

CLAUDE LÉVI-STRAUSS 16902

A.111/2
LÉVI-STRAUSS

SALA

ANTROPOLOGIA ESTRUTURAL

Tradução de
CHAIM SAMUEL KATZ

EGINARDO PIRES

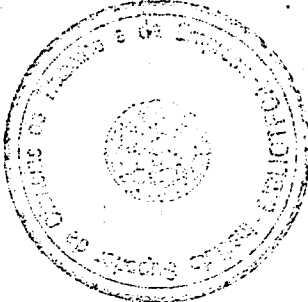
Revisão etnológica de

JULIO CEZAR MELATTI

3.ª edição

TEMPO BRASILEIRO

Rio de Janeiro, 1969.



CAPÍTULO XI

A ESTRUTURA DOS MITOS (1)

“Dir-se-ia que os universos mitológicos são destinados a ser pulverizados mal acabam de se formar, para que novos universos nasçam de seus fragmentos.”

Franz BOAS, introdução a: James Teit, *Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia, Memoirs of the American Folklore Society*, VI (1898), p. 18.

Nos últimos vinte anos, apesar de algumas tentativas dispersas, a antropologia parece ter-se afastado cada vez mais do estudo dos fatos religiosos. Amadores de diversas proveniências se aproveitaram disto para invadir o domínio da etnologia religiosa. Seus passatempos ingênuos se desenvolvem no terreno que deixamos baldio, e seus excessos se ajuntam à nossa carência, para comprometer o porvir de nossos trabalhos.

Qual é a origem desta situação? Os fundadores da etnologia religiosa — Tylor, Frazer e Durkheim — estiveram sempre atentos aos problemas psicológicos; mas, não sendo psicólogos profissionais, não podiam manter-se a par da rápida evolução das idéias psicológicas, e menos ainda pressenti-la. Suas interpretações passaram de moda tão rapidamente quanto

(1) Segundo o artigo original: *The Structural Study of Myth*, in: MYTH, A Symposium, *Journal of American Folklore*, vol. 78, n.º 270, out.-dez. 1965, pp. 428-444. Traduzido com alguns complementos e modificações.

IOE

os postulados psicológicos em que implicavam. Reconhecemos-lhes contudo o mérito de ter compreendido que os problemas de etnologia religiosa provêm de uma psicologia intelectualista. A partir de Hocart —que já o observara no começo de uma obra póstuma, recentemente publicada— lamentar-se-á que a psicologia moderna tenha se desinteressado, muito frequentemente, dos fenômenos intelectuais, preferindo-os pelo estudo da vida afetiva: “As faltas inerentes à escola psicológica... se acrescentava assim o erro de crer que idéias claras pudessem nascer de emoções confusas” (2). Teria sido necessário ampliar os quadros de nossa lógica, para incluir aí operações mentais, aparentemente diversas das nossas, mas que não deixam de ser de natureza intelectual. Em vez disto, tratou-se de reduzir-las a sentimentos informes e inefáveis. Este método, conhecido sob o nome de fenomenologia religiosa, se mostrou muitas vezes estéril e enfadonho.

* * *

De todos os capítulos da etnologia religiosa, é a mitologia, sobretudo, que sofre com esta situação. Sem dúvida poder-se-iam citar os trabalhos consideráveis de Dumézil e os de H. Grégoire. Mas eles não pertencem propriamente à etnologia. Como há cinquenta anos, esta continua a se comportar no caos. As antigas interpretações são rejuvenescidas: devaneios da consciência coletiva, divinização de personagens históricos, ou o inverso. De qualquer modo que se encararem os mitos, parecem-se reduzir todos a um passatempo gratuito, ou a uma forma grosseira de especulação filosófica.

Para compreender o que é um mito, não temos, pois, outra escolha senão entre a trivialidade e o sofisma? Alguns pretendem que cada sociedade exprime, nos mitos, sentimentos fundamentais, tais como o amor, o ódio ou a vingança, que são comuns a toda a humanidade. Para outros, os mitos constituem tentativas de explicação de fenômenos dificilmente compreensíveis: astronômicos, meteorológicos, etc. Mas as sociedades não são impermeáveis à adoção de interpretações positivas,

mesmo quando falsas; porque prefeririam, ao invés delas, repetidamente, maneiras de pensar tão obscuras e complicadas? Por outro lado, os psicanalistas, do mesmo modo que alguns etnólogos, querem substituir as interpretações cosmológicas e naturalistas por outras interpretações, tomadas de empréstimo à sociologia e à psicologia. Mas então as coisas se tornam muito fáceis. Que um sistema mitológico atribua um lugar proeminente a um certo personagem, digamos uma avó malfezja, explicar-se-nos-á que, na tal sociedade, as avós têm uma atitude hostil face a seus netos; a mitologia será tida por um reflexo da estrutura social e das relações sociais. E se a observação contradiz a hipótese, insinuar-se-á logo que o objeto próprio dos mitos é de oferecer uma derivação a sentimentos reais, mas recalçados. Qualquer que seja a situação real, uma dialética tão versátil encontrará sempre o meio de atingir a significação.

Reconhecemos, antes, que o estudo dos mitos nos conduz a constatações contraditórias. Tudo pode acontecer num mito; parece que a sucessão dos acontecimentos não está aí sujeita a nenhuma regra de lógica ou de continuidade. Qualquer sujeito pode ter um predicado qualquer; toda relação concebível é possível. Contudo, esses mitos, aparentemente arbitrários, se reproduzem com os mesmos caracteres e segundo os mesmos detalhes, nas diversas regiões do mundo. Onde o problema: se o conteúdo do mito é inteiramente contingente, como compreender que, de um canto a outro da terra, os mitos se pareçam tanto? É somente com a condição de tomar consciência desta antinomia fundamental, que provém da natureza do mito, que se pode esperar resolvê-la. Com efeito, esta contradição se parece com aquela que descobriram os primeiros filósofos que se interessaram pela linguagem, e, para que a lingüística pudesse constituir-se como ciência, foi necessário primeiro resolver esse problema. Os antigos filósofos raciocinavam acêrca da linguagem, como o fazemos ainda acêrca do mito. Eles constatarem que, em cada língua, certos grupos de sons correspondiam a sentidos determinados, e procuraram compreender, desesperadamente, que necessidade interna unia esses *sentidos* e esses *sons*. A empresa era vã, visto que os mesmos sons se encontram em outras línguas, mas ligados a sentidos

(2) A. M. Hocart, *Social Origins*, Londres, 1954, p. 7.

diferentes. A contradição só foi resolvida no dia em que se aperceberam que a função significativa da língua não está diretamente ligada aos próprios sons, mas à maneira pela qual os sons se encontram combinados entre si.

Inúmeras teorias recentes sobre a mitologia procedem de uma confusão análoga. Segundo Jung, significações precisas estariam ligadas a certos temas mitológicos, que ele denomina arquétipos. Isto equivale a raciocinar à moda dos filósofos da linguagem, que estiveram por muito tempo convencidos (3) de que os diversos sons possuíam uma afinidade natural com êste ou aquêle sentido: assim, as semi-vogais "líquidas" teriam a missão de evocar o estado correspondente da matéria, as vogais abertas seriam escolhidas de preferência para formar os nomes de objetos grandes, grossos, pesados ou sonoros, etc. O princípio saussureano do *caráter arbitrário dos signos linguísticos* deve ser certamente revisto e corrigido (4); mas todos os linguístas estarão de acôrdo em reconhecer que, de um ponto de vista histórico, êle marcou uma etapa indispensável da reflexão lingüística.

Não basta pois convidar o mitólogo a comparar sua situação incerta com a do linguísta da época pré-científica. Pois nos arriscariamos muito, se nos ativéssemos a isto, a cair de uma dificuldade na outra. Em nada ajuda cotejar o mito e a linguagem: o mito faz parte integrante da língua; é pela palavra que êle se nos dá a conhecer, êle provém do discurso.

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

(3) Esta hipótese ainda tem seus defensores, como Sir. R. A. PAGE, *The Origin of Language... Journal of World History*, I, n.º 2, Unesco, 1953.

(4) Cf. E. BENVENISTE, *Nature du signe linguistique*, *Acta Linguística*, I, 1, 1939 e o capítulo V da presente obra.

possível isolar êstes dois níveis na linguagem, nada impede que possamos definir um terceiro.

Acabamos de distinguir a *língua* e a *palavra* por meio dos sistemas temporais aos quais cada uma pertence. Ora, também o mito se define por um sistema temporal que combina as propriedades dos dois outros. Um mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados: "antes da criação do mundo", ou "durante os primeiros tempos", em todo caso, "faz muito tempo". Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que êstes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente. Esta se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro. Uma comparação ajudará a precisar esta ambigüidade fundamental. Nada se assemelha mais ao pensamento mítico que a ideologia política. Em nossas sociedades contemporâneas, talvez esta tenha se limitado a substituir aquêle. Ora, o que faz o historiador quando evoca a Revolução Francesa? Êle se refere a uma seqüência de acontecimentos passados, cujas conseqüências longínquas se fazem, sem dúvida, ainda sentir através de toda uma série, não-reversível, de acontecimentos intermediários. Mas, para o homem político e para os que o seguem, a Revolução Francesa é uma realidade de outra ordem: seqüência de acontecimentos passados, mas também esquema dotado de uma eficácia permanente, permitindo interpretar a estrutura social da França atual, os antagonismos que nela se manifestam, e entrever os lineamentos da evolução futura. Assim se exprime Michelet, pensador político e historiador ao mesmo tempo: "Naquele dia, tudo era possível... O futuro estêve presente... ou seja, mais tempo, um relâmpago da eternidade" (5). Esta dupla estrutura, ao mesmo tempo *histórica* e *não-histórica*, explica que o mito pode pertencer, simultaneamente, ao domínio da *palavra* (e ser analisado como tal) e ao domínio da *língua* (na qual êle é formulado), e ainda oferecer, num terceiro nível, o mesmo caráter de objeto absoluto. Esse terceiro nível possui também uma natureza lingüística, mas é, entretanto, distinto dos outros dois.

(5) MICHELET, *Histoire de la Révolution française*, IV, 1. Empresto esta citação de Maurice MERLEAU-PONTY, *les Aventures de la dialectique*, Paris, 1955, p. 273.

Que se me permita abrir aqui um pequeno parêntese, para ilustrar, por uma observação, a originalidade que oferece o mito em relação a todos os outros fatos lingüísticos. Poder-se-ia definir o mito como esta modalidade do discurso onde o valor da fórmula *traduttore, traditore* tende praticamente a zero. Desta perspectiva, o lugar do mito, na escala dos modos de expressão lingüística, é oposto ao da poesia, não importando o que se tenha dito para aproximá-los. A poesia é uma forma de linguagem sumamente difícil de ser traduzida para uma língua estrangeira, e qualquer tradução acarreta múltiplas deformações. Ao contrário, o valor do mito como mito persiste, a despeito da pior tradução. Qualquer que seja nossa ignorância da língua e da cultura da população onde foi colhido, um mito é percebido como mito por qualquer leitor, no mundo inteiro. A substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na *história* que é relatada. O mito é linguagem; mas uma linguagem que tem lugar em um nível muito elevado, e onde o sentido chega, se é lícito dizer, a *décolor* do fundamento lingüístico sobre o qual começou rolando.

Resumamos, pois, as conclusões provisórias a que chegamos. Elas são em número de três: 1) Se os mitos têm um sentido, este não pode se ater aos elementos isolados que entram em sua composição, mas à maneira pela qual estes elementos se encontram combinados. 2) O mito provém da ordem da linguagem, e faz parte integrante dela; entretanto, a linguagem, tal como é utilizada no mito, manifesta propriedades específicas. 3) Essas propriedades só podem ser pesquisadas *acima* do nível habitual da expressão lingüística; dito de outro modo, elas são de natureza mais complexa do que as que se encontram numa expressão lingüística de qualquer tipo.

Se aceitarmos estes três princípios, ao menos como hipóteses de trabalho, seguem-se duas conseqüências muito importantes: 1.^a como todo ser lingüístico, o mito é formado de unidades constitutivas; 2.^a essas unidades constitutivas implicam a presença daquelas que intervêm normalmente na estrutura da língua, ou seja, os fonemas, os morfemas e os semantemas. Mas elas estão para os semantemas assim como os morfemas estão para os morfemas e assim como os morfemas

estão para os fonemas. Cada forma difere da que a precede, por um mais alto grau de complexidade. Por esta razão, denominaremos os elementos que provêm particularmente do mito (e que são os mais complexos de todos): grandes unidades constitutivas.

Como se procederá para reconhecer e isolar essas grandes unidades constitutivas, ou mitemas? Sabemos que elas não são assimiláveis, nem aos fonemas, nem aos morfemas, nem aos semantemas, mas se situam em um nível mais elevado: se não o mito seria indistinto de qualquer outra forma de discurso. Será necessário pois procurá-las no nível da oração. No estágio preliminar da pesquisa, proceder-se-á por aproximações, por ensaios e erros, guiando-se pelos princípios que servem de base à análise estrutural sob tôdas as suas formas: economia de explicação; unidade de solução; possibilidade de reconstituir o conjunto a partir de um fragmento e de prever os desenvolvimentos ulteriores a partir dos dados atuais.

Até agora, utilizamos a seguinte técnica: cada mito é analisado independentemente, procurando-se traduzir a sucessão de acontecimentos por meio de frases o mais curtas possíveis. Cada frase é inscrita numa ficha que traz um número correspondente a seu lugar na narrativa. Percebe-se, então, que cada cartão consiste na atribuição de um predicado a um sujeito. Ou melhor, cada grande unidade constitutiva tem a natureza de uma *relação*.

A definição que precede não é ainda satisfatória, e, isto, por duas razões. Em primeiro lugar, os lingüistas estruturalistas sabem exatamente que tôdas as unidades constitutivas, qualquer o nível em que sejam isoladas, consistem em relações. Qual é pois, a diferença entre as *grandes* unidades e as outras? Em segundo lugar, o método que acabamos de expor se situa sempre no seio de um tempo não-reversível, já que os cartões são numerados na ordem da narrativa. O caráter específico que reconhecemos ao tempo mítico — sua dupla natureza, ao mesmo tempo reversível e irreversível, sincrônica e diacrônica — permanece, pois, inexplicado.

Estas observações conduzem a uma nova hipótese, que nos situa no centro do problema. Supomos, com efeito, que as verdadeiras unidades constitutivas do mito não são as relações

isoladas, mas *feixes de relações*, e que é somente sob a forma de combinações de tais feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função significante. Relações que provêm do mesmo feixe podem aparecer em intervalos afastados, quando nos situamos num ponto de vista diacrônico, mas se chegamos a restabelecê-las em seu agrupamento "natural", conseguimos ao mesmo tempo organizar o mito em função de um sistema de referência temporal de um novo tipo, e que satisfaz às exigências da hipótese inicial. Realmente, este sistema é de duas dimensões: ao mesmo tempo diacrônico e sincrônico, e reunindo assim as propriedades características da "língua" e as da "palavra". Luas comparações ajudarão a compreender nosso pensamento. Imaginemos arqueólogos do futuro, vindos de outro planeta, quando toda vida humana já tiver desaparecido da superfície da terra, a investigar o sítio de uma de nossas bibliotecas. Esses arqueólogos ignoram tudo de nossa escrita, mas tratam de decifrá-la, o que supõe a descoberta prévia de que o alfabeto, tal como o imprimimos, se lê da esquerda para a direita e de cima para baixo. Contudo, uma categoria de volutas permanecerá indecifrável desta maneira. Serão as partituras de orquestra, conservadas no departamento de musicologia. Nossos sábios obstinar-se-ão, sem dúvida, em ler as pautas musicais uma após a outra, começando pelo alto da página e tornando-as todas em sucessão; depois, perceberão que certos grupos de notas se repetem com intervalos, de maneira idêntica ou parcial, e que certos contornos melódicos, aparentemente afastados uns dos outros, oferecem analogias entre si. Talvez se perguntem, então, se esses contornos, ao invés de ser aborçados em ordem sucessiva, não devem ser tratados como os elementos de um todo, que é necessário apreender globalmente. Terão então descoberto o princípio do que denominamos *harmonia*: uma partitura de orquestra não tem sentido se não for lida diacrônicamente segundo um eixo (página após página, da esquerda para a direita), mas ao mesmo tempo, sincrônicamente, segundo o outro eixo, de cima para baixo. Ou seja, todas as notas situadas na mesma linha vertical formam uma grande unidade constitutiva, um feixe de relações.

A outra comparação é menos diferente do que parece. Suportamos um observador que ignore tudo acerca de nossas

cartas de jogar, a escutar uma adivinha durante um período prolongado. Ele vê e classifica os clientes segundo sua idade aproximada, seu sexo, sua aparência, sua situação social, etc., mais ou menos como o etnógrafo sabe qualquer coisa das sociedades cujos mitos estuda. Nosso observador escutará as consultas, até mesmo as registrará num gravador, para poder estudá-las e compará-las à vontade, do mesmo modo como fazemos com nossos informantes indígenas. Se o observador é suficientemente dotado, e se recolhe uma documentação bem abundante, ele poderá, parece, reconstituir a estrutura e a composição do baralho empregado, isto é, o número de cartas — 32 ou 52 — repartidas em quatro séries homólogas, formadas das mesmas unidades constitutivas (as cartas), com um único caráter diferencial, a cor.

Já é tempo de ilustrar o método mais diretamente. Tomemos como exemplo o mito de Édipo, que oferece a vantagem de ser conhecido de todos, o que dispensa sua exposição. Sem dúvida, este exemplo se presta mal a uma demonstração. O mito de Édipo chegou-nos em redações fragmentárias e tardias, que são todas transposições literárias, mais inspiradas por um cuidado estético ou moral do que pela tradição religiosa ou o uso ritual, se é que tais preocupações tenham alguma vez existido a seu respeito. Mas não se trata para nós de interpretar o mito de Édipo de um modo verossímil, e menos ainda de oferecer dele uma explicação aceitável para o especialista. Queremos simplesmente ilustrar por este modo — e sem dêlê tirar nenhuma conclusão naquilo que lhe concerne — uma certa técnica, cujo emprêgo não é provavelmente legítimo neste caso particular, em virtude das incertezas que acabam de ser lembradas. A "demonstração" deve ser pois entendida, não no sentido que o sábio dá a este termo, mas, quando muito, no sentido do camelo: não obter um resultado, mas explicar, tão rapidamente quanto possível, o funcionamento da pequena máquina que êle trata de vender aos basbaques.

O mito vai ser manipulado como o seria uma partitura de orquestra que um amador perverso tivesse transcrito, pauta após pauta, sob forma de uma série melódica contínua, e que se procuraria reconstituir em seu arranjo inicial. Mais ou menos, como se nos fôsse apresentada uma seqüência de números

inteiros, do tipo 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8, sendo-nos atribuída a tarefa de reagrupar todos os 1, todos os 2, todos os 3 etc., sob forma de quadro:

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

Proceder-se-á do mesmo modo com o mito de Édipo, experimentando sucessivamente diversas disposições dos mitemas, até que se encontre uma que satisfaça às condições enumeradas à pág. 243. Suponhamos, arbitrariamente, que uma tal disposição seja representada pelo seguinte quadro (ficando entendido, uma vez mais, que não se trata de impô-lo, nem mesmo de sugerir-lo, aos especialistas da mitologia clássica, que tentariam certamente modificá-lo, ou até mesmo rejeitá-lo):

Cadmo procura sua irmã Europa, raptada por Zeus

Cadmo mata o dragão

os Spartoi se extinguem mutuamente

Édipo mata seu pai Laio

Édipo esposa Jocasta, sua mãe

Antígona enterterra Polínice, seu irmão, violando a interdição

Lábdaco (pai de Laio) = "coxo" (?)

Laio (pai de Édipo) = "torço" (?)

Édipo = "pé-inchado" (?)

Édipo imola a Esfinge

Étéocles mata seu irmão Polínice

Estamos assim perante quatro colunas verticais, cada qual agrupando inúmeras relações pertencentes ao mesmo "feixe". Se tivéssemos de *narrar* o mito, não levaríamos em conta esta disposição em colunas, e leríamos as linhas da esquerda para a direita e de cima para baixo. Mas, desde que se trata de *compreender* o mito, uma metade da ordem diacrônica (de cima para baixo) perde seu valor funcional, e a "leitura" se faz da esquerda para a direita, uma coluna após a outra, tratando-se cada coluna como um todo.

Tôdas as relações agrupadas na mesma coluna apresentam, por hipótese, um traço comum que se trata de evidenciar. Assim, todos os incidentes reunidos na primeira coluna à esquerda concernem a parentes consanguíneos, cujas relações de proximidade são, por assim dizer, exageradas: êsses parentes são objeto de um tratamento mais íntimo do que o admitido pelas regras sociais. Admitamos, pois, que o traço comum à primeira coluna consista em *relações de parentesco superestimadas*. Evidencia-se imediatamente que a segunda coluna traduz a mesma relação, mas afetada de signo inverso: *relações de parentesco subestimadas* ou *depreciadas*. A terceira coluna concerne a monstros e sua destruição. Para a quarta, necessita-se de alguns esclarecimentos. Foi freqüentemente observado o sentido hipotético dos nomes próprios da linhagem paterna de Édipo. Mas os linguistas não lhe atribuem nenhuma importância, visto que, segundo a regra, o sentido de um termo só pode ser definido substituindo-o em todos os contextos em que seja encontrado. Ora, os nomes próprios estão, por definição, fora de contexto. A dificuldade poderia parecer menor com nosso método, pois o mito é reorganizado de tal maneira que êle próprio se constitui como contexto. Não é mais o sentido eventual de cada nome tomado isoladamente que oferece um valor significativo, mas o fato de que os três nomes tenham um caráter comum: a saber, de comportar significações hipotéticas, e que tôdas evocam uma *dificuldade em andar corretamente*.

Antes de continuar, interroguemo-nos sobre a relação entre as duas colunas da direita. A terceira coluna se refere a monstros: o dragão inicialmente, monstro ctônico que é necessário destruir, a fim de que os homens possam nascer da Terra; em

seguida, a Esfinge, que se esforça, por meio de enigmas que se referem também à natureza humana, em arrebatá-la a existência às suas vítimas humanas. O segundo termo reproduz, pois, o primeiro, que se refere à *autoctomia do homem*. Já que os dois monstros são, definitivamente, vencidos por homens, pode-se dizer que o traço comum da terceira coluna consiste na *negação da autoctomia do homem* (6).

(6) Sem pretender travar uma discussão com os especialistas, que seria, de nossa parte, presunçosa e até sem sentido, visto que o mito de Édipo é tomado aqui como um exemplo exposto de maneira arbitrária, o caráter ctônico atribuído à Esfinge poderia surpreender, e nós invocaremos o testemunho de Marie Delcourt: "Nas lendas arcaicas, eles nascem certamente da própria Terra." (*Edipe ou la légende du conquérant*, Liège, 1944, p. 108). Por mais distante que esteja o nosso método do método de Delcourt (e que estariam, sem dúvida também, nossos conclusões, se tivéssemos competência para abordar o problema profundamente), parece-nos que ela estabeleceu de maneira convincente o caráter da Esfinge na tradição arcaica: monstro fêmea, atacando e violando os jovens, ou melhor dito, uma personificação de um ser feminino com inversão do sinal, o que explica que, na bela iconografia reunida por Delcourt no fim de sua obra, o homem e a mulher se encontrem sempre em posição "céu/terra" invertida.

Como indicamos adiante, escolhemos o mito de Édipo como primeiro exemplo em virtude das analogias notáveis que parecem existir entre certos aspectos do pensamento grego arcaico e o pensamento dos índios Pueblo, de quem são tomados os exemplos que se seguem. Notar-se-á a este respeito que o personagem da Esfinge, tal como Delcourt o reconstituiu, coincide com dois personagens da mitologia norte-americana (que não constituem, sem dúvida, senão um). Trata-se, de uma parte, da "old hag", velha feiticeira de aspecto repugnante que propõe, por sua aparência física, um enigma ao jovem herói: se este decifra o enigma — isto é, responde às investidas da abjeta criatura — encontrará em seu leito, ao despertar, uma jovem mulher resplendente que o fará chegar à soberania (sob esta forma, tema igualmente céltico). A Esfinge evoca mais ainda a "child-protruding woman", dos índios Hopi, mãe fállica, por assim dizer: esta jovem mulher, abandonada pelos seus ao longo de uma difícil migração, no exato momento em que paria, e que erra daí por diante no deserto, Mãe dos Animais, que ela recusa aos caçadores. Aquêle que a encontra, as vestes ensangüentadas, "fica tão aterrorizado que tem uma ereção", da qual ela se aproveita para violá-lo, recompensando-o em seguida com um sucesso infa-

Estas hipóteses ajudam a compreender o sentido da quarta coluna. Em mitologia é freqüente que os homens nascidos da Terra sejam representados, no momento da emergência, como ainda incapazes de andar, ou andando desajeitadamente. Assim, entre os Pueblo, os séres ctônicos, como Shumaikoli, ou então Muyingwú (7), que participa da emergência, são coxos ("Pé-Ensangüentado", "Pé-Ferido", "Pé-Frouxo", como são chamados nos textos). A mesma observação vale para os Koskimo da mitologia Kwakiutl: depois que o monstro ctônico Tsiakish os devorou, eles retornam à superfície terrestre, "cambaleando para a frente ou de lado". O traço comum da quarta coluna poderia, pois, ser a *persistência da autoctomia humana*. Resulta disto que a quarta coluna mantém com a coluna 2. A impossibilidade de relação que a coluna 1, com a coluna 2. A impossibilidade de pôr em conexão grupos de relações é superada (ou mais exatamente, substituída) pela afirmação de que duas relações contraditórias entre si são idênticas, na medida em que cada uma é, como a outra, contraditória consigo mesma. Esta maneira de formular a estrutura do pensamento mítico não tem ainda senão um valor aproximado. Ela nos basta por ora.

O que significaria, pois, o mito de Édipo assim interpretado "à americana"? Ele exprimiria a impossibilidade em que se encontra uma sociedade que professa a crença na autoctomia do homem (assim, Pausânias, VIII, XXIX, 4: o vegetal é o modelo do homem) de passar, desta teoria, ao reconhecimento do fato de que cada um de nós nasceu realmente da união de um homem e de uma mulher. A dificuldade é insuperável. Mas o mito de Édipo oferece uma espécie de instrumento lógico que permite lançar uma ponte entre o problema inicial — nascemos de um único ou de dois? — e o problema derivado, que se pode formular, aproximadamente: o mesmo nasce do mesmo ou de outro? Por este meio, uma correlação se evidencia: a superestima do parentesco consanguíneo está para a subestima deste,

livel na caça (cf. H. R. Vorn, The Oraibi Summer Snake Ceremony, *Field Columbian Museum, publ. n.º 89, Anthropol. Series*, vol. III, n.º 4, Chicago, 1908, pp. 352-353 e 353, n.º 1).

(7) É não Masauwú, cujo nome aparece no texto inglês deste estudo, em consequência de um erro de datilografia.

como o esforço para escapar à autoctonia está para a impossibilidade de consegui-lo. A experiência pode desmentir a teoria, mas a vida social confirma a cosmologia na medida em que ambas traem a mesma estrutura contraditória. Então, à cosmologia é verdadeira. Abramos um parêntese aqui, para introduzir duas observações.

Na tentativa de interpretação que precede, foi possível negligenciar uma questão que preocupou bastante os especialistas do passado: a ausência de certos motivos nas versões mais antigas (homéricas) do mito de Édipo, como o suicídio de Jocasta e o cegamento voluntário de Édipo. Mas estes motivos não alteram a estrutura do mito, na qual podem, aliás, tomar lugar facilmente, o primeiro como um novo exemplo de auto-destruição (coluna 3) e o segundo como um novo exemplo de enfermidade (coluna 4). Estes acréscimos apenas contribuem para explicitar o mito, visto que a passagem do pé à cabeça aparece em correlação significativa com outra passagem: a da autoctonia negada à auto-destruição.

O método nos livra, pois, de uma dificuldade que se cons tituiu, até agora, num dos principais obstáculos ao progresso dos estudos mitológicos, ou seja, a pesquisa da versão autêntica ou primitiva. Nós propomos, ao contrário, definir cada mito pelo conjunto de todas as suas versões. Dito de outro modo: o mito permanece mito enquanto é percebido como tal. Este princípio é bem ilustrado por nossa interpretação do mito de Édipo, que se pode apoiar sobre a formulação freudiana, e lhe é certamente aplicável. O problema pôsto por Freud em termos "edipianos" não é mais, sem dúvida, o da alternativa entre autoctonia e reprodução bissexual. Mas se trata sempre de compreender como um pode nascer de dois: como se dá que não tenhamos um único genitor, mas uma mãe, e um pai a mais? Não se hesitará pois em classificar Freud, depois de Sófocles, na relação de nossas fontes do mito de Édipo. Suas versões merecem o mesmo crédito que outras, mais antigas e, aparentemente, mais "autênticas".

Do que precede, resulta uma consequência importante. Visto que um mito se compõe do conjunto de suas variantes, a análise estrutural deverá considerá-las, todas, ao mesmo título.

Após haver estudado as variantes conhecidas da versão tebana, ter-se-á em vista, pois, também as outras: narrativas concorrentes à linhagem colateral de Lábdaço, que compreende Agave, Penteu e a própria Jocasta; as variantes tebanas sobre Lico, onde Anfon e Zeto têm o papel de fundadores de cidade; outras, mais afastadas, relativas a Dionísio (primo matrilateral de Édipo), e as lendas atenienses onde a função reservada por Tebas a Cadmo cabe a Cecrops, etc. Para cada uma dessas

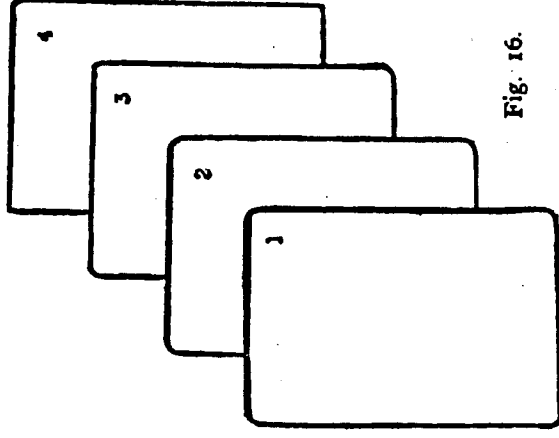


Fig. 16.

variantes, estabelecer-se-á um quadro, onde cada elemento será disposto de modo a permitir a comparação com o elemento correspondente dos outros quadros: a destruição da serpente por Cecrops com o episódio paralelo da história de Cadmo; o abandono de Dionísio e o de Édipo; "Pé-Inchado" e Dionísio *loxias*, isto é, andando às avessas; a busca de Europa e a de Antiope; a fundação de Tebas, ora pelos Spartoi, ora pelos dióscuros Anfon e Zeto; Zeus raptando Europa ou Antiope, e o episódio similar onde Sêmele serve de vítima; o Édipo tebano e o Perseu argivo, etc. Obter-se-ão assim inúmeros quadros de duas dimensões, cada qual consagrado a uma variante, e que se justa-

porão como outros tantos planos paralelos, para chegar a um conjunto tri-dimensional, o qual poderá ser "lido" de três modos diferentes: da esquerda para a direita, de cima para baixo, da frente para o fundo (ou inversamente). Esses quadros não serão jamais idênticos. Mas a experiência prova que os afastamentos diferenciais, que não se deixarão de observar, oferecem entre si correlações significativas, que permitem submeter seu conjunto a operações lógicas, por meio de simplificações sucessivas, e de chegar finalmente à lei estrutural do mito considerado.

Objetar-se-á, talvez, que uma tal empresa não poderia ser levada ao seu termo, visto que as únicas versões de que dispomos são as atualmente conhecidas. O que aconteceria, se uma nova versão desordenasse os resultados obtidos? A dificuldade é real quando se dispõe de versões muito pouco numerosas, mas ela se torna rapidamente teórica à proporção que seu número se acresce. A experiência ensinará a ordem de grandeza aproximada do número de versões requeridas; não poderia ser muito elevado. Se nós conhecemos o mobiliário de um quarto e sua distribuição somente por intermédio de imagens enviadas por dois espelhos fixados em paredes opostas, podem-se dar dois casos. Com os espelhos rigorosamente paralelos, o número de imagens seria teoricamente infinito. Se, ao contrário, um dos espelhos fosse situado obliquamente em relação ao outro, esse número diminuiria rapidamente, em proporção ao ângulo. Mas, mesmo neste último caso, quatro ou cinco imagens bastariam, senão para nos fornecer uma informação total, ao menos para nos assegurar que nenhum móvel importante pôde permanecer desaparecido.

Ao contrário, não se insistirá jamais demasiado sobre a absoluta necessidade de não omitir nenhuma das variantes que tenham sido recolhidas. Se os comentários de Freud sobre o complexo de Édipo fazem — como o cremos — parte integrante do mito de Édipo, a questão de saber se a transcrição feita por Cushing do mito de origem dos Zuni é bastante fiel para ser conservada, não tem mais sentido. Não existe versão "verdadeira", da qual todas as outras seriam cópias ou ecos deformados. Todas as versões pertencem ao mito.

Eis-nos em posição de compreender porque muitos estudos de mitologia geral produziram resultados desalentadores. Primeiramente, os comparatistas quiseram selecionar versões privilegiadas, ao invés de considerar todas. Depois, vimos que a análise estrutural de *uma* variante de *um* mito, recolhido em *uma* tribo (às vezes, até em *uma* aldeia), chega a um esquema de duas dimensões. Desde que se empreguem diversas variantes do mesmo mito, para a mesma aldeia ou para a mesma tribo, o esquema se torna tri-dimensional, e se se quer ampliar a comparação, o número de dimensões requeridas cresce tão rapidamente, que não é mais possível apreendê-las por procedimentos intuitivos. As confusões e as banalidades, a que chega muito freqüentemente a mitologia geral, devem-se, pois, ao desconhecimento dos sistemas de referência multi-dimensionais efetivamente exigidos, os quais se acredita, ingênuamente, poder substituir por sistemas de 2 ou 3 dimensões. Para dizer a verdade, existe pouca esperança de que a mitologia comparada possa se desenvolver sem invocar um simbolismo de inspiração matemática, aplicável a esses sistemas pluri-dimensionais, demasiado complexos para nossos métodos empíricos tradicionais.

Nós experimentamos, em 1952-1954 (8), verificar a teoria sumariamente exposta nas páginas precedentes, por uma análise exaustiva de todas as versões conhecidas dos mito Zuni de origem e de emergência: Cushing, 1883 e 1896; Stevenson, 1904; Parsons, 1923; Bunzel, 1932; Benedict, 1934. Essa análise foi completada por uma comparação dos resultados obtidos com os mitos similares dos outros grupos Pueblo, tanto ocidentais como orientais; enfim, executou-se uma sondagem preliminar sobre a mitologia das Planícies. Cada vez, os resultados validaram as hipóteses. Não somente a mitologia norte-americana saiu da experiência como que iluminada por um novo sentido, mas chegou-se a entrever, e às vezes a definir, operações lógicas de um tipo muito freqüentemente negligenciado, ou que haviam sido observadas em domínios bastante afastados do

(8) Cf. *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses, 1952-1953*, pp. 19-21 e 1953-1954, pp. 27-29.

nosso. Não é possível entrar em detalhes aqui, e limitar-nos-emos a apresentar alguns resultados.

Um quadro, sem dúvida excessivamente simplificado, do mito Zuni de emergência ofereceria o aspecto geral abaixo (pág. 255).

Basta um rápido exame deste quadro, para compreender sua natureza. É uma espécie de instrumento lógico, destinado a operar uma mediação entre a vida e a morte. A passagem é difícil para o pensamento Pueblo, pois é concebida a vida humana de acordo com o modelo do reino vegetal (emergência fora da terra). Esta interpretação lhe é comum com a Grécia antiga, e não foi de modo absolutamente arbitrário que tomamos o mito de Édipo para primeiro exemplo. No caso americano aqui considerado, a vida vegetal é sucessivamente analisada sob vários aspectos, ordenados do mais simples ao mais complexo. A agricultura ocupa o lugar supremo e, contudo, oferece um caráter periódico, ou seja, consiste em uma alternância de vida e de morte, em contradição com o postulado inicial.

Que se negligencie esta contradição, e ela ressalta, mais adiante, no quadro: a agricultura é fonte de alimentação, de vida, pois; ora, a caça também acarreta a alimentação, asse- melhando-se à guerra, que é morte. Existem, pois, diferentes maneiras de tratar o problema. A versão Cushing está centrada numa oposição entre as atividades alimentares cujo resultado é imediato (coleta de plantas silvestres) e aquelas cujo resultado não pode ser auferido senão no fim. Dito de outro modo, a morte deve ser integrada à vida a fim de que a agricultura seja possível.

Na versão Parsons, passa-se da caça à agricultura, enquanto a versão Stevenson procede em ordem inversa. Todas as outras diferenças entre as três versões podem ser correlacionadas com essas estruturas fundamentais. Assim, as três versões descrevem a grande guerra travada pelos ancestrais dos Zuni contra uma população mítica, os Kyanakwe, introduzindo na narrativa variações significativas que consistem: 1.º na aliança ou na hostilidade dos deuses; 2.º na outorga da vitória final a um dos campos; 3.º na função simbólica atribuída aos Kyanakwe, ora descritos como caçadores (têm então arcos de

MUDANÇA	MORTE
uso mecânico dos vegetais (escadas para sair dos mundos inferiores)	emergência, conduzida pelos Gêmeos Bem-Amados
uso alimentar das plantas silvestres	migração, conduzida pelos dois Newekwe (palaços cerimoniais)
uso alimentar das plantas cultivadas	incesto do irmão e da irmã (origem da água)
caráter periódico das atividades agrícolas	sacrifício da um irmão e de uma irmã (para obter a vitória)
uso alimentar da caça	adoção de um irmão e de uma irmã (em troca do milho)
inevitabilidade da guerra	guerra contra os Kyanakwe (agricultores contra caçadores)
	salvação da tribo (descoberta do centro do Mundo)
	sacrifício de um irmão e de uma irmã (para vencer o Dilúvio)
MORTE	PERMANÊNCIA

corda feitos de tendões animais), ora como agricultores (seus arcos são guarnecidos de fibras vegetais):

CUSHING	PARSONS	STEVENSON
Deuses, aliados, utilizando cordas vegetais Kyanyakwe { getais	Kyanyakwe, sós, cordas vegetais	Deuses, aliados, utilizando cordas vegetais Homens {
Vencedores dos:	Vencedores dos:	Vencedores dos:
Homens, sós, utilizando cordas de tendões (antes de substituí-los por fibras)	Homens aliados, utilizando cordas de tendões Deuses {	Kyanyakwe, sós, utilizando cordas de tendões

Como a fibra vegetal (agricultura) é sempre superior à corda de tendões (caça), e como (em menor medida) a aliança dos deuses é preferível à sua hostilidade, resulta que, na versão Cushing, o homem está com dupla desvantagem (deuses hostis, corda de tendões); duplamente avantajado na versão Stevenson (deuses propícios, corda de fibras); ao passo que a versão Parsons ilustra uma situação intermediária (deuses propícios, mas cordas de tendões, visto que a humanidade primitiva vive da caça).

Oposições	Cushing	Parsons	Stevenson
deuses/homens	—	+	+
fibra/tendão	—	—	+

A versão de Bunzel oferece a mesma estrutura que a de Cushing. Mas difere dela, assim como da versão Stevenson, no sentido de que essas duas versões apresentam a emergência como o resultado dos esforços dos homens para escapar de sua condição miserável nas entranhas da Terra, enquanto a versão Bunzel representa a emergência como a consequência de um apêlo feito aos homens pelas potências das regiões superiores. Também, entre Bunzel de uma parte, Stevenson e Cushing de outra, os processos empregados para a emergência se sucedem em ordem simétrica e inversa. Em Stevenson e Cushing, das plantas aos animais; em Bunzel, dos mamíferos aos insetos, e dos insetos às plantas.

Em todos os mitos dos Pueblo ocidentais, a formalização lógica do problema permanece a mesma: o ponto de partida e o ponto de chegada do raciocínio são inequívocos, e a ambição aparece no estado intermediário:

VIDA (= CRESCIMENTO)	ORIGEM
Uso (mecânico) do reino vegetal, levando em consideração somente o crescimento	
Uso alimentar do reino vegetal limitado às plantas silvestres	COLETA
Uso alimentar do reino vegetal, englobando plantas silvestres e plantas cultivadas	AGRICULTURA
	(<i>mas, contradição aqui, pois que negação da vida = destruição, donde:</i>)
Uso alimentar do reino animal limitado aos animais	CAÇA
Destruição do reino animal, estendida aos homens	GUERRA
MORTE (= DE-CRESCIMENTO)	

O aparecimento de um termo contraditório justamente no meio do processo dialético está em relação com a emergência de uma dupla série de pares dioscúricos, cuja função é operar uma mediação entre os dois pólos:

- 2 mensageiros divinos 2 palhaços cerimoniais 2 deuses da guerra
- par homogêneo: germanos casal par heterogêneo (irmão e irmã) (marido-mulher) (avó, neto)

isto é, uma série de variantes combinatórias que preenchem a mesma função em contextos diferentes. Compreende-se assim porque os palhaços podem, no ritual Pueblo, ver-lhes atribuídas funções guerreiras. O problema, que fôra frequentemente considerado insolúvel, desaparece quando se reconhece que os palhaços ocupam, em relação à produção alimentar (eles são glutões que podem abusar impunemente dos produtos agrícolas)

a mesma função que os deuses da guerra (a qual aparece, no processo dialético, como um *abuso* da caça: caça ao homem, em lugar de animais próprios ao consumo humano).

Alguns mitos dos Pueblos centrais e orientais procedem de outra maneira. Começam por estabelecer a identidade essencial da caça e da agricultura. Esta identificação ressalta, por exemplo, do mito da origem do milho, o qual é obtido pelo Pai dos Animais, semeando, à guisa de grãos, esporões de patas de cervo. Experimenta-se então deduzir simultaneamente a vida e a morte, a partir de um termo global. Ao invés dos termos extremos serem simples e os termos intermediários desdobrados (como entre os Pueblo ocidentais); são os extremos que se desdobram (como as 2 irmãs dos Pueblo orientais), ao passo que um simples termo mediador aparece em primeiro plano (o Poshaiyane dos Zia), mas é próprio dotado de atributos equívocos. Graças a este esquema, podem-se até deduzir os atributos que possuirá esse "messias" nas diversas versões, segundo o momento em que faça sua aparição ao longo do mito: benfazejo, quando se manifesta no início (Zuni, Cushing); equívoco, no meio (Pueblo centrais); malfazejo, no fim (Zia), salvo na versão Bunzel do mito Zuni, onde a seqüência é invertida, como já o indicamos.

Aplicando sistematicamente este método de análise estrutural, chega-se a ordenar todas as variantes conhecidas de um mito em uma série, formando uma espécie de grupo de permutações, onde as variantes situadas em ambas as extremidades da série oferecem, uma em relação a outra, uma estrutura simétrica, mas inversa. Introduz-se, pois, um início de ordem onde não havia senão caos, e ganha-se a vantagem suplementar de distinguir certas operações lógicas que estão no fundamento do pensamento mítico (9). Desde já, três tipos de operações podem ser isolados.

O personagem geralmente denominado *trickster* na mitologia americana constituiu por muito tempo um enigma. Como explicar que, em quase toda a América do Norte, esse papel

(9) Para uma outra aplicação deste método, ver nosso estudo: *On four Winnebago Myths*, que deverá aparecer em 1958, em um volume de homenagem ao Prof. Paul Radin, por ocasião de seu 75.º aniversário

fôsse destinado ao coíote ou ao corvo? A razão dessas escolhas aparece, se reconhecermos que o pensamento mítico procede da tomada de consciência de certas oposições e tende à sua mediação progressiva. Estabelecamos, pois, que dois termos, entre os quais a passagem parece impossível, sejam inicialmente substituídos por dois termos equivalentes que admitem um outro como intermediário. Após o que, um dos termos polares e o termo intermediário são, por sua vez, substituídos por uma nova triade, e assim por diante. Obtém-se então uma estrutura de mediação do seguinte tipo:

	<i>Primeira triade</i>	<i>Segunda triade</i>
Vida	Agricultura	Herbívoros
	Caça	Carniceiros
Morte	Guerra	Predadores

Esta estrutura substitui o raciocínio implícito: os carniceiros são como os predadores (consonem alimento animal), mas são também como os produtores de alimento vegetal (êles não matam o que comem). Os Pueblo, para quem a vida agrícola é mais "significante" do que a caça, formulam o mesmo raciocínio de maneira um pouco diversa: os corvos estão para as plantações, assim como os predadores estão para os herbívoros. Mas já era possível tratar os herbívoros como mediadores: com efeito, êles são como coletores (vegetarianos) e fornecem um alimento animal, sem serem êles próprios caçadores. Obtém-se assim mediadores de primeiro, segundo e terceiro graus, etc., cada termo gerando o seguinte por oposição e correlação.

Esta seqüência de operações é tão evidente na mitologia das Planícies, que pode ser ordenada numa série:

Mediador (privado de sucesso) entre Céu e Terra:
 (esposa de "Star-Husband").
 Par heterogêneo de mediadores:
 (avó/neto).
 Par semi-homogêneo de mediadores:
 ("Lodge-Boy" / "thrown-away").

Enquanto quê, entre os Pueblo (Zuni), a série corresponsiva é do tipo:

- Mediator (coroado de sucesso) entre Céu e Terra: (Poshaiyanki).
- Par semi-homogêneo de mediadores: (Uyuyewi e Matsailema).
- Par homogêneo de mediadores: (os dois Ahaiyuta).

Correlações do mesmo tipo podem aparecer também num eixo horizontal (isto é verdade, mesmo no plano lingüístico, como as conotações múltiplas da raiz *pose* em Tewa, segundo Parsons: coitote, névoa, escalpo, etc.). O coitote (que é um carneiro) é intermediário entre herbívoros e carnívoros *como* a névoa entre Céu e Terra; *como* o escalpo entre guerra e agricultura (o escalpo é uma "colheita" guerreira); *como* a alforra entre plantas silvestres e plantas cultivadas (ela se desenvolve sobre as últimas, do mesmo modo que as primeiras); *como* as vestimentas entre "natureza" e "cultura"; *como* o lixo entre a aldeia habitada e o mato; *como* as cinzas (e a fuligem) entre a lareira (no chão) e o telhado (imagem da abóbada celeste). Esta cadeia de mediadores — se é lícito exprimir-se assim — oferece uma série de articulações lógicas que permitem resolver diversos problemas da mitologia americana: porque o deus do orvalho é também um senhor dos animais; porque o deus detentor de ricas vestimentas é muitas vezes um Cinde-relo macho (*Ash-boy*); porque os escalpos produzem o orvalho; porque a Mãe dos Animais está associada à alforra, etc.

Mas, também podemos interrogar se não atingimos, por este meio, um modo universal de organizar os dados da experiência sensível. Quando se comparam aos exemplos que precedem o francês: névoa, lat. *nebula*; e o papel de trazedor de sorte atribuído na Europa ao lixo (sapatos velhos), às cinzas e à fuligem (cf. o rito de beijar o limpa-chaminé); que se compare também o ciclo americano de *Ash-Boy* e o ciclo indo-europeu da Cinderela. Ambos os personagens são figuras fálicas (mediadores entre os sexos); senhores do orvalho e dos animais selvagens; possuidores de vestimentas suntuosas; e mediadores sociológicos (aliança matrimonial entre nobres e camponões, entre ricos e pobres). Ora, é impossível atribuir-se

este paralelismo a um empréstimo (como o pretenderam algumas vezes), pois as narrativas relativas ao *Ash-Boy* e à Cinderela são simétricas e inversas nos mínimos detalhes, enquanto a narrativa de Cinderela, tal como foi efetivamente reproduzida na América (cf. o conto Zuni da *Guardadora de perus*), permanece paralela ao protótipo. Donde o quadro:

	Europa	América
sexo	feminino	masculino
família	família dupla (pai recasado)	sem família (órfão)
aspecto	moça bonita	rapaz repelente
atitude	ninguém a ama	amor não retribuído
transformação	coberta de vestimentas suntuosas, graças a uma ajuda sobrenatural	despojado de sua aparência hedionda, graças a uma ajuda sobrenatural

Como *Ash-Boy* e Cinderela, o *trickster* é, pois, um mediador, e esta função explica porque êle refém qualquer coisa da dualidade que tem por função superar. Donde seu caráter ambíguo e equívoco. Mas o *trickster* não oferece a única fórmula possível de mediação. Alguns mitos parecem inteiramente consagrados a esgotar tôdas as modalidades possíveis da passagem da dualidade à unidade. Quando se comparam tôdas as variantes do mito de emergência Zuni, chega-se a extrair uma série ordenável de funções mediadoras, cada uma resultante da precedente, por oposição e correlação:

messias > dióscuros > *trickster* > ser bissexuado > par de germanos
 par > avó > grupo de > triade
 casado > neto > 4 termos

Na versão Cushing, esta dialética é acompanhada da passagem de um meio espacial (mediação entre Céu e Terra) a um meio temporal (mediação entre verão e inverno, ou melhor, entre nascimento e morte). Todavia, e se bem que a passagem se opere do espaço ao tempo, a fórmula última (a triade) rein-

trodúz o espaço, visto que uma tríade consiste aqui num par dioscúrico dado *simultaneamente* com um messias; inversamente, se a fórmula inicial se encontrava expressa em termos de espaço (Céu e Terra), a noção de tempo estava, contudo, implícita: o messias implora, *após o que* os dióscuros descem do Céu. Vê-se pois que a construção lógica do mito pressupõe uma dupla permutação de funções. Nós retornaremos a este ponto, depois que tivermos examinado um outro tipo de operações.

Após o caráter ambíguo do *trickster*, uma outra característica dos seres mitológicos se torna, efetivamente, explicável. Temos em vista aqui a dualidade de natureza que pertence propriamente a uma mesma divindade: ora benfazeja, ora malfazeja, segundo os casos. Quando se comparam as variantes do mito Hopi que fundamenta o ritual do Shalako, vemos que é possível ordená-las em função da seguinte estrutura:

$$(\text{Masauwú} : x) \simeq (\text{Muyingwú} : \text{Masauwú}) \simeq (\text{Shalako} : \text{Muyingwú}) \simeq (y : \text{Masauwú})$$

onde x e y representam valores arbitrários que, no entanto, é necessário postular para as duas versões "extremas". Nestas versões, com efeito, o deus Masauwú, que aparece só, e não em relação com um outro deus (versão 2), ou até ausente (versão 3), é assinalado por funções que permanecem inteiramente relativas. Na primeira versão, Masauwú (só) é prestativo em relação aos homens, sem o ser, todavia, absolutamente; na versão 4 ele é hostil, mas poderia sê-lo mais ainda. Seu papel é, por conseguinte, definido —ao menos implicitamente— em comparação com um outro papel possível e não-especificado, aqui representado pelos valores x e y . Ao contrário, na versão 2, Muyingwú é relativamente mais prestativo que Masauwú, como na versão 3, Shalako o é relativamente mais que Muyingwú.

Pode-se reconstruir uma série formalmente análoga com versões Keresan de um mito vizinho:

$$(\text{Poshaiyanki} : x) \simeq (\text{Lea} : \text{Poshaiyanki}) \simeq (\text{Poshaiyanki} : \text{Tiamoni}) \simeq (y : \text{Poshaiyanki})$$

Este tipo de estrutura merece, especialmente, nossa atenção, visto que os sociólogos já o encontraram em dois outros domínios: o das relações de subordinação entre os galináceos e outros animais (*pecking-order*); e o dos sistemas de parentesco, onde o denominamos de *troca generalizada*. Isolando-o agora num terceiro plano —o do pensamento mítico— podemos esperar estar em melhor posição para discernir seu verdadeiro papel nos fenômenos sociais e para lhe dar uma interpretação teórica de alcance mais geral.

Enfim, se se chega a ordenar uma série completa de variantes sob a forma de um grupo de permutações, pode-se esperar descobrir a lei do grupo. No estado atual das pesquisas, deveremos nos contentar aqui com indicações bastantes aproximativas. Quaisquer que sejam as precisões e modificações caídas pela fórmula abaixo, estamos desde logo convencidos que todo mito (considerado como o conjunto de suas variantes) é redutível a uma relação canônica do tipo:

$$F_x(a) : F_y(b) \simeq F_x(b) : F_{x'}(y)$$

na qual, dois termos a e b sendo dados simultaneamente do mesmo modo que duas funções, x e y , destes termos, afirma-se que existe uma relação de equivalência entre duas situações, definidas respectivamente por uma inversão de *términos* e de *relações*, sob duas condições: 1.º que um dos termos seja substituído por seu contrário (na expressão acima: a e $a-1$); 2.º que uma inversão correlativa se produza entre o *valor de função* e o *valor de termo* de dois elementos (acima: y e a).

A fórmula acima adquirirá todo seu sentido se nos recordarmos que, para Freud, são exigidos dois traumatismos (e não apenas um, como se tem a tendência de acreditar, tão freqüentemente) para que nasça esse mito individual em que consiste uma neurose. Tratando de aplicar a fórmula à análise desses traumatismos (dos quais se postulará que satisfaçam respectivamente às condições 1 e 2 acima enunciadas), chegar-se-á sem dúvida a dar, da lei genética do mito, uma expressão mais precisa e rigorosa. Principalmente, estaremos habilitados a desenvolver paralelamente o estudo sociológico e psicológico do pensamento mítico, tratando-o, talvez, até mesmo

como no laboratório, submetendo as hipóteses de trabalho ao controle experimental.

É lamentável que as condições precárias da pesquisa científica na França não permitam, no momento, o desenvolvimento do trabalho. Os textos míticos são extremamente volumosos. Sua análise em unidades constitutivas exige um trabalho de equipe e um pessoal técnico. Uma variante de dimensão média fornece algumas centenas de cartões. Para descobrir a melhor disposição desses cartões em colunas e em linhas, seriam necessários classificadores verticais de aproximadamente 2m x 1,50m, guarnecidos de compartimentos onde se pudessem repartir e deslocar os cartões à vontade. E desde que nos proponhamos elaborar modelos de três dimensões, para comparar diversas variantes, são necessários tantos classificadores quantas variantes houver, bem como um espaço suficiente para movê-los e dispô-los livremente. Enfim, se o sistema de referência apela para mais do que três dimensões (o que está sujeito a acontecer rapidamente, como o mostramos na pág. 252) será necessário recorrer aos cartões perfurados e à mecanografia. Sem esperança, no momento, até de obter os locais indispensáveis para a constituição de uma única equipe, contentar-nos-emos em apresentar três observações, a guisa de conclusões desta exposição.

Em primeiro lugar, perguntou-se muitas vezes porque os mitos, e mais geralmente a literatura oral, usam tão frequentemente a duplicação, triplicação ou quadruplicação de uma mesma seqüência. Se nossas hipóteses são aceitas, a resposta é fácil. A repetição tem uma função própria, que é de tornar manifesta a estrutura do mito. Mostramos, com efeito, que a estrutura sincro-diacrônica que caracteriza o mito permite ordenar seus elementos em seqüências diacrônicas (as linhas de nossos quadros), que devem ser lidas sincronicamente (as colunas). Todo mito possui, pois, uma estrutura folheada que transparece na superfície, se é lícito dizer, no e pelo processo de repetição.

Contudo (e é o segundo ponto), as camadas não são já mais rigorosamente idênticas. Se é verdade que o objeto do mito é fornecer um modelo lógico para resolver uma contradição (tarefa irrealizável, quando a contradição é real), um

número teoricamente infinito de camadas será criado, cada qual ligeiramente diferente da que a precedeu. O mito se desenvolverá como em espiral, até que o impulso intelectual que o produziu seja esgotado. O *crecimento* do mito é, pois, contínuo, em oposição a sua *estrutura*, que permanece descontínua. Se se nos permite uma imagem temerária, o mito é um ser verbal que ocupa, no domínio da palavra, um lugar comparável àquele que cabe ao cristal no mundo da matéria física. Face à *lingua*, de uma parte, da *palavra*, de outra, sua posição seria, com efeito, análoga à do cristal: objeto intermediário entre um agregado estatístico de moléculas e a própria estrutura molecular.

Enfim, os sociólogos, que colocaram a questão das relações entre a mentalidade dita "primitiva" e o pensamento científico, resolveram-na, geralmente, invocando diferenças qualitativas no modo pelo qual o espírito humano trabalha aqui e acolá. Mas não puseram em dúvida que, em ambos os casos, o espírito se aplicava sempre aos mesmos objetos.

As páginas que precedem conduzem a uma outra concepção. A lógica do pensamento mítico nos pareceu tão exigente quanto aquela na qual repousa o pensamento positivo, e, no fundo, pouco diferente. Pois a diferença se deve menos à qualidade das operações que à natureza das coisas sobre as quais se dirigem essas operações. Eis aí, aliás, o que os tecnólogos se aperceberam, já há bastante tempo, em seu domínio: um machado de ferro não será superior a um machado de pedra porque um seria "mais bem feito" que o outro. Ambos são igualmente bem feitos, mas o ferro não é a mesma coisa que a pedra.

Talvez descobriremos um dia que a mesma lógica se produz no pensamento mítico e no pensamento científico, e que o homem pensou sempre do mesmo modo. O progresso — se é que então se possa aplicar o termo — não teria tido a consistência por palco, mas o mundo, onde uma humanidade dotada de faculdades constantes ter-se-ia encontrado, no decorrer de sua longa história, continuamente às voltas com novos objetos.