

21591.

A OLEIRA CIUMENTA

A.111
LÉV * POT
td. por

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

teoria antropológica
estruturalismo
• simbolismo



Titulo original: *La Potière Jalouse*

© Librairie Plon, 1985

Tradução de José António Braga Fernandes Dias

Capa de Edições 70 e Jorge Machado Dias

Todos os direitos reservados para a língua portuguesa
por Edições 70, Lda., Lisboa — PORTUGAL

EDIÇÕES 70, LDA. — Av. Duque de Ávila, 69-r/c Esq. — 1000 LISBOA
Telefs. 57 83 65/55 68 98/57 20 01

Telegramas: SETENTA
Telex: 64489 TEXTOS P

Esta obra está protegida pela Lei. Não pode ser reproduzida,
no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado,
incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor.
Qualquer transgressão à Lei dos Direitos de Autor será passível
de procedimento judicial.

CAPÍTULO XIV

Totem e tabú versão jívaro. Crítica dos princípios da interpretação psicanalítica. Duas concepções do símbolo. Freud e Jung. O pensamento de Freud como pensamento mítico autêntico. A sua concepção das relações entre a psicanálise e as ciências do homem. Natureza da metáfora. Pulsões sexuais ou exigências lógicas? A relatividade recíproca dos códigos: exemplo das escritas japonesas. Sófocles e Labiche: esboço de análise comparada. O que quer dizer “significar”.

Em subtítulo a *Totem e tabú*, Freud escreveu: “A propósito de algumas correspondências da vida psíquica dos selvagens com a dos nevróticos.” Nas páginas precedentes, dediquei-me antes a mostrar que existe uma correspondência entre a vida psíquica dos selvagens e a dos psicanalistas. A cada passo, ou quase, se encontraram, sob uma forma perfeitamente explícita, noções e categorias — como as de carácter oral e carácter anal — que os psicanalistas não podem pretender ter descoberto: eles só as reencontraram.

Mais ainda: foi o *Totem e Tabú* inteiro, que com um bom avanço os Índios Jívaros anteciparam, no mito que é a sua Gênese: o estado de sociedade apareceu quando a horda primitiva se dividiu em facções hostis, depois da morte do pai, cuja mulher tinha cometido incesto com o filho. Encarada de um ângulo psicológico, a intriga do mito jívaro surge mesmo mais rica e mais subtil que a de *Totem e Tabú*.

Recorde-se a história. Aproveitando uma longa ausência do seu pai Uñushi, a serpente Ahimbi dormiu com a sua mãe Mika, o jarro de barro: como se os dois culposos simbolizassem respectivamente os órgãos macho e fêmea — serpente e vaso — votados a unirem-se por natureza, contra as regras

sociais que viriam restringir esta liberdade. E, com efeito, o patriarca, pai dela e avô dele, escorraçou-os; levaram uma vida errante e tiveram muitos filhos. Quando regressou, o marido ofendido soube do seu infortúnio e voltou a sua cólera não contra os culpados, mas contra a sua mãe, que acusou de ter favorecido o crime; dir-se-á que tornando-a responsável pelos desejos incestuosos que ele próprio nutria por ela e que, pelo seu comportamento, a geração seguinte teria de certo modo actualizado. Os filhos nascidos do incesto quiseram vingar a sua antepassada; decapitaram o marido da sua mãe, no estilo *Totem e tabú*. Sucederam-se conflitos em catadupa: Mika matou os seus filhos, assassinos do seu marido; o filho incestuoso tomou partido contra ela. Desde então, os três campos — do pai, da mãe, do filho — entregaram-se a uma luta sem tréguas. Assim surgiu o estado de sociedade.

A teoria psicanalítica está longe de ter trazido à luz do dia o que em linguagem da moda se chamaria o “não-dito” dos mitos; eles guardam a sua preeminência. A tese sobre a origem da sociedade que os Índios Jívaro defendem pode assemelhar-se à de Freud; eles não esperaram por ela para a enunciar. Preste-se homenagem ao génio da língua americana, que, chamando aos psicanalistas *head shrinkers* (1), aproximava-se espontaneamente dos Jívaros!

Não se pode, portanto, creditar a Freud, saber melhor do que os mitos o que é que eles dizem. Quando os mitos querem raciocinar à maneira do psicanalista, não precisam de ninguém. O mérito de Freud é outro: é da mesma ordem do que reconheci a Max Müller (*L'Homme nu*: 38). Estes grandes espíritos conseguiram atingir um dos códigos — astronómico num caso, psico-orgânico noutra — de que os mitos sempre souberam servir-se. Mas, ao fazê-lo, cometeram dois erros.

O primeiro, foi terem querido decifrar os mitos por meio de um código único e exclusivo, enquanto é da natureza do mito empregar sempre vários códigos, de cuja sobreposição resultam as regras de tradutibilidade. Sempre global, a significação de um mito nunca se deixa reduzir à que se poderia tirar de um código particular. Nenhuma linguagem, astronómica, sexual, ou outra, veicula um sentido “melhor”. A verdade do

(1) Literalmente, “encolhedor de cabeças”. Os Jívaros são redutores de cabeças

mito, escrevi em *Le Cru et le cuit* (9.246), não está num conteúdo privilegiado: “Ela consiste em relações lógicas desprovidas de conteúdo, ou, mais exactamente, cujas propriedades invariantes esgotam o valor operatório, já que podem estabelecer-se relações semelhantes entre um grande número de conteúdos diferentes.” Nenhum código é mais verdadeiro do que outro: a essência, ou, se se quiser, a mensagem do mito, repousa na propriedade que os códigos têm, enquanto códigos, de serem mutuamente conversíveis.

O segundo erro, consiste em crer que, entre todos os códigos à disposição dos mitos, um ou outro é sempre obrigatoriamente empregue. Pelo facto de o mito recorrer sempre a vários códigos, não se segue que todos os códigos concebíveis, ou os repertoriados pela análise comparativa, estejam simultaneamente presentes em todos os mitos. É claro que se podia levantar um quadro ideal dos códigos utilizados ou utilizáveis pelo pensamento mítico, que prestaria ao mitólogo um serviço comparável ao do quadro periódico dos elementos para o químico. Mas, desse quadro, cada mito ou família de mitos, faz uma escolha. Os alguns códigos com que trabalha este ou aquele mito, não representam o conjunto dos mitos atestados, e não são necessariamente os mesmos que um outro mito, ou outra família de mitos, terá retido, para seu uso particular.

Neste livro, concentrei a minha atenção numa família de mitos em que o código psico-orgânico — sexual, se quisermos; voltarei a isto — é usado, no meio de outros: tecnológico, zoológico, cosmológico, etc. Seria um erro inferir daqui, que este código psico-orgânico oferecerá, o mesmo valor operatório em qualquer mito, ou família de mitos, que talvez apelem a códigos muito diferentes.

*

* *

No capítulo X da *Introdução à Psicanálise*, Freud levanta um duplo problema. “Por isso, mesmo que a censura não existisse nos sonhos, o sonho não ficaria mais inteligível; porque ainda teríamos de resolver o problema que consiste em traduzir a linguagem simbólica do sonho na linguagem do nosso pensamento desperto.” Por outras palavras, o sonho é, por essência, codificado. Mas então, continua Freud, como é

que este código nos é acessível, e como é que obtemos “para uma série de elementos de sonho, traduções constantes, muito semelhantes às que os ‘nossos livros de contos’ populares dão para todas as coisas que se apresentam nos sonhos”?; e isso, apesar de a técnica das associações livres não dar, nunca, “traduções constantes dos elementos de sonhos”? Quinze anos mais tarde, nas *Novas Conferências de introdução à psicanálise* (1933), Freud, sempre preocupado pelo problema, formula-os nos mesmos termos: “O simbolismo aplica-se sempre aos mesmo conteúdos, e nós sabemos traduzir estes símbolos enquanto o próprio sonhador se vê confrontado com um enigma.”

Psicanálise e análise estrutural divergem aqui num ponto essencial. Ao longo de toda a sua obra, Freud oscila — sem chegar a escolher — entre uma concepção realista e uma concepção relativista do símbolo. Para a primeira, cada símbolo teria uma significação única. Poderiam listar-se todas as significações num dicionário, que, como Freud sugere, não seria muito diferente de uma “chave dos sonhos”; menos no tamanho. A outra concepção admite que a significação de um símbolo varia em cada caso particular, e recorre às associações livres para a fixar. De forma ainda ingénuo e rudimentar, ele reconhece, portanto, que o símbolo tira a sua significação do contexto, da sua relação a outros símbolos, que por sua vez só adquirem sentido relativamente a ele. Esta segunda via pode ser fecunda, desde que a técnica simplista das associações livres ocupe o lugar que lhe compete num esforço global que visa reconstituir a história pessoal de cada sujeito, a do seu meio familiar e social, a sua cultura... Procuraria assim compreender-se um indivíduo do modo como o etnógrafo procura compreender uma sociedade.

Mas, em vez de seguir esta via que tinha aberto, parece que Freud se inclinou cada vez mais para a linguagem corrente, a etimologia, a filologia — não sem reproduzir grandes erros, como mostrou Benveniste —, na esperança de encontrar uma significação absoluta para os símbolos. Ao fazê-lo, não se distinguiu de Jung no que se refere ao objectivo; o que os separa, é que Jung vai muito depressa, enquanto Freud se demora nos meandros da erudição e da demanda laboriosa do que chama o mito original: “Nestas circunstâncias [a busca do sentido absoluto dos símbolos] defendo a proposição de que as formas manifestas dos motivos mitológicos não

são directamente utilizáveis para a comparação com os nossos resultados ψ A, mas que só o são as suas formas latentes, originais, a que têm de ser remetidas por uma comparação histórica, para se afastarem as desfigurações que sofreram no decurso do desenvolvimento dos mitos.” Método que Freud, muito acertadamente, opõe ao de Jung, “porque, nos seus estudos mitológicos recentes, [Jung] utiliza [...], sem proceder a qualquer selecção, qualquer material mitológico na sua versão actual; e este material abunda. Ora, o material mitológico só pode ser utilizado quando surge na sua forma original, e não nas suas derivadas”.

Por mais justa que seja esta crítica, ela é muito curiosa, porque vale também para o seu autor. Sob pretexto de regressar à forma original, Freud não faz mais — nem nunca fez outra coisa — do que produzir uma versão actual do mito, mais recente ainda do que aquelas com que, acusa, Jung se contentou. Nunca a psicanálise pôde demonstrar que as suas interpretações dos mitos atinjam formas originais — quanto mais não seja, pela simples razão de que a forma original (supondo que a noção tem algum sentido) é e permanece inatingível; não havendo nenhum mito que seja conhecido, sem ter sido ouvido e repetido, e por mais longe que se remonte...

O próprio Freud reconhece, com candura, que, ao partir em busca de uma forma original, e julgando tê-la atingido, a psicanálise nada mais faz do que encontrar no mito aquilo que ela lá pôs: “O material foi-nos transmitido num estado que não permite fazer uso dele, para a resolução dos nossos problemas. Ao contrário, deve ser submetidos, antes, a uma elucidação psicanalítica.” Daí, a confidência melancólica a Jung a propósito de *Totem e tabú*, que está a escrever, e das dificuldades que depara: “A isso, acrescenta-se que o interesse diminuiu, pela convicção de já se ter à partida os resultados que se pretende provar.” Não se podia dizer melhor.

Porém, num sentido, Freud é injusto consigo próprio. A sua grandeza está, em parte, num dom que ele tem, no grau mais elevado: pensar à maneira dos mitos. Ao considerar que a serpente pode ter, nos mitos, uma conotação masculina ou feminina, observa: “Isso não quer dizer que o símbolo tem duas significações; ele apenas é empregue no sentido contrário.” No sonho escreve noutra sítio, encontramos frequentemente “o processo da inversão, transformação no contrário,

inversão das relações". De modo ainda oblíquo, Freud atinge aqui uma noção chave: a de transformação, que inspira todas as suas análises. Para compreender o mito bíblico da Gênese, ou o mito grego de Prometeu, é necessário, diz Freud, invertê-los. Então, Eva será a mãe de que nasce Adão; e o homem, não a mulher, dará ao seu cônjuge algo fecundante (uma romã) para comer. O mito de Prometeu também se aclara quando se inverte a fôrula que contém o fogo, em pênis, quer dizer, em conduta para uma água (a urina) que permite destruir o fogo (em vez de o obter). Finalmente, da mesma maneira, o verdadeiro tema da lenda do labirinto mostrar-se-á, pela inversão do continente em conteúdo — ser um nascimento anal, em que os caminhos entrelaçados figuram o intestino, e o fio de Ariane é o cordão umbilical.

São excelentes variantes. Mantêm com o mito inicial, relações muito semelhantes às que o etnólogo encontra entre os mitos de uma população, e os de outra que lhos tomou de empréstimo, e lhe inverteu os termos ou os transpôs para outro código. Imaginar-se-ia muito bem, que um povo limítrofe dos antigos Hebreus ou dos compatriotas beócios de Hesíodo, tivesse contado à maneira de Freud, o mito de Adão e Eva ou o de Prometeu. A maçada, é que não o fizeram. Mas, em parte graças a Freud, estes mitos têm um lugar no nosso património espiritual. As novas interpretações que lhe dá, as versões originais que propõe; o eco que encontra em todas as camadas da nossa sociedade, atestam que o mito de Édipo — para só citar este — permanece, entre nós, vivo e eficaz. Neste sentido, e como eu dizia há trinta anos, não se deve hesitar em pôr Freud a seguir a Sófocles no número das nossas fontes do mito. As variantes produzidas por Freud, respeitam as leis do pensamento mítico; obedecem aos seus constrangimentos, aplicam as mesmas regras de transformação.

O próprio Freud tinha consciência desta afinidade entre o pensamento mítico e o seu. Já notei (*supra*: 182-183) que ele ficou toda a vida preso a um problema: "Como podemos conhecer a significação dos símbolos dos sonhos, se o próprio sonhador não nos dá a seu respeito nenhuma informação, ou então só informações insuficientes?" Se há dificuldade, ela vem do modo estranho como Freud concebeu que essas informações chegam ao analista: "Como numa língua primitiva sem gramática, só é expresso o material bruto do pensamento "o processo da inversão, transformação no contrário."

base." Além de a noção de línguas primitivas sem gramática fazer revolver o estômago do etnólogo e do linguista, quando Freud observa que "o sonho aparece como um condensado resumido das associações, estabelecido, é certo, segundo regras que ainda não conseguimos iluminar", não estará ele a pôr o dedo na ferida? Essas regras são exactamente as de uma gramática, de que ele exclui a hipótese, à partida como acabamos de ver.

Para evitar o impasse, Freud utiliza uma dobra estratégica: "Este conhecimento da significação dos símbolos do sonho, vem-nos de diversas fontes, dos contos e dos mitos, das farsas e facécias, do folclore, quer dizer, do estudo dos costumes, usos, provérbios e cantos dos diversos povos, da linguagem poética e da linguagem comum. Aí, encontra-se em todos os lados o mesmo simbolismo, que muitas vezes se compreende sem dificuldade." E é verdade que em todas as línguas se encontram, e recobrando-se mais ou menos completamente, enunciados, que assentam em similitudes ou contrastes que se poderia pensar terem saído de assonâncias ou de homofonias próprias a cada língua; mas na realidade elas emanam, na língua popular, de uma reflexão que tira a sua substância das próprias raízes do pensamento. Para sustentar a sua tese, Freud poderia ter invocado, melhor, a de Rousseau, no capítulo III do *Ensaio sobre a origem das línguas*: "A linguagem figurada foi a primeira a nascer, o sentido próprio apareceu no fim [...] Primeiro, só se falava em poesia; só se pensou em raciocinar muito mais tarde."

Mas se aceitarmos a solução de Freud, poderá ver-se na psicanálise outra coisa que não seja um ramo da etnologia comparada, aplicado ao estudo do psiquismo individual? Esta subordinação da psicanálise às ciências sociais e humanas, é reconhecida pelo próprio Freud, em circunstâncias várias: "O domínio do simbolismo é extraordinariamente grande, e o simbolismo dos sonhos é só uma pequena província"; e depois: "O trabalho psicanalítico pôs-nos em contacto com uma série de outras ciências morais, como a mitologia, a linguística, o folclore, a psicologia dos povos, a ciência das religiões, cujos trabalhos nos podem fornecer dados preciosos." Esta confiança incomoda-o tanto, que se apressa a acrescentar: "Em todas as suas relações com as outras ciências, a psicanálise dá mais do que recebe"; pretensão que nada justifica, no contexto, a não ser que se acredite que a "investi-

gação psicanalítica descobre na vida psíquica do indivíduo humano factos que nos permitem resolver, ou esclarecer de facto, mais do que um enigma da vida colectiva dos homens"; enquanto todo o capítulo de onde estas citações são retiradas está construído na proposta inversa de que os factos que pertencem à vida psíquica do indivíduo, e que para ele próprio permanecem opacos, só podem ser iluminados, relacionando-os com "a vida colectiva dos homens", exactamente.

Posteriores à *Introdução*, as *Novas Conferências* são mais prudentes. Elas lançam um véu sobre o debate e limitam-se a constatar que "confirmações vindas de fora, da linguística, do folclore, da mitologia, do ritual, devem ser sempre bem-vindas", e que, "no conteúdo manifesto dos sonhos aparecem muitas vezes motivos conhecidos de contos, lendas e mitos". Mas não põem mais questões de prioridade.

*
* *

Eu também notava, em *Le Cru et le cuit* (p.344) que a interpretação de mitos longínquos e à partida incompreensíveis chega por vezes a analogias imediatamente perceptíveis, seja qual for a nossa língua materna, no emprego que fazemos das palavras. Mas, para compreender o fenómeno, não podemos ficar por uma definição do simbolismo que o reduza a uma simples comparação. Nem a linguagem figurada, nem a metáfora pela qual ela se exprime na maioria dos casos, se reduzem a uma transferência de sentido entre dois termos. Porque esses termos não se confundem à partida, uma massa indistinta; não estão contidos numa vala comum donde seria exumado à vontade qualquer termo, para ser associado ou oposto a qualquer outro. A transferência de sentido não se faz de termo a termo, mas de código a código, isto é, de uma categoria ou classe de termos a outra categoria ou classe. Sobretudo, seria errado pensar que uma dessas classes ou categorias pertença por natureza ao sentido próprio, a outra, por natureza também, ao sentido figurado. Estas funções são intermutáveis, relativas uma à outra. Como acontece na vida sexual dos caracóis, a função própria ou figurada de cada classe, indeterminada de início, con-

soante o papel que for chamada a representar numa estrutura global de significação, induzirá na outra classe a função oposta.

Para mostrar que o trabalho do sonho traduz ideias abstractas em imagens visuais, Freud cita uma observação de Silberer: "Penso ter a intenção de melhorar, num texto de um trabalho, uma passagem muito esfarpada. Visão: veja-me a aplainar um pedaço de madeira. "Porém, a imagem do escritor debruçado sobre a sua secretária e a rasurar o seu manuscrito, não seria menos visual do que a do marceneiro. O que é notável neste exemplo (onde, note-se, não há traço de recalcamento ou de sexualidade) não é a passagem do abstracto ao concreto, mas o facto de o discurso do sonho transpor, metaforicamente, para o sentido próprio, aquilo que, no estado de acordado era do domínio do figurado. Objectar-se-á que o adjectivo "esfarpado" só se aplica, em sentido próprio, a uma tábua. Mas, na vida corrente, nenhum de nós pensa com as categorias do gramático. Para o escritor, o trabalho do marceneiro figura o seu, como, ao contrário, o trabalho do escritor seria figurativo para o do marceneiro. A metáfora funciona dos dois modos; se se puder dizer, ela é de "duplo sentido" como as ruas. Quando substitui, um pelo outro, termos que pertencem a códigos diferentes, ela assenta na suposição de que estes termos, vistos de cima, conotam um mesmo campo semântico; é este campo semântico que reconstitui, apesar dos esforços do pensamento analítico para o subdividir. A metáfora do sonho de Silberer não troca o abstracto pelo concreto. Como qualquer metáfora, dá o sentido pleno a uma noção que a língua quotidiana de qualquer modo empobrece, quer exprimindo-a em sentido próprio, quer em sentido figurado. Por outras palavras, a metáfora consiste numa operação regressiva, realizada pelo pensamento selvagem, que, por momentos, anula as sinédoques por meio das quais opera o pensamento domesticado. Rousseau compreendeu isso muito bem, no seguimento de Vico. Só lhes faltou verem na linguagem figurada ou na metafórica, não o efeito imediato das paixões e dos sentimentos (Voltaire também o cria: "A metáfora, quando é natural, pertence à paixão; as comparações só pertencem ao espírito), mas a apreensão primitiva de uma estrutura global de significação, que é um acto do entendimento.

Ao afirmar, a propósito dos símbolos do sonho, que os significantes existem em número ilimitado, mas que os significados são sempre os mesmos — factos pertencentes à sexualidade —, Freud continua na falsa pista aberta por Vico, Rousseau e Voltaire. Mas qual era exactamente a sua posição a este respeito? Não tenhamos dúvidas: qualquer discípulo fiel demonstraria com brio, que Freud não se contradizia quando repudiava “fórmulas [que] nunca avançamos, como a tese de que todos os sonhos seriam de natureza sexual”, mas afirmava algumas páginas adiante: “O nosso trabalho de interpretação desvela, por assim dizer, a matéria prima, que muitas vezes se pode dizer sexual”; quando alarga a sua concepção de sexualidade à de “moção pulsional inconsciente [...] verdadeiro motor da formação dos sonhos” e acusa Pfister “de contestar a fragmentação da pulsão sexual em pulsões parciais”, pela razão explicitada nas *Novas Conferências* de que “uma das tarefas da psicanálise é [...] trazer à memória consciente as manifestações da vida sexual infantil”, acrescentando na página seguinte: “Com efeito, todos os desejos sexuais perduráveis, irrealizados, que durante toda a vida fornecem a energia à formação dos sonhos, estão ligados a essas experiências infantis” cuja natureza sexual acaba de afirmar. De resto, não é só a formação dos sonhos que está em causa: “A mitologia e o universo dos contos não podem compreender-se, senão a partir da vida sexual infantil.” E Freud prossegue: “É como que um benefício acessório dos estudos analíticos”.

Estas palavras, tantas vezes categóricas, outras tantas ambíguas, deixam-nos perplexos. Não que a sexualidade assuste o mitógrafo: as narrativas dos Índios americanos e de outros povos já o habituaram a isso. Mas não é cada vez mais claro que os sonhos interpretáveis por desejos de ordem sexual e recalcados, constituem um caso real, mesmo importante, mas sempre um caso particular? O material que se elabora no sono é mais compósito: desejos conscientes ou recalcados, é verdade; e também barulhos exteriores vagamente apercebidos, mal-estar físico devido à presença sob lençóis de um corpo estranho, incomodidades orgânicas, preocupações de trabalho ou carreira, etc. Freud concorda: “O estado de sono é ameaçado [...] de modo muito fortuito, por estimulações exteriores durante o sono, por interesses diurnos que não se deixam interromper [...] pelas moções

pulsionais que espreitam uma oportunidade para se manifestarem.” Para si, contudo, estas estimulações e estes interesses constituem materiais brutos de que se apossam as moções pulsionais, para cifrar uma mensagem que permanece sua. Não se poderia antes dizer, que estes elementos díspares se oferecem ao subconsciente do que dorme, como as peças esparsas de um *puzzle*, as quais, para acalmar a perturbação intelectual suscitada pela sua heterogeneidade, ele deverá ligar umas às outras numa cadeia sintagmática, pela espécie de *bricolage* que também é o trabalho do sonho, e dar-lhes uma coerência (não pode dizer-se que todos os sonhos são coerentes), ou pelo menos submetê-las a um esboço de organização? “O verdadeiro motor da formação do sonho”, diz Freud, “conduz normalmente a uma realização do desejo.” Mas, antes do desejo, e não há noção mais confusa, está o apetite ou necessidade; e a necessidade universal que joga no trabalho do sonho, contrariamente ao que Freud, às vezes, pareceu acreditar (*supra*: 185) é a de submeter termos que surgem em desordem, a uma disciplina gramatical.

Não se trata de substituir o simbolismo sexual por outro de natureza linguística ou filosófica; ficaríamos assim, perigosamente, do lado de Jung, que, nota justamente Freud, “tentou reinterpretar os factos analíticos em termos abstractos, impessoais, e ahistóricos”. Não iremos procurar um significado “verdadeiro” nos mitos ou nos sonhos. Os mitos, talvez também os sonhos, põem em funcionamento uma pluralidade de símbolos, de que cada um por si não significa nada. Só adquirem significação na medida em que entre eles se estabelecem relações. A sua significação não existe em absoluto; ela só é “de posição”.

Se me permitem uma comparação simplista, a situação com que a análise dos mitos nos confronta, assemelha-se um pouco à que a escrita, ou melhor, as escritas japonesas ilustram. Elas consistem, por um lado, de dois silabários só diferentes pelo grafismo; por outro, de diagramas derivados do chinês. Estes tipos de escrita não são independentes um do outro: eles completam-se. Cada um dos silabários *kana* torna os sons inequívocos, mas não o sentido, por causa dos homónimos particularmente numerosos na língua japonesa: para as palavras *kan*, *kô*, *shô*, um dicionário corrente não aponta menos de uma quinzena. Com os caracteres chineses ou *kanji*, é ao contrário. A maior parte inclui uma chave ou

radical, que assinala o campo semântico a que pertencem a ou as palavras, seja qual for a sua forma nominal ou verbal, que este ideograma transcreve. Em japonês, o número destas palavras ultrapassa, às vezes, a dezena; parentes pelo sentido, podem diferir completamente do ponto de vista fonético. Para precisar o som, sobrepõe-se ao *kanji* um ou vários *kana*; para precisar o sentido, guiam-se pelo *kanji* de preferência ao *kana*. A escrita japonesa utiliza, então, concorrentemente, dois códigos (e mesmo três, se bem que tenda sempre a reservar um dos dois silabários para a transcrição de nomes estrangeiros, ainda não naturalizados na língua). O sentido do texto não resulta nem de um nem do outro, já que cada um, por si, não permite resolver as incertezas; resulta antes do seu ajustamento recíproco. É um pouco a mesma coisa que se observa nos mitos, salvo que os códigos empregues são mais numerosos.

*
* *

Se o código sexual permitisse, sózinho, decifrar o mito de Édipo, como entender que tenhamos uma satisfação de outra ordem, mas não menos, em ler ou ouvir *Un chapeau de paille d'Italie*? A tragédia de Sófocles e a comédia de Labiche são, na realidade, a mesma peça, em que o tio Vézinet, que é surdo, e Tirésias, que é cego, se substituem. Tirésias diz tudo e não acreditamos nele. Vézinet quer dizer tudo, mas não o deixam. Por causa de uma doença que lhes afecta a fala ninguém acredita em afirmações, que, correctamente interpretadas, teriam posto fim à acção, antes de ela se ter iniciado. E foi exactamente, nos dois casos, por se ter ignorado essa solução já pronta, que se abriu uma crise entre aliados pelo casamento: num caso, o herói da peça e o seu cunhado a quem acusa de maquinação; no outro, o herói da peça e o sogro ("Meu genro, está tudo acabado!") que o acusa de faltar aos seus deveres.

Mas não é tudo. Cada peça põe, e procura resolver os mesmo problemas, e, para isso, fazem exactamente da mesma maneira. Em *Édipo rei*, o problema inicial é descobrir quem matou Laios; qualquer indivíduo serve, desde que preencha as condições enunciadas. Em *Un chapeau de paille d'Italie*, trata-se, à partida, de descobrir um chapéu idêntico a

um chapéu desaparecido. Qualquer chapéu serve, desde que satisfaça as condições enunciadas. Mas, em pleno meio de cada peça, há uma oscilação deste problema inicial. Em Sófocles, a procura de um criminoso qualquer, apaga-se progressivamente por detrás da descoberta bem mais interessante de que o assassino que se procura é exactamente quem procura descobrir o assassino. Do mesmo modo, em Labiche, a busca de um chapéu idêntico esfuma-se por detrás da descoberta progressiva de que o chapéu que se procura não é outro senão o que foi destruído.

Ambos os autores poderiam ter parado aí. Ora, eles destacam a intriga, do mesmo modo, e trazem à superfície um problema que, como disse, estava desde o início implicado pelo outro, embora não tivesse sido formulado com clareza. Num caso e no outro, o problema tem a ver com as regras de casamento e com o estatuto de aliança no seio da sociedade. Através das alusões de Tirésias, *Édipo rei* põe o problema da relação entre o estado civil real de Édipo e o seu estado civil suposto, este conforme, aquele contrário às normas sociais; há pois uma contradição entre ambos. *Un chapeau de paille d'Italie*, tem por ponto de partida — por principal motor, diríamos — a presença, sob um mesmo tecto, de dois casais com estados civis opostos: por um lado, recém-casados ou em vias de o serem, por outro um par ilegítimo e escandaloso. Porque, se esta coabitação de um jovem casal burguês e de um par adúltero não fosse incompatível com as normas sociais, Fadinard não se teria lançado na busca do chapéu, e não haveria peça...

Para aproximar esses dados antitéticos e levá-los ao ponto em que acabarão por se confundir, as duas peças procedem por três fases, que são respectivamente simétricas. *Édipo rei*: 1. Édipo sabe pela sua esposa Jocasta as circunstâncias do assassinato de Laios, o que o leva ao plano do inquérito; 2. Édipo sabe pelo mensageiro que não é filho de Políbio e de Mérope, mas, uma criança abandonada; 3. Édipo sabe pelo criado que essa criança abandonada é filho de Laios e de Jocasta quer dizer, ele próprio. E agora, *Un chapeau de paille d'Italie*: 1. Fadinard sabe por uma modista, antiga amante, que existe um chapéu semelhante ao que ele procura, o que o leva ao seu plano de inquérito; 2. Fadinard sabe pela proprietária do chapéu que ela já não o tem, mas que o deu; 3.

Fadinard compreende, ao encontrar a criada, que o chapéu que procura é o que foi comido.

Também em ambas as peças, cada passo em frente, no sentido da solução do problema, é acompanhado por um passo atrás executado pelos que rodeiam o protagonista. Primeiro Jocasta, depois o mensageiro, por duas vezes, têm a certeza de trazer a prova que cada vez é mais prova de que o problema não existe. O noivado de Fadinard pensa percorrer, ao longo da peça, as fases que confirmam um casamento verdadeiro: notário, restaurante, domicílio conjugal. No termo destes percursos, invertidos, os estados civis de Édipo aplicam-se um sob o outro; compreende-se como é que, de incompatíveis no início, eles acabam por poder coincidir. Também no fim de um duplo percurso, a incompatibilidade com que abria a comédia de Labiche desaparece, quando, de esposa adúltera que era de início, Anaís de Beuperthuis toma o aspecto de uma mulher fiel e de quem se suspeitava injustamente: homóloga de Helena, aos olhos da sociedade, e não mais sua antítese personificada.

Para se chegar a estes resultados, só foi preciso tomar a decisão de descobrir, aqui um objecto escondido, lá uma pessoa escondida, de que se conhecia ou se suspeitava da existência, desde o começo das duas peças: em Labiche, o presente do tio Vézinet, já que não havia a preocupação de saber o que continha o embrulho, embora o doador morresse de vontade de dizer e multiplicasse as alusões a respeito; em Sófocles o criado que detém a chave do enigma e de que se sabe a existência, ao longo da peça, mas que só se decide convocar *in extremis*. A energia das suas intrigas consiste nas peripécias análogas imaginadas por ambos os autores, para chegarem a estes resultados com um atraso calculado.

Por isso o código sexual não pode, só por si, dar conta do interesse que temos pela tragédia grega, ou da atenção apaixonada com que seguimos o seu desenrolar. Releia-se o *Édipo rei*: com um ponto do direito constitucional por foco — quem pode pretender ao poder legítimo, o irmão ou o marido da rainha? — é um enigma policial (“todo o drama é, de certo modo, um enigma policial que Édipo tem de resolver”, escreve J.-P. Vernant (1)), progressivamente resolvido no

(1) A ideia desta aproximação não é nova. Impos-se desde o nascimento do romance policial, cujo pai como se sabe, foi Emile Gaboriau (1832-1873). Num artigo escrito

decorrer de um processo público, fórmula ilustrada nos nossos dias, com elegante economia de meios, por Earle Stanley Gardner. Apesar dos conteúdos diferentes, o interesse suscitado pela tragédia de Sófocles e a comédia de Labiche, tem a ver com as propriedades específicas de uma armadura que lhes é comum. Neste sentido, pode dizer-se que *Édipo rei* e *Un chapeau de paille d'Italie* são metáforas desenvolvidas um do outro. E as suas intrigas muito paralelas fazem ressaltar a própria natureza da metáfora, que, ao aproximar termos ou séries de termos, os inclui num campo semântico mais vasto, de que, isoladamente, cada termo ou série de termos não poderia levar-nos à estrutura profunda, e menos ainda à unidade.

*
* *

Mas não se deve levar demasiado a sério este pequeno exercício de análise estrutural. Ele é só um jogo; mas, que, sob uma aparência fútil, ajuda a compreender melhor que intrigas heteróclitas despertam interesse, menos pelo seu conteúdo do que pela forma. De resto, é esta mesma conclusão que o estudo do *Édipo rei*, feito sobre bases muito diferentes, conduz os helenistas: “puro esquema operatório de inversão, regra lógica ambígua [...] forma [que] tem, na tragédia, um conteúdo”, diz J.-P. Vernant. E num livro consagrado, precisamente, a Sófocles, J. Lacarrière levanta a questão: o povo grego “não terá procurado [...] as leis secretas que revelam o Trágico em si?”; isto é, acrescenta, um empreendimento trágico “do qual nos podemos perguntar se não se confunde com a busca — no destino dos homens — daquela simetria que a ciência e a filosofia gregas descobriram na ordem do cosmos”.

Qual será, então, este esquema (ou forma, ou simetria)? Já o disse; é aquele que o romance policial vai popularizar em milhões de exemplares, mas aplicado a conteúdos tão monótonos que o esquema surge despojado, reduzido a contornos imediatamente perceptíveis; e daqui o poder que este género exerce mesmo sobre um público pouco letrado. Aqui, como

logo após a sua morte, Francisque Sarcey louva-o por ter renovado “um género de narrativa [que] se representa de século em século desde *Zadig* até à lenda de *Édipo*, posta em cena por Sófocles, e que me parece ser o protótipo”.

noutros sítios, o esquema consiste num conjunto de regras destinadas a tornar coerentes elementos previamente apresentados como incompatíveis, ou mesmo contraditórios. Entre um conjunto de partida e um conjunto de chegada, compreende cada um termos (as personagens) e relações (as funções que lhes são atribuídas pela intriga), trata-se de estabelecer uma correspondência biunívoca, por meio de operações diversas: aplicação, substituição, translação, rotação, inversão; operações que se compensam, de modo a que o conjunto de chegada forme também um sistema fechado. Tudo ficará na mesma e tudo ficará diferente. O resultado contentará tanto mais o espírito, quanto as operações forem mais complexas e tenham exigido mais engenho. Em suma, a volúpia intelectual obtida por esses exercícios, deve-se a eles tornarem presente a invariância sob a transformação mais improvável.

Acusar-me-ão de reduzir a vida psíquica a um jogo de abstrações, de substituir a alma humana, com as suas febres, por uma fórmula asséptica. Não nego as pulsões, as emoções, os fervores da afectividade, mas não atribuo qualquer prioridade a estas forças tormentosas: elas irrompem numa cena já construída, arquitecturada por constrangimentos mentais. Ao ignorá-los, volta-se às ilusões de um empirismo ingénuo, com a diferença de que o espírito apareceria passivo face aos estímulos internos, em vez de externos; *tabula rasa*, transporta do domínio da cognição ao da vida afectiva. Um esquematismo primitivo impõe sempre uma forma aos seus transbordamentos nos seus arrebatamentos mais espontâneos, a afectividade procura abrir caminhos entre obstáculos que também são marcos; eles opõem-lhe uma certa resistência, mas também apontam caminhos possíveis de que limitam o número, e que têm pontos de paragem obrigatórios.

Sem dúvida que *Édipo rei* tem, sobre *Un chapeau de paille d'Italie*, o privilégio de uma grande anterioridade, e poderia arguir-se que as duas intrigas não são verdadeiramente paralelas. Labiche, dir-se-á, nada mais fez do que recolher das lixeiras da tradição literária um esquema já gasto, cuja invenção pertence só a Sófocles, e desde então muitas vezes usado. Seja; não nos espanta que, depois de sólidos estudos secundários e depois na Faculdade de Direito, Labiche tenha mantido a memória do *Édipo rei*. Mas, ao ter feito correr para o mesmo molde uma matéria tão incongruente, ele não deixou

de fazer a demonstração de que, já em Sófocles, o molde conta mais do que o conteúdo. E chegará a ver-se, na presença, em ambos os casos, do mesmo triângulo canónico, uma imitação deliberada? No topo vertical, um notável: Tirésias, que, sabendo-o, Vézinet, que, sem o saber, detêm a chave do problema. Na base do triângulo, os membros de um par ancilar, afastados no espaço, ocupam os dois outros topos: mensageiro e criado em *Édipo*, criado e camareiro em *Um chapeau* (1). Consciente ou inconsciente (e mesmo esta diferença se apaga, porque Tirésias é um inspirado), os dois notáveis têm um conhecimento interno e de certo modo esotérico, da solução do problema. Ao contrário, o conhecimento dos criados pode dizer-se esotérico, tanto mais que ele faz-se por fora: resulta das suas posições respectivas nas extremidades do campo em que se desenrola toda a acção — Corinto e Tebas no *Édipo*, o domicílio de Fadinard e o de Beauperthuis no *Un chapeau* —, e a verdade surge de facto, de as personagens terem estado e voltarem a ser postas em contiguidade espacial. Finalmente, nos dois casos, uma prova tangível, oportunamente apresentada — pés inchados, fragmento de chapéu — corrobora uma identidade que permanecera secreta; e que, pelas suas idas e vindas (quer dizer, que, em sentido próprio e figurado se pode chamar terra a terra) os doentes sociais e por isso desdenhados — são criados — revelam também, eles que formam um par a que se opõe um doente físico — cego ou surdo — que, por sua vez, tem um conhecimento sabido, sem que os seus pares lhe dêem ouvidos. Não se podem excluir *a priori* as reminiscências, mas a matéria tratada é tão diferente, as correspondências formais tão precisas e pormenorizadas, que acredito mais de boa vontade que, o mesmo esquema uma vez dado se desdobra de maneira idêntica, engendrando as mesmas configurações aqui e ali.

Talvez se diga que este paralelo entre uma tragédia sublime e um divertimento bufo, separados por uns dois mil e trezentos anos, não é legítimo. Porém, os mitos também não são intemporais? E os que reunimos neste livro não pertencerão a géneros que vão do caminho dos astros às funções orgânicas, da criação do mundo à fabricação dos potes, do mundo dos

(1) Respectivamente, no original, *manager* e *serviteur*, *valet* e *camériste* (N.T.).

deuses ao dos animais, das desordens cósmicas aos conflitos de casal? E recorde-se que os Índios americanos consideram especialmente sagradas histórias que a nós nos parecem vulgares, mesmo obscenas ou francamente escatológicas.

Foi, pois, seguindo o seu exemplo, e fiel às lições do pensamento mítico, que confrontei géneros que pertencem à tragédia e à comédia, pondo em cena heróis lendários ou figuras de *vaudeville*: cada um à sua maneira, fornecem grelhas que permitem decifrar mensagens, que, cada um sózinho, não teria bastado para reconstituir.

Mas não é sempre assim, quando se põe um problema de significação? Sabemos que o sentido de uma palavra é duplamente determinado: pelas que a precedem ou a sucedem no discurso, e pelas que poderiam substituir para dar a mesma ideia. Os linguistas chamam cadeias sintagmáticas às sequências do primeiro tipo, em que as palavras se articulam na duração. Chamam conjunto paradigmáticos às colecções do segundo tipo, compostas por palavras mobilizáveis no presente, de cada vez que o locutor escolhe uma, em vez de outras que também poderia ter utilizado.

Dito isto, como se procede para definir uma palavra, para a transferir para um sentido figurado, para representar a sua noção por um símbolo? Definir uma palavra é substituí-la por outra palavra ou locução que pertence ao mesmo conjunto paradigmático. Usar uma metáfora é desviar uma palavra ou uma locução de uma cadeia sintagmática para a introduzir noutra cadeia sintagmática. Quanto ao símbolo, constitui uma entidade que, numa certa ordem conceptual, mantém as mesmas relações sintagmáticas com o contexto que, numa outra ordem conceptual, a coisa simbolizada mantém com outro contexto. O pensamento simbólico põe assim em relação paradigmática termos homólogos, cada um numa relação sintagmática particular.

Mas a significação ou o excedente de significação a que se visa, não pertencem à nova palavra, à nova cadeia, ou ao novo conjunto. A significação resulta do seu relacionamento com a outra palavra, a outra cadeia ou o outro conjunto, que completam mais do que substituem; a fim de que esta aproximação enriqueça, matize o campo semântico a que pertencem ao mesmo título, ou então de que precise os seus limites. Significar nunca é mais do que estabelecer uma relação entre

termos. Mesmo os lexicógrafos, que trabalham com muito rigor, conhecem o perigo das definições circulares. Sabem também que, a pretexto de as evitar, a maior parte das vezes nada mais fazem do que distanciar os retornos. A circularidade existe, pelo simples facto de se definirem as palavras por meio de outras palavras, na definição das quais acaba por intervir a das palavras que elas mesmas permitiram definir. O vocabulário de uma língua pode compreender dezenas ou centenas de milhares de palavras. Pelo menos idealmente, ele constitui, num instante, um sistema fechado.

Assim, a reciprocidade de perspectivas em que vi o carácter próprio do pensamento mítico, talvez possa reinvindicar um campo de aplicação muito mais vasto. Ela é inerente às operações do espírito, de cada vez que ele procura fazer sentir; só diferem as dimensões das unidades semânticas sobre as quais faz incidir o seu labor. Apesar de não se preocupar em encontrar fora um acoradouro, nem por isso o pensamento mítico se opõe ao pensamento analítico. Surgido do fundo dos tempos, tutor irrecusável, ele estende-nos um espelho de aumento, em que, de forma maciça, concreta e com imagem, se refletem alguns dos mecanismos a que está submetido o exercício do pensamento.

Dezembro 1983 — Abril 1985