mito,¹⁰⁰ ele denota que não teve à mão tudo de que precisava para tecê-las, mas ainda assim as fez. *Tristes trópicos* exacerba essa atitude do autor, se o quisermos tomar sob o viés de seu teor ensaístico e não puramente como um relato de viagem. É curioso verificar que, nas duas obras, parece um fastio para o fundador da Antropologia Estrutural ter constatado que não foi possível inserir, pelo menos rigorosamente, suas investigações em seu próprio sistema de análise. Não sem uma hesitação de quinze anos, no caso dos relatos de suas expedições ao Brasil, ele cedeu: “[...] durante todos esses anos, muitas vezes planejei iniciar este livro; toda vez, uma espécie de vergonha e de repulsa me impediu.”¹⁰¹

Como explicamos, ele próprio nomeia o produto do pensamento mítico de *bricolage* e podemos dizer que, diante dessa sua atitude enquanto pesquisador, acaba também podendo ser lido como um *bricoleur*. Diante da falta de recursos, técnicas e sistemas robustos – as “coisas valiosas” e “formulações espirituosas” às quais nos traz Benjamin na obra das *Passagens* –, o estruturalista se apropria dos restos e farrapos e segue sua jornada lacunar, mas significativa, na formação de uma estrutura importante e incompleta. E assim o faz também Darcy Ribeiro: dois antropólogos, dois interessados na etnologia brasileira, leitores um do outro, *bricoleurs*. E quais porquês explicam

⁹⁹ Veremos que o brasileiro refuta a Antropologia Estrutural de Lévi-Strauss por concluir que, assim como outras frentes de estudo, ela não abraça o materialismo histórico enquanto temática e metodologia, não apresenta um olhar amplo sobre os “tristes trópicos” e não se propõe a estudar a complexidade de diferentes sociedades, mas coloca em foco apenas as sociedades tribais.

¹⁰⁰ LÉVI-STRAUSS, 2010a, p. 24.

¹⁰¹ LÉVI-STRAUSS, 2021, p. 15.

essa alcunha que estamos atribuindo ao pensador brasileiro? Busquemos mais evidências na obra-foco deste capítulo.

O livro *As Américas e a Civilização*, publicado em 1970, é o segundo de uma série de sete livros do autor sobre a antropologia das civilizações em que discorre acerca da formação das sociedades americanas e as razões que as levaram a enfrentar sensíveis desigualdades. O título insinua o posicionamento contestatório do autor sobre a noção de civilidade em contraste à suposta incivilidade dos selvagens e até dos subdesenvolvidos. Essa oposição guarda um viés preconceituoso e estereotipado na forma de olhar e analisar os países que foram colonizados e geralmente advém ou de uma visão de fora ou do consentimento de que essa visão de fora deve ser aceita mesmo por pesquisadores de dentro desses países.

Segundo o autor, nas ciências sociais, são dois os esquemas conceituais geralmente utilizados para sistematizar análises sobre as desigualdades nas sociedades americanas. Um é a sociologia e antropologia acadêmicas – e aqui ele inclui a Antropologia Estrutural – que em geral explica esse fenômeno no interior de um tráfego unidirecional entre o arcaico e o moderno. Tal esquema

[...] se baseia na ideia de descompassos num “processo natural” de transição entre formações arcaicas e modernas, pela passagem de economias de base agroindustrial a economias de base industrial. E na ideia adicional de que neste trânsito se configuram áreas e setores progressistas e retrógrados em cada sociedade, cuja interação seria o fator dinâmico ulterior do processo. Sua expressão mais elaborada são os chamados estudos de “dualidade estrutural”, “modernização reflexa”, “mobilidade social” e de transição do “modo tradicional” ao “modo industrial” das sociedades.¹⁰²

Aí se presume como condicionantes os contextos em que cada grupo social se encontra, pois assume-se que sua posição nesses grupos é consequência de um curso natural pelo qual passam os povos. Se assim é, restaria resignar-se diante de fatores como a pobreza e a falta de acesso aos recursos e aparatos sociais, permitindo que a história siga seu curso “natural”. A título de exemplo, desde seu contexto colonialista até a realidade do Brasil atual,¹⁰³ essa perspectiva naturalizaria o fato de, nas palavras de Ribeiro, seguirmos sendo “um moinho de gastar gentes”. E, ao naturalizar

¹⁰² RIBEIRO, 2021, p. 17.

¹⁰³ Pesquisa de 2022 revela que, em 2021, a perda de renda dos brasileiros foi o triplo entre os 50% mais pobres do que a verificada entre os 10% mais ricos. (Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/bolso-vazio-como-nunca/>>. Acesso em: 24 abr. 2022.

tal conjuntura, um dos desdobramentos seria, sob o prisma da dualidade estrutural, ofertar diferentes recursos e aparatos sociais, tais como acesso à saúde e educação,¹⁰⁴ de acordo com a classe a que pertencem os grupos mais pobres e os grupos mais ricos.

O segundo esquema conceitual correspondente ao marxismo dogmático, se assenta na ideia de que as diferenças de desenvolvimento das sociedades modernas se explicam como etapas de um processo de evolução, unilinear e irreversível, comum a todas as sociedades humanas. Dentro dessa perspectiva, seriam nações atrasadas aquelas que contam com uma maior soma de conteúdos das etapas passadas da evolução humana, como a escravista e a feudal.¹⁰⁵

Esses dois sistemas de análise das ciências humanas indicados pelo escritor brasileiro poderiam ser explorados, considerando, nesse caso, a Historiografia, frente ao ensaio *Sobre o conceito de história*, de Walter Benjamin. Na segunda tese¹⁰⁶ desse texto, ele discorre sobre a necessidade de o presente se redimir frente ao passado, pois este possui um “índice misterioso que o impele à redenção”. Há vestígios de vozes silenciadas nas vozes da história que escutamos. Em nome do progresso, o discurso do Historicismo, esquema conceitual criticado por Benjamin, silencia vozes minoritárias e inexpressivas para a evolução da sociedade. Por isso, o passado dirige um apelo ao presente e a ele concede “uma frágil força messiânica” capaz de trazer à tona essas vozes emudecidas.

Para o autor alemão, a busca pela verdadeira imagem do passado, que é fugaz e relampeja no momento em que é reconhecida, deixando-se fixar,¹⁰⁷ deve ser feita através do materialismo histórico. Veremos que Ribeiro situa sua proposta semelhantemente, mas não deixa de discorrer acerca de uma espécie de corrupção, através do marxismo dogmático, das ideias de Marx. Aqui, o inimigo historicista de que fala Benjamin parece estar ameaçando até mesmo a corrente que ele defende e o antropólogo brasileiro acaba empreendendo em sua proposta uma tentativa de salvação desse materialismo histórico corrompido.

Os dois arcabouços conceituais sobre os quais discorreremos são, assim, refutados na obra *As Américas e a Civilização*, pois ambos se prestam a perpetuar o *status quo*, o que significa, no

¹⁰⁴ “A dualidade estrutural expressa uma fragmentação da escola a partir da qual se delineiam caminhos diferenciados segundo a classe social, repartindo-se os indivíduos por postos antagonistas na divisão social do trabalho, quer do lado dos explorados, quer do lado da exploração.” (CAMPELLO, *Dualidade Educacional*.)

¹⁰⁵ RIBEIRO, 2021, p. 22.

¹⁰⁶ BENJAMIN, 2008, p. 223.

¹⁰⁷ 5ª tese (BENJAMIN, 2008, p. 224.)

caso do Brasil, perenizar uma das sociedades mais desiguais do mundo. Nessas formas de conceber e narrar as pesquisas em estudos sociais, está claro quem são os vencedores, para voltar às teses do pensador alemão. E a vitória deles denuncia a situação de enredamento e sujeição dos que por eles são dominados.

A natureza dessa tristeza se tornará mais clara se nos perguntarmos com *quem* o investigador historicista estabelece uma relação de empatia. A resposta é inequívoca: com o vencedor. Ora, os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto esses dominadores. Isso diz tudo sobre o materialismo histórico. Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos bens culturais. O materialismo histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. [...] Nunca houve um monumento de cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta da barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialismo histórico se desvia dela. *Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo.*¹⁰⁸

Apesar de o teor de sua proposta ser bastante ensaístico, no sentido de estar tateando um campo pouco explorado e enfrentando uma série de riscos ao criar sua forma de análise, Ribeiro apresenta um tom bem menos dramático e dotado de um modo de estruturação textual menos ensaístico que Benjamin. Isto é, há um compromisso explícito com os riscos que assume o brasileiro, mas há também um compromisso com uma linguagem mais objetiva e sistemática que chega a lembrar o Estruturalismo. Importante reforçar isso, pois implica uma mescla entre atributos do discurso científico tradicional com as narrativas de que são produto o pensamento mítico ou, para voltar a Lévi-Strauss, com o discurso da ciência do concreto. Parece que sua tarefa é, então, escovar a antropologia a contrapelo ao mesmo tempo em que se pauta em formas tradicionais de organização e sistematização textuais dos temas que investiga. Para exemplificar, a introdução da obra é cuidadosamente ajustada ao curso que parte da explicação e problematização dos dois esquemas conceituais questionados em direção à conclusão de que, ante essa problemática, é preciso criar, a partir de Marx, um arcabouço novo. E essa criação é feita pelo autor antes de

¹⁰⁸ 7ª tese (BENJAMIN, 2008, 225. Grifos nossos.)

finalizar a introdução, ou seja, ele define como será a sua antropologia para enfrentar o tema da formação das civilizações americanas.

Retomando esse fio condutor aqui em nossa tese, pois já abordamos parte dele, o antropólogo sai da encruzilhada entre academicismo e marxismo dogmático indicando o quanto a premissa de um evolucionismo unidirecional é paradoxal neste último, haja vista se tratar de uma concepção teórica nominalmente revolucionária que acaba por sofrer uma metamorfose e resultar ultraconservadora.

Abandonando a perspectiva de análise dos clássicos marxistas, esses estudos se reduzem a exercícios pueris de demonstração da universalidade das teses de Marx. Com isso, não só as empobrecem, mas chegam ao extremo de fazer delas – malgrado seu – um sistema ideológico de sustentação indireta do *status quo*. São exemplos de estudos elaborados sob essa orientação os que propugnam – como perspectiva de luta contra o subdesenvolvimento e como tática para chegar ao socialismo – um mero esforço modernizador de erradicação dos “restos feudais”, quando não, a própria consolidação dos conteúdos “capitalistas”, como um estágio necessário na evolução das sociedades latino-americanas.¹⁰⁹

Assim, ante o aparente compromisso das ciências humanas e sociais acadêmicas com as classes dominantes – os vencedores a que Benjamin alude – e ante a “corrupção” do materialismo histórico, assume-se que as duas abordagens são ineficazes para justificar a desigualdade social e sua perpetuação nas Américas, desde o início da colonização até os tempos contemporâneos. Mais do que ineficazes, acabam por contribuir, justamente devido a essa inoperância, para que as relações de dominação e a vitória dos dominadores se afirmem ao longo do tempo, cada sistema a seu modo: as primeiras como instrumentos que inocentam a manutenção das desigualdades, o segundo por abandonar sua vocação de explicar e pensar estratégias que rompam com os processos sociais de dominação.

Semelhante ao mito de Paris – referido em nosso primeiro capítulo quando tratamos de Caillois –, o poder das visões e cristalizações em tais formas de representar os fenômenos sociais exerce tamanha influência sobre as imaginações, que transpõe esse reino imaginário para pulsar nas sociedades. E isso em doídas e traumáticas configurações para aqueles que têm sua condição de dominação prolongada ao passo que a história dos dominadores avança. Quaisquer formas simbólicas podem se prestar a denunciar injustiças e contribuir com seu combate, propulsionando

¹⁰⁹ RIBEIRO, 2021, p. 23.

a superação de problemas sociais, porém, elas podem também empurrar e acentuar esses problemas ao longo do tempo. Um exemplo é a religião, uma dessas formas que por muito tempo legitimou práticas cruéis e sangrentas, como a inquisição – ou, ironicamente, o Tribunal do Santo Ofício – que, estima-se, condenou à morte e queimou vivos milhares de “hereges” e mulheres acusadas de bruxaria. Estamos assumindo aqui que o mito não foge a essa regra. Quanto da miticidade na representação da cidade de Paris também não se prestou a concretizar más condições de vida àqueles que não podiam usufruir do melhor dos resultados dessa representação? O próprio Baudelaire, conforme citamos, aventa a possibilidade de se criar uma nova aristocracia pautada no dândi para ocupar o papel de herói. Esses novos aristocratas teriam empatia com os vencidos ou com os vitoriosos, voltando a Benjamin?

As classes dominantes têm em mãos uma combinação conveniente: o poder e o desejo de erigir *monumentos de barbárie*, à maneira que expressa a sétima tese *Sobre o conceito de história* supracitada. Estamos aqui aceitando que, nas tramas dos esquemas conceituais criticados por Darcy Ribeiro e que amparam estudos das humanidades, há fios “mitolinguísticos”¹¹⁰ dotados de força para sair do plano simbólico em direção ao plano corpóreo. Lembrando que, para Cassirer e de modo geral entre os pensadores que amparam nossas considerações sobre a noção-chave deste trabalho, o mito enquanto forma simbólica tem na materialidade um substrato essencial. Se os ritos são a existência tangível e ampla dos mitos, estes são presenças, ainda que sedimentares e não necessariamente enquanto ritos, também em outras realizações e elementos da cultura. Paris e os desenhos desiguais em que as civilizações se concretizam teriam, assim, parte de sua origem e nascimento em formulações míticas.

Ao passo que a humanidade segue seu caminho em direção ao progresso e quanto mais essa narrativa é aceita, mais se consuma uma conjuntura de opressão que passa despercebida enquanto a sociedade, inclusive os oprimidos, direciona seus olhos a um futuro de glória, que não os pertencerá. O anjo da história vê algo diferente.

Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais

¹¹⁰ Em nosso quarto e último capítulo, retomaremos, explicaremos e justificaremos de forma mais detalhada nossa tese ancorada nesse neologismo. A “mitolinguagem”, conforme a estamos construindo, se instauraria como uma forma do saber que predomina ou contamina a produção humana de conhecimento.

fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso.¹¹¹

Essa miticidade que estamos considerando *através* de Darcy Ribeiro também se ilustra *em* Darcy Ribeiro. À semelhança do *bricoleur*, o estudioso brasileiro se propõe a catar esses fragmentos e “acordar os mortos” ao vislumbrar que seria possível alertar e intervir no processo em que ruínas sobre ruínas se acumulam. Tanto no âmbito do arcabouço técnico, quanto no âmbito temático, o antropólogo volta atrás para reunir seus instrumentos de trabalho: atua sobre um esquema pré-existente, o materialismo histórico, e sobre os registros acerca do tema da construção das Américas. Isso, por si só, é uma atitude óbvia de qualquer pesquisador. A diferença está no fato de que uns se circunscrevem nas tradições que acessam, enquanto outros se comprometem com a criação de algo novo, misturado, claro, ao que o preexiste.

Preconizamos em nossa tese a vinculação do pensamento mítico a essa estratégia de resgatar os farrapos e os resíduos e moldar a partir deles uma arquitetura própria. Ao discorrer sobre a noção de conceito, explicitamos que nele o singular é sacrificado em nome de rasgos semânticos mínimos capazes de definir abstratamente os vários exemplares de uma mesma “família” de itens. De maneira diversa, a configuração mítica soma essa mesma abstração como referência comum a elementos mutáveis de um contexto particular. Um se estabelece apenas na constância, enquanto a outra abraça isso que é estável junto ao que é movediço.

Vimos que Blumenberg sinaliza o início do mito na necessidade de a humanidade “domar” os perigos de uma realidade em estágio “inenarrável” para, assim, se blindar contra as ameaças do desconhecido pelo ato de envolver-se, proteger-se com nomes e narrativas. Não se trata de considerar a antropologia darcyneana como uma domadora *apotropaica*, todavia precisamos reconhecer que ela é um modo de enfrentar não as ameaças do *absolutismo da realidade*, mas as ameaças de *correntes teóricas absolutistas*. Estas podem até não se afirmarem enquanto maneiras hegemônicas de explicação da realidade social, porém, paralisam em algo estático e absoluto o *status quo*, mesmo frente ao fato de que a mobilidade da passagem do tempo pode também alterar o estado das condições sociais, favorecendo a concretização de uma conjuntura menos desigual.

Na tentativa, então, de expulsar a cadeia de conjecturas dessa tempestade chamada progresso e de oferecer uma alternativa às leituras deterministas da formação das civilizações, o

¹¹¹ 9ª tese (BENJAMIN, 2008, p. 226.)

escritor brasileiro nomeia sua ciência de *antropologia dialética*. Nesse caso, a função da atitude nomeadora se coloca como um artifício para a superação não mais do caos do inominado,¹¹² mas da problemática e das consequências potenciais de se admitir as desigualdades sociais como um processo natural. A herança e a metodologia do materialismo histórico não pertencem ao marxismo dogmático, muito menos à sociologia e antropologia acadêmicas.

Pertence[m] a uma nova antropologia que terá como características distintivas, primeiro, uma perspectiva evolucionista multilinear, que permita situar cada povo do presente ou do passado numa escala geral do desenvolvimento sociocultural; segundo, uma noção de causalidade necessária, fundada no reconhecimento da diferente capacidade de determinação dos diversos conteúdos da realidade sociocultural; terceiro, uma atitude deliberadamente participante da vida social e capacidade de ajuizá-la com lucidez, como uma ciência comprometida com o destino humano.

Para essa *antropologia dialética* é que procuramos contribuir com nosso esforço por compreender o valor explicativo da realidade sociocultural americana [...]¹¹³

Nas vertentes criticadas pelo especialista, há ora uma tentativa de acumular dados empíricos que expliquem a realidade, ora a busca por provas de que a conjuntura social passa por estágios cíclicos e se enquadra de modo condicionante a antinomias formais. Assim, ambas acabam assumindo que os cenários atuais das civilizações são *consequências* de fatos históricos. Essa visão acabaria provocando uma reação de passividade e resignação ante o que se pode fazer para combater os problemas estruturantes. Por uma via oposta, promovendo, então, uma virada nessa perspectiva, Darcy Ribeiro procura “[...] demonstrar que as sociedades humanas são conduzidas à mudança ou à perpetuação de suas formas por *fatores causais*.”¹¹⁴

Cumprе esclarecer que o materialismo histórico e dialético de Marx e Engels concebe o homem não somente como um “objeto sensível”, mas como uma “atividade sensível” inserida em sua conexão social.¹¹⁵ Por conseguinte, ampara essa visão do homem em relação aos processos históricos, em que estão envolvidas oposições de forças que empreendem tensões para se resolverem. Assim, as referências devem ser buscadas não em uma abstração, não em um conceito,

¹¹² Um dos capítulos da obra *Trabalho sobre o mito*, de Blumenberg, tem como título “Irrupção do nome no caos do inominado”, numa referência ao filósofo e teólogo judeu Franz Rosenzweig.

¹¹³ RIBEIRO, 2021, p. 29.

¹¹⁴ RIBEIRO, 2021, p. 24. Grifo nosso.

¹¹⁵ MARX; ENGELS, 2007, p. 45.

mas em como os homens são e o que eles podem fazer com o que são: “[...] as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias.”¹¹⁶

Há aí uma condição de que exista movimento entre o que se herda de seu contexto social e o que se deve buscar e não está nele: o que preservar e o que alterar das circunstâncias, tendo-as como matéria em que se prescrutam as *causas* e não como *consequências* determinadas dessa herança. Entendidas essas causas que levaram à realização de um certo cenário social, cabe agir sobre elas e transformar o que se consolidou como problemas nas civilizações. Como um cientista do concreto, são nas situações sociais que o antropólogo dialético busca seus recursos de trabalho, sabendo que, a depender da forma como as sociedades atuam sobre suas problemáticas, elas podem chegar a diferentes efeitos frente ao correr do processo civilizatório, isto é, ter a *causalidade* como foco implica investigar o que pode ser feito para se obter *efeitos* diferentes, que caminhem na direção de resolver as dificuldades estruturantes enfrentadas pelos povos.

E, diante das grandes disparidades e do desenvolvimento desigual observado nas Américas, ainda é necessário assentir que “[...] as sociedades contemporâneas não são entidades isoladas, mas sim componentes ricos e pobres de um sistema econômico de âmbito mundial, em que cada um deles exerce papéis prescritos, mutuamente complementares e tendentes à perpetuação de relações recíprocas.”¹¹⁷ Esse contexto é um grande sinal de alerta, já que os interesses de quem detém o poder, a história mostra, cooperam para tal perpetuação. Como efeito disso, a tensão e o conflito passam a se manifestar enquanto resultantes das iniciativas que tentam romper com o caminho “normal” no qual dominadores se mantêm no exercício do poder, enquanto os dominados seguem em seus papéis de servir a esse poder e favorecer o enriquecimento de uma esfera para a qual não serão convidados a adentrar.

Ante esse quadro, o método dialético de análise da antropologia darcyneana desenvolve um modo de explicar o desenvolvimento desigual das sociedades humanas a partir de três linhas: 1) uma de caráter socioeconômico, em que se pretende verificar e definir regularidades nas civilizações para, em seguida, teorizar sobre estabilidades e mudanças; 2) outra de caráter histórico-social com vistas à análise e elaboração de esquemas de registro dos acontecimentos e tipologias das configurações histórico-culturais; 3) por fim, uma de caráter conjuntural, na qual se lança um olhar sincrônico para as interações sociais com o objetivo de verificar e explicar situações de

¹¹⁶ MARX; ENGELS, 2007, p. 58.

¹¹⁷ RIBEIRO, 2021, p. 25.

interações propulsoras de tensões, isso devido aos elementos de oposição observáveis nas sociedades.

Apesar de não ter todas as ferramentas para seu trabalho, a antropologia dialética enfrenta a aplicação desse método, pois, assim como o marxismo, tem uma asserção fundante: as sociedades humanas precisam ser intencionalmente reordenadas. Por isso, pretende deixar sua contribuição fornecendo explicações para a realidade sociocultural americana das quais se possam partir propostas para a superação dos atrasos e injustiças advindos do subdesenvolvimento. Dada a urgência do tema, a intenção é entregar a esses povos um diagnóstico para suas questões, bem como indicações de caminhos de como superá-las.

Assim, frente à escassez de alguns artefatos, ao modo como instaura Lévi-Strauss, a ciência de Darcy Ribeiro se situa entre o perceptos e o conceito. Talvez aí, todavia, esse ponto não seja o meio do caminho, como propôs o antropólogo francês em relação à reflexão mítica, seja sim um ponto mais próximo do conceito. E não represente, ademais, uma jornada que tem o perceptos como ponto de partida, e sim um retorno a conceitos e teorias já elaborados, sobretudo a do marxismo dogmático, em direção ao mundo empírico da “atividade sensível” a que faz referência Marx e Engels. Blumenberg explicita, ao aludir a Wilhelm Nestle, ao qual fizemos referência em nosso primeiro capítulo, que “Cuando se hablaba de la antítesis de razón y mito se estaba hablando, de hecho, de la antítesis de mito y ciencia.”¹¹⁸ Diferentemente, o fundador da antropologia estrutural e o próprio autor de *Arbeit am Mythos* acabam, por um lado, reforçando a existência de uma relação, por outro, alterando-a de uma relação antitética para uma relação de movimento. O mesmo poderíamos dizer sobre o Cassirer tardio e Caillois, com a ressalva de que, no caso deste último, seria mais seguro afirmar a reciprocidade desse movimento, e não uma tendência unidirecional em que o mito seria um estágio fundante que evolui em direção à ciência e às demais formas de produção de saber. Para ilustrar essa maneira de guiar uma pesquisa, Darcy Ribeiro esclarece sobre seu mecanismo de estudo:

Nosso propósito aqui é proceder a uma análise dos processos de formação e dos problemas de desenvolvimento dos povos americanos, com base nas *generalizações* alcançadas naquele estudo [o materialismo histórico e dialético]. Desse modo, esperamos chegar a uma compreensão melhor das disparidades de desenvolvimento registráveis nas Américas e, também, a *novas generalizações* significativas sobre a natureza dos processos de dinâmica social. À luz do esquema

¹¹⁸ BLUMENBERG, 2003b, p. 58.

conceitual assim elaborado, poderemos examinar *sincronicamente as situações sociais concretas* em que hoje se encontram os povos americanos, com o objetivo de determinar as perspectivas de progresso que se lhes abrem e as ameaças de perpetuação do atraso com que se defrontam.¹¹⁹

As generalizações teórico-conceituais obtidas por Marx e Engels e a conjuntura social concreta são os “campos” entre os quais se busca trafegar para se obter novas generalizações: como viagens de ida e volta entre o materialismo e as civilizações americanas para se chegar a um novo lugar, a Antropologia Dialética. Assentimos, isso posto, que, em processos de revisão, criação e recriação de saberes, seria necessário um movimentar-se, recíproco, portanto, entre o pensamento mítico e o pensamento científico, não numa rua de sentido único, mas sim numa rua de mão dupla, e citamos como exemplo desse tráfego bidirecional o percurso empreendido na elaboração da Antropologia Dialética. E isso altera o nosso diagrama, apresentado à primeira seção deste segundo capítulo.

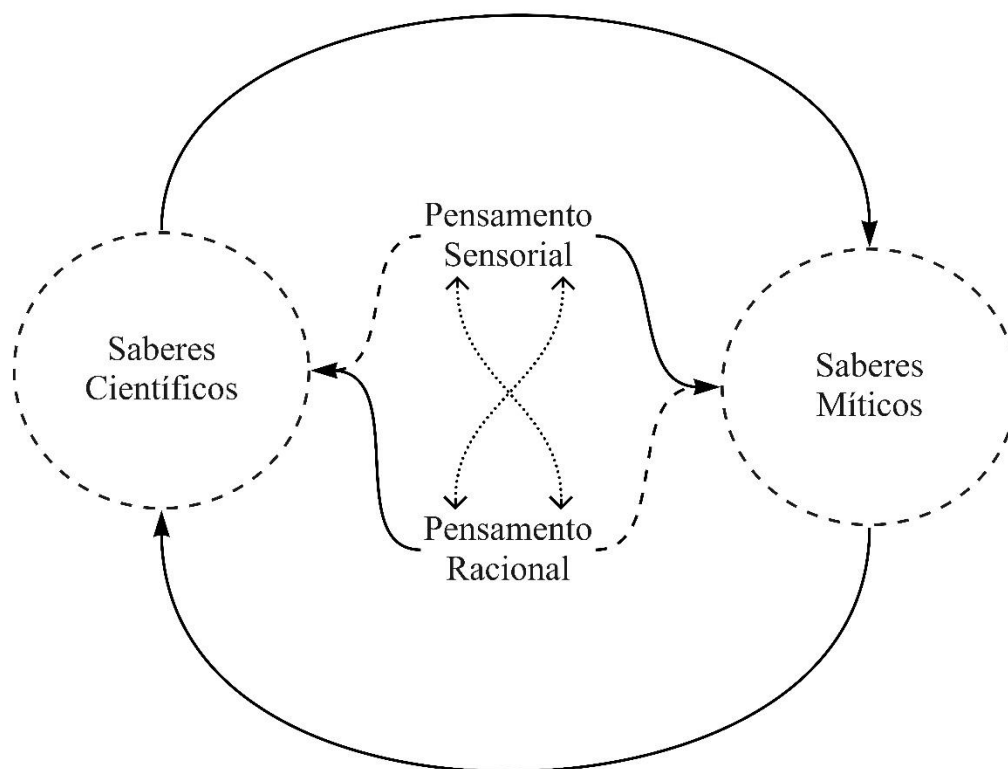


Figura 4 – Saberes Científicos e Saberes Míticos
Representação nossa.

¹¹⁹ RIBEIRO, 2021, p. 24-25. Grifos nossos.

No arcabouço de análise desenvolvido pelo estudioso brasileiro, além das já mencionadas linhas de caráter socioeconômico, histórico-cultural e conjuntural, ele cria, a partir das noções de infraestrutura e superestrutura da abordagem marxista, três esferas de análise da realidade:¹²⁰ 1) *sistema adaptativo*, que se refere à prática social em si e cujo elemento essencial é a tecnologia, ou seja, o ferramental de que se valem os homens em suas atividades; 2) *sistema associativo*, composto pelas regulamentações que normatizam a organização da civilização, tendo como ponto central os modelos de estratificação social; 3) *sistema ideológico*, o qual abarca os saberes, crenças e valores gerados nas esferas adaptativa e associativa e tem como foco exatamente esse acervo imaterial que pauta e explica a conduta humana. O pesquisador, ao justificar a criação que faz a partir das noções marxistas, indica que estas servem apenas a análises altamente abstratas. A partir daí, explica seus três sistemas e a relação de sobreposição estabelecida do nível adaptativo em direção ao ideológico.

Além disso, o olhar para tais sistemas se lança através da dimensão sincrônica – segundo a qual se verificam a *estrutura* dos aparatos e regulamentações sociais, bem como a *cultura* – e da dimensão diacrônica – em que se enfatiza a *formação*, ou seja, como se deu o processo de consolidação da civilização que resultou na realidade observada nas três esferas de análise citadas. Estas estão conectadas umas com as outras, sendo que atuam na vida social enquanto complexos integrados.

[...] cada etapa da evolução humana só é inteligível em termos do complexo formado pela tecnologia efetivamente utilizada no seu esforço produtivo, pelo modo de regulação das relações humanas que nela vigora, e pelos conteúdos ideológicos que explicam e qualificam a conduta de seus membros. [...] Esses complexos, porém, não apenas combinam, mas também opõem, em cada momento, certos conteúdos da tecnologia produtiva como determinadas formas de organização social e com dados corpos de crenças e valores. Dentro desse campo de forças se geram e se acumulam tensões pela introdução de inovações tecnológicas, pela oposição de interesses de grupos e pelos efeitos das transformações ocorridas em um setor sobre os demais.¹²¹

¹²⁰ RIBEIRO, 2021, p. 30-31.

¹²¹ RIBEIRO, 2021, p. 31.

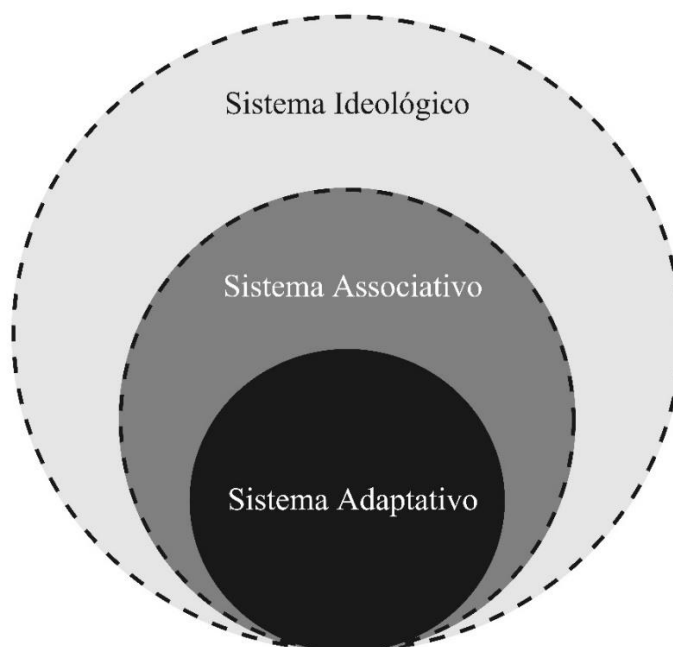


Figura 5 – Esferas da Realidade Social | Antropologia Dialética
Representação nossa.

No aludido complexo sobre o qual discorre Roger Caillois, se situa também uma tensão em que estão envolvidas memórias, emoções, percepções sensíveis e desejos que podem vir à tona de forma intensa; é como se algo de origem subjetiva – traumas e anseios, por exemplo – se transferisse para o plano coletivo enquanto mito. Assim, segundo o sociólogo, os sentidos e repercussões dos mitos teriam origem no psiquismo humano, de maneira que são eles, então, uma das formas como essa tensão explode. Aqui, no complexo que constitui o material de estudo do antropólogo dialético, a composição é feita a partir desses três sistemas. Outra configuração de que podemos nos lembrar diante disso é a mônada benjaminiana citada em sua 17ª tese sobre o conceito de história.

Trata-se de uma espécie de contração repentina do tempo, onde os acontecimentos dispersos se condensam para tomarem uma forma física ou espacial. Esta espacialização do tempo, além de conferir plasticidade aos acontecimentos, acaba também com o dinamismo descontrolado do tempo “vazio”, permitindo, assim, a compreensão da história.¹²²

¹²² OTTE, 1994, p. 88.

Isso de tal modo que “O materialismo histórico só se aproxima de um objeto histórico quando o confronta enquanto mônada.”¹²³ Como se houvesse uma imobilização das estruturas e superestruturas de Marx na forma de um composto que, saturado de tensões, se cristaliza numa forma monádica. Em Darcy Ribeiro, os três sistemas, perpassados pelas dimensões sincrônica e diacrônica, são essa forma, e a tensão também a caracteriza ao ponto de se deparar com a “oportunidade de lutar por um passado oprimido.”¹²⁴ A partir desse movimento de retrospectão em associação ao momento presente, seria possível projetar um horizonte futuro inacessível, para voltar ao absolutismo da realidade de Blumenberg, mas, nesse caso, ele se compõe de substâncias *familiares* extraídas da estrutura, da cultura e da formação das civilizações em seu passado e em sua atualidade. Esse horizonte se concretiza mediante conflitos e – diferente do estranho, não-familiar que o autor de *Arbeit am Mythos* indica – se pauta no visível e já sabido justamente para evitar que os processos sigam seu curso de perpetuação das desigualdades. Por isso há a necessidade de uma explosão desse curso. “A consciência de fazer explodir o *continuum* da história é própria às classes revolucionárias no momento da ação.”¹²⁵ Nesse caso, não da história, mas desconstruir o *continuum* dos esquemas conceituais academicistas e das análises em que se pautam.

Voltando ao que explicamos ao tratar da reciprocidade do movimento entre saberes míticos e científicos, recuar em direção a postulados e conhecimentos já erigidos só é possível quando eles existem. Blumenberg projeta o horizonte ameaçador do absolutismo da realidade na transição para o andar ereto, ou seja, na circunstância antropológica em que o homem passa a ter diante de si uma visão ampla sem conhecimentos para preenchê-la. Nesse sentido, as ameaças são ainda desconhecidas. A circunstância em que o antropólogo dialético deve atuar é outra: as ameaças são conhecidas e já se sabe – novamente, Benjamin – que “os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.”¹²⁶

Em nosso terceiro capítulo, trataremos, como exemplo do conhecimento mítico na literatura, a obra *O Mulo*, em que se demonstram os efeitos da forma latifundiária de propriedade e do jugo coronelista sobre as comunidades a eles submetidas. Antecipamos aqui que essa forma guarda em si ameaças e inimigos representantes de um poder condicionante frente às estruturas sociais de

¹²³ BENJAMIN, 2008, p. 231.

¹²⁴ BENJAMIN, 2008, p. 231.

¹²⁵ BENJAMIN, 2008, p. 230.

¹²⁶ BENJAMIN, 2008, p. 224-225.

opressão, como denuncia o próprio Darcy Ribeiro nas *Américas e a Civilização* – evidentemente que, nesse caso, não em uma tessitura ficcional, mas na realidade brasileira.

Continuando no método da Antropologia Dialética, compreende-o o fato de que os povos podem ser afetados como *agentes* ou *pacientes* a depender da maneira como operam os processos civilizatórios. No primeiro caso, a expansão civilizadora atua a partir da *aceleração evolutiva*, isto é, tem-se aí a consolidação de uma realidade mais próspera e com a congregação de perfis étnico-culturais. O segundo caso advém de uma expansão pela via da *atualização histórica*, em que se acentua uma realidade desigual, que subordina determinados povos em favor de outros, bem como traumatiza e descaracteriza culturas e perfis étnicos. Por exemplo,

O subdesenvolvimento é, na verdade, o resultado de processos de atualização histórica só explicáveis pela dominação externa e pelo papel constritor das classes dominantes internas, que deformam o próprio processo de renovação, transformando-o de uma crise evolutiva num trauma paralisador.¹²⁷

Em suas críticas aos dois esquemas conceituais que, segundo ele, se prestam à perpetuação do *status quo*, Ribeiro revela seu ceticismo a eles em si, mas também à capacidade de se nascer de pensadores externos, especialmente aqueles cuja herança histórica é justo a de dominadores das civilizações americanas, a empatia com os vencidos – para recorrer a Benjamin –, ou seja, as classes sociais obrigadas à dominação dos poderosos. Diante disso, à maneira do movimento antropofágico do Modernismo Brasileiro, sua Antropologia Dialética come os cadáveres do marxismo e os deglute nos moldes de uma matriz tensionante entre saberes míticos e científicos. Essa teoria darcyneana e as análises que nela o estudioso embasa são, portanto, uma *bricolage* mítico-científica que congrega partes de um arcabouço técnico já usado à exaustão – o materialismo histórico – com elementos capturados – pela intuição sensível – e abstraídos ante a estrutura, cultura e formação das sociedades americanas. Por represarem um potencialmente explosivo “trauma paralisador” e coletivo, seria a configuração dessa *bricolage* monádica? Seriam as teses *Sobre o conceito de história* e a mônada de Benjamin “mitolinguísticas”?¹²⁸ Entendemos que precisamos conter o ímpeto de digressionar. Dissemos, à certa altura, que o mito não higieniza, ele acrescenta e empilha,

¹²⁷ RIBEIRO, 2021, p. 43.

¹²⁸ Juntamente com o orientador desta tese, Georg Otte, escrevemos o artigo *Índices do pensamento mítico em Walter Benjamin*, no qual aproximamos a *Filosofia das formas simbólicas* de Cassirer da filosofia da linguagem de Benjamin.

mas cabe aqui adotar uma conduta antimítica para não exceder no acúmulo e manter o texto, dentro do possível, limpo.

oooooooooooooooo

4. Pensamento mítico hoje: a literatura de Darcy Ribeiro, outro exemplo

“De fato, nada pode se proteger do mito”

(Roland Barthes)

Claramente, e por razões óbvias, os espaços urbanos têm grande destaque na modernidade artística. Por exemplo, citamos aqui, ao tratar do mito em Roger Caillois, o quanto a cidade de Paris exerceu um forte poder sobre o imaginário coletivo a ponto de contribuir com o êxodo rural. Mas é também evidente o quão eruptivas seguem sendo as espacialidades rurais na concretização artística e literária. Atendo-nos à literatura e ao Brasil do final do século XIX e do século XX, podemos citar autores como Euclides da Cunha, Graciliano Ramos, Rachel de Queiroz, João Cabral de Melo Neto, Ferreira Gullar, Guimarães Rosa, Ariano Suassuna e Darcy Ribeiro como exemplos dos que trazem para o centro de suas obras o Brasil interiorano. Nesse sentido, as origens sertanejas deles e/ou de suas linhagens parecem ter exercido poderes que irromperam e se imprimem em suas escritas.

Segundo Benjamin, nas *Passagens* – que, aliás, citam bastante Roger Caillois e o mito de Paris analisado anteriormente –, “[...] Baudelaire está incrustado no século XIX. A impressão que nele deixou deve surgir tão nítida e intacta como a de uma pedra que, certo dia, é movida de seu lugar depois de aí ter jazido há décadas.”¹²⁹ Relacionando essa passagem do pensador alemão à proposta do sociólogo francês analisada em nosso primeiro capítulo, pode-se sugerir que a miticidade promovida pela obra do poeta teria se carimbado na realização da cidade, exercendo mesmo uma pressão que deixa suas marcas tatuadas nas vivências da história. Num movimento contrário, ou seja, do espaço em direção à literatura, o Brasil sertanejo incrusta sua existência arcaica na arte e se recusa a ser relegado e sobreposto pela urbe. Assim, mostra sua resistência através das gerações de romances, contos e poemas; revela, por meio da ficção, a perpetuação de representações não-fictícias de perfis e práticas socioculturais que desafiam a suposta “evolução” dos modos de vida, chegando tatuadas a tempos nos quais eles já deveriam estar superados, inclusive por contradizerem legislações e outros aparatos sociais criados justamente para combatê-los.

¹²⁹ BENJAMIN, 2009, p. 366.

Para ilustrar isso, sabe-se que, no final do século XIX, início e meados do século XX, disputas de terra, fraudes políticas, falta de assistência do Estado aos mais pobres, conflitos como a Guerra de Canudos e a Revolução de 1930, uma relação sangrenta entre dominadores e dominados caracterizam o Brasil do coronelismo e do cangaço. No Brasil atual, uma espécie de neocoronelismo compõe uma das maiores bancadas do congresso nacional. Ao invés do voto de cabresto, ocorre uma estrutura de alianças que empaca pautas ambientais, de direitos humanos e de distribuição de terras. Entre esses dois Brasis está *O Mulo*, segundo dos quatro romances de Darcy Ribeiro, obra de 1981.

A narrativa é provavelmente ambientada, sobretudo, na segunda metade do século XX. Isso se pode apreender, pois, no penúltimo capítulo, o narrador, nascido talvez nos anos 1920, ao contar sobre uma de suas viagens, afirma que passou “[...] uma tarde vendo uns homens embarcar um pirulito de pedra num caminhão.”¹³⁰ Ele está de passagem por Belo Horizonte e esse momento pode ser 1962, quando a clássica obra da capital mineira, inaugurada na Praça Sete de Setembro em 1924, foi retirada para ficar abandonada num lote do atual Museu Histórico Abílio Barreto. Pode ser, ainda, 1963, quando o monumento sai desse lote para a Praça Diogo de Vasconcelos na Savassi. Não seria 1980, como apontam outros elementos da narrativa, ano em que o pirulito retorna ao seu espaço de origem. Se assim é, poderíamos assentir que o romance encena um coronelismo tardio e um contexto escravagista mais tardio ainda.

Ao tratarmos de *As Américas e a Civilização*, notamos que a antropologia darcyneana se constrói e se justifica em razão dos perigos da perpetuação do *status quo* através de correntes teóricas e estruturas sociais que permanecem estáticas e resistentes ao tempo, a despeito das barbáries e injustiças que reproduzem e de afirmarem sua perenidade mesmo estando, muitas vezes, fora da lei e das regras sociais vigentes. O grande perigo disso está na naturalização das injustiças e desigualdades sociais, que chega ao ponto de tornar inócuos os próprios recursos e aparatos criados para denunciar e combater tais problemas. Do antropólogo para o romancista, percebe-se o movimento de transpor esse perigo para a “realidade” do sertão mineiro, lugar de origem do personagem principal, e goiano, lugar onde ele enricou e se estabeleceu. Desse modo, a literatura, na sua abordagem de um contexto singular e fictício, se presta aqui a espelhar não só os riscos que

¹³⁰ RIBEIRO, 2007, p. 297.

o autor aponta em sua antropologia, como a realidade observável no sertão real, onde ainda se verificam regras sociais que suplantam os mais frágeis e perpetuam práticas ilegais e arcaicas.

O absolutismo da realidade de Blumenberg, sobre o qual tratamos no primeiro capítulo, faz referência a um ponto da existência em que o homem ainda não tinha se apropriado do ferramental para determinar suas condições de vida e não tinha também, e mais importante, a consciência de que poderia se apropriar desse ferramental.¹³¹ O ponto em que o homem está agora, ao contrário disso, é de uma consciência coletiva cristalizada que mantém opressor e oprimido cada qual em seu lugar. A serviço de denunciar e fraturar essa cristalização está a antropologia dialética de Darcy Ribeiro. E sua literatura revela transversalidade com seu pensamento teórico, uma vez que, pela via estética, dispõe inúmeras armadilhas para que o leitor aceite como algo natural uma conjuntura de violência e desigualdade. É um risco cair nas artimanhas do narrador em sua “confissão”, aderindo ao seu discurso e atenuando seus métodos, que, muitas vezes, se dão pela violência e autoritarismo. Como *O Mulo* é exemplo disso?

O romance é um testemunho, arquivo anexo de um testamento, relato de um ex-oprimido e ex-opressor, que agora se dedica à escrita de sua história, num suposto exercício de exame de consciência para a remissão de seus pecados, confrontando seu passado de menino explorado com seu presente de senhor de grandes propriedades de terra.

Eu, coronel Philogônio de Castro Maya, senhor dos Laranjos,¹³² aqui desta sala sombreada da casona, vestido num terno de brim cáqui, cortado e cosido por alfaiate, olho para trás e me vejo no que fui, na raiz. Aquele rapazinho com sua calça e camisa de tucuiu relavado e puído; sua sacola pelo meio de porcarias; montado no burrico Anum, trotando para Grãomogol.¹³³

Matador agora inerte, doente, à espera da morte morrida, o personagem escreve suas memórias para serem entregues a um padre desconhecido, que herdará sua fortuna em troca de lhe conceder a remissão dos pecados e a salvação. Será que o leitor deve acreditar no arrependimento do coronel Philogônio de Castro Maya? Será que ele crê mesmo ser necessária sua contrição? Esse suposto *amigo de sua origem e de sua geração*, como significa o nome que ele mesmo escolheu para si, transmutou-se ao longo da vida e transgrediu os limites de seu lugar de violentado para

¹³¹ BLUMENBERG, 2003b, p. 11.

¹³² Tornar masculina uma palavra feminina para nomear uma propriedade é sugestivo, afinal, espera-se que cada gênero deve ocupar seu papel nessa estrutura cultural de hegemonia do macho.

¹³³ RIBEIRO, 2007, p. 76.

assumir o lugar de dominador. Seu relato abre mais espaço para o medo da morte e a angústia da solidão, por não ter mais ninguém à sua volta, do que para o arrependimento:

Atrás dessa conversa, com o senhor e comigo mesmo, o que está pulsando, percebo bem, é uma ideia malina suplicando de vontade de sair. É o juízo perverso de que a culpa tenho eu, na minha dureza de trato, de estar hoje sozinho nesses Laranjos.

[...]

A única pessoa que talvez me tratasse com carinho nessa minha velhice e na morte, foi siá Mia. Acho que chegou a gostar de mim. Quando viu que ia morrer, teve pena de me deixar sozinho. Fora dela a outra única pessoa que haveria de chorar triste de me ver morto, com pena sentida, essa não vai estar presente. Sou eu.¹³⁴

Junto à doença, avança o incômodo de não ter mais o vigor que o fez conquistar o culto dos que o rodeavam, dada a sua posição de mando e poder. Ao invés de culpa por ter se construído pela via da violência, o coronel assume uma resignação conveniente para ele, mas aniquilante para seus alvos: O sertão é assim, estático, não há nada que Philogônio possa fazer para mudar aquilo que é vontade de Deus.

Esse mundo é variado, seu padre. Há o café e a borra. Há o caldo e o bagaço. Há quem manda e quem é mandado. Esse é o mundo da fábrica de Deus. Vou eu refazer? Quem sou eu? O meu é meu. O alheio não sei: será ou não. Assim pensamos nós, mandantes, assim agimos. No dele está ele e o que ele tem: família, coisas. Quem tem juízo se apercata, fica segurando o que tem, como eu aqui, cuidadoso. Nesse mundo, ou se é dador ou tomador. Dador que adula já deu e mais vai dar. O tomador só abre a mão e recebe o que já é dele.

[...]

O mundo é como é: lugar de briga. Assim é, e a gente que cai nele nua e desamparada que nem eu, então, o que tem de fazer não são bondades. É o que for preciso pra sair da lama. Os donos da vida que nem eu, agora, podiam, talvez, mudar as regras do mundo pra fazer dele um paraíso geral. Nunca vi dizer que isso fosse proposto por ninguém que merecesse respeito, em nenhum lugar.¹³⁵

Através da antropologia darcyneana, entendemos que pôr fim às possibilidades do mundo, apesar de oportuno para os dominadores, é aterrorizante, pois torna absoluta a verdade dos poderosos e sucumbe às injustiças as camadas sociais desprivilegiadas. Se é absolutista a realidade “virgem” encontrada pelo homem após a saída do *status naturalis*, amedronta-o e impele-o a

¹³⁴ RIBEIRO, 2007, p. 26, 31.

¹³⁵ RIBEIRO, 2007, p. 21, 30.

nomeá-la e narrá-la como forma de se prevenir e proteger – para voltar a Blumenberg –, esse estágio prévio ao poder mítico parece dar sequência a novos estágios pós-míticos em que as próprias narrativas se interpõem também de modo ameaçador para muitos, de maneira que o processo de dominação da realidade acaba encontrando grupos que privilegia e grupos que expõe à suplantação. De tal forma, no mundo pós-mítico, há forças poderosas o bastante para imobilizar o que pode e deve ser dinâmico e mutável. É oportuno para o mulo latifundiário manipular a conjuntura social, pois, assim, não há culpa ou injustiça em manter o comando em suas mãos, os dominados em seu lugar, preservando o Brasil da escravidão junto ao Brasil dos coronéis, junto ao Brasil da Era Vargas e da Ditadura Militar. Esse narrador bruto faz um certo “trabalho sobre o mito” ao suprimir o horizonte de possibilidades das classes que estão sob seu mando. Um trabalho alicerçado em cima da contradição de sua própria história: menino pobre, sobrevivente de uma epidemia, órfão e explorado na infância e adolescência por quem assumiu sua criação e, por isso, a quem cruelmente assassinou.

Quando dei por mim, estava vivendo no Lajedo, o criatório do Lopinho. Era um dos meninos criados lá, só diferenciado e referido por ser um salvado do aguaceiro e da epidemia que acabou com o povo do Surubim. Nada devo à raça e descendência de Lopinho pela caridade de me criar. Se houve, estará mais do que paga pelos anos de cativo que sofri, nas garras deles, até completar quinze anos, já homenzinho, quando fugi.

Devo é a Deus, Nosso Senhor, o pecado que aqui confesso ao senhor, seu padre, e do qual peço perdão, de haver matado o velho Lopinho. Meti um prego na raiz da cabeça dele, um dia em que o encontrei escornado na rede, agoniado de febre terçã, no pasto de cima. Deste crime, meu primeiro, nunca me arrependi até hoje. Mas dele preciso me arrepender agora, para ser perdoado, se culpa houve.

Meu sentimento é de que fui salvo e alforriado por aquele prego, que guardei muito tempo escondido como meu único bem, e pelo cabo do chicote encastado que ele usava para me surrar. Tenho até que Lopinho descansou de sua sina ruim de gastador de homem e menino no trabalho e de castigador de mulher na malvadeza.¹³⁶

De forma aparentemente despretensiosa e até cativante, a exemplo de como, no trecho supracitado, torna o assassinato de seu algoz uma via de salvação, o personagem imprime o poder do lugar social que ocupa em seu testemunho e constrói nos arredores desse lugar toda uma cultura “legítima” de hegemonia do mais forte sobre o mais fraco. Sendo que ter sido mais fraco no passado, por mais contraditório que possa parecer, só torna mais justificável ser ele agora o algoz

¹³⁶ RIBEIRO, 2007, p. 27.

de muitos. Se o *absolutismo da realidade* ameaçava o homem nos primórdios do andar ereto, agora, por meio da nomeação e narrativa de seu próprio horizonte de (im)possibilidades, o coronel dos Laranjos registra – inventa? – sua *realidade absoluta* e ela, ao passo que o protege, ameaça seus empregados, escravos e inimigos.

A obra apresenta, como vimos em trecho citado, um mundo estabelecido, erigido pela violência e perpetuação da exploração. O poder para mudá-lo e “fazer dele um paraíso geral” está nas mãos de quem não o fará. Devido a uma clara conjuntura de perpetuação do *status quo*, o estágio em que se encontra o microcosmos de Philogônio é exemplo do que abordamos no segundo capítulo, em torno da antropologia dialética de Darcy Ribeiro. A infinita abertura de possibilidades, com a qual o homem de andar ereto se depara ao enfrentar o absolutismo da realidade de Blumenberg, regride aqui a um microuniverso, de horizontes limitados, no qual o coronel, como principal beneficiado, imobiliza e até reativa estruturas sociais arcaicas para eternizar seu lugar de privilégio. Enquanto isso, eterniza, em seus empregados e escravos, o sobre-esforço e a inadaptação de se sujeitarem a uma condição de espoliação. Se lá no princípio do andar ereto o desconforto advinha da ameaça de um horizonte aberto, amplo e desconhecido, ainda a ser desbravado, aqui, a ameaça, para as classes dominadas, está em já ter o seu destino traçado num lugar de sujeição e violência que cobre seus horizontes.

Esse destino pressupõe impelir, àqueles que dele são donos, uma atitude de resignação. Não adianta se indignar, lutar contra a realidade estabelecida, pois qualquer tentativa de insurgência será reprimida com violência. Assim, a expectativa de quem domina é de que seus dominados sejam “dóceis” e se mantenham próximos de uma condição primitiva, de um animal ainda incapaz de alçar os voos da consciência sem objeto, considerando que essa consciência pode ser exatamente a ferramenta capaz de livrá-los do próprio infortúnio. Há um mundo fabricado para eles que exerce tamanho poder sobre suas imaginações a ponto de torná-los submissos e até gratos em relação a seus algozes. Esse estado de paralisação se instala por meio da cristalização de narrativas que normatizam cada qual com seu papel social e, quando tais narrativas falham, recorre-se mesmo à repressão e à intimidação. Diferente do poder, descrito por Roger Caillois, que a cidade de Paris exerce sobre as imaginações, a via aqui não é do encanto, da beleza e da sedução. O sertão constrange e aflige. “Lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos; onde um pode

torar dez, quinze léguas, sem topar com casa de morador; e onde criminoso vive seu cristo-jesus, arredado do arrocho de autoridade.”¹³⁷

Não nos esqueçamos, todavia, que o narrador d’*O Mulo* é um ex-oprimido. Ele esteve no mesmo papel daqueles que passou a dominar e injungir. Essa persona submissa em seu espaço de opressão, que o latifundiário impõe aos outros, determinando suas histórias e tornando estáticos seus destinos, difere de sua própria trajetória, em que pôde transitar por diferentes “eus” antes de envelhecer. “Velhice é isso. É não ter outros eus adiante para neles se desdobrar. Não tenho nenhum, estou resumido ao que sou agora. Meu eu de hoje já é o meu eu de sempre. Com ele vou acabar. Amém.”¹³⁸ Ainda que agora esteja fadado a morrer no seu eu doente e solitário, ele se movimentou do papel de reprimido para o de repressor e nesse momento apenas está limitado pelo fim da vida que se aproxima, ou seja, há uma força maior contra a qual não pode lutar. Ele não pode matar a morte, como pôde matar as possibilidades de vida de seus empregados, escravos e inimigos – estes últimos, foram em geral e literalmente mortos, a exemplo do citado Lopinho. Isso é elucidativo do quanto os discursos de poder, bem como seu exercício, se dão por caminhos contraditórios. Numa lógica perversa em que os meios justificam os fins, todos os rastros de violência e injustiça podem ser deixados pelo caminho e podem ser usados como *meios*, desde que se alcance o *fim* desejado de se preservar no espaço de poder. Assim, numa assimilação incongruente e conveniente, Philogônio de Castro Maya toma para si o discurso, como vimos, de que uns nasceram para mandar e outros nasceram para o mando, mesmo que ele tenha se deslocado do lugar de quem recebia ordens para o de quem ordena.



¹³⁷ ROSA, 2006, p. 8.

¹³⁸ RIBEIRO, 2007, p. 77.

4.1. Entre o mítico e o artístico-literário: uma ficção do Brasil real

Sempre vem imprevisível o abominoso? Ou: os tempos se seguem e parafraseiam-se.

(Guimarães Rosa)

Retomamos há pouco o *Trabalho no mito*, de Blumenberg, mencionando que o autor situa o *status naturalis* em um tempo pré-mítico e anterior ao andar ereto. Ali, predominava a resignação arcaica, enquanto a saída dessa condição exigiu uma atitude exploratória e de enfrentamento de ameaças desconhecidas. Desbravar as inúmeras possibilidades de habitat foi tarefa de milênios e gerou um compêndio gigante de nomes e narrativas. Esse inventário passou a ter um papel preventivo e protetor em relação ao atemorizante absolutismo da realidade, como se preenchessem o espaço além do horizonte, em que a percepção sensível não é mais capaz de chegar. O ponto em que se encontra *O Mulo* é de um relato pré-determinado, cuja própria função nomeadora funciona, como veremos, em favor dele e cuja prevenção e proteção funcionam em prol de quem tem o poder tanto de manejar e recorrer a essas estórias, quanto de se beneficiar delas. Como se elas fossem um muro que opera, de um lado, como escudo e proteção, de outro, como barreira que impede o acesso a um mundo de privilégios. Uma vez explorado o universo de possibilidades e ameaças do absolutismo da realidade, cria-se, para munir-se contra ele, um compêndio de “verdades”, nomes e narrativas. E estes incorrem no risco de se tornar um cercado, uma imposição de um modo de ver que resguarda a uns poucos e atormenta a outros tantos, também operando como o terror e a ameaça representados pela realidade em seu estágio “inenarrável”. Escolhemos três instâncias do romance em questão para ilustrar isso: o *eu*, o *espaço* e o *tempo*.

No romance, a busca do eu é praticamente transversal ao testemunho do fazendeiro. E, para além da busca, as oportunidades de transmutação de si que o personagem ganha ao ir acessando camadas cada vez mais altas de poder, até que se depara com o teto dessas camadas pelo imperativo da velhice e do adoecimento. Nesse momento da vida, em que suas alternativas se restringem e o exercício da escolha se afunila, a escrita de uma confissão se abre como modo de enfrentamento do medo, através da memória, busca-se reviver, reexperimentar os tempos em que se podia trafegar de um eu para outro. “Moro em cada página dessa confissão. Nelas estou hoje mais inteiro do que

em mim. Nelas, estarei pra todo o sempre, depois de mim: sendo. Por isso, escrevo.”¹³⁹ Desse modo, morando em sua confissão, o narrador revisita quantos foi e quem é.

Que é o que liga e solda o menino que fui no Lajedo, com o rapaz das Cagaitas? Os dois com o moço soldado e cabo de São João del Rey e com o homem feito das Águas Claras? Eles quatro com o abridor da Fazenda do Vão ou com o marido de siá Mia, daqueles anos ansiosos do Brejo dos Alves? E todos eles com o velho doente que sou agora?

Todos somos um, mas cada qual é diferente. Nenhum tinha o outro dentro de si como o seu amanhã.¹⁴⁰

Nessa confissão atravessada frequentemente pelas reflexões sobre o eu, estão claros os limites que se interpõem ao outro, àquele que nasceu tendo seu destino traçado pela desgraça e desventura. Um outro tão condicionado a seu papel de resignação que sequer tem direito à personalização e à singularidade. O construir-se e metamorfosear-se parece apenas ser possível, pois é feito em relação a esse outro informe, talvez vazio: a potência do ser se afirmando somente porque há o outro impotente para se deixar subjugar. Em um momento em que se cansa de suas reflexões e da escrita de seu testemunho, o coronel se propõe a ver essa “espécie amorfa” de humanidade. “Quero andar, ver gente, mesmo que seja só essa minha gente. Neles, vejo mais o susto de me verem e o medo de me ofenderem, do que eles mesmos. Estão pedindo desculpas por existir, sendo como são: uns pobres diabos.”¹⁴¹

No capítulo anterior, transferimos para o antropólogo a figura do *bricoleur*, que Lévi-Strauss instala nas sociedades “mitocêntricas” e no artista, transferência inclusive feita em direção ao próprio Lévi-Strauss. Cabe aqui novamente movimentá-la, agora em direção a um ente ficcional. O narrador de *O Mulo* é, ao mesmo tempo, *bricoleur* e *bricolage*. Com seus próprios meios,¹⁴² ele se arquiteta enquanto edifica também o seu entorno, situando-se no lugar de quem pode escolher, se fazer e se nomear ao passo em que sucumbe o outro ao espaço do infortúnio, da insignificância, do não-ser.

Quem sou eu que aqui confesso? Isso que chamo eu é só meu eu de agora. Antes fui aquele menino e muita gente outra. Todos eram, na verdade, eu mesmo. Mas muito disfarçados. Eu não tenho disfarce nenhum. Cada qual, apesar de tão

¹³⁹ RIBEIRO, 2007, p. 346.

¹⁴⁰ RIBEIRO, 2007, p. 54.

¹⁴¹ RIBEIRO, 2007, p. 54.

¹⁴² LÉVI-STRAUSS, 2010b, p. 39. Em alusão à citação já transcrita no primeiro capítulo desta tese.

diferente de mim, era eu inteiro. Mas iam mudando, se sucedendo, um de cada vez ocupava toda a minha pessoa. Quando se desfazia, sei lá como, dava lugar ao outro que sucedia.

Através deles todos, me sendo um depois do outro é que vim sendo, até chegar, resumido, ao que sou, agora. Não me desgostou ser nenhum deles; até gostei porque vieram a dar em mim. Ficar neles não queria. Agora sim, me dói ser isso que estou sendo, nesse fim mofino de mim, porque me fino. Queria outra vez ser um deles. Qualquer um. Mesmo o mais triste que fui é melhor do que esse fim. O Trem, filho de Tereza. O afilhado de Lopinho apanhando, ramelando. O capiau das Cagaitas, servo daquele seu Duxo, bruto, explorador. O piolho-de-meganha de Grãomogol. O soldado arrombado, condenado a ficar debaixo da dureza do major come-cu. O tropeiro e muleiro das Águas Claras. O abridor do Vão. O marido de siá Mia.

Qualquer um deles eu preferia. Ainda que fosse para sofrer outra vez, igualzinho, tudo que passei na pele deles. O bom daqueles eus é que não tinham o fim à vista. Tão fugazes eram, mas se sentiam eternos. Queriam ser depressa, logo, o que eram, para vir a ser o que seriam. Confiantes iam adiante.

Eu, na frente, só vejo minha alma penando. E ela não sou eu. É o outro. Quem é ela? É a memória dos meus reveses.¹⁴³

“O que cumpre a um homem é se investir do seu próprio couro. Ser.”¹⁴⁴ E, no caso do personagem, o couro desse ser vai sendo trocado, de forma a configurar uma existência metamórfica. Enquanto *bricolage* de diferentes vidas singulares do mesmo eu, o narrador se constitui de um ente mítico, que enfrenta as adversidades da própria realidade, desafiando-a mesmo, cria seus nomes, manipula narrativas de vencidos e vencedores e consegue se mover e se reinventar. Ele é um ente mítico, ademais, por ser o seu próprio *domador apotropaico*, pois se mune de recursos e estórias para se livrar de seus males e de seu suposto destino de desgraça. Condicionado ao lugar de vencido, “O Trem, filho de Tereza”, órfão e pobre, ele não se conforma e se põe no lugar de ser a própria superação da realidade que o sucumbe. O latifundiário, dono dos Laranjos, é, a um tempo, a força apotropaica que o salva de suas origens e destino, bem como o usufrutuário de toda essa autonarrativa que mantém em suas origens e destino os desgraçados como ele foi um dia. Além dele, não pode haver outros ex-desgraçados entre os que estão sob seu jugo. À semelhança do nascimento do mito em Blumenberg, o trabalho dessa autonarrativa se orienta à proteção dos privilégios conquistados, e isso a qualquer preço. É permitido desdizer e combater seus *eus* passados, é permitido injungir e matar o *outro* para dar à luz a uma narrativa mítica, a um ente mítico.

¹⁴³ RIBEIRO, 2007, p. 80.

¹⁴⁴ RIBEIRO, 2007, p. 157.

Nesse ato egocêntrico, se *autoconcebe* um *auto-herói* que enfrentou e superou infortúnios e obstáculos capazes de levá-lo a lograr êxitos para si mesmo. O mulo, esse macho viril de muitas mulheres, mas sem filhos, não tem ninguém para legar seus feitos épicos. Também não tem a generosidade e empatia típicas dos heróis para legá-los a quem quer que possa salvar de destinos malfadados. Mas fato é que, quando se encontra, ao escrever a própria história, ele não tem mais o poder de se salvar, pois só tem à frente a sua “alma penando”. Isso explica a transversalidade do eu em sua escrita, que opera como um refúgio insuficiente na memória, no passado. O que há para trás alenta o que já não existe à frente.

Estive pensando outra vez nos eus que fui. Fiquei horas aqui na sala do meio, imaginando todos nós sentados, ao redor da mesa, conversando, entre eles e comigo. Eu menino, eu rapaz, eu homem feito. Eu casado, eu viúvo. Eu tropeiro, eu muleiro, eu abridor do Vão. Eu, sentado bem no meio deles, ficava comparando, vendo que cada um é diferente de mim e de todos os outros. Até mais diferentes somos entre nós, do que de quanta gente conheci, em qualquer tempo.¹⁴⁵

Ainda em torno da instância do eu e sua modelagem como maneira de cercar-se dos perigos da opressão, o menino sem nome, nascido no Surubim, de Tereza, a mãe que morre logo após o parto e de quem ele não sabe mais que o nome, apropria-se do poder de nomear. Cada metamorfose vivida por ele é marcada por ritos de passagem que desidentificam quem ele era antes e quem ele se torna depois desses ritos: o assassinato de Lopinho mata o Trem e faz nascer o Terezo das Cagaitas; o recrutamento para o exército faz nascer, na cidade de Grãomogol, Terêncio Bogeá Filho; o desertor do exército sai para desbravar o sertão e dá à luz a um outro: “Lá fui, saindo de mim, desvestido do couro de Terêncio Bogeá e já fantasiado de mim, do muleiro e tropeiro Philogônio Maya que começava a nascer.”¹⁴⁶

Se, num momento pré-mítico, o nome irrompe ante o caos do inominado¹⁴⁷ e inicia a construção dos mitos como meios de enfrentar o que é sem forma e vazio e de preenchê-lo através de suas próprias tessituras, no mundo mítico d’*O Mulo*, a (re)nomeação atua para espantar as contradições entre o eu de antes e o eu de agora. Afinal, é difícil identificar o oprimido com o opressor. Nesse processo de renomear-se, sequer é necessário criar sua forma de ser chamado, ela pode ser roubada, juntamente com a identidade da pessoa contra quem se efetuou o roubo.

¹⁴⁵ RIBEIRO, 2007, p. 89.

¹⁴⁶ RIBEIRO, 2007, p. 159.

¹⁴⁷ BLUMENBERG, 2003b, p. 41.

Acompanhando um fardado, quase amigo, o cabo Fi, que era dali, fui a festas, arranjei namorada e quase noivei. O cabo, por seu nome esquisito, Philogônio, teria muita importância na minha vida, pelo que nunca haveria de pensar, que foi me dar o nome. Às vezes penso que até vesti a pessoinha dele.¹⁴⁸

Desse modo, ao nascer “O muleiro Filó, futuro tropeiro das Águas Claras. O abridor da fazenda do Vão. O marido de siá Mia. O coronel Castro Maya [...],”¹⁴⁹ não se afirma o amigo de sua raça, como significa Philogônio, mas uma nova identidade que não só trai a sua raça, como nega sua existência anterior pelo processo de desnomeação e renomeação, desidentificação e reidentificação. Essa traição é ressignificada por meio da crença em se estar cumprindo uma trajetória gloriosa, ainda que sejam glórias somente para seu usufruto. Aqui, o novo nome se une a essa narrativa do auto-herói como recurso para afugentar a própria desventura, o coronel é ele mesmo seu *domador apotropaico*: “Mas hei de ter nascido marcado por Deus, para destacar-me no mundo, como me destaquei, entre gentes que dominei, humilhei, matei, para não ser dominado, humilhado, matado.”¹⁵⁰ Da ausência de nome, em direção a nomes que pouco significavam por pertencerem a eus sem valor – o assassino de Lopinho e o soldado –, para o nome de sua fama e poder. O desconhecido e inominado do mundo pré-mítico é fonte de medo, como propõe Blumenberg, mas é também amedrontador o nome que atinge glória e prestígio em função do exercício da violência e do autoritarismo. “Fiz nome nesse mundo, nome que retumbou, sempre contaminado da ideia de que sou um matador. Ainda hoje, aqui morrendo, meu nome andará por esses goiases, dito em voz baixa, repetido com respeito, causando temor.”¹⁵¹

Essa construção de um sujeito que alcança a fama pela via da dominação envolve também o *situar-se* em um espaço no qual quem ele é e o que ele narra terão a potência necessária para o coronel se afirmar e ascender. Da instância do *eu*, passamos à instância do *espaço*, um território fecundo para que as forças germinativas das sementes de Philogônio possam prosperar. Esse lugar, “O senhor tolere, isto é o sertão.”¹⁵² Como já sinalizado neste capítulo, o sertão, esse Brasil interiorano, é *locus* de destaque em nossa arte e literatura. Cabe mencionar aqui três obras que apontam para boas fontes de aproximação entre si. *São Bernardo* (1934), de Graciliano Ramos, é

¹⁴⁸ RIBEIRO, 2007, p. 128.

¹⁴⁹ RIBEIRO, 2007, p. 139.

¹⁵⁰ RIBEIRO, 2007, p. 105.

¹⁵¹ RIBEIRO, 2007, p. 46.

¹⁵² ROSA, 2006, p. 7.

título da obra e nome da fazenda do narrador Paulo Honório, ex-guia de cegos, ex-trabalhador alugado e atual latifundiário no sertão nordestino; a obra são as memórias do narrador. *Grande sertão: veredas* (1956), de Guimarães Rosa, é o registro da conversa de Riobaldo, ex-jagunço, com um senhor “assisado e instruído”¹⁵³ que vai lhe visitar no sertão de Minas Gerais; o narrador-anfitrião despeja suas memórias em sua visita. Por fim, o nosso coronel, dono dos Laranjos, filho do sertão mineiro e conquistador do sertão goiano, que confessa sua história a um padre ainda indeterminado. Claro, não é nosso intuito aprofundar aqui as conexões que esses três romances poderiam estabelecer, mas apenas citá-los para revelar que fazê-lo com foco e profundidade pode se tratar de tarefa profícua, sobretudo para demonstrar possibilidades de se explorar, também nas outras duas obras, o sertão como uma instância mítica, à maneira como propõem o mito nossos teóricos Cassirer, Blumenberg, Lévi-Strauss e Caillois, e como ilustraremos com foco n’*O Mulo*.

Esse espaço franqueado é terra que concede a alguns poderes irrestritos, absolutos; eles podem se apropriar dos horizontes, por mais longínquos que sejam, e lhes colocar cercas, fronteiras. Em Blumenberg, o homem de andar ereto, no início de sua saga mítica para nomear e narrar, se deparou, como sabido, com o *absolutismo da realidade*. Aqui, nos átrios do Brasil, recriados em nossa literatura, o homem encontra *narrativas absolutistas*, elas são as “leis” que regem esse meio. Não é mais a realidade a dona do poder, mas aquele que se privilegia dessas narrativas para dominar seus territórios. “Sertão. O senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus mesmo, quando vier, que venha armado! E bala é um pedacinhozinho de metal...”¹⁵⁴ Esse é o espaço de Philogônio, que dele é um dos reis e senhor: “esse mundo-sertão que de mim não esconde ninguém.”¹⁵⁵

A composição de tais narrativas é heteróclita, afinal, não importa a coerência ou o respeito a algum método ou fórmula, importa se concretizar o objetivo de dominação e mando. Produtos de diferentes formas simbólicas – como a religião, o direito e o próprio mito – se mesclam num arranjo labiríntico de uma única saída: a obediência às suas leis e seus regentes. E o coronel mulo é perito nessa narrativa e no conhecimento do espaço que a origina. Ele aceita sua própria brutalidade e animalidade ao assentir na forma como seus criados o tratavam pelas costas chamando-o de mulo. Mas a assume enobrecendo-a ao passo em que confere uma animalidade inferiorizante aos seus

¹⁵³ ROSA, 2006, p. 10.

¹⁵⁴ ROSA, 2006, p. 19.

¹⁵⁵ RIBEIRO, 2007, p. 213.

criados. É conhecedor dessa estirpe humana de menos valor e da sua estirpe de maior valor. Subverte e transpõe o discurso religioso ao legitimar sua posição e sua missão através dos desígnios divinos. E se proclama sábio e mestre do “mundão brasileiro” em que se firmou:

O gado, se a gente não zela muito, se não cuida bem, se não põe muito remédio, se não tem muito cuidado, se não trata das bicheiras, desanda e se acaba. Povo não. É só largar aí e cresce que é um horror. A gente de vez em quando tem que enxotar uns.

Por isso, esse mundo precisa de guias, como tropa precisa de madrinha. Onde estariam as fazendas, as cidades, os comércios, as igrejas, as fábricas, as estradas de ferro e tudo que deixa marca dos homens nesse mundo, se não fôssemos nós? Sem nós os donos, os guias, cumprindo a vontade de Deus, quem poria o povão no trabalho com obrigação de acordar de madrugada e ir dormir de noite, suados, cansados? Cansaço é o grande invento divino que nos salva. Sem ele, ou bem metíamos essa negrada na produção até acabar com eles; ou bem eles acabavam conosco pra folgar.

Deus sabe o que faz. Deus sabe em quem confia. Só dá mão a quem leva esse mundo pra frente.

Do mundo lá de fora, não sei nada. Suponho que seja igual. Mas desse mundão brasileiro, goiano, mineiro, baiano, sei de sobra. Nele sou mestre. Aqui temos gastado gente sem conta, nos séculos da cristandade. Aqui, civilizamos os índios ou acabamos com eles, pondo fim naquela existência inútil que levavam, à toa à toa. Também negros sem conta, caçados na África e trazidos para cá, nós metemos no trabalho e gastamos na produção.¹⁵⁶

Nesse “mundão brasileiro”, nas entranhas mediterrâneas do país, há, na visão do narrador, uma obra a ser feita e a ele confiada, como a outros poderosos semelhantes, e seu papel é executá-la com maestria. Essa obra é domar o sertão virgem e arredio ao homem, assenhoreando-se dele. “Nosso serviço está aí para quem quiser ver: léguas de matas derrubadas a poder de fogo ou de punho de homem, convertidas em fazendas de lavoura e criatório. Aí está, nossa obra debaixo da luz do sol, para a glória de Deus.”¹⁵⁷ E é preciso enobrecer, na tessitura dessa narrativa auto-heróica, a própria origem, é preciso sair da condição de um menino órfão e sem alento, sem genealogias “nobres” atrás de si, sem a própria genealogia à sua frente. “A semente de meu pai, botada nas águas de minha mãe, não era dele, era de Deus. Semente com alma. A meu pai nem conheci, minha mãe morreu de me parir. Sou filho só de Deus.”¹⁵⁸

¹⁵⁶ RIBEIRO, 2007, p. 183-184.

¹⁵⁷ RIBEIRO, 2007, p. 184.

¹⁵⁸ RIBEIRO, 2007, p. 130.

Em citação anteriormente feita,¹⁵⁹ Caillois assente que a grande cidade exerce poder o bastante sobre as imaginações a tal ponto que suas representações não sejam colocadas em questão na realidade, e isso faz com que a cidade da imaginação coletiva passe a ser a cidade vivida. Ainda que sob coerção e pela via da violência, o sertão d'*O Mulo* se torna um espaço cujas narrativas têm tamanho poder de constrangimento que se materializam em seu espaço, inserindo-as, assim, nos domínios da representação mítica. E isso ocorre com tanta intensidade que culmina na naturalização de práticas de dominação sentidas com gratidão e aprazibilidade pelos oprimidos por tais estórias.

Aos meus negros vivi dando ordens em tom de sargento. Gritando com voz de trovoadas. Não à toa, mas no serviço da produção. Cerca de lá, Isidro. Agarra esse porco, Tião. Arreia essa mula, Bilé. Cape esse burro, Zé. Com gozo meu e deles. Meu de mandar, ordenando a vida. Deles, de serem mandados, sentindo que não estão sozinhos, largados no mundo. Sabendo que podem deixar o tempo, o sol e o destino, tudo, na minha mão, que eu dou conta. Por mim e por eles.¹⁶⁰

Há, então, a narrativa de um gozo recíproco entre opressor e oprimidos. E nesse relato, se os dominados passam a sentir até acolhimento em serem ordenados, menor não é o prazer de quem domina. “Gozo de exercer mando com dureza. Trato duro, orgulho e soberba são as qualidades principais de minha alma.”¹⁶¹ Ora, uma “alma” com tais características, obstinada a exercê-las, precisa encontrar um solo fecundo para sua redenção. Onde as leis dos homens não atuam com rigor e eficiência, encontram-se refúgio e absolvição ao se reinventar os discursos da religião, tornando-os abrigos de leis inventadas capazes de salvar os “grandes escolhidos” de Deus. A expiação dos coronéis pode ser feita, sugere Philogônio, pela confissão, e o sertão, enquanto um espaço mítico, abraça essa remissão injusta como uma de suas leis. “O que hoje aprendi é que não há Assassino Divino. Como também não há Matador do Demo. Somos pobres homens, vulneráveis, que pecando se salvam pela confissão. Deus seja Louvado.”¹⁶²

Nesse mundo de valentões revoltados e de gentinha roída de preguiça, uns homens feito eu, disciplinadores, são indispensáveis. Minhas durezas vêm daí, do preparo do meu próprio couro, que tive que fazer, me endurecendo no corpo e no espírito, para enfrentar tanta valentia ousada e tanta preguiça à toa. Cumpro a missão que

¹⁵⁹ CAILLOIS, [1972], p. 115.

¹⁶⁰ RIBEIRO, 2007, p. 131.

¹⁶¹ RIBEIRO, 2007, p. 90.

¹⁶² RIBEIRO, 2007, p. 343.

Deus me deu nesse mundo, quando me compôs com sina de abridor desses sertões, de criador e povoador.¹⁶³

E assim, como um enviado divino, o dono dos Laranjos fabrica a si mesmo e ao discurso que serve ao seu poder e “legítima” sua violência. Esse ser e essa narrativa fabricados têm atributos particulares para que pudessem ser abrigados em qualquer lugar, ou seja, é necessário, como mencionamos, um território específico. “Sertão. Sabe o senhor: sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar.”¹⁶⁴ É esse Brasil adentro que o “soldado desertor tropeiro e muleiro” desbrava para se estabelecer, pois se dá conta de que a cidade não é um lugar favorável à sua frutificação. Por conseguinte, Philogônio constrói um caminho que passa pela constatação de qual deve ser seu “habitat”, seguindo por uma intensificação dos conhecimentos que sustentarão seus êxitos nesse espaço e incluindo também a ridicularização do “habitat” alheio no âmbito do binômio rural e urbano.

Primeiramente, então, para entender qual é o espaço que o abriga, o personagem experimenta se sentir “imprestável” em Grãomogol, cidade onde esteve preso e, mesmo nessas condições, pôde “andar meio vestido de restos de farda, passeando pela feira, depois por todo lugar.”¹⁶⁵ Suas “virtudes” ali não tinham valor.

Os de fora me mostraram o que eu era: um capiau, quer dizer, uma espécie de bicho matuto que jamais atingiria a condição de gente verdadeira. As minhas vantagens de branco, alto, espadaúdo, notadas no sertão, ali eram nada. Qualquer negrinho tísico, mas grão-mogolense, me olhava tão de cima que às vezes eu baixava de calçada procurando o meu lugar no empedrado da rua.¹⁶⁶

Em seguida, o narrador, ciente de que não logrará deixar a condição de um “bicho matuto” para se tornar “gente verdadeira”, dedica-se a seu caminho de desbravador do sertão e de autoafirmação de sua “nobreza” e importância ali, onde ele sabe que pode se destacar. “O que ganhei na vida de tropeiro, mais que dinheiro, foi o conhecimento desse sertão e de gentes de todo tipo e qualidade. Parecido comigo não achei nenhum.”¹⁶⁷

¹⁶³ RIBEIRO, 2007, p. 338-339.

¹⁶⁴ ROSA, 2006, p. 25.

¹⁶⁵ RIBEIRO, 2007, p. 91.

¹⁶⁶ RIBEIRO, 2007, p. 92.

¹⁶⁷ RIBEIRO, 2007, p. 162.

Por fim, o coronel se vale da atitude de afirmar a grandiosidade de seu “habitat” pela via também da depreciação do território considerado oposto a ele: a cidade. Ridicularizar¹⁶⁸ a urbe e identificar suas fragilidades parece uma forma de superar o quanto ele mesmo se sente ridículo e pequeno lá, onde é necessário que ele baixe da calçada para a rua a fim de buscar o seu lugar.

Ir para alguma cidade, por que não? Tudo tenho, posso ir pra onde queira. Mas não quero. Gente de cidade não vive vida verdadeira. Imita. Suas casinhas de quintal e jardim são rocinhas de brinquedo. Arranjos de quem não pode abrir roça verdadeira. Uns, muitos, nem quintal têm; plantam plantas em vasos, para ter com que matar a fome de verde dos olhos da gente. Suas criações são gatos e cachorros, ou canarinhos na gaiola. Não sirvo para esta vida de fazer de conta, nem preciso. Aqui tenho vida verdadeira, de homem posto no chão do mundo, para abrir roçados e pôr criação.¹⁶⁹

A vida reinventada do órfão de Tereza, o Terezo das Cagaitas, não cabe em outra vida de fazer de conta, a da cidade. Ambos os espaços são marcados pela forte intervenção humana, cada qual a seu modo: um é ocupação de queimadas, criação de pastos e lavouras; outro é a terra do concreto e do asfalto. Ambos interpõem aos modos de vida uma espécie de “segunda natureza”, mas ela se concretiza de diferentes modos no campo em relação à urbe. Ao tratar da Modernidade no ensaio sobre “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, Walter Benjamin a diferencia de uma sociedade

[...] cuja técnica se fundia inteiramente com o ritual. Essa sociedade é a antítese da nossa, cuja técnica é a mais emancipada que jamais existiu. Mas essa técnica emancipada se confronta com a sociedade moderna sob a forma de uma *segunda natureza*, não menos elementar que a da sociedade primitiva, como provam as guerras e as crises econômicas. Diante dessa segunda natureza, que o homem inventou mas há muito não controla, somos obrigados a aprender, como outrora diante da primeira.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Em *Grande sertão: veredas*, o jagunço sertanejo Riobaldo, narrador da obra, ridiculariza não a cidade em si, mas o tipo de conhecimento que o homem urbano produz sobre o sertão e faz chacota de seu interlocutor, que o visita e veio de fora: “Ainda o senhor estude: agora mesmo, nestes dias de época, tem gente porfalando que o Diabo próprio parou, de passagem, no Andrequicé. Um Moço de fora, teria aparecido, e lá se louvou que, para aqui vir – normal, a cavalo, dum dia-e-meio – ele era capaz que só com uns vinte minutos bastava... porque costeava o Rio do Chico pelas cabeceiras! Ou, também, quem sabe – sem ofensas – não terá sido, por um exemplo, até mesmo o senhor quem se anunciou assim, quando passou por lá, por prazido divertimento engraçado? Há-de, não me dê crime, sei que não foi. E mal eu não quis. Só que uma pergunta, em hora, às vezes, clareia razão de paz. Mas, o senhor entenda: o tal moço, se há, quis mangar. Pois, hem, que, despontar o Rio pelas nascentes, será a mesma coisa que um se redobrar nos internos deste nosso Estado nosso, custante viagem de uns três meses...” (ROSA, 2006, p. 8-9.)

¹⁶⁹ RIBEIRO, 2007, p. 194.

¹⁷⁰ BENJAMIN, 2008, p. 174. Grifo nosso.

É como se o homem moderno tivesse levado às últimas consequências a sua emancipação de um modo de vida orgânico a ponto de ter criado outro, supostamente, tão orgânico quanto, mas que saiu de seu controle. Descola-se, assim, de um momento em que, segundo o pensador, a arte não tinha sua técnica reprodutível e se realizava como forma de culto, para copiar os modos de vida. Diferente disso, a arte moderna existiria para a exposição, ou seja, para que seja vista, não para o culto, e acaba assumindo o propósito de impelir o homem a direcionar suas percepções e reações à sua vida cotidiana. Ante tal cenário, Benjamin sugere que todo esse aparelho técnico reprodutível e pautado na exponibilidade precisa se tornar objeto das “inervações humanas”.

É fecundo conduzir essa ideia à reflexão sobre o mito e sua teimosia pela concrecência no âmbito do romance *O Mulo* e da espacialidade sertaneja que enfoca. O narrador-*bricoleur* monta seus diferentes eus, como vimos, monta seu tempo, como veremos, e monta seu espaço. A ocupação que faz do sertão goiano – no Vão, nas Águas Claras e nos Laranjos – envolve a anterior apropriação e criação de uma narrativa com força o bastante para se reproduzir e propagar. Seus conhecimentos dos mediterrâneos brasileiros são a matéria-prima dessa narrativa manipulada e manipulativa que o torna um dos reis do lugar. A segunda natureza de um sertão dominado pela ocupação humana sofre intervenções de uma terceira: a recriação de Philogônio, que entrega a si próprio o poder sobre esse território, um proprietário não-legitimado pela sua genealogia, um forasteiro oriundo de outro sertão, um homem estéril que não deixará à sua frente novas gerações. Ele é uma fraude, um eu autocriado, “um menino tão reles que chamava Trem,”¹⁷¹ mas que se refez.

[...] me veio a ideia que eu nem fui parido de mulher, fui fundado. É verdade, isto parece que sou, seu padre, descobri agora: fundado. E o fundador sou eu mesmo. Eu só, sem mãe de bem-querê; nem pai de temer; nem filho de atentar. Nada. Meu pai sou eu. Minha mãe também. Até meu filho, sou. O que há, sou eu só.¹⁷²

Esse mulo se funda e funda a seus domínios, ou seja, tira de suas narrativas a realização de um grande coronel, dono de grandes propriedades de terras, transformando seu projeto em fato consumado. Darcy Ribeiro efetiva, assim, uma obra caleidoscópica em que o plano da ficção

¹⁷¹ RIBEIRO, 2007, p. 238.

¹⁷² RIBEIRO, 2007, p. 215-216.

devaneante do narrador se materializa no plano de sua realidade “histórica”. Ficamos, assim, com esses dois extratos ficcionais nas mãos: o do narrador e o do autor, da narrativa de Philogônio e do romance de Ribeiro. E essa correlação de camadas romanescas “vaza” em movimentos recíprocos para a esfera sociopolítica de atuação do autor, afinal, isenção é algo impossível de encontrar nele. “Faço política e faço ciência movido por razões éticas e por um fundo patriotismo. Não procure, aqui, análises isentas.”¹⁷³

Um exemplo desse “vazamento” é a forma como a instância do *tempo*, nossa terceira e última, é constituída no livro. No início deste capítulo, situamos o foco dos acontecimentos do romance à segunda metade do Século XX, fato que se reforça não apenas pelo momento em que o personagem viaja por Minas Gerais e presencia o carregamento do pirulito da Praça Sete em um caminhão, mas também pelas referências à fundação de Brasília (1957-1960),¹⁷⁴ durante o mandato de Juscelino Kubitschek, e ao governo de João Goulart (1961-1964): “[Um homem vindo de outras bandas] Falou mal do governo comunista de Jango, traidor dos fazendeiros.”¹⁷⁵ O passado do seu Filó no sertão mineiro se encontra enquanto o país está, provavelmente, entre as tensões que culminam na Revolução de 1930 e na Era Vargas. Como dono de grandes propriedades do sertão goiano, ele é, nesse espaço que mistura ficção e fundo histórico, diretamente afetado pelas políticas de justiça social de João Goulart, como a reforma agrária, e ali está em mais um momento de tensão, que culmina no golpe militar de 1964. O agora de seu Filó, enquanto escreve sua confissão, é o Brasil da ditadura militar, ou seja, um contexto favorável aos latifundiários, dada a contenção pré-golpe dos movimentos de camponeses revoltosos, bem como à convivência dos militares com a grilagem, que fez aumentar a concentração de terras. Assim, no contexto político-social, o coronel mulo tem o sossego necessário em seu final de vida para penar com sua doença e escrever seu testemunho-testamento.

Como explicitamos noutro momento, essa ambientação se soma a elementos “superados” da história do país: o coronelismo da República Velha e o escravismo do Brasil Colônia. E tais elementos juntos corporeificam uma espécie de “paraíso dos coronéis”, que podem, respectivamente, combater a reforma agrária e aumentar suas propriedades; praticar fraudes eleitorais e voto de cabresto e exercer o mando sobre a esfera pública; valer-se de mão de obra

¹⁷³ RIBEIRO, 2008, p. 17.

¹⁷⁴ RIBEIRO, 2008, p. 224.

¹⁷⁵ RIBEIRO, 2008, p. 319.

gratuita. Com seu próprio título de eleitor comprado, o coronel compra também outros para seu povo, os leva para votar e admite influir “um pouco” nas eleições através dos votos dos seus “vassalos”.¹⁷⁶

Toda essa violência e injustiça social se realiza em benefício de poucos e simboliza o quanto uma nação, já atrasada em seu momento em si por ainda desfavorecer a maior parte de seu povo, pode se tornar ainda mais atrasada ao fundir, nesse momento, outros de tempos longínquos. E tudo isso acontece sob um discurso, cujos donos são os dominadores, que naturaliza e ratifica tal situação.

Sina de negro é servir. Há séculos, milênios, eles servem. Resmungões, sempre tirando o corpo, se poupando, mas servindo. Sem eles, eu estaria apeado. Sem mim, eles estariam perdidos. Nos conformamos. Eu com a moleza deles. Eles, com meu mando duro. Está no destino, não podemos escapar uns dos outros. Fugir, para onde eles haveriam de fugir? Saindo daqui, de minhas mãos, iam cair nas mãos de outro senhor, pior talvez, pensarão consolados. Nesse mundo dividido em fazendas, só se pode sair de uma pra cair noutra.¹⁷⁷

Longe de vir pela frente um futuro de redenção para os oprimidos, a visão do narrador revela o alerta da antropologia dialética darcyneana sobre os perigos da perpetuidade dessa condição. “Depois de mim, ora, depois de mim, será como antes. A escuridão secular dos negros escravos garimpeiros que aqui tiraram tanto ouro. Antes, ainda, era a noite negra dos índios que por milênios aqui viveram à toa.”¹⁷⁸ Numa espécie de *bricolage* de tempos, entre passado, presente e futuro – imaginem o que pode sugerir o pós-morte do coronel com um padre-coronel como dono de seus domínios –, delinea-se o tempo conveniente ao narrador e à sua classe, numa narrativa entretecida com fatos e contextos escolhidos da história, enquanto outros fatos são escondidos debaixo do tapete. Forma-se assim uma colcha de retalhos sem retalhos o bastante, coberta tanto por tecidos quanto por buracos, estes são incógnitas, incongruências sem força o bastante para serem cobertos. Prevalece e se materializa na estória de Philogônio essa narrativa em que a miticidade escorre em seu poder de concrecência, num movimento entre a narrativa subjacente à estória do romance e essa estória em si tangibilizada nas vidas ficcionais que o povoam.

¹⁷⁶ RIBEIRO, 2008, p. 180-182.

¹⁷⁷ RIBEIRO, 2008, p. 2015.

¹⁷⁸ RIBEIRO, 2008, p. 308.

Mencionamos em reflexões supracitadas a força de constrangimento das narrativas de poder, força capaz de condicionar os modos de vida dos personagens sujeitos ao mando coronelista. A literatura de Darcy Ribeiro opera, desse modo, como um refletor de sua antropologia, uma vez que *O Mulo* espelha – pela forma de uma violência ora literal, ora simbólica, que ora tortura e mata, ora impele a uma condição de amansamento e resignação – os “moinhos de gastar gente” a que se refere o autor na obra *O povo brasileiro*. No mesmo livro, o antropólogo e romancista alude a um latifundiário, “O mais célebre deles foi um baiano tão rico que deixou em testemunho, a favor dos jesuítas, recursos para rezarem missas por sua alma até o fim do mundo.”¹⁷⁹ Há, claro, convergências sugestivas com o confidente de um padre desconhecido, dono de terras sem fim no sertão goiano, personagem do romance aqui enfocado. A instância do *eu* ficcional se alimenta nesse caso de um *eu* da história.

Esse espelhamento, que mistura ciências humanas e literatura, também se revela na instância do *espaço*, pois os territórios ficcionais dos Laranjos, do Vão, do Surubim e das Cagaitas são berços de semelhante docilidade e cortesia – descritas na seção d’*O povo brasileiro* sobre o sertão – que os sertanejos têm em relação a seus senhores, em especial, como vimos, dos empregados de Philogônio em relação a ele, pois os dois lados “gozam” em seus papéis de oprimidos e opressor respectivamente.

Sob essas condições de domínio despótico, as relações do sertanejo com seu patronato se revestem do maior respeito e deferência, esforçando-se cada vaqueiro ou lavrador por demonstrar sua prestimosidade de servidor e sua lealdade pessoal e política. Temerosos de que qualquer atitude os torne malvistas, submetem-se à proibição de receber visitantes de outras fazendas e, ainda mais, de tratar com estranhos, além de toda uma série de restrições à sua conduta pessoal e familiar. Seu temor supremo é verem-se desgarrados, sem patrão e senhor que os proteja do arbítrio do policial, do juiz, do cobrador de impostos, do agente de recrutamento militar. Ilhados no mar do latifúndio pastoril dominado por donos todo-poderosos, únicos agentes do poder público, têm verdadeiro pavor de se verem excluídos do nicho em que vivem, porque isso equivaleria a mergulhar na terra de ninguém, na condição dos fora da lei. Paradoxalmente essa saída desesperada é a única que ensaja ao sertanejo libertar-se da opressão em que vive, seja emigrando para outras terras, seja caindo no banditismo.¹⁸⁰

¹⁷⁹ RIBEIRO, 2008, p. 341.

¹⁸⁰ RIBEIRO, 2008, p. 350-351.

Por fim, a instância do *tempo* também indica, em ambas as formas simbólicas, da arte e das ciências humanas aqui representadas por Darcy Ribeiro, que diferentes momentos históricos se fundem numa narrativa manipulada, culminando por reproduzir na vida concreta o exercício de um poder arcaico e já deslegitimado pelas novas leis da sociedade vigente.

O sistema prevalecente é, pois, essencialmente o mesmo das sesmarias reais do período colonial, só que agora as concessões de glebas dependem da prodigalidade de políticos estaduais. Em todos os desvãos do Mato Grosso e Goiás, do Maranhão, do Pará e do Amazonas, milhões de hectares de terras virgens foram concedidos, nas últimas décadas, a “donos” que nunca as viram, mas um dia se apresentam para desalojar os pioneiros sertanejos como invasores que, tangidos por um movimento secular de expansão da ocupação humana dos desertos interiores, as alcançaram, almejando nelas se instalarem permanentemente.¹⁸¹

O exemplo ficcional do romance *O Mulo* alimenta, portanto, a perspectiva em que se situa a antropologia dialética de Darcy Ribeiro, pois são justamente contra essas ameaças, da reiteração de narrativas de poder, que se interpõem as propostas do pensador na obra *As Américas e a Civilização*. A justificativa para a necessidade de sua reinvenção do materialismo histórico está no fato de que essas histórias de dominação compõem uma *superestrutura* que se concretiza na *infraestrutura* social e operam no sentido de perdurar as desigualdades. Podemos pensar, desse modo, que as formas simbólicas servem a diferentes senhores, pois seu manejo pode se dar em direção à promoção de uma humanidade bárbara¹⁸² ou enobrecida, menos ou mais justa.

Para além da ficção e à semelhança dela, as práticas coronelistas e escravagistas, decíduas e perversas, ainda ocupam a história e o noticiário de um Brasil interiorano em pleno século XXI. Aqui, a força de constrangimento, de mobilização, bem como a atuação metonímica sobre o todo e a parte que caracterizam o mito enquanto forma simbólica permeiam discursos que se concretizam numa conjuntura social de violência e injustiça. Era de se esperar que todas as claras realizações em direção à preservação de direitos – a exemplo das leis trabalhistas, que se prestam

¹⁸¹ RIBEIRO, 2008, p. 351.

¹⁸² No século XVIII, o século das luzes e da irrestrita confiança no poder da razão para a realização de uma sociedade emancipada e livre, Friedrich Schiller transfere, da Antiguidade Clássica para o contexto iluminista, o atributo de não-civilização aos intelectuais ao se referir a eles como bárbaros: “Nossa época é ilustrada, isto é, descobriram-se e tornaram-se públicos conhecimentos que seriam suficientes, pelo menos, para a correção de nossos princípios práticos. O espírito de livre investigação destruiu os conceitos ilusórios que por um tempo vedaram o acesso à verdade, e minou o solo sobre o qual a mentira e o fanatismo ergueram seu trono. A razão purificou-se das ilusões dos sentidos e dos sofismas enganosos, e a própria filosofia, que a princípio fizera-nos rebelar contra a natureza, chama-nos de volta para seu seio com voz forte e urgente – onde reside, pois, a causa de ainda sermos bárbaros?” (SCHILLER, 2010, p. 45.)

também ao combate de trabalhos análogos à escravidão – funcionassem de modo mais eficiente e preventivo contra problemas sociais já arcaicos. Mas é comum ter de combater efeitos catastróficos causados pelo manejo dos diferentes modos de saber.

Não é difícil encontrar exemplos recentes do uso de outras formas simbólicas a serviço da perpetuação de sofismas potencialmente nefastos ao mundo. Na ciência, podemos citar o movimento antivacina recente, cujo foco e amparo “científico” saem do artigo de 1998 de Andrew Jeremy Wakefield, que associava a vacina tríplice viral ao autismo na Inglaterra. Atribuem-se como consequências da publicação desse artigo as baixas na cobertura vacinal de crianças, que ainda não foram superadas, e o ressurgimento de surtos de sarampo no país. Hoje, o autor é tido como um ex-pesquisador e ex-cirurgião, e teve sua licença médica cassada, mas seu desserviço à humanidade ainda repercute. Já na religião, tem sido comum pastores evangélicos se utilizarem da Bíblia para defender o porte de armas, alegando que não se trata de uma autorização para matar, já que o mandamento “Não matarás” segue válido, mas de preservar vidas inocentes. Uma contradição com grande poder trágico, especialmente num país fortemente marcado pelas desigualdades sociais e etnoraciais como o Brasil. Esses casos revelam a manipulação dos modos de representar do mito, da ciência e da religião e ilustram o quanto as formas do saber, veículos de criação dos inventários simbólicos e de transmissão da cultura, podem se concretizar em “monumentos da barbárie”.¹⁸³

Odo Marquard, no texto “Louvor do Politeísmo”, defende uma polimitia esclarecida e, em alusão a Descartes, se coloca no lugar de quem duvida de “um strip-tease chamado ‘progresso’ no qual a humanidade se despe aos poucos, de forma mais ou menos elegante, dos seus mitos para finalmente ficar miticamente nua, ou, por assim dizer, vestida com nada mais que si mesma.”¹⁸⁴ Essa dúvida não-metódica o leva a constatar que uma vida miticamente nua é impossível.

[...] os mitos não são, quando não se faz um uso contra-mítico deles, estágios prévios ou próteses da verdade, mas a técnica mítica – o contar de histórias – é algo fundamentalmente diferente, a saber: a arte de levar a verdade existente – e não ausente – para o alcance das nossas condições de vida.¹⁸⁵

Na obra *O Mulo* encontramos uma narrativa de poder – elucidativa do real contexto brasileiro – envolta numa tessitura mítica e sustentando modos de vida. Não há, como é marca da

¹⁸³ BENJAMIN, 2008, p. 225.

¹⁸⁴ MARQUARD, 2016, p. 137.

¹⁸⁵ MARQUARD, 2016, p. 136.

literatura, comprometimento com a formulação de conceitos, ou em testar hipóteses com abertura para refutá-las caso não sejam coerentes. Trata-se de um discurso que apela para os sentidos, que se afirma e se nega a depender do que convém, uma narrativa subjacente que leva sua “verdade” existente às condições de vida dos personagens. Além disso, o romance retroalimenta a antropologia de Darcy Ribeiro, propulsionando, no mesmo autor, os reflexos promovidos entre literatura e, nesse caso, ciências humanas.

Numa reviravolta edípica, ao final da obra, Philogônio se olha no espelho e se reconhece, pela grande semelhança, como filho de Lopinho, a quem assassinou metendo “um prego na raiz da cabeça”¹⁸⁶ Para fugir do cativo e da exploração, desviando-se do sofrimento a que o destino o condicionava, ele comete, sem saber, um parricídio: “[...] aquele filho da puta me fez matar nele a meu pai.”¹⁸⁷ E essa fuga inicia sua saga rumo à “conquista” de ser o algoz de outros, “honrando” a tradição de um pai algoz, explorador até do próprio filho. Este se constitui, de tal modo, mantendo-se fiel à origem de seu nascimento e, enquanto um coronel “clássico”, à origem de seu renascimento. Assim, fundem-se e reforçam-se narrativas provenientes da esfera individual e coletiva para a fertilização e crescimento de um personagem que se mune dessas roupagens como seu escudo contra a destruição da própria estória, que cita em si outras estórias.

Diferente de um strip-tease, há uma sobreposição de roupas na montagem desse *ente mítico*, em seus diferentes eus destruídos e fundados, mortos e nascidos; um poderoso *espaço mítico*, o sertão, átrios do Brasil em que jorram narrativas absolutistas; um *tempo mítico*, formado por uma *bricolage* de contextos arcaicos e vigente. O teor mítico d’*O Mulo* se revela com alto grau de constância em seu núcleo narrativo – lembrando trecho citado de Blumenberg em nosso primeiro capítulo –, ao perenizar uma estória com diferentes camadas de dominação, mas como uma narrativa manipulada pelas necessidades singulares do narrador, sugerindo que a violência e a desigualdade se afirmam como uma lamentável tradição.

Através desse nosso exemplo, a literatura se exerce como uma atividade permeada pelo mítico: ela é espaço para a subjetividade, o particular e o específico; espaço de liberdade de movimentação entre o real e o imaginário; espaço que não prioriza o compromisso com a formulação de conceitos e generalizações “científicas”. Mas, ainda assim, é território legítimo para a construção de conhecimentos, produção simbólica e de saber. As pontes erigidas entre o

¹⁸⁶ RIBEIRO, 2007, p. 27.

¹⁸⁷ RIBEIRO, 2007, p. 354.

antropólogo e o romancista Darcy Ribeiro enriquecem essa visão, pois, considerando a obra que analisamos, sua representação ficcional e singular do Brasil sertanejo, junto com a real conjuntura de desigualdades sociais no país, ratifica sua proposta de uma antropologia atuante e capaz de favorecer o rompimento dessa tradição arcaica da barbárie, incrustada, impressa na arte brasileira, como “[...] uma pedra que, certo dia, é movida de seu lugar depois de aí ter jazido há décadas.”¹⁸⁸



¹⁸⁸ BENJAMIN, 2006, p. 366. Recitamos aqui parte do fragmento das *Passagens* já reproduzido ao início do capítulo.

5. Antes da “mitolinguagem”

“Isto é, o mito é sempre um roubo de linguagem.”

(Roland Barthes)

“El mito, como distanciamiento del miedo y la esperanza, también es esto: una inmortalidad que uno no tendría que temer.”¹⁸⁹ Seria ele distanciamiento do medo, pois opera como um domador apotropaico que “espanta” as ameaças do absolutismo da realidade. Seria distanciamiento da esperança, pois estende uma cortina sobre o horizonte de indeterminações dessa realidade que, antes, reinava absoluta e amedrontava. E essa cortina substitui o indefinido *que se espera* por algo já dado: o compêndio de nomes e narrativas que, agora, bloqueia a visão de um real além do alcance e, por isso, atemorizante. Por que, então, temer e passar a “espantar” exatamente a arma de enfrentamento do medo? O trabalho *na razão* – para jogar como o título do livro *Trabalho no mito* – se dá, em parte, pela tentativa de *sobrepor* seu “inimigo”, instaurando o famoso e polarizado binômio acerca do qual discorreremos algumas vezes nesta pesquisa. Mas não é ao mito que a humanidade deve temer, além disso, é inútil e mostrou-se até mesmo inóxico tentar expurgá-lo.

Acontece que os monumentos estendidos por tessituras míticas podem operar em sentidos divergentes de forças: ora como discursos que sustentam uma via de renovação da esperança enquanto uma expectativa otimista daquilo que se deseja, a exemplo da antropologia dialética de Darcy Ribeiro; ora como narrativas que sustentam barbáries por vezes já *esperadas* – para seguir nos ancorando na palavra “esperança” –, a exemplo da perpetuação da violência na forma de práticas escravagistas e coronelistas, como vimos n’*O Mulo*. Nesse sentido, a tentativa de destruir tais monumentos resultou em algo, além de impossível, contraproducente, por um lado pela necessidade de se manter viva a renovação da esperança que as próprias cortinas míticas podem promover; por outro por tentar desfazer cortinas de sangue e brutalidade, que narram e alertam sobre os perigos de que se repitam.

Desse modo, estamos situando o pensamento mítico num lugar em que seus nomes e narrativas são protetores capazes de atuar contra as ameaças que se esperam, ou seja, como a contenção de “males” não de uma realidade desconhecida, mas, pelo contrário, de um compêndio

¹⁸⁹ BLUMENBERG, 2003b, p. 321.

de fatos que se sobrepõem e denunciam os riscos da concretização de uma humanidade sempre bárbara, mesmo após a passagem por um processo civilizatório. Estamos situando o pensamento mítico, ademais, num lugar em que seus nomes e narrativas podem ser a própria ameaça e funcionar como muros que impedem o rompimento de ciclos de violência e barbárie. Em ambos os casos, temos diante de nós matéria útil para a composição de saberes, como a *esperança* de rompimento com esses ciclos e como modos de evitar *aquilo que se espera* deles. Neste segundo caso, sendo o mito mesmo o motor da desgraça, trata-se de fazê-lo voltar-se contra si, para ser o domador apotropaico que afasta os males por ele causados.

Se é que uma resposta é possível, a maneira de se chegar a esse lugar, considerando o quanto a cultura já se instrumentalizou de saberes, inclusive os que visariam banir os saberes míticos, é notadamente diferente do que foi outrora. Não somos mais virgens de narrativas e temos, para nos fartar, um imenso banquete de conhecimentos construídos a partir das diferentes formas simbólicas. Não temos mais uma realidade totalmente inominada, amorfa e caótica, pois essas formas trataram de nela colocar “ordem” e cobri-la de explicações. Para Nietzsche, essa tentativa de negação do que seria a própria origem do conhecimento, causou ao homem nada mais do que a fome, ou seja, ele não é capaz de se saciar mesmo diante do banquete que preparou. Isso porque sente ofendida a sua grande conquista: o seu sentido histórico, orientado à causalidade, ao invés de admitir

[...] o milagre como um fenômeno compreensível para a infância, mas que se tornou para ele estranho, ou se experimenta alguma outra coisa. Nisso, com efeito, poderá medir até onde está em geral capacitado a compreender o *mito*, a imagem concentrada do mundo, a qual, como abreviatura da aparência, não pode dispensar o milagre. Mas o provável é que, em uma prova severa, quase todo mundo sintam-se tão decomposto pelo espírito histórico-crítico de nossa cultura, que *a existência do mito outrora se nos torne crível somente por via douta, através de abstrações mediadoras*. Sem o mito, porém, toda cultura perde sua força natural sadia e criadora: *só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo um movimento cultural*. Todas as forças da fantasia e do sonho apolíneo são salvas de seu vagar ao léu somente pelo mito. As imagens do mito têm que ser os onipresentes e despercebidos guardiães demoníacos, sob cuja custódia cresce a alma jovem e com cujos signos o homem dá a si mesmo uma interpretação de sua vida e de suas lutas: e nem sequer o Estado conhece uma lei não escrita mais poderosa do que o fundamento mítico [...]

Coloque-se agora ao lado desse homem abstrato, guiado sem mitos, a educação abstrata, os costumes abstratos, o direito abstrato, o Estado abstrato: represente-se o vagar desregrado, não refreado por nenhum mito nativo, da fantasia artística; imagine-se uma cultura que não possua nenhuma sede originária, fixa e sagrada, senão que esteja condenada a esgotar todas as possibilidades e a nutrir-se pobremente de todas as culturas – esse é o presente, como resultado

daquele socratismo dirigido à aniquilação do mito. E agora *o homem sem mito encontra-se eternamente famélico*, sob todos os passados e, cavoucando e revolvendo, procura raízes, ainda que precise escavá-las nas mais remotas Antiguidades. Para o que aponta a enorme necessidade histórica da insatisfeita cultura moderna, o colecionar ao nosso redor de um sem-número de outras culturas, o consumidor desejo de conhecer, senão para a perda do mito, para a perda da pátria mítica, do seio materno mítico? A gente se pergunta se a febril e tão sinistra agitação dessa cultura é algo mais do que o agarrar ansioso e o esgaravatar do esfomeado, à cata de comida [...] ¹⁹⁰

Não nos esqueçamos, porém, que despir-se, “higienizar-se” dos mitos foi somente uma tentativa, apesar de Nietzsche parecer consentir em que tal tentativa alcançou seu objetivo e resultou em um malfadado e famélico “homem abstrato”. O pensamento mítico, enquanto uma nascente-mãe de diferentes correntes, apenas poderia ser morto se com ele morressem os rios. Diferente disso, essa nascente instila suas águas nos rios das formas simbólicas, nelas se infiltra, permeando-as de teor mítico. Isso, claro, de um modo distinto do que era em sua origem, pois não se trata de uma atuação predominante, hegemônica na influência que exerce e nos ritos em que se concretiza. Trata-se, sim, de uma forma do saber que se entrelaça à “via douta” e favorece pontos de chegada, conclusões possíveis, visto que sua “força natural, sadia e criadora” se instala nas frestas em que as outras formas simbólicas não entram.

Nesse sentido, é oportuno voltar a enfatizar as características do pensamento mítico e, para chegar a elas, as pistas se dispõem pelo próprio pensamento científico. Na construção de conclusões sobre a estrutura que resulta em saberes míticos, Cassirer apropria-se da oposição kantiana entre *homogeneidade e especificação* enquanto tendências metodológicas da interpretação científica. ¹⁹¹ De um lado, a redução dos fenômenos a um mínimo comum, do outro, o realce das particularidades e diferenças. Apesar de destoantes, Kant indica que ambas as tendências não se anulam, dado que não exprimem uma diferença ontológica fundamental, mas indicam um duplo interesse da razão humana, princípios reguladores distintos – homogeneidade e heterogeneidade –, mas igualmente indispensáveis para que se opere o pensamento humano.

[...] a razão mostra aqui dois interesses conflitantes entre si: de um lado o interesse da *extensão* (da universalidade) em relação aos gêneros, de outro o do *conteúdo* (da determinação) em vista da diversidade das espécies; pois, embora no primeiro caso o entendimento pense muito *sob* seus conceitos, no segundo pensa

¹⁹⁰ NIETZSCHE, 2013, p. 132-133. Grifos nossos.

¹⁹¹ CASSIRER, 1976, p. 23-28.

ainda mais *nos* mesmos. Isto também se expressa no tão diferente modo de pensar dos investigadores da natureza, dos quais alguns (os predominantemente especulativos), como que inimigos da heterogeneidade, miram sempre a unidade do gênero, enquanto outros (mentes predominantemente empíricas) buscam, incessantemente, dividir a natureza em tanta diversidade que se chega quase a abandonar a esperança de julgar seus fenômenos segundo princípios universais.

[...]

Assim, a razão prepara o terreno para o entendimento: 1) através de um princípio da *homogeneidade* do diverso sob gêneros superiores; 2) através de um princípio da *variedade* do homogêneo sob espécies inferiores. E, para completar a unidade sistemática, ela acrescenta ainda: 3) uma lei da *afinidade* de todos os conceitos que ordena uma passagem contínua de cada espécie para a outra através de um crescimento gradativo das diferenças. Nós podemos denominá-los princípios da *homogeneidade*, da *especificação* e da *continuidade* das formas. O último surge da ligação dos dois primeiros, depois que se completou, tanto na ascensão a gêneros mais elevados como no descenso a espécies inferiores, a concatenação sistemática na ideia; pois todas as diversidades são então aproximadas umas das outras, já que procedem todas, através de todos os graus da determinação ampliada, de um único gênero supremo.¹⁹²

“O que Kant disse aqui sobre o estudo dos fenômenos naturais vale igualmente para o estudo dos fenômenos culturais.”¹⁹³ Dentre eles, as propostas de interpretação do pensamento mítico em geral, especialmente as abordadas neste estudo. Já houve, entre diferentes pensadores, um movimento pendular em ora situar os saberes míticos enquanto produtos dos mesmos princípios das ciências modernas, ora situá-los enquanto produtos de um caos pré-lógico e místico. James Frazer e Edward Burnett Tylor, etnólogos do século XIX que se tornaram leitura “obrigatória” por certo tempo, respectivamente, são exemplos desses dois extremos. Subentendido a tais polos, está também o movimento pendular de ora enobrecer o mito, ora relegá-lo a algo vil, aterrorizante e menor. Essa polarização é bem menos observável nos pensadores aqui abordados. Não se pode chegar a dizer que é nula, mas especialmente os quatro autores dissertados em nosso primeiro capítulo balançam esse pêndulo em suas obras para categorizar a noção-chave de nosso trabalho. Aludida por Cassirer, por exemplo, caracteriza o pensamento mítico a premissa metonímica de que a parte segue sendo o todo; ela ilustra o quanto nele se preservam ambos os princípios reguladores da razão humana, sabendo, claro, que a tendência à heterogeneidade desequilibra essa balança, mas não prescinde de certo peso, ainda que menor, no prato da homogeneidade. Já em Lévi-Strauss, vê-se que, para uma maior instrumentalização dos recursos mentais aplicados às ciências exatas e

¹⁹² KANT, 2017, p. 497-498, 499-500. Grifos no original.

¹⁹³ CASSIRER, 1976, p. 23.

naturais, o homem relegou os recursos que lhe fornecem esta grande aliada dos saberes mitológicos, que é a percepção sensível. Assim, o antropólogo francês assume haver em ambos os pensamentos, mítico e científico, e com privilégios diferentes, os dois recursos.

Não é um caminho produtivo demonizar ou santificar o pensamento mítico, afinal, ele é o recurso através do qual seus produtos são construídos. E tais produtos podem ser profícuos ou nocivos à humanidade, como exemplificam, por um lado, a antropologia dialética de Darcy Ribeiro, por outro, as tessituras míticas d'*O Mulo*. Assim, reforçamos, condenar ou inocentar o mito não é algo que estamos nos propondo a fazer aqui. Condena-o o próprio Cassirer, ao final da vida, exilado nos Estados Unidos após ter fugido da Alemanha nazista, no livro *O mito do Estado*, escrito em 1945 e publicado postumamente em 1946, em que o autor põe na conta dessa forma simbólica, tão profundamente estudada por ele, a escuridão que assola os saberes do século XX a ponto de permitir a ascensão de novos regimes políticos despóticos. Tendo assentido, no conjunto de sua obra, numa existência superada do mito, ou seja, apenas enquanto origem e sombra das outras formas simbólicas, nessa obra derradeira, o filósofo destoa e admite que ele continua vivo, mas nos moldes de uma doença infecciosa com alto poder de aniquilação da humanidade.

A improdutividade desse caminho se explica, ademais, numa via de mão dupla, pois a tentativa de dignificar a razão ao passo em que se desonrava o mito também é analisada como um malogro, haja vista que as luzes do *logos* não se confirmaram como salvadoras da humanidade de suas trevas e barbárie, “[...] a terra totalmente esclarecida resplandece sobre o signo de uma calamidade triunfal.”¹⁹⁴ A *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, escrita mais ou menos à mesma época em que se insere a obra *O mito do Estado*, de Cassirer, também encontra-se no momento da história em que se verificam os impactos e atrocidades do nazismo; e a palavra “dialética” do título se refere à relação justamente entre o mito e uma razão instrumental. Assim, caracterizar o pensamento mítico não passa aqui por sacralizá-lo ou profaná-lo, mas por dotá-lo de seus próprios atributos, reconhecendo que seus usos podem seguir em diferentes rotas, à maneira em como podem se dar os usos da razão ilustrada.

Se, em Kant, o movimento de ascender a gêneros mais elevados – ou seja, já submetidos ao mundo das ideias – e descender a espécies inferiores –, isto é, virgens ou cruas à inteligência desse mundo – caracteriza a *continuidade* das formas, a saber, a ligação entre os princípios da

¹⁹⁴ ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 17.

homogeneidade e da *especificação* que regem a razão, “De fato, é impossível chegar a um discernimento claro do caráter do pensamento mítico sem combinar as duas tendências [...]”¹⁹⁵ Blumenberg, em excerto citado anteriormente, aponta para o caráter simultaneamente constante e mutável dos mitos, sinalizando que esses dois atributos simultâneos tornam-no apto à tradição, pois seu teor homogêneo e estático outorga-lhe força de reconhecimento, ao passo que seu teor heterogêneo e movediço concede-lhe o poder de levar as marcas de diferentes instâncias. Nossa análise do *eu*, do *tempo* e do *espaço* no romance *O Mulo* exemplifica essa constituição em diferentes camadas que parecem se conectar por uma unidade interna se repetindo a cada vez que essas instâncias mudam. De maneira semelhante, demonstramos o processo de remodelagem para a construção da antropologia de Darcy Ribeiro, sem que negasse seu cerne marxista, pelo contrário, ela abraça-o. Isso permite identificar uma configuração cumulativa em que vão se encrustando diferenças a um certo miolo afim. De tal modo, o mito enforma-se numa estrutura ao mesmo tempo disforme na qual, para voltar à premissa metonímica, a parte que incorpora e modela em seu núcleo é o todo, e esse todo vai sendo anexado a outras camadas, “fechando”, assim, uma narrativa multifária e suscetível à incorporação de novas crostas, ou seja, fecha-se a narrativa, mas sem trancar a porta.

[...] essa multiplicidade oferece algo essencial, pois está ligada ao duplo caráter do pensamento mítico, que coincide com o seu objeto, constituindo dele uma imagem homóloga, mas sem jamais conseguir fundir-se com ele, pois evolui num outro plano. A recorrência dos temas traduz essa mistura de impotência e tenacidade. O pensamento mítico, totalmente alheio à preocupação com pontos de partida ou de chegada bem definidos, não efetua percursos completos: sempre lhe resta algo a perfazer.¹⁹⁶

Havendo sempre algo a ser feito, ele é, em sua substância, inacabado e marcado por diferentes e sobrepostas impressões. Então, dada essa sua natureza instável, como foco de um trabalho especulativo, não será esmiuçado, escovado e esgotado pelo estudo de um sujeito ou de determinada tendência analítica. A própria Antropologia Estrutural, desenvolvida em muito para a análise dos mitos, admite concessões ao seu sistema com o objetivo de tornar possível a investigação e, por consequência, evitar que anule a si mesma, uma vez que fracassaria em poder

¹⁹⁵ CASSIRER, 1976, p. 28.

¹⁹⁶ LÉVI-STRAUSS, 2010a, p. 24.

ter diante de si seu próprio objeto caso não abrisse espaço a certa flexibilidade de suas premissas. Somente assim que,

[...] se renunciarmos à tarefa impossível de obter, em cada caso particular, uma coerência rigorosa entre todos os planos, e se nos contentarmos em adotar uma perspectiva panorâmica sobre fatos discordantes, dos quais só consideramos uma parte ínfima em relação a todos aqueles que seria preciso recensear para obter conclusões gerais, o esboço de um esquema se delinea, capaz de orientar uma pesquisa mais profunda.¹⁹⁷

Dessarte, enquanto objeto sempre inacabado e, mais que isso, sem qualquer compromisso a se tornar uma versão final de si mesmo, o mito transfere essa sua propriedade às metodologias daqueles que o estudam e estão predispostos a admitir essa sua rebeldia metódica. Os parâmetros enumerados para ancorar o trabalho de investigação podem ir se desdobrando sempre mais, e talvez até se contradizendo, caso não se interrompa a especulação. Trata-se, assim, também de um estudo sempre aberto em que o ponto final não tranca a porta, pois a possível “[...] continuação da pesquisa aumentaria este número [de parâmetros].”¹⁹⁸

Caracteriza o pensamento mítico, dessa maneira, a tentativa de capturar seu objeto no mundo concreto mantendo nele a sua referência, mas também dele se descolando para “evoluir em outro plano”, como indica Lévi-Strauss. Essa metamorfose sofrida no plano racional, porém, não se conforma com uma existência etérea e intangível, e teima em voltar ao mundo concreto, ainda que se materialize de um modo mutante. O aludido mito de Paris e os nossos exemplos extraídos de Darcy Ribeiro elucidam esse vai e vem entre os planos da imaginação e do mundo empírico. O projeto platônico de reprimir o conhecimento sensível, por ser frágil e supostamente enganador, fazendo ascender o conhecimento inteligível para que o homem pudesse ser capaz de alcançar a verdade, descredibiliza, portanto, o mito junto com o reino das sensações. De maneira diversa, Kant, ao inserir o sujeito como centro do conhecimento, e estando pressupostas, *a priori*, nesse sujeito as faculdades da intuição/percepção sensível e do entendimento, traz de volta à pauta a experiência sensorial como parte do conhecimento e como um dos extratos sem os quais não se chega ao nível mais alto do reino das ideias. Assim, voltando à transferência feita por Cassirer ao aplicar os princípios kantianos da homogeneidade e da especificação não nos fenômenos naturais,

¹⁹⁷ LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 225.

¹⁹⁸ LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 228.

mas nos fenômenos culturais, e, mais especificamente, no mito, podemos pensar que o seu vai e vem entre sensível e inteligível o constitui enquanto forma do saber porque constitui também as outras formas, já que todas se centram naquele que, enquanto seu sujeito, delas se vale para a formatação de seus produtos.

Em parte, essa conclusão é o que representamos no diagrama “Saberes Científicos e Saberes Míticos”, presente no segundo capítulo. Mas lá não incluímos outras formas do saber além dessas duas. Outra representação importante, e aqui reproduzida, é a flor que permite visualizar onde Cassirer aloca o mito: o miolo e a origem das formas simbólicas, seu foco polinizador que, segundo o autor, teria se extinguido para que suas pétalas pudessem ir se consolidando num processo de emancipação dele, de modo que “[...] todas se desprendem aos poucos de sua mãe-terra comum que é o mito.”¹⁹⁹ No entanto, o mesmo autor traz o pensamento mítico para seu tempo quando assume ser ele a fonte que fabrica o culto à raça e as narrativas políticas que se concretizam em regimes como o Nazismo. A partir disso e de como se coadunam as visões em torno das quais nos acercamos para abordar nossa noção-chave, entendemos que a flor tem suas partes porosas e sobrepostas, gerando intercessões através das quais se observam misturas e se verifica a impossibilidade de que as formas do saber afirmem-se hegemônicas, emancipadas e estanques. Elas se entrelaçam e “falharam”, no suposto caminho pelo qual seguiram, em “matar” sua origem para que pudessem se afirmar independentes de sua mãe-terra.

¹⁹⁹ CASSIRER, 2013, p. 63.

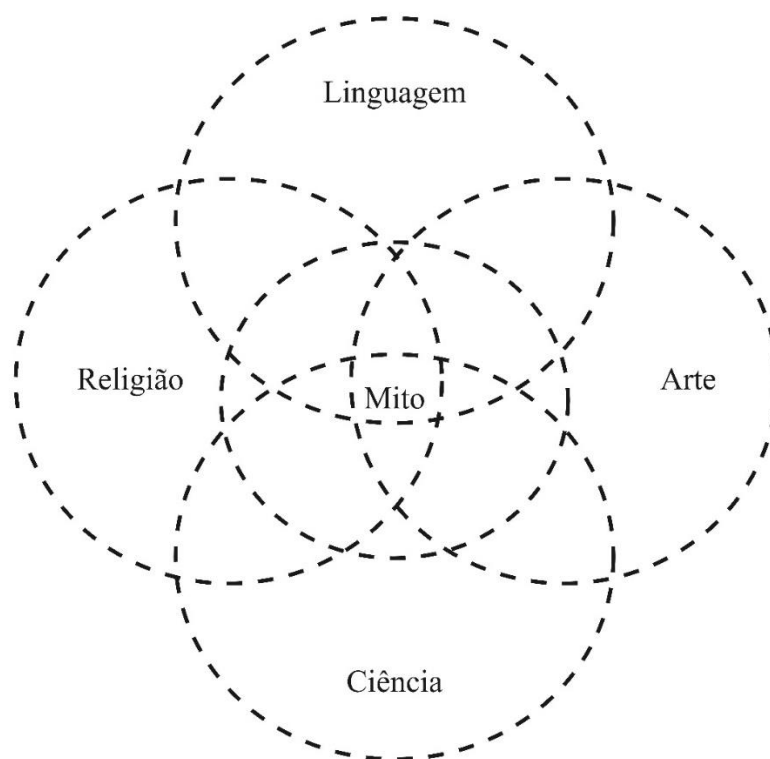


Figura 6 – Recriação das Formas Simbólicas
Representação nossa.

De volta ao diálogo com *O nascimento da tragédia* de Nietzsche, mesmo que assim o autor tenha proposto, é inimaginável que uma cultura consiga aniquilar sua sede originária. Diante disso, o homem eternamente famélico a que ele se refere será capaz de encontrar instilações míticas enquanto cavouca e revolve a cultura à procura de suas raízes, e não precisará ir tão fundo para achá-las. A serviço de sua liberdade ou de sua condenação, o pensamento mítico segue participando das obras do saber e de seus desdobramentos nas sociedades. A despeito de servir à barbárie ou ao florescimento do homem, fato é que não adianta tentar matá-lo, como não adiantaria tentar destruir ao *logos*, como não adiantou tentar opô-lo à razão. “As pessoas são devedoras dos mitos; uma vida miticamente nua, sem histórias, não é possível. Abolir os mitos: sem chance.”²⁰⁰ Podemos enobrecê-los, como o faz Nietzsche ao lamentar a sua suposta perda; podemos incriminá-los, a exemplo do que surpreendentemente faz o próprio Cassirer ao reconhecer que ele “[...] ergue-se de novo e *infeta* toda a vida cultural e social do homem.”²⁰¹ Mas da mesma forma que não foi frutífero localizar no Iluminismo as causas de ainda sermos bárbaros, esse procedimento de causa e efeito

²⁰⁰ MARQUARD, 2016, 138.

²⁰¹ CASSIRER, 1976, p. 316. Grifo nosso.

será impotente por muito possivelmente conduzir à sùmula simplista de que, por um lado, há um herói que deve ser instrumentalizado à exaustão, por outro, há um vilão que precisa ser reprimido e aniquilado. Não há, por conseguinte, como remover os mitos da civilização, muito menos não há como esperar que essa remoção corte o mal das sociedades pela raiz. Se Schiller pergunta nas citadas cartas sobre *A educação estética do homem* qual é o motivo de ainda sermos bárbaros, não é no pensamento mítico em si que encontraremos essa resposta.

O “acervo”, sempre em ampliação, de nomes e narrativas que resulta na mitologia pode ter nascido como o domador apotropaico a que se refere Blumenberg. Diante de uma realidade integral, absoluta e inacessível ao alcance dos sentidos, o homem é impelido a espantar o pavor e os males que podem estar contidos nesse mundo desconhecido, criando mecanismos para uma sobrevivência preventiva, ou seja, que se antecipe a esses perigos como meio de se resguardar a própria vida. Se, num estágio inicial, a “inimiga” é a realidade, nas culturas civilizadas, podemos considerar que o caráter apotropaico assume tendências e contradições, ou seja, se volta também a lutas do homem interespecie, narrativas contra narrativas que podem, de um lado, se prestar à perpetuação da violência, de outro, se prestar a combatê-la. E esse compêndio de significação de que se armou a humanidade abarca as formas simbólicas em geral, não sendo apenas a mitologia que se interpõe em papel de salvadora ou de destruidora.

Aunque hayan podido surgir grandes errores históricos de la condescendencia con ciertas significaciones, cada vez nos distanciamos más de esa envolvente sospecha, propia de una mitología negativa, de que han sido malentendidos de determinados significados y, sobre todo, metáforas tomadas al pie de la letra lo que ha ayudado, en su camino, al gran autoengaño del mito [...]²⁰²

Isto é, não foram a complacência com certas narrativas ou o fato de metáforas terem sido “literalizadas”, a ponto de gerar equívocos praticados pelas sociedades, que contribuíram para mergulhar o mito em uma prova de fogo acerca de sua sobrevivência ou morte e até instaurar a narrativa de sua superação. “El trabajo del *lógos* habría consistido alguna vez en poner término al mito. Esa autoconciencia de la filosofía – o, mejor, de los historiadores de la filosofía – se ve contradicha por el hecho de que la labor de acabar con el mito se vuelva a realizar una y otra vez como una metáfora del propio mito.”²⁰³ Além de não ser um fato, a sua morte não é, sequer,

²⁰² BLUMENBERG, 2003b, p. 125.

²⁰³ BLUMENBERG, 2003b, p. 665. Grifo no original.

justificável, ou seja, o argumento de que ele merece morrer porque seria a origem dos equívocos da humanidade não se sustenta.

Ao tratar do potencial mítico da vida de Jesus Cristo – potencial este que não escapou do esforço demitologizante, aliás, como mencionado neste trabalho, é justamente numa análise da teologia cristã que se cunha a demitologização como método, quando o teólogo Rudolf Bultmann propõe “livrar” do mito o cristianismo²⁰⁴ –, Blumenberg faz a transferência do docetismo de uma doutrina para uma característica do próprio mito. Acreditou-se, no século II, que a existência corpórea de Jesus seria apenas ilusória e simbólica, ele seria um espectro, semelhante a um homem, mas imaterial. Essa presença intangível de Cristo é a base do docetismo, que, claro, foi combatido e deslegitimado, sendo considerado uma seita herética, pois, para os cristãos, o verbo se fez carne. O próprio nascimento dessa narrativa confirma o potencial indicado por Blumenberg, que cita elementos do próprio texto bíblico favoráveis às explicações de tal ideologia, entre eles, o próprio quase que absoluto silêncio da Bíblia sobre a infância de Jesus: esse período da vida dele é apenas uma lacuna, um pressuposto que abriria precedentes à transferência desse existir etéreo também para o todo de seu existir.

De uma doutrina que, então, exemplifica a produtividade mítica desse ícone religioso, o pensador alemão a ressignifica como um atributo do objeto de seu trabalho. “El docetismo es la ontología apropiada al mito. Implica una evidencia que no depende de la diferenciación entre apariencia y realidad y hace posible toda clase de rodeos en torno a un núcleo serio.”²⁰⁵ Isso evoca novamente a ideia do vai e vem entre intuição sensível, razão e mundo empírico que caracteriza a produção simbólica pautada no pensamento mítico: como produto da forma do saber de que estamos tratando aqui, há uma relação entre a fonte do símbolo e o símbolo, há, apesar dessa relação, um distanciamento do símbolo frente ao objeto que lhe deu origem e há, por fim, um retorno insistente desse símbolo ao mundo concreto de onde partiu sua referência. Dessa maneira, enquanto um atributo ontológico do mito, o docetismo o pressupõe como um corpo aparente inacessível aos sentidos, mas forte o bastante para subsistir à diferenciação entre real e aparente, transformando-se em elementos pulsantes da vida social.

²⁰⁴ Sobre isso, escrevemos o artigo *Prolegômenos ao mito ou sobre o fracasso da demitologização*, publicado no volume 27, número 3, da Revista *Em Tese* da UFMG.

²⁰⁵ BLUMENBERG, 2003b, p. 152.

A própria pessoa de Cristo sinaliza para a vocação antropomórfica em que se enformam esses elementos pulsantes. Atestando a persistência de tal vocação, a política dos séculos XX e XXI está povoada de exemplos desses ícones míticos. Mas, ao contrário do que possa parecer, esse antropomorfismo não é uma conversão antropocêntrica, pelo contrário “[...] su función se centra en dar al hombre una seguridad en el mundo. La condición del hombre como usuario del mito es transmitida a través de la cualidad del mundo, tema del mito, de múltiples formas.”²⁰⁶ Em seus ícones, o homem reúne, então, expectativas supostamente capazes de lhe conferir um “habitat” mais seguro e amigável. Esse ente mítico que nasce, como ilustra o coronel d’*O Mulo*, estaria dotado dos poderes de transformar a realidade em conformidade com os anseios e necessidades daqueles que o mitificaram ou, pelo menos, ele teria o poder de abrir suas asas e proteger aqueles que nele acreditam de uma realidade ameaçadora ou diferente daquela que se espera.

Supõe-se que essa expectativa de cunho geocêntrico, ou seja, focada em tornar o mundo um espaço mais confortável e seguro, caracterize as formas simbólicas de modo geral e em parte justifique, a despeito de uma direção enobrecedora ou vil, seus produtos do saber. E, como um apotropismo peculiar, a saber, como uma espécie de biblioteca capaz de prevenir ou afastar o mal (ou o que se entende como mal), o mito irrompe e revela seu poder eruptivo na forma de um dos meios que o homem se utiliza nessa busca por uma realidade menos ameaçadora. Blumenberg cita em epígrafe o escritor Karl August Varnhagen von Ense para demonstrar essa tenacidade do pensamento mítico: “[...] lo indestructible se muestra tanto más resistente cuanto más fuertes sean los golpes que recibe.”²⁰⁷

Esse poder de persistir e vencer as tentativas de destruição pode ser explicado pelo que o mesmo filósofo alemão chama de *prolixidade*. Ele a ilustra através das reiteradas abordagens da figura de Prometeu, citando uma pequena fábula homônima de Kafka que, para o pensador, não é uma recepção do mito, nem a tentativa de localizá-lo em um conjunto dessas recepções, mas sim a mitificação da própria história dessa recepção, semelhante ao que já havia feito Nietzsche em *O nascimento da tragédia*.²⁰⁸ Por uma rota contrária, parece que o próprio esforço demitologizante acabou evidenciando essa prolixidade ao mitificar o próprio mito numa narrativa simulada sobre sua morte e superação. Vale retomar nossos exemplos que confirmam a impossibilidade de matá-

²⁰⁶ BLUMENBERG, 2003b, p. 151.

²⁰⁷ BLUMENBERG, 2003b, p. 593.

²⁰⁸ BLUMENBERG, 2003b, p. 671-672.

lo: o teor mítico da Antropologia Estrutural de Lévi-Strauss, que, claro, como etnólogo, assente na presença dos mitos nas sociedades tribais, mas intentava analisá-los à distância da sua própria intelectualidade, todavia, admite serem as suas *Mitológicas* elas mesmas um mito; Cassirer, que, após ter percorrido toda uma extensa especulação sobre o mito e, tendo-o situado como uma origem superada das formas simbólicas, nega seu próprio pensamento ao dotar as narrativas políticas do século XX de miticidade. Saindo da esfera dos que abraçaram o mito para a esfera daqueles que, ao contrário, queriam jogá-lo fora, Bultmann e sua falha empreitada de demitificar Jesus nos leva a perguntar o que de fato restaria depois desse desnudamento e se seria possível, sem ele, a fé cristã existir e persistir com tamanho vigor; de modo mais geral, o Esclarecimento, com seu projeto de lançar luz sobre as trevas da humanidade, “[...] regrida à mitologia da qual jamais soube escapar.”²⁰⁹

Em nosso corpus, a Antropologia Dialética de Darcy Ribeiro, ao tensionar em sua constituição saberes míticos e científicos, também exemplifica essa prolixidade, pois se materializa em uma *bricolage* mítico-científica, como apontamos. De semelhante modo, a composição de um ente, um espaço e um tempo míticos no romance *O Mulo* reafirmam a literatura, produto da forma simbólica da arte, enquanto um discurso permeado pelo pensamento mítico. E, para além de nosso corpus, cabe reevocar as *Mitologias* de Barthes, em que o autor critica a linguagem e a cultura da sociedade burguesa, mostrando que “[...] a mitologia participa de uma construção do mundo.”²¹⁰ Por fim, Derrida, o qual retomaremos em breve, aborda a metafísica enquanto uma “mitologia branca”, que busca simultaneamente promover a erosão da metáfora ao mesmo passo em que se tece pela metáfora, ou seja, ela ao mesmo tempo esconde algo e tenta se esconder.²¹¹

Assim, a prolixidade, a persistência do mito se dá através de diferentes abordagens: ele próprio em sua forma mais óbvia – e não enfatizada aqui –, como mostram os acervos da cultura grega antiga sobre os quais Nietzsche discorre; ele metamorfoseado e instilante nas produções do saber de culturas civilizadas, como se encontra nos nossos exemplos, cuja presença não se dá pela via temática, isto é, *O Mulo* e *As Américas e a Civilização* não são, em si, textos cujo foco temático é o mito, mas cujas tessituras se constroem também por intermédio do pensamento mítico; ele ao perpassar as conjecturas de pensadores em que o objeto de estudo é ele mesmo, como ilustram as

²⁰⁹ ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 34.

²¹⁰ BARTHES, 2013, p. 248.

²¹¹ DERRIDA, 1991, p. 251.

Mitológicas de Lévi-Strauss; ele insurgindo e sendo reconhecido no século XX numa obra que, antes, havia se prestado a situá-lo em culturas passadas, como em *O mito do Estado* de Cassirer; ele expressando-se em estudos cujo objetivo era justamente instaurar a sua superação, afinal, “a história da demitologização é, ela mesma, um mito; e a transformação da morte do mito em mito mostra um pouco sua relativa imortalidade.”²¹²

Nesse último caso, de modo semelhante à metáfora, como sinaliza Derrida, ele é aquilo que esconde algo e concomitantemente tenta se esconder. É por essa afinidade da forma como representa algo e ao mesmo tempo representa-se propriamente que iniciaremos o desenvolvimento da nossa noção de “mitolinguagem”, ancorando-nos, sobretudo, em alguns dos autores aqui abordados, bem como na filosofia da linguagem, a partir da virada linguística da filosofia, ou seja, quando esta passa a se aprofundar na correlação entre seus problemas e os problemas de linguagem, buscando nestes últimos suas respostas.



5.1. Metaforologia da “mitolinguagem”

O espelho, são muitos, captando-lhe as feições; todos refletem-lhe o rosto, e o senhor crê-se como aspecto próprio e praticamente imudado, do qual lhe dão imagem fiel.
(Guimarães Rosa)

As formas simbólicas tecem os produtos do saber, em muito, condicionando e até arbitrando modos de se olhar a realidade, modos estes que ora se complementam, se esclarecem, ora se chocam e contradizem. Independentemente de como se dá essa associação, elas e tudo o que já produziram vedam o acesso a uma realidade virgem, absoluta e absolutista. São os produtos do saber que agora podem se colocar nesse lugar, por vezes despótico e impróprio, de dispor, ofertar ou impor ao homem a realidade enformada em uma segunda natureza que foi “confabulada” no plano simbólico. Se há um espelhamento entre objeto simbolizado e símbolo, realidade e discurso de saber ele se

²¹² MARQUARD, 2016, p. 135.

dá, não pela reprodução de uma imagem fiel, mas por meio de um jogo de reflexos que tangibilizam imagens múltiplas, manejadas, distorcidas, desfocadas e, por vezes, fraudadas, pois

El conocimiento y el lenguaje, el mito y el arte: todos ellos no se comportan a manera de simple espejo que refleja las imágenes que en él se forman de un ser dado, exterior o interior, sino que, en lugar de ser medios indiferentes, son las auténticas fuentes luminosas, las condiciones de la visión y los orígenes de toda configuración.²¹³

Essas condições da visão e as configurações que se originam e estabelecem tais condições acabam por produzir uma intermitência de luz e sombra, clareando os enfoques que se propuseram explicar e obscurecendo as periferias desse enfoque. Nos parece profícuo, para potencializar os saberes e as novas reflexões que se podem firmar através deles, unir as tessituras construídas a partir de duas das formas simbólicas: o mito e a linguagem. E entendemos que é preciso recorrer à metáfora como *transporte* – lembremos que, no grego antigo, essa é a etimologia da palavra – capaz de promover o *carregamento* de uma unidade em outra. A mãe-terra a que se refere Cassirer será interligada com outra forma do saber, de maneira que esse novo núcleo, através da metáfora, sirva como *uma* proposta para uma arqueologia dos conhecimentos que se produziram e produzem a partir de ambas.

Ao indicar a metaforologia como uma disciplina auxiliar da filosofia,²¹⁴ Hans Blumenberg propõe a tarefa de uma “*paradigmática metaforológica*”²¹⁵ para atribuir pragmatismo e função à metáfora no âmbito filosófico. Ela estaria ligada à história dos conceitos como uma espécie de matéria-prima epistemológica a partir da qual o próprio trabalho de conceitualização é favorecido. E tal favorecimento se dá de tal modo que, em alguns casos, acaba gerando *metáforas absolutas*, ou seja, significações que resistem a um processo de transição e “evolução” pelo trabalho da especulação racional para, simplesmente, se transformarem em conceitos elas mesmas. O pensador exemplifica esse processo através da metáfora da luz como representação da razão, demonstrando a força histórica dessa resistência e imobilização de Platão a Heidegger. Por conseguinte,

²¹³ CASSIRER, 2016, p. 56.

²¹⁴ “Sobre esa tarea debemos mantener más bien una vívida conciencia de que una metaforología — como parte de la tarea de la historiografía de los conceptos y como ésta misma en su totalidad — siempre ha de ser una *disciplina auxiliar de la filosofía*; filosofía que se comprende a sí misma a partir de su historia y cumple a satisfacción con su carácter de actual.” (BLUMENBERG, 2003a, p. 165. Grifo nosso.)

²¹⁵ BLUMENBERG, 2003a, p. 47.

[...] la metaforología intenta acercarse a la subestructura del pensamiento, al subsuelo, al caldo de cultivo de las cristalizaciones sistemáticas, pero también intenta hacer comprensible con qué “coraje” se adelanta el espíritu en sus imágenes a sí mismo y como diseña su historia en el coraje de conjeturar.²¹⁶

Tais cristalizações sistemáticas consistem em uma forma de adiantar o trabalho da constituição dos saberes conceituais ao operarem como “meios de transporte” da reflexão, especialmente a partir de objetos não aferíveis pela intuição sensível, como a própria razão, que acaba sendo substituída por um elemento perceptível aos sentidos: a luz. E adiantam esse trabalho em nível tal de precisão que sua representação não é substituída ou anulada, assim, essa corajosa antecipação do espírito acaba ela mesma se transformando no elemento a um tempo nascente e definitivo, subsolo e solo, caldo de cultivo e planta madura, converte-se, portanto, no elemento básico inicial e “evoluído” da linguagem filosófica. Através desse resgate do seu rico potencial e produtividade, o pensador expõe o quanto o uso da metáfora apenas como recurso da retórica é reducionista, uma vez que, funcionando nesse papel, não chega a “[...] cuestionar si el artificio retórico de la *translatio* pudiese servir para algo más que para suscitar ‘placer’ al comunicar la verdad.”²¹⁷

Rechaçando esse lugar de redução, a proposta de *uma* metaforologia se interpõe como meio de escavar a história dos conceitos com a finalidade de que seu substrato, a própria metáfora, seja encontrado, bem como se descubram, em elementos conceituais maduros e já bastante gastos por diferentes intelectuais, metáforas absolutas, isto é, elementos filosóficos que sejam não uma construção em cima de um substrato, mas a própria sobreposição desse substrato ao longo da história de seu uso. Por isso, Blumenberg aponta para o pragmatismo desse tipo de metáfora, haja vista que seu conteúdo abraça o que é inabordável na experiência sensória com a realidade, dando estrutura e forma material a algo originalmente inapreensível pela intuição sensível. Como no exemplo de metáfora absoluta que o pensador explora, situando-o de Platão a Heidegger, na falta de um elemento concreto em que se possa estabelecer uma relação entre conceito e objeto, criam-se materiais simbólicos que parecem estabelecer um carregamento unidirecional – afinal, a razão não retorna para “alimentar” a significação da luz, somente vai até esta, abastecendo-se de sua

²¹⁶ BLUMENBERG, 2003a, p. 47.

²¹⁷ BLUMENBERG, 2003a, p. 44.

carga significativa – entre o referente no mundo (a luz), o referente inexistente na realidade tangível (a razão) e o significado que os liga (a claridade): luz → claridade ↔ razão.

Dissemos que Blumenberg propõe *uma* metaforologia, isso supõe a consciência de que esse campo está aberto à busca por outras. Sendo o conceito um item caro e fundamental à forma simbólica da ciência, podemos assentir que, na construção de seus paradigmas, o filósofo consequentemente aborda a história de um elemento sem o qual não é possível a produção dos saberes científicos, ligando esse elemento a um “ente”, a metáfora, caro a outras formas, como a arte e o mito. Talvez esse seja o destaque de sua escolha, pois não foi pela rota mais óbvia para fazer essa ligação. E, cientes de que até parece mais óbvio ligar a metáfora ao mito do que à ciência, nosso caminho se dará, desse modo, no intuito de convidar a uma metaforologia da “mitolinguagem”, confeccionando a noção que dá nome à nossa tese a partir da relação que têm com a metáfora as formas do saber do *mito* e da *linguagem*, bem como reforçando essa ligação a partir do próprio ferramental oferecido pela filosofia da linguagem de Wittgenstein e pelos abordados estudos acerca do pensamento mítico.

O *horror vacui*, isto é, a abominação ao vazio, é um princípio – cuja proposta é atribuída a Aristóteles e explorada por nomes da Física, como Isaac Newton²¹⁸ – que tem sido direcionado à natureza. Isso significa que ela não toleraria e não conteria vácuos, de modo que se constituiria de um ininterrupto e denso seguimento material. Tal princípio aplicado à natureza já foi bastante explorado mediante cientistas que o aceitam ou o refutam, mas Blumenberg o instaura como marca do mito, conforme citação do *Trabalho no mito* reproduzida em nosso primeiro capítulo, e o associa a uma inquietação do espírito frente à vacuidade que faz nascer a metáfora absoluta.²¹⁹ Dessarte, os espaços em branco não preenchidos pelos conceitos, ainda que se tenham empreendido esforços para esse preenchimento por meio deles, acabam por ser ocupados por ela, que agrega, ainda, o fato de ocupar esse vazio sem prescindir de uma referência advinda do próprio mundo sensível, fazendo com que o espaço preenchido seja recheado por um elemento que, não sendo sensório, apela diretamente à intuição sensorial.

As produções simbólicas pautadas no pensamento mítico se dariam devido a um *horror vacui*, pois trata-se de um substrato cumulativo, que vai cimentando referência sobre referência e

²¹⁸ O livro *Nothingness: The Science Of Empty Space*, de Henning Genz, é um panorama que aborda, através dos estudos da Física e Filosofia, o tema do vazio. Trata-se de uma obra didática, para o público em geral.

²¹⁹ BLUMENBERG, 2003a, p. 244.

forma uma configuração de sobreposições agarradas umas às outras e sempre não acabada, à espera de novas camadas. Podemos deduzir, no âmbito das obras do próprio Blumenberg, que essa aversão ao vazio é conduzida – reduzida? – da inquietação do espírito para uma das formas – o mito – de se “superar” tal inquietação. Ampliando essa dedução e levando-a ao contexto das formas simbólicas, seriam elas os artifícios através dos quais o homem fecha esses buracos atemorizantes. A ânsia de tornar as superfícies preenchidas leva-o, então, a se valer desses recursos intangíveis que são as formas simbólicas para que se “materializem” nos “espaços” da consciência sem objeto. Somente a ciência, ainda mais considerando que seu método implica em descartar certas possibilidades de construção de sentido, não é suficiente para ocupar todo esse vazio e atenuar o horror a ele. Diante disso, as outras formas simbólicas convivem e se afirmam junto a ela estendendo seus discursos nos espaços livres.

Se, na esfera da história dos conceitos, em que o pensador propõe a sua metaforologia, o *horror vacui* parece justificar o nascimento da metáfora absoluta como “parceira” de trabalho para os “lugares” onde o próprio conceito não consegue chegar, na esfera de um trabalho sobre o mito, tendo-o inclusive como um domador apotropaico, esse pavor ao vazio, como uma forma de dele se defender, pode propulsionar o próprio mito. Ambos seriam, então, produtos dessa excitação e desconforto frente ao nada. Mas não é enquanto meios para se alcançar o mesmo fim que vemos o melhor modo de aproximar mito e metáfora, nesse caso, a absoluta. E não é estritamente trazendo esta última como uma espécie de representante da linguagem que intentamos desenhar a noção de “mitolinguagem”. Sendo assim, a metaforologia de Blumenberg nos serve por ser ela, como pressupõe o sufixo “-logia”, o estudo da metáfora. Não nos serve, porém, como aplicação desse estudo à história dos conceitos, como é o caminho em que ruma o autor, nem como uma assimilação do que ele delinea como metáfora absoluta. Sabemos, conforme se vê na explicação supracitada, que há uma relação entre ela e o mito, no entanto, não pudemos sustentar apenas nessa relação a ideia de “mitolinguagem”. Nesta tese, a metaforologia é, portanto, transportada para um enfoque no qual o estudo de seu objeto se presta a enlaçar mito e linguagem, e a noção de metáfora não segue uma passagem de um sentido geral para um mais específico – como o faz Blumenberg com a absoluta –, mas volta atrás de sua acepção geral a fim de se encontrar com o possível ponto em que se origina. Esse embrião da *metáfora* é o que Cassirer chama de *metáfora radical*. Para chegar a esta, o filósofo parte da concepção daquela, haja vista que já se tornou corrente uma ideia mais ou menos estável do que seja. E

[...] seu domínio abrange tão-somente a substituição consciente da denotação por um conteúdo de representação, mediante o nome de outro conteúdo, que se assemelhe ao primeiro em algum traço, ou tenha com ele qualquer “analogia” indireta. Neste caso, ocorreria na metáfora uma genuína “transposição”; os dois conteúdos, entre os quais ela vai e vem, apresentam-se com significados por si determinados e independentes, e entre ambos, considerados como pontos estáveis de partida e chegada, como *terminus a quo* e *terminus ad quem* já dados, há lugar agora para o movimento da representação, que leva a transladar de um para outro e a substituir, conforme a expressão, um pelo outro.²²⁰

Nesse sentido, como esclarece o próprio exemplo que trouxemos da metáfora absoluta da luz para representar a razão, ela *transpõe* uma certa simbolização noutra, conectando-a a um novo referente, e *transporta* a significação desse novo referente por meio de um sentido de origem a ele estranho. Curiosamente, podemos ilustrar isso com o próprio mito platônico: a caverna é, em sua acepção literal, uma cavidade subterrânea onde dificilmente a luz do sol penetra. Em Platão, essa mesma caverna *transporta* uma nova significação, a de um lugar intangível de escuridão em que o homem se encontra e “[...] la salida de la oscuridad subterránea ‘a la luz’ es el suceso elemental de la historia humana.”²²¹

Retomando o fio da meada pelo qual o autor se conduz, no livro *Linguagem e Mito*,²²² de 1925, Cassirer se presta a uma análise conjunta de ambos os meios de simbolização que lhe dão título, após tê-los abordado separadamente em dois dos volumes de sua *Filosofia das formas simbólicas*, de 1923 e 1925, sobre a linguagem e o mito respectivamente. O estudioso, então, especula sobre os vínculos entre as duas, iniciando seu percurso por uma abordagem de como conceber as formas do saber de um modo geral. Para tanto, parece assumir um posicionamento ontológico acerca delas, isolando-as cada uma no interior de sua própria dimensão. O ponto de partida através do qual ele chega até aí é a virada copernicana de Kant,²²³ pois indica uma remoção

²²⁰ CASSIRER, 2013, p. 104-105. Grifos no original.

²²¹ BLUMENBERG, 2003a, 167-168.

²²² A primeira edição tem um subtítulo: *Sprache und Mythos: ein Beitrag zum Problem der Götternamen (Linguagem e mito: uma contribuição para o problema dos nomes dos deuses)*, todavia, esse problema não parece ter de fato ênfase no livro, apesar de aparecer de certa forma. O foco do autor se estabelece mais na relação entre os elementos do título, do que numa conexão entre eles e os nomes dos deuses.

²²³ “Até hoje se assumiu que todo o nosso conhecimento teria de regular-se pelos objetos; mas todas as tentativas de descobrir algo sobre eles *a priori*, por meio de conceitos, para assim alargar nosso conhecimento, fracassaram sob essa pressuposição. E preciso verificar pelo menos uma vez, portanto, se não nos sairemos melhor, nas tarefas da metafísica, assumindo que os objetos têm de regular-se por nosso conhecimento, o que já se coaduna melhor com a possibilidade, aí visada, de um conhecimento *a priori* dos mesmos capaz de estabelecer algo sobre os objetos antes que nos sejam

do significado dos domínios do objeto e aloca-o nas próprias significações. “Em lugar de medir o conteúdo, o sentido e a verdade das formas intelectuais por algo alheio, que deva refletir-se nelas mediatamente, cumpre descobrir, nestas próprias formas, a medida e o critério de sua verdade e significação intrínseca.”²²⁴ Essa aparente autossuficiência, no entanto, não tem a ver com um movimento de prescindir do objeto e afirmar uma existência abstrata pura, pois a experiência por meio da qual esse objeto se dá a conhecer é um tipo de conhecimento e, sendo assim, o elemento material se deixa ajustar e regular pelas simbolizações produzidas pelas formas do saber. Não se trata, desse modo, de seccionar a relação entre realidade empírica e representação, mas de invertê-la: não são os objetos que regulam o conhecimento, mas o conhecimento que regula os objetos.

E, em Cassirer, já sabemos que a produção desse conhecimento se dá através das formas simbólicas, que, sob esse prisma, “[...] não são imitações, e sim, órgãos dessa realidade, posto que, só por meio delas, o real pode converter-se em objeto de captação intelectual e, destarte, tornar-se visível para nós.”²²⁵ Como abordamos, ele estabelece entre tais formas uma relação de distanciamento e independência, apesar de atribuir a todas a mesma origem em uma delas, que é o mito. Diante disso, de certo modo, o livro *Linguagem e Mito* se presta concomitantemente a reiterar e pôr suspeitas sobre tal independência, haja vista que, como veremos, o autor, apesar de não desenvolver, sugere certo papel da metáfora na união e interdependência das duas formas do saber que lhe dão título.

Demonstramos que o pensamento mítico forma suas narrativas tendo em vista configurações que, depois, quer devolver à realidade. Fizemos isso por meio, por exemplo, da

dados. Isso guarda uma semelhança com os primeiros pensamentos de Copérnico, que, não conseguindo avançar muito na explicação dos movimentos celestes sob a suposição de que toda a multidão de estrelas giraria em torno do espectador, verificou se não daria mais certo fazer girar o espectador e, do outro lado, deixar as estrelas em repouso. Pode-se agora, na metafísica, tentar algo similar no que diz respeito à intuição dos objetos. Se a intuição tivesse de regular-se pela constituição dos objetos, eu não vejo como se poderia saber algo sobre ela *a priori*; se, no entanto, o objeto (*Gegenstand*) (como objeto (*Object*) dos sentidos) regular-se pela constituição de nossa faculdade intuitiva, então eu posso perfeitamente me representar essa possibilidade. Uma vez, porém, que não posso permanecer nessas intuições caso elas devam tornar-se conhecimentos, mas tenho antes de referi-las, enquanto representações, a um algo como objeto, e determinar a este por meio daquelas, então eu posso ou assumir que os conceitos com que realizo esta determinação se regulam também pelo objeto, e me lanço de volta à mesma dificuldade quanto ao modo de poder conhecer algo *a priori*, ou então eu assumo que os objetos, ou, o que dá no mesmo, a experiência em que eles podem ser conhecidos (como objetos dados), são reguladas por esses conceitos; e assim vejo logo uma saída mais fácil, pois a experiência é ela própria um tipo de conhecimento que exige o entendimento, cuja regra, que eu tenho de pressupor em mim antes que os objetos me sejam dados, portanto *a priori*, é expressa em conceitos *a priori* pelos quais, assim, todos os objetos da experiência se regulam necessariamente, e aos quais têm de ajustar-se.” (KANT, 2017, p. 29-30. Grifos no original.)

²²⁴ CASSIRER, 2013, p. 22.

²²⁵ CASSIRER, 2013, p. 22.

abordagem de Caillois do mito de Paris, bem como de nosso enfoque colocado sobre o romance *O Mulo*, em que indicamos como o narrador devolve ao mundo, por ele despoticamente dominado, as suas representações em camadas de si, do sertão e do tempo. O simbolizável, narrável perpassado pela miticidade comporta diferenças em relação ao observável na realidade. E, ao acomodar essas diferenças no mundo da narrativa, gera-se, como exemplificamos, o movimento de devolvê-las ao real, fazendo com que o mundo concreto as acomode, ainda que seja pela via da violência, como ilustram o narrador d’*O Mulo* e as próprias considerações de Cassirer acerca do nazismo no livro *O mito do Estado*. Desse modo,

A apreensão e interpretação míticas não se associam posteriormente a determinados elementos da existência empírica; ao contrário, a própria “experiência” primária está impregnada, de ponta a ponta, deste configurar de mitos e como que saturada de sua atmosfera. O homem só vive com as *coisas* na medida em que vive nestas *configurações*, ele abre a realidade para si mesmo e por sua vez abre para ela, quando introduz a si próprio e o seu mundo neste *médium* dúctil, no qual os dois mundos não só se tocam, mas também se interpenetram.²²⁶

Portanto, em certo nível – pois claro que não se concretizarão as figuras mágicas da mitologia tradicional ou novas delas criadas pelo pensamento mítico moderno –, a incursão do mito maleabiliza a realidade, moldando-a, transformando o narrável, mas inobservável em tangível. Esta, como uma das possibilidades de análise de como o conhecimento mítico se apresenta, ou outras características não anulam, no entanto, uma problemática inerente a ele e às demais formas do saber. É possível afigurá-las todas enquanto “autênticos profenômenos do espírito”,²²⁷ assim assentindo na proposta de Kant de que o *objeto* “gira” em torno do *conhecimento*, e não contrário. Mas não é possível – como o foi, para a teoria copernicana, provar que a Terra gira em torno do Sol e não o contrário – explicá-las extraíndo-se delas, ou seja, “vendo-as” de seu exterior, à semelhança do que se pode fazer hoje, através de naves espaciais, onde se visualiza e se pode fotografar a Terra girando em torno do Sol. Dito de outro modo, as especulações acerca das formas simbólicas se dão através delas próprias, não se pode sair delas e ter um olhar “de fora” para entendê-las.

Aproveitando esse fato de que o Sol é fonte de iluminação para a Terra, não seria difícil voltar à metáfora absoluta da luz enquanto potência da razão a que se refere Blumenberg.

²²⁶ CASSIRER, 2013, p. 23-24. Grifos no original.

²²⁷ CASSIRER, 2013, p. 25.

Sugestivamente, em Cassirer, é possível acomodar essa imagem originalmente advinda da ciência para qualquer forma do saber. E é interessante observar que, tendo-as como diferentes focos de luz, presume-se que tais focos se intercalam com obscuridades, ou seja, elas condicionam modos de ver. E, indo mais longe, não se trata de modos de ver internamente coerentes ou identificados como meios de enobrecimento da humanidade em umas e de barbárie em outras; no interior de cada um desses focos de luz, como a anaclástica que Lévi-Strauss aplica aos mitos, replicam-se, inclusive coexistindo no mesmo tempo e espaço, diferentes refrações, potentes o bastante para o fortalecimento ou a catástrofe da humanidade. A despeito de como essa potência possa se realizar e das consequências advindas de tal realização, ela se dá por determinado modo do saber com as suas características próprias na forma de iluminar.

Descartes afirmou que a ciência teórica permanece sempre a mesma, em sua natureza e essência, seja qual for o objeto a que se refira, assim como a luz solar permanece sempre a mesma, por mais numerosos e diversos que sejam os objetos por ela iluminados. Algo idêntico podemos dizer de qualquer forma simbólica da linguagem, assim como da arte ou do mito, já que cada uma delas é uma espécie à parte do ver e abriga, em seu íntimo, um foco de luz próprio e peculiar.²²⁸

Não nos esqueçamos, todavia, que Cassirer não colocaria intercessões entre esses focos de luz. Apesar da contradição interna à própria obra do autor, o desenho da flor que representa as formas simbólicas tem seus limites estanques, além disso, isola o mito enquanto uma origem superada, na qual as demais nasceram, mas dela se desprenderam. De nossas análises, e ao contrário, admitimos que tais intercessões se realizam e as demonstramos ilustrando com a ciência e o mito na antropologia de Darcy Ribeiro, e com a arte literária e o mito no romance do escritor que aqui examinamos. Talvez esse descolamento que o filósofo alemão assinala tente se sustentar pela ideia – essa, sim, superada, de certo modo, até por ele mesmo em *O mito do Estado* – de que os saberes míticos prescindem do logos e se efetuam a partir da intuição sensível. Apesar de, a partir dela, buscar confeccionar a violenta irrupção de um conhecimento produzido para sustentar o nazismo, não seria nada vigorosa a compreensão de que as narrativas, por exemplo, que definem uma equívoca e perversa supremacia racial não foram pautadas também pela razão, como não seria vigorosa a ideia de que os feitos da razão estão livres de equívocos.

²²⁸ CASSIRER, 2013, p. 25.

Primeiramente, Lévi-Strauss explica a mitologia como uma ciência do concreto, com foco, claro, nas sociedades tribais. A limitação de recursos para se chegar a melhores resultados que ele atribui aos conhecimentos míticos, também admite em seu próprio trabalho investigativo nas *Mitológicas*. Em segundo lugar, justificamos as incursões míticas também na antropologia dialética de Darcy Ribeiro. De tal forma, como expressam esses dois casos, sugestivos por serem advindos de pensadores do século XX, podemos pensar que razão e sensível são “acionados” naquilo que o pensamento mítico exerce, como o são para o que exerce qualquer forma simbólica.

Novamente contestada a ideia de que nossa noção-chave adviria de uma espécie de “homem irracional”, a saber, destituído do poder de se instrumentalizar da razão e capaz apenas de se valer da intuição sensível, atingimos por meio dela um elemento que nos será importante para acomodar a ideia de “mitolinguagem”. Ademais, a conclusão de que não se pode estar do lado de fora de uma forma simbólica para explicá-la, pois só se produzem esses “metassaberes” usando-as para tratar delas mesmas também é um elemento importante nessa acomodação. E mais, as possibilidades de intercessão e interpenetração entre os modos do saber constituem um terceiro elemento que favorece a nossa proposta, que está se formando neste capítulo, de que esses pontos de contato podem se transformar numa fusão. Falta chegar à *metáfora radical* como o elo que favorece essa fusão e ainda evocar a contribuição da filosofia da linguagem para fortalecer nossa tese.

Tanto os “achados”, quanto as contradições percebidas em Cassirer nos estão equipando para enlaçar o nosso caminho. Enfim, retomando a *metáfora radical*, o pensador chega até ela através da palavra mágica e da atitude nomeadora. Como explicamos em nota, o subtítulo, não trazido para as traduções, de seu livro *Linguagem e Mito* indica que o livro trataria de uma contribuição para o problema do nome dos deuses. Apesar de não estar tão em foco como a expectativa que se gera pela sua presença na capa, a questão da nomeação o conduz à metáfora radical. O nome, enquanto palavra mágica, dota-se de matéria, de substância, pois “[...] pode desenvolver-se para além do significado mais ou menos acessório da posse pessoal, na medida em que é visto como um ser substancial, como parte integrante da pessoa. Enquanto tal, pertence à mesma categoria de seu corpo e sua alma.”²²⁹ Através do nome, “Desaparece a tensão entre o mero ‘signo’ e o ‘designado’; em lugar de uma ‘expressão’ mais ou menos adequada, apresenta-se uma

²²⁹ CASSIRER, 2013, p. 68.

relação de identidade, de completa coincidência entre a ‘imagem’ e a ‘coisa’, entre o nome e o objeto.”²³⁰

Essa “magia” de *mito e linguagem*, “mitolinguística”, do nome, surpreendentemente, reconcilia no próprio Cassirer a relação entre sensível e inteligível, pois une na palavra mágica as duas formas simbólicas que, respectivamente, ao modo como esse pensador as constrói, se balizam pela intuição sensível e pela razão. Aí nesse enlace, o autor situa a origem do longo caminho que a humanidade percorreu “[...] até chegar à consciência de seu poder espiritual.”²³¹ Se Lévi-Strauss sugere o preparo para o desenvolvimento da ciência lá na “ciência do concreto” mítica das sociedades tribais, podemos indicar que Cassirer situa no nome enquanto palavra mágica uma espécie de força germinativa “mitolinguística” que norteia a humanidade em direção à apropriação de seu próprio poder na construção do conhecimento e da experiência no mundo, que, como já vimos em Kant, regula e ajusta a ela os objetos. É, inclusive, um ponto de partida semelhante ao que, posteriormente ao filósofo das formas simbólicas, indica Blumenberg assimilando a “irrupção do nome no caos do inominado”, este representado pelo absolutismo da realidade.

Não os deuses, como no livro de Cassirer, mas o narrador d’*O Mulo* serve de exemplo para o poder do nome. As transmutações do eu e a designação desse eu como um ente mítico, conforme propusemos, consideram movediça a individualidade e consolidam esse caráter móvel por meio da mudança do nome ao passo em que o próprio ser anula sua existência anterior e cria uma nova. E, “[...] para a concepção mítica fundamental, a individualidade humana não é algo simplesmente fixo e imutável, mas algo que, a cada passo, em uma nova fase decisiva da vida, ganha um outro ser, um outro eu, esta transformação também se exprime, antes de tudo, na troca do nome.”²³²

Como confirma esse exemplo, as civilizações são devedoras dos mitos, de modo que “[...] justamente esta hipóstase mítica da Palavra tem significado decisivo no desenvolvimento do espírito humano, pois importa na primeira forma pela qual se torna apreensível como tal o poder espiritual inerente à palavra.”²³³ O *transporte* que acaba por fundir imagem e coisa, nome e objeto em um ente que a um tempo é símbolo e simbolizado difere daquele que discorremos ao definir a metáfora “regular”. Assim, seguindo por um outro caminho,

²³⁰ CASSIRER, 2013, p. 76.

²³¹ CASSIRER, 2013, p. 78.

²³² CASSIRER, 2013, p. 69.

²³³ CASSIRER, 2013, p. 79.

Esta transmutação e permutação, que dispõe do vocabulário como de um material acabado, precisa ser distinguida daquela metáfora verdadeiramente “radical” que é uma condição quer da verbalização (*Sprachbildung*) quer da conceituação (*Begriffsbildung*) míticas. De fato, mesmo a mais primitiva exteriorização linguística já exigia a transposição de um certo conteúdo perceptivo ou sensitivo em sons, isto é, em um meio estranho mesmo e, talvez, divergente em relação a este conteúdo, de modo que, *até a forma mítica mais simples só pode surgir em virtude de uma transformação*, pela qual uma determinada impressão é levantada por sobre a esfera do comum, do cotidiano e do profano, e impelida para o círculo do “sagrado”, do significativo do ponto de vista mítico-religioso. Aqui se produz não só uma transferência, mas também uma autêntica μεταφορά εις άλλο γενοϋς; na verdade, o que acontece não é apenas uma transposição para outra classe já existente, mas a própria criação da classe em que acontece a passagem.

Se alguém perguntasse aqui qual destas formas de metáforas suscitou a outra, se, portanto, o fundamento último da expressão metafórica da linguagem reside na postura mítica do espírito, ou se, ao contrário, esta atitude do espírito pode formar-se, desenvolver-se com base na linguagem, as considerações precedentes indicariam que, no fundo, tal pergunta é supérflua. Pois aqui, evidentemente, não se trata de uma verificação empírica de um “antes” ou “depois” temporais, mas sim de *uma relação ideacional entre a forma linguística e mítica, do modo como uma influi sobre a outra e a condiciona em seu conteúdo*.

Essa condicionalidade, por seu turno, só pode ser concebida como algo inteiramente recíproco, pois *a linguagem e o mito se acham originariamente em correlação indissolúvel, da qual só aos poucos cada um se vai desprendendo como membro independente*. Ambos são ramos inversos do mesmo impulso de enformação simbólica, que brota de um mesmo ato fundamental e da elaboração espiritual, da concentração e elevação da simples percepção sensorial.²³⁴

Aplicada aos nomes dos deuses e ao inventário mítico-religioso antigo a que Cassirer está se referindo, a metáfora radical estaria superada. Mas, uma vez que assumimos a sobrevivência do pensamento mítico, esse imbricamento original não se desenlaça e a linguagem não se desprende, não se transforma em membro independente, mas segue servindo à produção do saber, em um de seus modos de se concretizar, juntamente ao mito. Ademais, se este se faz do jogo entre sensível e logos, esse desprendimento também não se dá. Como “veículo do pensamento”, a linguagem é a “expressão de conceitos e juízos” ao passo em que é a expressão de narrativas míticas, estas também produtos de uma forma de pensar a partir de tal “veículo” e não somente filhas da “plenitude da intuição.”²³⁵

Seria impossível o mito do Estado de Cassirer sem a linguagem e sem a manipulação e distorção, próprias do pensamento mítico, de certos conceitos para a transfiguração, por exemplo,

²³⁴ CASSIRER, 2013, p. 105-106. Grifos nossos.

²³⁵ CASSIRER, 2013, p. 115.

da categorização em raças da espécie humana, que a biologia definiu, para a aplicação enganosa e cruel dessa categorização na composição de uma narrativa de supremacia racial. A força germinativa “mitolinguística” continua gerando diferentes tipos de sementes e se permite ilustrar no próprio filósofo que a nega. “Deste modo, o mito recebe da linguagem, sempre de novo, vivificação e enriquecimento interior, tal como, reciprocamente, a linguagem os recebe do mito.”²³⁶ Através de um vai e vem, os dois *transportam-se, transferem-se*, num contínuo “carregamento entre”²³⁷ eles, assim revelando uma forma do saber por natureza metaforológica, a “mitolinguagem”, que ainda se *transporta* da simbolização para a experiência empírica e, ademais, *contém* a transmutação e permutação de vocabulários e expressões, como a metáfora absoluta de Blumenberg e a metáfora “regular” que usa Darcy Ribeiro em *O provo brasileiro*, em que transfere a imagem de trituração de alimentos para o que foi feito com o povo do país: o Brasil como um moinho de gastar gentes. Em súpula, as narrativas “mitolinguísticas” constroem-se a partir de uma forma simbólica dupla constituída pela *metáfora “radical”*, em tais narrativas podem ser flagradas *metáforas absolutas* e, claro, *metáforas “regulares”*. Diferente da referida relação luz → claridade ↔ razão, ilustrada há alguns parágrafos, o *carregamento* feito na “mitolinguagem” é radical: não unidirecional, nem bidirecional, mas triangular. E o mundo, enquanto elemento presente no “chão” desse triângulo, se justifica tanto em relação ao mito, devido ao apelo à concrecência que já abordamos, quanto em relação à ideia da linguagem como indissociável da ação, da atividade humana, que abordaremos em breve.

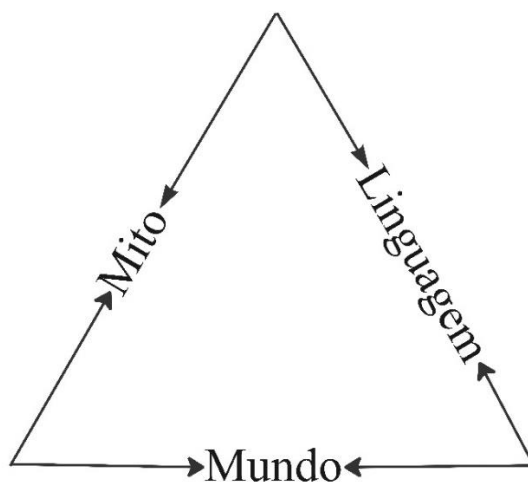


Figura 7 – “Mitolinguagem”
Representação nossa.

²³⁶ CASSIRER, 2013, p. 114.

²³⁷ A palavra metáfora, em sua etimologia, se forma de μετά (meta), *entre* e φέρω (pherō), *carregar*.

Se a metáfora darcyneana mencionada há pouco ainda soa “fresca”, há outras já extremamente afetadas pela “usura”. Derrida, de raízes argelinas e radicado na Europa, insere essa ideia da usura para se referir ao processo erosivo a que a metafísica submete a metáfora. Ele se vale da alusão à mitologia branca na narrativa de Anatole France do *Jardim de Epicuro* e da imagem de Nietzsche de que “[...] as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal e não mais como moedas.”²³⁸ Dessas duas referências, Derrida considera a metafísica como uma filosofia que “praticou” tamanha usura de metáforas a ponto de torná-las moedas sem cunho e metais sem valor, que escondem sua relação com o mundo sensível para se colocar enquanto abstração. “A metafísica – mitologia branca que reúne e reflete a cultura do Ocidente: o homem branco toma a sua própria mitologia, indo-europeia, o seu *logos*, isto é, o *mythos* do seu idioma, pela forma universal do que deve ainda querer designar por Razão.”²³⁹

Esse desgaste enquanto um fenômeno linguístico que “limpa” as conexões da linguagem com o mundo sensível, tornando-a “puro” logos, se aparenta ao modo como Cassirer explica o descolamento entre ela, supostamente apenas da ordem da razão, e o mito, supostamente apenas da ordem da intuição sensível. Por isso, tal pressuposto da superação do pensamento mítico é, para voltar a Marquard, ele mesmo um mito. Até a tentativa de removê-lo é um feitiço que se volta contra o feiticeiro: a poção que ele faz a fim de espantar algo acaba sendo ela mesma constituída desse algo, portanto, a prova de que tal repulsão não vai funcionar.

Aqui, então, entra a Filosofia da Linguagem de Ludwig Wittgenstein enquanto mais um exemplo desse bate e volta, bem como enquanto fonte de fortalecimento da noção de “mitolinguagem”. Apesar de ser abordada na filosofia desde a antiguidade, como, por exemplo, em Aristóteles, é no século XX que a linguagem assume lugar de objeto fundamental na investigação filosófica e meio de “resolução” de sua problemática, passando a protagonizar o que se convencionou chamar de giro linguístico. Wittgenstein é um dos principais representantes desse movimento e a transmutação interna de sua obra torna-o ainda mais paradigmático e bastante

²³⁸ NIETZSCHE, 2007, p. 37. Essa forma de conceber a metáfora em *Sobre verdade e mentira* parece concretizar, antes de Cassirer, uma metáfora radical.

²³⁹ DERRIDA, 1991, p. 253.

peculiar, pois sua concepção sobre a linguagem sofre uma virada e divide sua obra em duas fases – há um giro internamente à obra do pensador que é considerado um dos principais nomes do giro linguístico.

O livro *Tratado Lógico-Filosófico*, de 1921, propõe uma filosofia que estabeleça os limites entre o pensável e o impensável. Nesse sentido, o primeiro é circunscrito nos territórios de *formas lógicas*, isto é, proposições que definem a própria essência do mundo e da linguagem. E é de dentro do próprio pensável que se separa e descarta o impensável, de maneira que caberia à filosofia não só afirmar a forma lógica, como também separar “[...] o indizível ao representar claramente o dizível.”²⁴⁰ Se a escrita hieroglífica retrata os fatos que descreve, a linguagem alfabética não teria perdido a essência dessa representação.²⁴¹ Sendo assim, a realidade se deixa representar pelas formas lógicas, no entanto, estas não se deixam representar, pois, para fazer isso, “[...] deveríamos poder-nos instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo.”²⁴² Nesse seu tratado, então, o filósofo concebe *uma* linguagem: aquela instaurada pelo mundo dos fatos, este – diferente do mundo das coisas, que está posto no espaço físico – se edifica no espaço lógico. Diante disso,

O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos.

A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações.

O resultado da filosofia não são “proposições filosóficas”, mas é tomar proposições claras.

Cumpra à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos.²⁴³

Diferentemente, na obra *Investigações filosóficas*, altera-se essa ideia de delimitar o território do pensamento nos domínios da lógica e, em consequência disso, altera-se, ademais, essa definição de que seria ofício da filosofia filtrá-los da turbidez e discerni-los da indistinção. Assim, por um lado, a obra do autor é coerente em seu conjunto ao incutir a preponderância da linguagem enquanto meio e fim da filosofia, por outro, ocorre a mudança de modelo tanto da concepção quanto de como pragmaticamente se realiza seu objeto de estudo. Há, de tal modo, uma virada mesmo,

²⁴⁰ WITTGENSTEIN, 2001, p. 179.

²⁴¹ WITTGENSTEIN, 2001, p. 169.

²⁴² WITTGENSTEIN, 2001, p. 179.

²⁴³ WITTGENSTEIN, 2001, p. 177.

que se dá pela ampliação de como se admite esse objeto, antes instalado na lógica, e agora abarcando o que o estudioso chama, na “[...] totalidade: da linguagem e das atividades com ela entrelaçadas, de ‘jogo de linguagem’.”²⁴⁴ E há, ademais, uma virada na crítica sobre o papel de sua área do saber: “Na filosofia não se tiram conclusões. ‘Isso tem que ser assim!’ não é uma sentença da filosofia. Ela só atesta o que todos lhe admitem.”²⁴⁵ De uma visão em que a linguagem em geral se separa da linguagem lógico-filosófica e esta se afirma como aquela capaz de comunicar metódica e objetivamente os fatos do mundo, o estudioso se orienta para uma visão plural, segundo a qual as palavras não têm sentido universal, mas sim têm um sentido dentro do contexto de uso em que jogamos com elas. Por conseguinte, elas produzem uma vasta quantidade de práticas, cada qual com regras próprias. Da confiança no poder da linguagem enquanto o instrumento através do qual é possível resolver os problemas da filosofia, Wittgenstein passa a questionar sua própria convicção e desconstrói a ideia de seu *Tratado lógico-filosófico* de que haveria *um* uso da linguagem a ser afirmado em detrimento dos outros. Ele sai, portanto, de uma ideia *única* sobre o uso da linguagem para o reconhecimento de que os *múltiplos* usos da linguagem são, em cada uma de suas manifestações, analisáveis; a tarefa possível, então, é analisar a “lógica” e contexto internos a esses diferentes jogos de linguagem, e não definir *a* linguagem certa.

O autor assume, nas *Investigações filosóficas*, que a própria filosofia seria uma espécie estrangeira e distante em suas especulações sobre tais jogos, pois as lógicas e contextos internos destes diferem da lógica interna ao jogo da linguagem do discurso filosófico, isto é, tratam-se de manifestações distintas da linguagem. “Quando filosofamos somos como selvagens, pessoas primitivas que ouvem o modo de expressão dos civilizados, o interpretam mal, e agora tiram as conclusões mais bizarras da sua interpretação.”²⁴⁶ Assim, nos domínios de um mesmo pensador, temos o estabelecimento e a dissolução de ideias-chave de uma teoria através de outra. Nessa obra posterior à virada wittgensteiniana, o filósofo preserva a noção anterior de que a linguagem se relaciona com o mundo de modo a afigurá-lo, entretanto, essa afiguração deixa de se enformar somente na lógica, passando a ter diferentes refrações em conformidade com os contextos de uso. Outra especificidade descrita na segunda fase do autor sinaliza que “A expressão ‘jogo de

²⁴⁴ WITTGENSTEIN, 2017, p. 16.

²⁴⁵ WITTGENSTEIN, 2017, p. 278.

²⁴⁶ WITTGENSTEIN, 2017, p. 142.

linguagem’ deve enfatizar aqui que o falar de uma *linguagem* é parte de uma *atividade* ou de uma *forma de vida*.”²⁴⁷

Essa certa correspondência entre linguagem e ação, bem como a ideia de que tal correspondência tem múltiplas e movediças formas de realização – de maneira que “[...] novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, poderíamos dizer, passam a existir, e outros envelhecem e são esquecidos”²⁴⁸ – nos convidam a uma aproximação com o mito. Tratamos do seu apelo à concretude, uma vez que não se trata unicamente de uma narrativa fantasiosa, mas de uma teimosa narrativa que costuma encontrar meios de se objetivar no real. E quando não se revela em sua forma mais “pura”, nem por isso deixa de se revelar, pois permeia discursos frutos de outras formas simbólicas. Tratamos também de seu caráter cumulativo e concomitantemente movediço, pois, enquanto soma camadas de referências anteriores, se renova, se permite manipular e se adapta a novos contextos. Sendo assim, o sugestivo caminho que faz Wittgenstein, saindo de uma proposta de linguagem única para uma proposta de múltiplos jogos de linguagem, favorece aqui nossa tarefa de levar o mito a povoar as manifestações de tais jogos.

Se Wittgenstein tem, em sua primeira fase, uma forma de resolver a problemática da filosofia através da linguagem e atendendo a um procedimento bastante cartesiano de clarear e distinguir os pensamentos “verdadeiros” da turbidez e indiscriminação, o segundo Wittgenstein não tem mais o propósito de resolver esse problema, mas cria uma perspectiva aberta, desistindo de buscar “a forma geral da proposição” para admitir que não há *uma* essência da linguagem, mas certo parentesco em seus jogos que se deixa ver de diferentes maneiras.

Aqui nos chocamos com a grande pergunta que está por detrás de todas essas considerações. – Pois, alguém poderia objetar: “Você facilita as coisas! Fala de todos os jogos de linguagem possíveis, mas não disse em nenhum lugar qual é, então, a essência do jogo de linguagem, e, portanto, da linguagem. O que todos esses processos têm em comum e que os torna em linguagem ou parte da linguagem. Você se dispensa, portanto, justamente da parte da investigação que te deu naquele tempo a maior parte das dores de cabeça, a saber, aquilo que concerne à *forma geral da proposição* e da linguagem.”

E isso é verdade. – Em vez de mencionar algo que é comum a tudo o que chamamos de linguagem, digo que essas manifestações não têm uma coisa em comum pela qual empregamos para todos eles a mesma palavra, – mas que eles estão mutuamente *aparentados* de muitas formas diferentes.²⁴⁹

²⁴⁷ WITTGENSTEIN, 2017, p. 26. Grifos nossos.

²⁴⁸ WITTGENSTEIN, 2017, p. 26.

²⁴⁹ WITTGENSTEIN, 2017, p. 60. Grifos no original.

Relegar “a grande pergunta”, abrindo a porta que ele mesmo havia fechado é oportuno para nosso trabalho de desenhar a ideia de “mitolinguagem”. Há uma certa despotenciação da filosofia que também nos é oportuna: do espaço no qual se cultiva a “verdadeira” linguagem para entregá-la limpa e exemplar aos homens para o espaço em que assume sua posição falha de explicar jogos de linguagem estranhos a seu próprio jogo e acolher a multiplicidade deles. Enquanto uma forma de proposição que não é mais absoluta, a filosofia aparentemente se despotencia por um lado, mas se fortalece por outro, pois reúne novamente as formas de proposição que havia excluído. E nas *Investigações filosóficas* acabamos encontrando a porta aberta à nossa noção: ela é matriz através da qual se dão jogos “mitolinguísticos”. Numa tarefa, sempre limitada, claro, de pesquisa e compilação dos mitos, que misture suas presenças em diferentes inventários, tempos e espaços etnossociais, acreditamos ser possível demonstrar tanto esse apelo à concretude que o transforma em “ação” ou “forma de vida” pela linguagem, quanto seus acúmulos e transmutações em *narrativas* enquanto “partes de *atividades*”, “partes de *formas de vida*”. Nossos dois exemplos – da antropologia dialética de Darcy Ribeiro, em que se tensionam saberes produzidos pelo pensamento mítico e científico, e do discurso gerador de Philogônio e sua conjuntura na obra *O Mulo* – e o exemplo de Caillois do mito de Paris sinalizam para tal possibilidade. Os mitos, pois, são linguagem em ação que se perpetua em diferentes manifestações. Enquanto uns estão adormecidos, outros nascem tendo ou não parentesco com os que dormem.

No romance de Darcy Ribeiro, a sobreposição de camadas míticas nas esferas do eu, do tempo e do espaço monta uma narrativa a partir não apenas de discursos adormecidos, mas de fatos históricos associados a tais discursos e situados em estruturas sociais que já deveriam ter sido superadas pelos “novos tempos” do século XX. Ali, todas essas camadas compõem o jogo do narrador para efetivar diferentes eus até chegar àquele que tem o poder de mando; diferentes tempos fundidos em seu próprio tempo e um espaço franqueado que ele possa situar. Num tráfego entre simbolização, a noção que estamos construindo, já em um mútuo carregamento – voltando à etimologia da palavra “metáfora” – entre as duas formas simbólicas que a integra, exerce, atua com suas narrativas, realizando seus próprios jogos de “mitolinguagem”, ou seja, na totalidade do que essa noção representa quando trazemos o nosso “acúmulo” para a ideia original de Wittgenstein: o *mito* e a *linguagem* somados às atividades e formas de vida que os materializam no *mundo*, conforme representa o triângulo figurado há pouco.

Nas *Investigações Filosóficas*, diferente do que fez no *Tratado lógico-filosófico*, o estudioso, como explicitamos, não se propôs a delinear a essência da linguagem. Ele acabou por ilustrar, internamente à sua própria obra, uma atitude que se tornou comum entre diferentes pensadores: não buscar pela essência de seus objetos,²⁵⁰ não tentar estabelecer universais, e sim atuar sobre estruturas que em si podem ser exploradas, mas deixam de fora da análise sempre uma série de outras que, quando chegam, podem até desordenar e colocar em risco o esquema montado. Lévi-Strauss reconhece isso já na *Antropologia Estrutural* e nas *Mitológicas*, em relação ao seu objeto: “[...] cada matriz de significações remete a uma outra matriz, cada mito, a outros mitos.”²⁵¹ Cassirer também esclarece que a pergunta sobre qual das formas de metáforas radicais – mito ou linguagem – surgiu primeiro é supérflua e assume assim não estar em busca de uma essência. Diferente disso, o pensador buscou estabelecer a relação entre essas formas, admitindo que ambas se influenciam e condicionam. É esse mesmo autor que situa no mito a fonte para o desenvolvimento das demais formas simbólicas. Ora, entendendo, a partir do exemplo de tais pensadores e da tendência que representam, não haver sentido na busca pela essência da “mitolinguagem”, ao mesmo tempo sabendo que evidentemente trata-se de uma matriz de saber da qual o homem se vale há milênios, não é importante estabelecê-la como “mãe-terra” das demais – apesar de que isso possa ser amparado pelo que Cassirer apresenta em *Linguagem e mito* ao reconhecer o imbricamento e reciprocidade de ambas as formas simbólicas que a constituem, e afirmar ser desnecessária a busca por um antes e depois empírico sobre seus surgimentos, e esse reconhecimento por parte do filósofo chega mesmo a contradizer a ideia de que o mito é sozinho essa “mãe-terra”, pois como ele pode estar sozinho ali se nem é possível saber quem chegou primeiro, ele ou a linguagem? –, porém, é relevante instaurar que suas manifestações se dão condicionalmente pelo carregamento, pelo transporte, pela metáfora de uma na outra, instaurando jogos entre si e jogos com o mundo.

Portanto, a “mitolinguagem” é uma *forma simbólica* que, como qualquer modo de produção de conhecimento humano, se dá pelo *pensamento sensorial* e pelo *pensamento racional*. Tem um forte apelo à ação e à concretude, manipula o real e devolve a ele representações distorcidas, fazendo-as encaixar-se nele, ainda que de um modo torto e incoerente, por vezes sedutor, por vezes

²⁵⁰ Segundo o filósofo, “[...] o significado de uma palavra é o seu uso na linguagem.”, não há, portando, *uma* essência e *um* significado universal. (WITTGENSTEIN, 2017, p. 42.)

²⁵¹ LÉVI-STRAUSS, 2010a, p. 385.

autoritário. Tem um potencial metonímico, significando o todo por meio de suas “metáforas mais eloquentes”²⁵² e realizando esse potencial muitas vezes através do *nome*, que atomiza e explode essa narrativa, como no caso do narrador do romance que analisamos. Se já houve uma existência mais “pura” dela, esta não é nossa pergunta, porém, ela se exhibe, mais ou menos intensamente, como instilações nos discursos e narrativas cultivados pela modernidade e pós-modernidade, como exemplificamos no mito de Paris de Caillois, no mito do Estado de Cassirer e nas obras de Darcy Ribeiro estudadas. Ela mobiliza civilizações inteiras, atravessa os tempos. Pode favorecer o desenvolvimento ou a ruína dessas civilizações, levando-as à realização de grandes feitos ou a barbáries. As culturas são devedoras dos mitos, são atravessadas por eles. Ativar e assentir nessa consciência pode contribuir também para ativar os sinais de alerta frente a mitos bárbaros e a ampliação da potência de mitos que favoreçam um melhor “sentido instituidor de comunidade”.²⁵³



²⁵² LÉVI-STRAUSS, 2010a, p. 386.

²⁵³ GADAMER, 2012, p. 58. Alusão à citação feita na introdução deste trabalho.

6. “[...] cada plano sempre remete a um outro plano.”²⁵⁴

Duas formas simbólicas que se fundem em uma; a domadora apotropaica não mais com um horizonte vazio de narrativas e uma realidade que reina absoluta, mas uma realidade em que se acumulam intervenções e distorções a partir das produções de saber “mitolinguísticas”, domadora apotropaica que, por vezes, pode mesmo ser uma via para “espantar o mal”, porém, por vezes, pode ser uma enganadora atuando em nome da barbárie; uma força eruptiva com poder de constrangimento o bastante para devolver suas elaborações no plano simbólico em direção ao mundo; um modo do saber de que se vale uma peculiar ciência, a do concreto, uma anaclástica, ou seja, pontos luminosos que, ao se chocarem com a superfície, se refratam, formando um inventário de narrativas que se espraiam, atendem a papéis diversos, mantêm certos núcleos de constância que as tornam reconhecíveis para a tradição, ao mesmo tempo em que se moldam e acumulam alterações: aqui Cassirer, Blumenberg, Caillois e Lévi-Strauss são trazidos à formação de uma noção que já nasce informe, cumulativa, turva e heterogênea, afinal, assim o são as duas formas de que se originam.

O Mulo revela suas tessituras “mitolinguísticas” ante a erupção de narrativas da violência de um eu, um tempo e um espaço cumulativos, a serviço da ascensão de um coronel. A brutalidade de um pai explorador e morto cruelmente pelo filho, a reimplementação de estruturas sociais escravagistas e coronelistas, que deveriam estar mortas e superadas, a doma de um espaço em que as leis podem ser criadas e fraudadas para se cumprir a “legislação” do mando e da violência: tudo isso é matéria para a recriação de uma narrativa cuja propriedade é de um “amigo” de sua estirpe, Philogônio, e cujo objetivo é concretizar o seu reino e delimitar o lugar de sua ação e autoritarismo.

As Américas e a Civilização recriam uma antropologia própria para os povos latinos, na qual o núcleo é o materialismo histórico, mas o intuito é específico: encontrar os motivos que levaram ao desenvolvimento desigual das sociedades americanas para que se possa atuar sobre as injustiças desse cenário. A tarefa de Darcy Ribeiro aqui é de um *bricoleur*, que reconhece não ter à mão todo o instrumental de que precisa e reconhece não ser eficiente para esse problema específico as produções já desenvolvidas no campo. A antropologia dialética darcyneana pode ser vista como uma antropologia da ação, do concreto, pois as razões que a motivam estão situadas na

²⁵⁴ LÉVI-STRAUSS, 2010a, p. 385.

infraestrutura – para aproveitar uma ideia marxista –, ou seja, onde a sociedade pulsa e onde os desfavorecidos precisam ser vistos, compreendidos e considerados efetivamente. Conformismo e constatações passivas, resignadas não são admitidas nos domínios não só desse livro, mas do conjunto da obra desse pensador. Sua proposta é teimosa, inquieta, não quer ceder à aceitação e ao comodismo. De tal modo, sua antropologia é uma construção simbólica que tensiona “mitolinguagem” e ciência a fim de se transferir desse plano dos símbolos para o mundo. A própria atuação política do autor na esfera da educação atesta não ser a torre de marfim o lugar do seu pensamento. Os Centros Integrados de Educação Pública/CIEPs do Rio de Janeiro se tornaram concretos e ilustram isso. Trata-se, talvez, da proposta educacional mais inovadora já praticada em educação pública no Brasil e criada há mais de trinta anos. Nem nós, que pertencemos aos tempos da educação inovadora e fortemente mediada pela tecnologia, ainda conseguimos chegar ali, num projeto em que as raízes poderiam ser encontradas no combate às desigualdades sociais.

Tendo nesses quatro teóricos e nesses dois exemplos da obra de Darcy Ribeiro nossos principais respaldos e ancoragens, propomos nossa defesa da noção de “mitolinguagem”, uma metáfora radical que, em seu carregamento simbólico mútuo, devolve ao mundo uma forma de conhecê-lo, experimentá-lo e atuar sobre ele. Se, em Blumenberg, a metaforologia é uma ciência auxiliar da história dos conceitos,²⁵⁵ se em Lévi-Strauss os trabalhos do pensamento mítico são frutos de um meio do caminho entre perceptos e conceito e se em Cassirer a forma linguística e a forma mítica se influem e condicionam mutuamente, sem que seja possível estabelecer anterioridade/posterioridade de uma frente à outra, o trabalho dessa ciência auxiliar também se dirige à “mitolinguagem” e, mais que isso, favorece a fusão de dois modos de simbolizar em um. No itinerário de uma investigação pautada na metaforologia, ambos os modos estão presentes, pois a especificidade da metáfora e de suas formações expressivas passam por sua relação com o mito.²⁵⁶ E esse itinerário sugere um processo em que o todo é, primeiramente, abraçado pelo caráter metonímico do mito e da linguagem, e, em seguida, esse abraço se desenlaça para chegar a traços mínimos, como exploramos ao tratar do conceito, afinal, antes de se chegar ali, no pensamento “mitolinguístico”,

[...] cada parte do todo se apresenta como este mesmo todo, cada exemplar de uma espécie ou gênero parece equivaler à espécie toda ou ao gênero todo. A parte não

²⁵⁵ BLUMENBERG, 2003a, p. 24.

²⁵⁶ BLUMENBERG, 2003a, p. 165.

representa meramente o todo, nem o indivíduo ou o gênero representam o gênero, mas são ambas as coisas; não só implicam este duplo aspecto para a reflexão mediata, como compreendem a força imediata do todo, sua significação e sua eficácia. Aqui vem forçosamente à lembrança aquele princípio que se pode designar como o verdadeiro princípio básico, quer da “metáfora” linguística quer da mítica, e que é expresso pelo axioma *pars pro toto*.²⁵⁷

Desse modo, a “mitolinguagem” mantém a análise em um nível de inter-relação entre a força imediata da intuição sensível e a reflexão mediata da razão, enquanto o conceito tenta pesar a balança para o lado da reflexão mediata, buscando transformar os elementos em abstrações. Mas já se sabe que tal reflexão, por vezes, falha em se isolar do mundo sensível, pois pode incidir na cristalização em “metáforas absolutas”, como ilustra Blumenberg com a figuração da razão pela luz, elementos que “denunciam” a própria falta de recursos da razão para se isolar em si mesma na elaboração de representações “puras”. Na impossibilidade de delinear abstratamente o processo através do qual o homem se liberta dos enganos dos sentidos, recorre-se ao próprio reino das sensações para se representar a ideia de que ele deve ser combatido: o homem sai da obscuridade da caverna à luz e assim se encontra com o “sucesso elementar de sua história.”²⁵⁸

Nessa relação entre conceito e metáfora, há contribuições relevantes no próprio Blumenberg para um estudo, por exemplo, da “mitolinguagem” em relação à ciência. E durante o percurso, nos deparamos com essa e outras aberturas para onde não se dirigiram nossas escolhas, mas que também nos pareceram frutíferas ao fortalecimento de uma proposta como a nossa ou até mesmo ao desenvolvimento de uma outra rota possivelmente habilitada à chegada na noção aqui defendida. Sabendo que não só as manifestações da “mitolinguagem”, como também os próprios estudos em torno das formas simbólicas que a integram podem gerar planos que remetem a outros planos; sabendo, ademais, que, em nosso momento de construção do saber, estamos “desobrigados” de encontrar a essência e a verdade única, indicamos aqui, na intenção de manter a porta aberta, respectivamente, duas dessas rotas não exploradas: uma delas potencialmente rica à tonificação de nosso trabalho e outra, aparentemente, outra forma de se alcançar o nosso ponto de chegada.

Em *Infância e história*, Giorgio Agamben aloca a perda da experiência nos desdobramentos que se dão na modernidade após a conclusão de Descartes: *cogito ergo sum*. Isso porque aí se encontra um importante marco para a busca por uma existência “puramente” simbólica, que relegue

²⁵⁷ CASSIRER, 2013, p. 109.

²⁵⁸ BLUMENBERG, 2003a, p. 168.

a experiência sensorial com o mundo. Se a “mitolinguagem” é uma forma do saber que preserva a inter-relação entre intuição sensível e a razão parece haver aí uma alternativa de conexão com esta pesquisa, pois o autor italiano descobriu a ideia de que há, inerente ao desenvolvimento do homem, uma passagem de um estágio pré-linguístico na infância à consolidação de uma existência na esfera do puro pensamento. Essa desconstrução se assemelha àquela feita por diferentes pensadores da ideia de Wilhelm Nestle em que haveria um “avanço” do mito ao logos e talvez seja mesmo uma das formas de se efetuar tal desconstrução.

A ideia de uma infância como uma “substância psíquica” pré-subjetiva revela-se então um mito, como aquela de um sujeito pré-linguístico, e infância e linguagem parecem assim remeter uma à outra em um círculo no qual a infância é a origem da linguagem e a linguagem a origem da infância. Mas talvez seja justamente nesse círculo que devemos procurar o lugar da experiência enquanto infância do homem. Pois a experiência, a infância que aqui está em questão, não pode ser simplesmente algo que precede cronologicamente a linguagem e que, a uma certa altura, cessa de existir para versar-se em palavra, não é um paraíso que, em um determinado momento, abandonamos para sempre a fim de falar, mas coexiste originalmente com a linguagem, e constitui-se aliás ela mesma na expropriação que a linguagem dela efetua, produzindo a cada vez o homem como sujeito.²⁵⁹

Entendemos que é possível estabelecer, com a nossa noção de “mitolinguagem”, uma conexão mais minuciosa dessa ideia de que não há a evolução de um sujeito pré-linguístico para o linguístico, isto é, de um sujeito mítico, sensório, para o racional, simbólico. E, se tal conexão pode vir a fortalecer o que está desenvolvido neste trabalho, a elucidação do mito por Barthes através da semiologia nos parece ser um outro caminho possível à construção da noção-chave desta tese. Segundo o semiólogo francês,

[...] no mito existem dois sistemas semiológicos, um deles deslocado em relação ao outro: um sistema linguístico, a língua (ou os modos de representação que lhe são comparados), que chamarei *linguagem-objeto*, porque é a linguagem de que o mito se serve para construir o seu próprio sistema; e o próprio mito, que chamarei de *metalinguagem*, porque é uma segunda língua, *na qual* se fala da primeira.²⁶⁰

Apesar de assumirmos uma metodologia da montagem literária de Benjamin e da *bricolage* de Lévi-Strauss, nos pareceu ser o caminho que partiria de Barthes uma direção diferente o bastante

²⁵⁹ AGAMBEN, 2012, p. 59.

²⁶⁰ BARTHES, 2013, p. 206. Grifos no original.

para que se construísse a “mitolinguagem” não pela metaforologia blumenberguiana, mas pela semiologia saussuriana. Todavia, como, nas palavras do próprio Barthes, “o universo é infinitamente sugestivo,”²⁶¹ e como essa sugestão também nos foi “ofertada pelo universo”, compreendemos ser importante registrá-la aqui, confirmando que os planos de nosso objeto de estudo se refratam nas próprias narrativas que dele são produtos e nas formas de se analisar esse objeto e seus produtos por meio de matrizes teóricas distintas.

Próximos de nosso ponto final com “sabor” de reticências, enfatizamos não ser produtivo o processo em que se combatem e demonizam certas formas simbólicas para a elevação de outras. Os valores e achados gerados pela ciência não perdem sua relevância e função uma vez assumida sua coexistência com as narrativas e discursos da religião, da “mitolinguagem”, da arte. Não se trata da afirmação de matrizes do saber em detrimento de outras. Elas coexistem, a humanidade delas é devedora, ora por se beneficiar delas, ora por evocar barbáries por elas legitimadas no esforço de não perpetuar equívocos e tragédias. E neste lugar está um ponto nevrálgico: é inócua combater as formas simbólicas, mas pode ser possível atuar sobre os processos de erosão simbólica, evitando que se transformem em narrativas e discursos amorfos, brutais que despenquem sobre a humanidade na forma de um desmoronamento catastrófico.



²⁶¹ BARTHES, 2013, p. 200.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. 224 p.

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: Destrução da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. 188 p.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Trad. Rita Buongiorno, Pedro de Souza e Rejane Janowitz. 7 ed. Rio de Janeiro: Difel, 2013. 258 p.

BAUDELAIRE, Charles. *O pintor da vida moderna*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010. 152 p.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 2008. 256 p. v. I.

_____. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. 336 p.

_____. *Passagens*. Trad. Irene Aron; Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009. 1168 p.

BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Trad. Miguel Serras Pereira. Coimbra: Almedina, 2005. 264 p.

BLUMENBERG, Hans. *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona: Herder Editorial, 2004. 128 p.

_____. *La legibilidad del mundo*. Trad. Pedro Madrigal Devesa. Barcelona: Paidós Ibérica, 2000. 414 p.

_____. *Paradigmas para una metaforología*. Trad. Jorge Pérez de Tudela Velasco. Madrid: Trotta, 2003a. 257 p.

_____. *Teoria da não conceitualidade*. Trad. Luiz Costa Lima. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. 180 p.

_____. *Trabajo sobre el mito*. Trad. Pedro Madrigal Devesa. Barcelona: Paidós Ibérica, 2003b. 679 p.

BULTMANN, Rudolf. *Demitologização: coletânea de ensaios*. Trad. Walter Altmann; Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sonodal, 1999. 112 p.

CAILLOIS, Roger. *O mito e o homem*. Trad. José Calisto dos Santos. Lisboa: Edições 70, [1972].

CAMPELLO, Ana Margarida. *Dualidade Educacional*. Disponível em: <<http://www.sites.epsjv.fiocruz.br/dicionario/verbetes/duaedu.html#:~:text=A%20dualidade%20estrutural%20expressa%20uma,quer%20do%20lado%20da%20explora%C3%A7%C3%A3o.>>. Acesso em: 24 abr. 2022.

CASSIRER, Ernst. *Filosofia de las formas simbólicas I: el lenguaje*. Trad. Armando Morones. México: FCE, 2016. 328 p.

_____. *Filosofia de las formas simbólicas II: el pensamiento mítico*. 2 ed. Trad. Armando Morones. México: FCE, 1998. 328 p.

_____. *Linguagem e Mito*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2013. 128 p.

_____. *O mito do Estado*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zaar Editores, 1976. 318 p.

DAMÁSIO, António R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Edição Econômica, 2012. 264 p.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991. 377 p.

DESCARTES, René. Meditações. In: _____. *Os Pensadores*. Tradução J. Guinsburg; B. Prado Júnior. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 84-98.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. Trad. Polla Civelles. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998. 183 p.

EISENSTEIN, Sergei. *A forma do filme*. Trad. Teresa Ottoni. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002. 236 p.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 12 ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópoles: Vozes, 2012. 632 p.

JAMME, Christoph; MATUSCHEK, Stefan. *Handbuch der mythologie*. Darmstadt: Philipp von Zabern; WBG, 2014. 368 p.

JESI, Furio. *O mito*. Trad. Lemos de Azevedo. Lisboa: Editora Presença, 1977. 178 p.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Matos. São Paulo: Vozes, 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Trad. Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro LTDA, 1993. v. 2. 358 p.

_____. *Mito e significado*. São Paulo: Edições 70, 1985. 96 p.

_____. *O cru e o cozido: Mitológicas I*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. 2 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2010a. 444 p.

_____. *O pensamento selvagem*. 11 ed. Campinas: Papirus Editora, 2010b. 336 p.

_____. *Tristes Trópicos*. Trad. Rosa Freite D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

MARGOLIS, Eric; LAURENCE, Stephen. Conceito. In.: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. California: Stanford University, 2019. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/concepts/>>. Acesso em: 11 set. 2021.

MARQUARD, Odo. Lob des Polytheismus. In: _____. *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart: Reclam, 1991. p. 91-116.

MARQUARD, Odo. Louvor do Politeísmo. Trad. Georg Otte. In: *Em Tese*. Belo Horizonte, UFMG, n. 22, v.2, maio-ago. 2016. p. 134-147.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini. Rio de Janeiro: Boitempo, 2007. 946 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. 184 p.

_____. *Sobre verdade e mentira*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra 2007. 96 p.

OTTE, Georg; CURY, Maria Zilda Ferreira; Universidade Federal de Minas Gerais. *Linha, choque e mônada: tempo e espaço na obra tardia de Walter Benjamin*. 1994 enc. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais.

OTTE, Georg. SILVA, Bianka de Andrade. Índices do pensamento mítico em Walter Benjamin. In: *Pandaemonium Germanicum*. São Paulo, n. 21, v.34, ago. 2018. p. 99-114.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad. Paulo Oliveira. São Paulo: Montecristo Editora, 2021. 289 p.

PRATI, Giacomo Maria. *Mitogonia: Epos e Icona*. Milão: AGA, 2020. 672 p.

RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a Civilização*. 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1983. 584 p.

_____. *As Américas e a Civilização*. 7 ed. São Paulo: Global Editora, 2021. 568 p.

_____. *Maíra*. 19 ed. São Paulo: Global Editora, 2014. 228 p.

_____. *O Mulo*. Belo Horizonte: Editora Leitura, 2007. 384 p.

_____. *O povo brasileiro*. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. 480 p.

RODA Viva. *Darcy Ribeiro*: 1995. YouTube, 16 ago. 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=AAFzOemlAbg>>. Acesso em: 24 abr. 2022.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. 608 p.

_____. O espelho. In: *Primeiras estórias*. 3. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1967, 70-78.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: L&PM Pocket, 2008. 2579 posições.

SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem*. Trad. Roberto Schwarz; Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2010. 156 p.

SILVA, Bianka Teixeira de Andrade. *Literatura para brincar: Último Round*, de Júlio Cortázar. Orientador: Georg Otte. 2015. 108 p. Dissertação (Mestrado) – Letras, Pos-Lit, UFMG, Belo Horizonte, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015. 213 p.

_____. *A inconstância da alma selvagem*. 5 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2013. 552 p.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. João José R. L. de Almeida. Campinas: Unicamp, 2017. 400 p.

_____. *Tratado lógico-filosófico*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. 296 p.