

A poética do mito¹

Aurora Fornoni Bernardini

I

A relação entre mito e literatura é apenas um dos argumentos tratados por E. M. Meletínski, um dos maiores especialistas soviéticos em etnologia comparada e estudos literários, nessa obra fundamental para o pensamento crítico contemporâneo que é *A poética do mito* (1976) -- sua obra-prima -- lançada pela Editora Forense-Universitária (RJ-1987), na tradução de Paulo Bezerra.

O autor dividiu seu estudo em três partes. Na primeira desenvolve uma análise crítica, concisa mas consistente, das principais teorias do mito, indo de Giambattista Vico a Claude Lévi-Strauss, finalizando (p. 138 *et seq.*), com a contribuição da visão russo-soviética do assunto. Na segunda, empreende uma vasta pesquisa sobre a mitologia clássica dos diferentes povos e seu reflexo no folclore narrativo das respectivas culturas, entre as quais estão algumas, fundamentais para a cultura brasileira, como as dos iorubás, dos fons, dos daomeanos, dando ênfase à função complexa do duplo, provavelmente uma de suas contribuições mais argutas. A última parte é dedicada à análise do mito no romance ocidental do século XX (Joyce, Kafka, Thomas Mann, Gabriel Garcia Marques etc.), focalizando seu renascimento neste gênero, em nossa época.

Interessou-nos aqui acompanhá-lo na primeira parte de seu estudo, verificando como ele tratou certas questões candentes como a relação mito/ritual, mito/símbolo, mito/éthos, mito/sonho, mito/simbolização das relações, mito/obra de arte e aplicando possíveis conclusões à relação mito/obra literária.

No século XX diz Meletínski, está definitivamente consolidada a consciência de que o mito é um princípio criativo eternamente vivo. Seja ele aproximado ao ritual, à psicologia, à arte, à ideologia, à natureza, conforme a escola e o momento não há dúvida de que ele é um conceito central na teoria da cultura universal.

¹ Parte da resenha publicada em 13/08/1988, com algumas modificações, no caderno *Cultura*, de *O Estado de São Paulo*, pp. 8 e 9.

Se etnologia clássica do século XIX queria ver no mito a tentativa pré (anti)científica de explicação do mito (o mito seria então qualquer juízo que surge independentemente da experiência e que não coincide com os resultados da verificação), Boas, pai da etnologia americana do século XX, asseverava que a associação primitiva, emocional, simbólica, compensatória e heterogênea, não era tão diferente do mecanismo que caracteriza até hoje a civilização europeia: a insuficiência lógica do pensamento (primitivo ao não) deve-se à natureza das ideias tradicionais.. Mitos, costumes e rituais formam-se muitas vezes como resultado de processo inconsciente e automatizado.

A questão da prioridade do ritual sobre o mito é controversa até hoje. Ela teve em Frazer seu grande defensor (*The Golden bough*), que opôs a magia ao animismo dos povos primitivos enquanto etapa anterior orientada para forças impessoais e consistindo em associações por semelhança e contiguidade. Da magia Frazer deduziu quase que totalmente o totemismo, o sacrifício, os cultos calendários. Só que, transformando a magia em princípio ativo, acabou dando ênfase excessiva ao ritualismo e subestimando o aspecto cognitivo e conteudístico da mitologia uniu num único todos gêneros e fenômenos diferentes.

Já Lévi-Strauss considera a questão mito/ritual semelhante à clássica situação do ovo e da galinha),mas reconhece ao ritual o caráter primário, pois, contrariando o mito, procura imitar a continuidade do fluxo da vida, embora, é claro, se estabeleça entre os dois uma relação sincrética inevitável.

Há casos em que o mito é irredutível ao rito, e vice-versa, mas não há dúvida -- e Malinówski observou muito bem (*Mito e psicologia primitiva*) -- que existe uma unidade interior (funcionalidade) entre mito, rito e função prática comum. Em suas teses, que também contrariam a visão da etnologia clássica do século XIX, ele defende a posição de que na sociedade arcaica, onde o mito ainda não se tornou resquício, ele não é um mero meio de explicação. Ele não é um mero meio de explicação pré-científico do mundo, mas um meio de manutenção da continuidade da cultura tribal, codificando o pensamento, propondo regras de comportamento (ritos), mantendo a ordem cósmica e social. Sobretudo – e com isso ele se aproxima da *differentia specifica* entre mito e literatura – o mito é vivido pelos povos primitivos como escrituras sagrada verbal que influencia o destino do homem. Esta “escritura sagrada verbal” seria uma forma elementar de religião, retoma por sua vez Durkheim (*As formas elementares da vida religiosa e o sistema totêmico na Austrália*), forma essa que ele não faz remontar ao culto dos elementos

cósmicos ou dos espíritos domésticos (ou à magia), mas ao totemismo. Ele acha que o clã é precisamente quem constitui o sistema totêmico, porém enquanto princípio hipostasiado pela imaginação em forma de variedades vegetais e animais que servem de totem e que esse princípio modelo de organização tribal sacraliza um modelo de universo em que todas as partes do universo pertence ao modelo.

A “descoberta” de Durkheim de que há um princípio que sacraliza um modelo de universo para os povos primitivos, em que todas as partes do universo pertencem ao modelo, leva-nos imediatamente para a comparação entre mito e obra de arte literária. Se, para o ser primitivo, uma parte emblemática do ser sagrado suscita os mesmos sentimentos que o todo, numa obra de arte coesa também qualquer parte deve ser um microcosmo do todo. Disso decorre, parece-nos, a seguinte consideração em paralelo: se o mito e cada parte do mito são vividos pelos povos primitivos como realidade, uma vez aceitas as regras do jogo, uma obra literária passa a ser vivida, pelo leitor, como “realidade”. Só que em lugar de ser uma realidade concreta, tal como a vista no mito pelo homem no mito primitivo, será uma realidade “ficta”, de segundo, terceiro grau etc.; conforme a distância em termos de verossimilhança, plausibilidade etc. que nela reconhece ou não o fruidor.

O fato é que o homem ocidental moderno, embora crédulo e supersticioso – repara Lévy-Bruhl (*Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*) – diferencia o natural do sobrenatural, enquanto o selvagem tem uma consciência mística, crê no mito enquanto objeto de fé e seu pensamento é impermeável à experiência na medida em que, no mito, focaliza os elementos místicos. Só mais tarde, e não por Lévy-Bruhl, será reconhecido o sentido intelectual das origens operações mentais mitológicas e os seus resultados cognitivos práticos. E não apenas isso: uma das contribuições mais importantes dadas por Cassirer (*A filosofia das formas simbólicas e Ensaio sobre o homem*, entre outros) consiste em ter caracterizado como simbólica a atividade espiritual do homem, a criação mítica sendo apenas a forma mais antiga dessa atividade. A mitologia é para Cassirer uma modalidade cultural autônoma, marcada por uma maneira específica de objetivação simbólica dos dados sensoriais. Daí a necessidade de se analisarem as formas e as funções da fantasia popular, ressaltando, sem confundir, o paralelismo que existe com outras modalidades da vida cultural.

O fato de a objetividade do mito depender não do objeto, mas da maneira de objetivação confere uma importância toda particular à questão da relação e não mais à substância.

Uma vez que cada semelhança, contiguidade ou contato se transforma em relação causal, onde as causas aparecem com bastante facilidade, não são características do mito as mudanças que pressupõem a existência de uma lei universal, mas as metamorfoses no sentido ovidiano que representam o resumo de um acontecimento individual fortuito, de um ato livre arbitrário: a casualidade como que gerando a causalidade.

A consciência mítica não distingue ilusão e autenticidade.,depois de uma forma imediata com a qual o objeto atua sobre a consciência. Tão logo algo é considerado “sagrado”, o atributo transforma-se em conteúdo.

No mito, o passado é causa das coisas. A sacralidade da existência remonta à sacralidade de origem. A inserção da sacralidade far-se-ia, segundo Cassirer, pela articulação da oposição sagrado/profano, graças a elementos *ex-machina*, como os números, por exemplo. Muito bem, mas quem decide se algo é profano ou sagrado? Quem é o sujeito da consciência mítica? Isso só se descobre quando se conscientizam os elos intermediários entre vontade e fim. Exteriormente, a consciência puramente humana (das elites, primeiramente) evolui lentamente e se dá a conhecer enquanto sujeito da consciência mítica, na humanização dos deuses e na divinização dos heróis. Seria necessário penetrar nos limites da realidade não mítica para saber onde estão as raízes essenciais das imagens míticas (sonhos, cadeias associativas etc.).

O curioso é que dentro do movimento que vai do biológico ao ético, o sujeito da consciência mítica se transformará, aos poucos, em sujeito da consciência ética. Uma das consequências inevitáveis dessa vertente (Urban) é que a mitologia, tornando-se fundamento da religião, usa a linguagem do mito para uma realidade não mitológica. Aos poucos buscam-se outras vertentes em cuja base está o mito, embora haja diferenças, às vezes essenciais.

Entre o mito e o conto de fadas, a diferença, segundo Boas, estaria no fato de que o mito procura explicar os fenômenos naturais. A questão do sonho é bastante mais complexa. Os estudiosos dos sonhos, quanto dos estados emocionais e das cadeias associativas, procuram aproximar a etnologia da psicologia. Para Freud, o conteúdo do inconsciente (que se manifesta, entre outros, através do sonho) é interpretado como fruto

do deslocamento dos instintos recalcados da consciência. Os mitos seriam para ele a alegoria desses instintos recalcados. Já Jung atribui aos arquétipos (elementos estruturais da psique, do inconsciente) o papel de formadores de mitos, da mesma forma que ele vê o processo de individuação do ser humano na complementaridade entre consciente/inconsciente, sendo que quem domina caracteriza o “compromisso” da pessoa em nível de destino da humanidade, porque o artista tem relações intensivas com o inconsciente. Só que uma coisa são o arquétipo e o mito e outra a transposição desse arquétipo e desse mito para a arte e sua transformação em diferentes modalidades. Aqui Jung praticaria um pan-mitologismo discutível, embora seus dois tipos de simbolização da libido-- (analógico (vida-ânima) e causativo (morte-velho sábio) -- e suas hipóteses zoomorfas, retomadas por Lévi-Strauss como natureza e cultura, teriam sido um prenúncio da oposição metáfora/metonímia, elaborada por Jakobson e tão aplicada em literatura.

A ideia de que a mitologia e os rituais funcionam como chave para os princípios permanentes na natureza humana ou num contexto histórico-cultural será uma constante entre os sucessores de Jung.

O próximo salto será dado por Lévi-Strauss que verá no mito não apenas a simbolização do objeto, mas a simbolização das próprias relações. E -- particularmente para o que nos interessa -- afirmando que a lógica primitiva se revelou instrumento poderoso de classificação, análise e apresentação do mundo, capaz de realizar uma revolução técnica e criar o substrato da civilização atual que, justamente acentuando as qualidades secundárias (os detalhes, os índices, a metonímia, a metáfora...), ligará definitivamente os mecanismos mitológicos aos procedimentos artístico-literários. Os elementos de ambos os domínios são mediadores entre imagens e conceitos, e a lógica das relações dessa mediação atinge seus fins como que por um acaso em que as contradições aparentes são superadas por meio de um expediente original que Lévi-Strauss chama de bricolagem mitológica.

Dessa bricolagem (união de diferentes elementos para formar um elemento único) surgirão diversos gêneros literários, conforme as diferentes formas de metaforização, permanecendo apenas na individualidade da imagem e do significado a diferença básica entre o iniciado e o fruidor, entre acreditar e “fazer de conta”.

Os mitos dos povos antigos serão, se quisermos, a primeira rebelião da poesia contra a prosa.

O que apaixona, no trabalho de Meletínski, é a capacidade de síntese integrada e a lúcida crítica construtiva a que submete as diferentes teorias. Ao mesmo atempo, analisando as relações possíveis entre mito e literatura segundo a visão de especialistas russo-soviéticos ele dá uma contribuição particularmente original.

II

Desde a pré-história da poética soviética do mito do século XX até as “integrações” da década de 80 ele apresenta um panorama de estudos cuja profundidade e amplitude são pouco conhecidas no ocidente e que, em certa medida, teriam antecipado o curso do pensamento científico de nossa época. Vejamos, para concluir nossa resenha, o rápido roteiro dessa parte também.

Desde o final do século passado Aleksandr A. Potiebniá (precursor da análise da simbólica mitológica de Cassirer e dos estruturalistas semânticos da literatura antiga) tem insistido na importância do papel da linguagem para a formação dos mitos. Mito e linguagem são de natureza metafórica (“Só podemos traduzir de metáfora para metáfora”) e a imagem substitui o que é complexo e dificilmente captável pelo que é próximo, evidente e único. “O tropo dá um salto da imagem para o significado” e o fim do mito será a tomada de consciência da heterogeneidade da imagem e do significado para a metáfora pura.

A. N. Vesselóvski, outro grande cientista, contemporâneo de Potiebniá, partiu não da linguagem nem da “forma interior da palavra”, mas do tema e das formas exteriores do gênero. Foi um dos primeiros a ressaltar a importância da etnologia para a compreensão da gênese da poesia e a apontar o jogo-ritual primitivo como berço do sincretismo inicial entre tipos de arte e gêneros da poesia. Segundo seu ponto de vista, embora os mitos nasçam como reflexo da vida social antiga, os temas se difundem por meio de empréstimos de uma cultura a outra.

Os clássicos da etnologia russa do começo do século XX, L. I. Sternberg e V. E. Bogorats, estudaram a mitologia do ponto de vista da religião. No começo, o primeiro estava próximo da linha tyloriana e o segundo, em contato com Boas, partilhou de

algumas de suas concepções. Mais tarde, Sternberg e Bogorats afastaram-se do animismo tyloriano e reconheceram o estágio “animálico” na evolução das concepções mitológicas primitivas, ou seja, reconheceram a fé no caráter animado impessoal da natureza, e negaram repetidamente a originalidade qualitativa do psiquismo do homem primitivo. Em analogia com o “deus que morre e ressuscita” de Frazer, Bogorats propôs a construção do sistema ritualista do “animal que morre e ressuscita” e tentou relacioná-lo com a gênese do totemismo.

Já se podem notar os sentidos que nortearão as teorias do mitopoetismo na ciência soviética. De um lado, os trabalhos dos filólogos sobre papel dos mitos na história da literatura, “Linha Potebniá”, aos quais ultimamente se acrescentaram os interesses dos linguistas e semióticos que estudam as questões da semântica antiga e determinados aspectos da teoria da cultura e, de outro lado, o estudo etnográfico das religiões, comparadas com a filosofia e tendo em vista o reflexo nos mitos religiosos da prática da produção e da organização social. (“Linha Vesselóvski”).

Uma síntese das pesquisas propriamente “etnográficas” no campo do mito foi efetuada por S. A. Tokáriev. Por si mesma, a refração da realidade nos mitos não é religiosa, diz o estudioso, mas reflete as inúmeras observações do homem sobre o mundo da natureza e sobre seu trabalho como atividade. Assim, por exemplo, os mitos dos animais remontariam às observações dos hábitos dos animais e os mitos celestes seriam determinados pelas observações sobre os movimentos dos astros, assim por diante. A chave para a interpretação do mito continuaria sendo, para ele, a função elucidativa. Neste caso, ele tende para o primado do ritual sobre o mito, segundo Frazer, Malinowski e J. P. Frántzev, e a ritualidade do mito, segundo ele, distingue-o do conto maravilhoso.

Vladímir Propp, em seu livro *As raízes históricas do conto de magia* (1928) coloca-se, pelo menos tematicamente, entre as duas categorias de cientistas, os filólogos e etnógrafos. Ele foi o pioneiro do folclorismo estrutural remetendo a origem dos contos de feitiçaria aos ritos de iniciação, como fez SaintYves com os contos de Perrault e encontrando o conto maravilhosos um amplo reflexo do ciclo de representação da morte (ligado à morte temporária do iniciado). Não nos deteremos aqui sobre sua obra, por ser ele, entre os folcloristas russos, um dos mais conhecidos no estrangeiro.

O primeiro nome que surge na categoria dos estudos orientados para a especificidade do mito e sua função na gênese da literatura é o de A. F. Lossiev, ainda

hoje o maior especialista soviético em mitologia antiga e questões teóricas a ela vinculadas. Ele não só não reduz o mito à função explicativa como também lhe recusa qualquer finalidade cognitiva. Em sua obra *A dialética do mito* (1930) propõe “uma visão mítica no mito”. Partindo do pressuposto que o mito é uma realidade material corpórea, não o vê como esquema ou alegoria, mas como símbolo, no qual são inseparáveis os dois planos da existência: a ideia e a coisa, a comunicação mútua sujeito-objeto, sendo que o mito tem veracidade extra científica, autenticidade e estruturalidade.

Embora ache que sem religião não poderia surgir a mitologia, considera que o mito por si mesmo não se reduz a dogmas e mistérios, mas é uma afirmação do indivíduo na eternidade. Diferentemente do dogma, o mito é histórico enquanto formação histórica do ser-no-outro do indivíduo (a história sagrada), o que constitui a verdade da maravilha, e é essa presença da maravilha que distingue, em última análise, mito e literatura.

Nesse esquema teórico não é difícil perceber as fontes filosóficas de jovem Lóssiev: o destaque para a afetividade e a estaticidade do mito leva-nos a lembrar Lévy-Bruhl e Viatchesláv Ivanov; a ideia de ser-no-outro histórico do indivíduo remonta à filosofia alemã pós-kantiana; em sua teoria do símbolo sente-se a influências de P. Florenski e a “dialética do mito” leva naturalmente a Platão.

Hoje Lóssiev, também autor de *A mitologia antiga* (1957) e de numerosos trabalhos no gênero, tornou-se, como dizíamos, o maior especialista soviético em mitologia antiga. Com base em seus estudos ele propõe um determinado esquema da evolução histórica dos mitos: a passagem da economia baseada na caça para a economia produtiva, do patriarcado para o matriarcado, do fetichismo (totemismo, magismo) para o animismo (o *daimon* do objeto se separa do próprio objeto) e do ctonismo para o heroísmo (evolução do princípio caótico para o princípio ordenado). Em sua proposta verifica-se a capacidade do autor em revelar modelos do universo e representações estéticas que se manifestam nesses e naqueles mitos, importantes para a compreensão de alguns aspectos da poética histórica.

Sem entrar em detalhes sobre os desdobramentos dos estudos de Lóssiev na URSS e seus continuadores – bastaria remeter o leitor à vasta bibliografia que consta no final do trabalho de Meletínski – remontando a “linha de Potebniá”, já distanciada da “paleontologia marrista” à qual ficou atrelada durante o stalinismo, deve-se ressaltar a obra da antropóloga O. M. Freidenberg.

Após ter estudado o mito relacionado com problemas de poética (Poética do tema e do gênero – 1936), ela e I.G. Frank Kameníetski, seu colaborador, estavam convencidos que, em cada estágio da transformação do tema, poderiam ter sido aproveitados motivos surgidos em etapas históricas inteiramente distintas. Para tanto, partiam do sincretismo primordial da criação poética e da religião, bem como do fato de conteúdo e forma poderem transformar-se um no outro.

O conteúdo do tema mitológico, enquanto narrativa, seria determinado por feixe de significados chamados “semântica paleontológica”s. Kameníetski e Freidenberg achavam que objetos e fenômenos eram percebidos pelo homem primitivo no valor social que lhes era próprio, sua essência econômico-social. A diferenciação progressiva das representações e a superação dessa ambivalência inicial eram uma das premissas da formação do tema. Foi também objeto de estudos interessantes a metaforicidade religiosa e poética da Bíblia e da Antiguidade Grega e o levantamento de feixes semânticos elementares.

A um certo momento de suas pesquisas O. M. Freidenberg – em *Conferências introdutórias sobre a teoria do folclore antigo* (1943) e em *A imagem e o conceito* (1954) – manifesta uma orientação voltada para Freud. Para ela a matéria básica e o resultado final da análise paleontológica são as três “metáforas” da comida, do nascimento e da morte. Essas três metáforas se fundiram em formas rítmico-verbais e de personagens e motivos, aparecendo em seguida diante de nós como fundamento da epopeia antiga, da lírica, da comédia e da sátira. Para Freidenberg, a consciência do homem primitivo, seria caracterizada pela concretude, pela repetição e não pela causalidade, pela simbiose do passado e do presente, de modo que o velho permanece no novo pela fusão entre homem e natureza, sujeito e objeto, único e múltiplo. A mitologia viria a ser, segundo ela, mais sistêmica do que qualquer outra visão de mundo, embora o sistema se constitua de elementos heterogêneos. Desse modo o mito é visto como um sistema anticausal de metáforas, visão essa que não teria sido entendida por Lévy-Bruhl e Cassirer. Após uma análise brilhante (*A imagem e o conceito*) a estudiosa demonstra que a metáfora antiga é uma imagem em dois sentidos: um mitológico, por sua forma, e outro conceitual, por seu conteúdo.

A prosa também, segundo ela, se desenvolveu a partir do elemento poético indivisível, graças à “conceitualidade” que existe em sua interpretação. O verso e a prosa aparecem em alternância frequente, como forma dupla. Não vamos nos delongar aqui

sobre a série de considerações que ela tece; notamos apenas que, em alguns pontos essenciais e – em particular – sua concepção semântica como sistema de metáforas anticausais, a sua lei da “semantização” que supera a empiria, anteciparia a concepção de Lévi-Strauss quanto à correlação entre significantes e significados na semântica do mito.

Ainda poderíamos nos estender apresentando a obra do grande número de estudiosos que surgem nas duas partes finais do livro, dedicadas às formas clássicas do mito e ao mitologismo do século XX. Deixamos ao leitor o prazer da descoberta, citando apenas entre os soviéticos, a título de referência, os nomes importantes de M. M. Bakhtin, V.V. Ivanov, B.A. Uspiênski, que aprecem, entre tantos, dialogando construtivamente com seus interlocutores ocidentais.