

Prometeu e Pandora entre o espelho e a máscara
ou
Fantasia, ordem e mistério no moinho do sentido
(Notas sobre Mito e Ideologia)

Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes
Universidade Federal do Ceará

PROMETEU (= “pensamento providente”)

Foi um gigante cuja força era temida por Zeus. Profeta, inventor, ele criou o primeiro homem com um bloco de argila misturado com água; e foi tal a sua habilidade que Atena, maravilhada, arrebatou-o para os céus, a fim de que ali escolhesse o que julgasse necessário à perfeição de sua obra. Lá chegando, Prometeu aproximou-se do Sol, roubou uma centelha, que era privilégio dos imortais, e ocultou-a na haste de uma fôrula. De retorno à terra, ofereceu o fogo celeste ao homens que, em sua ausência, haviam-se multiplicado. Irritado com seus crimes, Zeus decidiu vingar-se dos mortais e de Prometeu. Assim, ordenou a Hefestos que conduzisse Prometeu ao alto do monte Cáucaso e aí o acorrentasse a um rochedo, onde, cada dia, durante séculos, uma águia vinha roer-lhe o fígado, que renascia sem cessar. Mas, após 30 anos de atrozes sofrimentos, ele foi libertado por Hércules, que matara a ave de rapina. Todavia, Zeus lhe impôs a obrigação de levar sempre no dedo um anel de ferro ligado a um fragmento de rocha. Posteriormente, Prometeu adquiriu a imortalidade, cedida pelo centauro Quiron. .

“E prendeu com infrágeis peias Prometeu astuciador, cadeias dolorosas passadas ao meio duma coluna, e sobre ele incitou uma águia de longas asas, ela comia o fígado imortal, ele crescia à noite todo o igual o comera de dia a ave de longas asas.”

HESÍODO (*Teogonia*)

“O fogo se converteu para os homens no mestre de todas as artes e num grande recurso. (...) Sim — diz Prometeu — eu livre os homens da obsessão da morte. (...) Eu instalei neles cegas esperanças. (...) Eu lhes fiz presente do fogo. (...) Em resumo, todas as artes dos mortais procedem de Prometeu.”

ÊSQUILO (*Prometeu Acorrentado*)

Nous proposons donc de ranger sous le nom de *complexe de Prométhée* toutes les tendances qui nous poussent à *savoir* (...). Le complexe de Prométhée est le complexe d’OEdipe de la vie intellectuelle.”

G. BACHELARD (*La Psychanalyse du Feu*)

PANDORA (= “todos os dons”)

Após o crime de Prometeu, para punir os homens, todos os deuses, por ordem de Zeus, concorreram para o surgimento de Pandora, a primeira mulher. Em seu *Os Trabalhos e os Dias*, HESÍODO nos informa que Zeus afirmara: “Eu darei de presente aos homens um mal em que todos, no fundo do coração, se deleitarão em rodear de amor sua própria desgraça.” E o poeta comenta: “Ele disse isso e estourou de rir...” Assim foi: Hefesto modelou com argila o corpo de uma mulher e o animou; Atena revestiu-a de uma túnica de ofuscante brancura e lhe ensinou as habilidades manuais; Afrodite ornou-lhe a cabeça com uma coroa de ouro e deu-lhe a beleza; Apolo trouxe-lhe o talento musical e Hermes, a astúcia e a sedução, etc. Zeus, enfim, deu-lhe uma caixa fechada, ordenando-lhe que não deveria abri-la, e que a levasse a Prometeu. Este, temendo uma cilada, recusou-se a recebê-la. Epimeteu, irmão de Prometeu, seduzido pelos encantos da linda jovem, tomou-a por esposa. Um dia, por curiosidade, Pandora levantou a tampa da caixa e dela escaparam todos os males, que se espalharam pela Terra. Pandora fechou-a apressadamente, mas no fundo do recipiente, só restou a esperança, último consolo dos mortais.

“Os Guyaks contam que os homens, tendo saído do mundo subterrâneo, se encontram num universo onde era sempre dia. A noite, que eles consideram como muito perigosa, era encerrada numa imensa marmita que uma das divindades primordiais possuía. Mas um jovem ainda não iniciado bateu na marmita com o seu arco de madeira e quebrou-a, libertando todas as potências noturnas.”

(*apud* L. SEBAG, *O mito: código e mensagem*)

1 — OBSERVAÇÕES INTRODUTÓRIAS

“No princípio era o Verbo”.
(JOÃO 1, 1)

“No princípio era a Ação”.
GOETHE (*Fausto*)

“Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum.”

PAULO (I *Coríntios* 13, 12)

“As palavras e os sentidos não são os arcos-iris e as pontes ilusórias lançadas entre seres para sempre separados?”

(NIETZSCHE)

“... somos levados a uma distinção fundamental entre os modelos conscientes que os indivíduos e os grupos têm à sua disposição para pensar sua condição e os fundamentos inconscientes desses mesmos modelos. A partição *consciente/inconsciente* recorta aquela entre lugar real e articulação linguística, e define o próprio sentido da relação de causalidade que vai fundamentalmente do inconsciente ao consciente, das estruturas reais às ideologias. (...) A práxis dos indivíduos ou dos grupos sociais se refrata necessariamente sobre um modo particular através de uma linguagem que não é significante senão articulada à totalidade das linguagens que geram essa sociedade como um todo. (...) Religião, mitos, sistemas filosóficos, doutrinas políticas supõem a língua e uma certa organização da realidade mediante essa língua; trata-se de discursos que fazem uso de signos que lhes são previamente fornecidos.”

L. SEBAG (*Marxisme et Structuralisme*)

“A ciência moderna é um projeto baseado na afirmação da positividade da linguagem e dos discursos (...); a linguagem é vista como manto que, suficientemente estendido, recobrirá a totalidade das coisas. (...) Permanecem, no entanto, frente a tal positividade, as inquietantes *marginalia*: o sagrado e a loucura. No discurso “ilógico” e vazio de ambos não existe a positividade de *lógos*.”

F. A. DÓRIA (*Da Poesia à Ciência: loucura*)

O presente texto deriva de comunicação apresentada ao VIII Encontro Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Águas de São Pedro, S.P., Out. 1984).

Acredito que a inclusão do tema ‘mito e ideologia no programa deste encontro — na perspectiva de seus desdobramentos nos próximos dois anos com: ‘magia e religião’ e ‘seitas e igrejas’ — pretende indicar os

balizamentos da reflexão teórica que deverá estar na base da análise e compreensão dos fenômenos religiosos tais como se dão em seu relacionamento complexo com as formações sócio-históricas em que surgem.

É quase impossível dizer algo de significativamente novo neste terreno, tal o volume de teorias e a montanha de escritos que já se elaborou a seu respeito. Minha tarefa aqui será, basicamente, a de repassar de modo muito sumário esses caminhos e de, sobretudo, tentar suscitar algumas questões e dúvidas que perduram intactas. Sobrava, pois, razão a Darcy Ribeiro ao afirmar, no belo prefácio que fez para a edição brasileira de *O Ramo de Ouro* de James G. Frazer: “Contamos hoje com muitos... esquemas explicativos referidos a este mesmo tema. É verdade que todos insatisfatórios, mas muitos deles mais atualizados e baseados em melhor informação... Contamos, sobretudo, porém, é com muito ceticismo sobre a possibilidade de alcançar uma explicação geral satisfatória para tantas expressões espirituais do fenômeno humano” (043/1982: 5).*

Com efeito, as grandes aporias teológicas e morais (o sobrenatural, a morte, a origem do mal, a felicidade, o amor, o incesto, etc.), assim como as contradições e antinomias da existência individual e coletiva (liberdade e poder, justiça e desigualdade, abundância e miséria, etc.) preservam todas elas uma franja de mistério jamais inteiramente recoberta pelas explicações que formulamos. Aliás, os discursos científicos tendem a calar diante das grandes questões que atormentam a condição humana, ou a considerá-las como falsos problemas. Ilusórios ou genuínos, tais questionamentos estão por certo intimamente relacionados com as produções simbólicas do imaginário coletivo — entre as quais estão o mito e a ideologia — que se configuram no imenso círculo da significação.

Imagino que, num nível de análise mais restrito, uma possibilidade que se abre à reflexão que pretenda dar conta dessa problemática — que abarca tanto aquelas questões gerais quanto as práticas discursivas que lidam com elas e o seu relacionamento com as estruturas sociais que o homem constrói ao longo do tempo — residiria na formulação de uma metateoria suficientemente abrangente para comportar a articulação das tradições teóricas relativas à formação social com aquelas concernentes à constituição do sujeito. Mas tal dispositivo teórico não passa de projeto em andamento. Não atingimos ainda esse metadiscurso, com amplitude e consistência capazes de fornecer explicação satisfatória para o conjunto dos produtos da imaginação individual e coletiva (sonhos, devaneios, desejos, cria-

(*) No corpo do trabalho, as referências bibliográficas, quando não indicadas por extenso nas notas, aparecerão como aqui por meio de um código de três números, os quais indicarão respectivamente: o autor; a obra, pela data de edição; e a(s) página(s). Este trabalho contou com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

ções poéticas, lendas, contos, mitos, etc.) em suas relações com a estrutura social e o ideológico.

Noutros termos, necessitamos de uma teorização que seja capaz de reconhecer o lugar e a importância, o modo de existência e a significação dessas práticas simbólicas presentes no dinamismo das diferentes culturas. Há que se evitar, no entanto, a ilusão de que um discurso científico aperfeiçoado poderia fornecer a essência de um objeto qualquer, posto que tal pretensão constitui a própria empresa ideológica. Não há como fugir do círculo da linguagem, porque é nele que se elaboram tanto as criações simbólicas quanto os discursos conceptuais que pretendem explicar aquelas. Além disso, é preciso reconhecer os limites regionais destes discursos, pois nossas análises padecem as determinações dos códigos de percepção e de expectativa específicos de um meio e de uma época. E talvez esteja fora de nosso alcance mudar tais códigos subjacentes, uma vez que eles representam, em cada ciência, a lei imanente da sociedade na qual se inscreve uma especialidade; assim como eles constituem uma determinação social que funciona como postulado a toda análise que toma os sistemas culturais por objeto (De CERTEAU).

Não obstante tais dificuldades, é possível esboçar aqui uma via de aproximação geral à temática que nos preocupa. De fato, se nos colocarmos no ponto de convergência das contribuições da lingüística, da antropologia social, da psicanálise e da semiologia, não seria de todo impossível pensar os produtos da imaginação simbólica como modalidades de discurso configurados num conjunto que inclui o ficcional, o poético, o onírico e o mítico, porém como uma região do universo discursivo que comporta outras possibilidades tais como: o prosaico, o filosófico e o científico. Naturalmente a articulação total desses diferentes campos dependeria de uma teoria geral dos discursos que ainda não concluiu seu processo de elaboração.

Embora incluídos na mesma família, o mítico, o onírico e o literário são discursos distintos por ocuparem posições diferentes no território da *re-presentação* (1). Este último termo é fundamental para esta discussão. Na sua acepção usual ele é geralmente equívoco por insinuar algo que mostra o que antes já estivera presente. Ora, os discursos aqui considerados em sua face manifesta, na sua cadeia sintagmática, tendem a esconder mais do que apresentar o seu sentido, o qual só se mostra mediante a perquirição sistêmica que desvenda aquilo que antes estava oculto. É esse desvendamento que traz para o circuito da *presença* aquilo que talvez aí estivera apenas no instante da criação. Assim, o sentido do discurso está nos seus

(1). — O termo está escrito dessa forma a fim de evitar a confusão com a sua acepção usual ou filosófica. Cf.: o verbete 'Representação' in LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J. B.: *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1970.

significantes, cujos significados são desconhecidos até que sejam resgatados pela *re-presentação* que a construção paradigmática nos fornece.

As diferenças de posição decorrem dos modos diversos como cada um dos três discursos enfrenta a 'realidade', fato que se relaciona com o processo de socialização iniciado com o 'interdito' do desejo concernente à mãe. Ou seja, o tabu do incesto, universal e simbólico (Lévi-Strauss), constitui a primeira norma na constituição do sujeito como ser social (Lacan). A partir daí continua o processo de constituição do sistema de valores e dos códigos incorporados pelo indivíduo, o que faz o "real", humanamente considerado, ser uma função da interiorização da norma e ser percebido sempre segundo uma marca cultural.

Mas o coletivamente prescrito pode gerar no sujeito duas posturas extremas: submissão ou rejeição — que raramente ou nunca se dão de modo absoluto. Ao nível dos discursos, o que se constata é uma combinação delas, com o predomínio de um dos extremos sobre o outro. Assim, o discurso ideológico se contrapõe aos *discursos da re-presentação* porque tende a enunciar e reforçar os valores da sociedade ou, mais precisamente, de suas classes dominantes; daí que ele seja chamado de *discurso da duplicação* ou da reprodução. Enquanto que os três outros, em princípio, recusam-se a exercer essa função. Portanto, o onírico seria o oposto do ideológico, pois que visa à realização do desejo, rejeitando a força dos interditos; daí o seu caráter simultaneamente gratificante e penoso, pois é forçado a submeter-se ao princípio de realidade. Já o discurso mítico tem a sua posição no ponto de confluência entre a submissão e a recusa da realidade (que para o sujeito é fundamentalmente social), contendo em germe tanto o ideológico enquanto pode justificar determinada ordem, quanto o utópico, que percebe confusamente as contradições e projeta as esperanças. Finalmente, o literário, que de certo modo já está logicamente presente no discurso mítico, mas que se define segundo uma dupla tensão: aquela que se dá entre o que ele afirma e o que já encontra afirmado, e aquela que ocorre entre a busca de esgotar o que tem a enunciar no dito sintagmático e a ultrapassagem, na linguagem, da intenção de seu autor (2).

A concepção desenvolvida por Julia KRISTEVA que, no entanto, visa mais especificamente à linguagem poética, acrescenta mais algum esclare-

(2) — Nesse resumo da teoria dos discursos da 're-presentação', aproveitei da exposição de Luiz COSTA LIMA: *Estruturalismo e Teoria da Literatura* (2.^a ed.), Petrópolis: Vozes, 1973; assim como da excelente apresentação sobre "Teoria da Literatura" que ele e Otto Maria CARPEAUX prepararam para a *Encicl. Mirador Intern.*, vol. 13, 1977. Ver ainda organizado por L. COSTA LIMA: *Teoria da Literatura em suas Fontes*, Rio: Fco. Alves, 1975; e organizado por Eduardo PORTELLA: *Teoria Literária*, Rio: Tempo Brasileiro, 1976. Ou enfim de José Guilherme MERQUIOR: *Formalismo & Tradição Moderna*, Rio: Forense-Universitária/Edusp, 1974; e de Tzvetan TODOROV: *Les Genres du Discours*. Paris: Seuil, 1978; etc.

cimento a esses fragmentos de uma teoria dos discursos que entretêm relações muito próximas com a problemática de que me ocupo aqui. Com efeito, tomando a tradição do pensamento ocidental fundada na noção de sujeito unificado, transcendental e autopresente, assim como na dicotomia “sujeito/objeto” (como pré-requisito para o uso da linguagem) dada tanto filosoficamente quanto na estrutura sintática da linguagem, KRISTEVA considera que esse sujeito aparentemente transcendente — que ela chama de “sujeito tético” — é constituído na linguagem através do predicado. Para ela, é este o domínio do *simbólico*, que é a ordem social e lingüística estabelecida, conjunto das leis da sociabilidade humana, domínio de todos os discursos. Ela sugere, todavia, que a práxis significativa não se reduz a esse domínio tético ou simbólico, o qual se funda na repressão (LACAN), mas sim, que existe em práticas significantes que representam uma ameaça à ordem simbólica e, por iso, foram recalçadas na periferia do discurso, como, por exemplo, a linguagem poética, a arte, a religião e a magia. Tudo isso que é reprimido na constituição da ordem simbólica é considerado por ela como o domínio *semiótico*, composto de pulsões e processos primários que, embora ameaçando constantemente o sistema simbólico, retorna a ele sob a forma de ritmos, entonações e transformações léxicas, sintáticas e teóricas. O domínio semiótico, lugar do “sujeito em processo”, é a pré-condição do sujeito na linguagem, na ordem simbólica; lugar daquilo que KRISTEVA, seguindo a HEGEL, chama de *negatividade*, processo constante de expulsão e contrapartida da repressão, mas que volta a ser reprimido pela reconstituição do sujeito no domínio simbólico (3).

Postas assim essas considerações preliminares, passo ao exame de cada um dos temas de nossa problemática.

2 — DO MITO

“Tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo,
tudo quanto entre os homens merece repulsa e censura,
roubo, adultério e fraude mútua. (...)

Mas os mortais acreditam que os deuses são gerados,
que como eles se vestem e têm voz e corpo. (...)

Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões
e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens,
os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois,
desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam
tais quais eles próprios têm. (...)

(3) — Para maiores desdobramentos dessa concepção, ver: Julia KRISTEVA: *La Révolution du Langage Poétique*, Paris: Seuil, 1974. Mas sobretudo a síntese mais atualizada (“Le Sujet en procès: le langage poétique”), que ela apresentou no seminário interdisciplinar sobre a *identidade em Antropologia*, dirigido por LÉVI-STRAUSS no Collège de France: *L'Identité*, Paris: Grasset, 1977, pp. 223-56.

Não, de início, os deuses não desvendaram tudo aos mortais; mas, com o tempo, procurando, estes descobriram o melhor.”

XENÓFANES (*Sátiras*)

“Aquele que constata uma dificuldade e disso se espanta reconhece sua ignorância; também o amigo dos mitos (“philomythos”) é filósofo de alguma maneira, pois o mito é feito de maravilhoso. (...)”

Não vale a pena ocuparmo-nos muito tempo com os que especularam mediante mitos; é melhor dirigirmo-nos àqueles que baseiam o que afirma em demonstrações.”

ARISTÓTELES (*Metafísica*)

“Mitologia é aquilo em que a gente grande acredita, folclore é o que contam aos seus filhos, e religião é ambas as coisas.”

Cedric WITMAN (Carta a Edward Tripp)

“No princípio, Deus deu um vaso a cada povo, um vaso de barro, e por este vaso bebiam a sua vida.”

PROVÉRBIO DOS ÍNDIOS DIGGER

O volume do que já se escreveu sobre mito é simplesmente assombroso. Mas os percalços e divergências ao longo da história das teorias interpretativas são por si bastante reveladores do contorcionismo do projeto racionalista. Na verdade, as míticas do mundo inteiro, e mais particularmente a do mundo greco-romano clássico, têm constituído um território de caça privilegiado de historiadores das religiões e historiadores das idéias e das ciências, de sociólogos, etnólogos e folcloristas, de arqueólogos e filólogos, de filósofos, lógicos e epistemólogos, de lingüistas e psicanalistas, de teólogos e literatos, e de outros “desocupados”...; para não falar nos menos respeitadas membros dessa orquestra desarmônica e heterócrita: os teosofistas, os astrólogos, etc.

Contudo, se a noção de mito tem sido permanentemente redefinida e analisada de mil maneiras, ela está longe de ter sido satisfatoriamente esclarecida. Da mesma maneira, a questão do sentido e das funções dos mitos no seu relacionamento com as sociedades humanas tem recebido várias respostas divergentes desde que se iniciou a elaboração de um saber científico a esse respeito, sem que nenhuma delas tenha conseguido se impor excluindo as demais. No conflito de interpretações que há muito se instalou nesse território é possível, todavia, identificar duas teses principais em confronto. Uma, para a qual a verdade dos mitos, e até mesmo simplesmente a verdade, não passa de um efeito de significação ou, inver-

samente, o sentido das práticas e dos discursos depende de regimes heterogêneos de verdade (4). A outra encara a criação dos mitos, a mitogénia vivida e espontânea, como um mero jogo lógico, um exercício de ordenamento ou atividade combinatória que, como todo pensamento lógico, procede por distinções, oposições, correlações, etc.; mas que possui também um conteúdo já que os mitos dizem alguma coisa a alguém sobre algo.

Nessa floresta de símbolos que constituem os diferentes sistemas míticos produzidos pela humanidade ao longo de seu percurso, as inúmeras teorias que pretendem dar conta de sua natureza e significação não fizeram mais do que abrir algumas trilhas que permitem caminhar em setores dessa *selva oscura*, sem jamais lograr o seu intento de esclarecer a totalidade desse território, conforme parece ter sido o projeto que se instalou sobretudo desde o Iluminismo, para não recuar até o Renascimento ou mesmo à filosofia grega.

Que poder de sedução possui esse material — tão refratário às diferentes análises críticas e científicas — que o torna capaz de ocupar um investigador ao longo de toda a sua existência? Que estranha permanência a desse objeto que se furta ao combate das explicações racionais que buscam exorcizá-lo de seu campo, mas que ressurre no interior deste? Ou conforme a observação de Michel SERRES: “*esse produto* — o autor se reporta a uma certa concepção de ciência e o sublinhado é seu — *purificado de todo mito, torna-se mítico de uma ponta à outra.* (. . .) Um saber sem ilusão é, totalmente, uma pura ilusão. Na qual se perde tudo, mesmo o saber. Trata-se, mais ou menos, *de um teorema: não existe mito puro senão o saber purificado de todo mito.*” (5) Parece, pois, ocorrer com o mito aquilo que BARTHES observava a propósito da moda: é impossível falar dele sem se enredar em sua teia ou cair em seu círculo. Desse modo, ao tentar definir o mito, as Ciências Humanas se definem a si mesmas. (Cf.: 040/1978: 431).

Antes de esboçar uma breve síntese das interpretações em conflito ou de ensaiar uma definição do mito, gostaria de sugerir algumas reflexões com base em exemplos ou situações atuais.

A despeito do entusiasmado progressismo burguês que animava MARX ao escrever sua *Introdução Geral à Crítica da Economia Política* (1857) e

(4) — Eu já havia elaborado as notas e argumentos deste trabalho quando tomei conhecimento do belo ensaio do historiador francês, Paul VEYNE, sobre os mitos gregos (cf.: 114/1984), no qual essa tese é lucidamente exposta. Pessoalmente, inclino-me na mesma direção, embora com matizes interpretativos outros que não vem ao caso examinar aqui. De todo modo, a análise das atitudes gregas em face dos mitos fornece a VEYNE a ocasião, a partir de seu território de historiador, de suscitar questões epistemológicas muito sérias.

(5) — Cf.: HERMES III: *La Traduction*. Paris: Minut, 1976, p. 259.

que o fazia afirmar enfático: “a idéia da natureza e das relações sociais que alimenta a imaginação grega e portanto a mitologia grega, seria ela compatível com os teares automáticos, as locomotivas e o telégrafo elétrico? Que significa Vulcano diante de Roberts & Co., ou Júpiter em face do pára-raios, e Hermes em comparação com o crédito imobiliário? Toda a mitologia doma, domina, modela as forças da natureza, na imaginação, e pela imaginação; ela desaparece, pois, no momento em que tais forças são dominadas realmente.” (*Oeuvres*, t. I, 217/1965: 265-6); a despeito desse entusiasmo, repito, que prevê o desaparecimento do mitológico diante da tecnologia moderna, é legítimo formular outras indagações menos presunçosas.

Ou os mitos afirmam algo de fundamental sobre a condição humana e o seu destino, ou constituem mera fabulação do espírito desprovida de sentido. Parece que todas as gerações, que viveram ou se debruçaram sobre essas narrativas de aparência bizarra, recusaram-se de algum modo a aceitar a segunda alternativa.

Se permanecermos no campo da Antropologia, veremos aí que o mito comparece não apenas como objeto de estudo privilegiado, mas também como paradigma ou marco para a reconstrução da realidade social e para a interpretação de culturas em seu conjunto. Um exemplo clássico, dentre outros, está no *Padrão de Cultura* de Ruth BENEDICT, no qual, rejeitando a oposição entre o modelo apolíneo e fáustico proposta por SPENGLER para as grandes vertentes civilizatórias (*A Decadência do Ocidente*), a autora sugere uma polarização entre tendências dionisíacas e apolíneas, de evidente inspiração nietzschiana. Mas, passemos a outros exemplos.

Embora não nos causem estranheza, não deixam de ser bastante significativos fatos como o de HUXLEY, no *Admirável Mundo Novo*, denominar de “soma” a substância especial com que se alimentam os protagonistas em determinadas circunstâncias, e que é o mesmo nome com que os velhos textos hindus designavam o alimento divino; ou o de JOYCE ao usar a mitologia em torno do famoso herói grego como fonte para um dos livros mais importantes da literatura contemporânea; ou o de Vinicius de MORAES ao transpor para o subúrbio do Rio o mito de Orfeu, depois transformado em filme por Marcel CAMUS; ou o de Chico BUARQUE DE HOLANDA e Paulo PONTES que, inspirados em Oduvaldo VIANNA FILHO, ambientam a tragédia de Medéia no mesmo cenário carioca com a peça *Gota d'Água*; ou o de SARTRE, que retoma o mito de Orestes, em sua peça *Les Mouches*, a fim de realizar uma leitura política da questão da liberdade do homem em face do destino ou dos deuses; ou ainda a quase certa filiação mítica de um herói contemporâneo como o *Superman*, quando comparado com o seu símile grego (Hércules); ou, enfim, que num filme como *Guerra nas Estrelas* — sem minimizar a importância de sua beleza

plástica e de sua linguagem —, uma das razões de seu grande sucesso esteja no fato de que sua narrativa recupere as antigas raízes míticas de aventuras heróicas que põem em confronto as forças do Bem e do Mal, enfatizando assim o sentido agonístico da existência; etc. Mas seria fácil argumentar que todas essas criações situam-se no mesmo campo discursivo, daí as suas semelhanças com o mito.

Algo parecido pode ainda ser assinalado no fato de as histórias em quadrinhos — que constituem sem dúvida uma das matrizes do imaginário coletivo de nosso tempo — terem resgatado, por exemplo, uma divindade da antiga mitologia escandinava (*Thorr*) para transformá-la em super-herói. No entanto, já desponta alguma estranheza no fato de que mísseis de exploração espacial americanos hajam sido batizados com esse mesmo nome (que é palavra teutônica para ‘trovão’) ou com nomes de outras mitologias. Mas poderíamos tomar um exemplo mais corriqueiro: por que o nome de Ajax, outro herói da mitologia grega, teria sido escolhido para um conhecido detergente, que a publicidade televisiva chama por antonomásia de “furacão branco”?

Esse sentimento de estranheza se torna mais intenso quando percebemos que a Astronomia, um dos mais científicos campos do saber positivo — salvo, talvez, por sua carência de experimentação, segundo os cânones vigentes —tenha preservado amplos vestígios de sua íntima relação com antigas mitologias e constitua ainda hoje o domínio da investigação mais propício a estimular a imaginação mítico-religiosa. Por outro lado, tantos cálculos astronômicos foram necessários para corrigir e dar precisão ao nosso calendário e às nossas datações históricas que seguem direções opostas a partir de um zero arbitrário, cuja escolha porém situa-se fora do campo lógico-matemático, posto que se apoia noutro regime de verdade ou significação, a saber, o universo mítico-religioso do Cristianismo.

Mais curioso talvez será registrar o fato de que dois dos programas do Laboratório de Computação Científica do CNPq tenham sido designados com os nomes de Midas e Osíris; sobretudo se recordarmos que o primeiro, conforme relata OVÍDIO, portava grandes orelhas de burro e se celebrizou na lenda por sua irreflexão e estultice; enquanto que o segundo, além de ser um dos maiores deuses do Egito antigo e o primeiro a possuir natureza humana, foi morto e despedaçado por seu irmão e adversário, Seth, que o lançou ao Nilo — depois sua esposa Isis recompôs as partes de seu cadáver, exceto uma, o pênis, que fora devorado por um peixe.

Questões como as contidas nos exemplos arrolados poderiam ser multiplicadas mais ou menos indefinidamente. E, por certo, não comportam uma resposta única. Todas elas, porém, remetem para o problema da significação do mito e o de sua persistência nas culturas humanas arcaicas e contemporâneas. Enfim e contrariamente ao que faz crer o predomínio de

certa tradição letrada que privilegia o texto escrito como fonte principal, se pensarmos que a mitologia se expressa — além das narrativas orais ou de suas poéticas de elaboração ulterior — sob múltiplas formas, a saber, na escultura, na arquitetura, nas artes decorativas, na pintura, nos ritos, nas danças, na música e até no pensamento científico (6), constataremos então com maior fundamento quão ampla e profunda é a sua importância como força estruturadora do imaginário coletivo.

* * *

Nas tradições culturais do Ocidente costuma-se apontar a noção de mito naquilo que ele não é, mediante uma dupla relação de oposição: ao *real*, por um lado, onde o mito é tido como ficção; e ao *racional*, por outro lado, onde ele tem sido definido como absurdo (cf.: 112/1974: 195). Dentro da mesma tradição, porém introduzindo a perspectiva das transformações temporais, pode-se identificar outra forma de encarar essa dupla oposição: ou contrapondo 'mito' e 'história', ou contrapondo *mythos* e *lógos*. Em última análise, essas relações de oposição podem ser interpretadas como dimensões ou aspectos da mesma questão geral, que indaga sobre o modo de existência ou o estatuto social e mental desse gênero de produção discursiva.

Por seu interesse menor na perspectiva adotada por este artigo, não darei especial atenção à primeira dessas dimensões. Com efeito, a oposição entre 'mito' e 'história' emerge do modelo evolucionista subjacente à história do pensamento ocidental. Assim, o mito consistiria no relato de eventos fabulosos de um tempo original perdido num passado nebuloso, que constitui talvez uma ucronia ou ainda uma pancronia; ao passo que a história seria o registro sistemático que documentaria o progresso da razão.

(6) — Por exemplo: as especulações de evolucionistas do século passado (Haeckel, etc.), sobre a origem da vida a partir de moneras protoplásmicas saídas do oceano são, porventura, menos míticas ou mais científicas do que a cosmogonia aquática da mitologia hindu? Talvez até, enquanto pensamento mítico, percam para a segunda em valor poético. E, no entanto, elas constituíram em seu tempo a última palavra em matéria de racionalidade científica.

Portanto, qualquer historiador sério das Ciências, que não esteja imbuído da ideologia burguesa do progresso, aceitará tal relacionamento sem escândalo. Sobre as origens e as relações míticas das ciências, cf., por exemplo: G.E.R. LLOYD: *Magic, Reason and Experience* (Studies in the origins and development of Greek science), Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1979; Alexandre KOYRÉ: *Du Monde Clos à l'Univers Infini*, Paris: Gallimard, 1973; R. G. COLLINGWOOD: *Ciência e Filosofia*, Lisboa: Presença, s/d.; Brian EASLEA: *Liberation and the Aims of Science* (an essay on obstacles to the building of a beautiful world), London: Sussex Univ. Press, 1973; Ilya PRIGOGINE et Isabelle STENGERS: *La Nouvelle Alliance* (métamorphose de la science), Paris: Gallimard, 1979(ver particularmente os tópicos do cap. I: "Le mythe aux origines de la science" e "Le mythe scientifique aujourd'hui", e o cap. conclusivo: "Le réenchantement du monde"); etc.

Tudo se passaria como na oposição que se costuma fazer, no plano individual, entre fantasia infantil e pensamento adulto. É o que está sugerido nas seguintes palavras de FREUD: “É bastante verossímil que os mitos são os resíduos deformados dos desejos fantasmáticos de nações inteiras, e que eles correspondem aos sonhos seculares da jovem humanidade.” (*apud* 001/1969: 7; e 007/1968: 1047). Como, porém, essa maneira de encarar a questão já foi parcialmente abordada nas reflexões anteriores e estará de algum modo inserida nas considerações que se seguirão, contornarei a dificuldade posta por esse ângulo, evitando discuti-la aqui mais longamente. Para tanto, proporei um sugestivo exemplo de material mítico à guisa de parábola. E recolho o exemplo quase literalmente em André JOLLES (069/1976: 104-6). Ei-lo:

Costuma ocorrer que um povo, mesmo dirigido por um chefe justo, seja assediado por inimigos e surja uma situação em que não se vislumbre saída. Nessa ocasião surge um *salvador*, um ser especial e superior, que não é homem nem mulher, e poderá satisfazer a uma das seguintes categorias: (a) pode ser uma virgem; (b) ou um hetáira (portanto, duas espécies que não são consideradas “mulher”); (c) pode tratar-se de uma divindade andrógena; (d) ou, enfim, um ser que apresente alternadamente os traços das três categorias anteriores. Um atributo característico de sua ação é que costuma surgir num carro atrelado a cavalos. Ele toma então o chefe em seu carro e o transporta vitoriosamente através das fileiras inimigas, sem um ferimento. Tendo salvo o príncipe e o seu povo, o salvador desaparece ou perece, ou é levado à morte. Eis o esquema geral. Agora vamos aos relatos ou casos.

(i) No Canto V da *Iliada*: os gregos estão em apuros, pois Diomedes, que os comandava, fora flechado, e os troianos, conduzidos por Ares (= deus da guerra e personificação da desgraça) e Heitor, avançavam impetuosamente, obrigando a um recuo dos gregos para os seus navios. Nessa ocasião intervém Atena, que despe seu belo vestido bordado e veste uma túnica, prepara-se para a batalha com a armadura de Zeus e põe na cabeça o capacete de ouro; sobe depois para o carro de guerra, empunhando uma lança pesada e enorme. /Converteu-se, portanto, em “mulher-homem”/ (versos 733 e ss.). Em seguida, anima o herói fatigado, faz saltar Estênelo do carro, puxando-o para trás com suas próprias mãos, e sobe para a biga num gesto impaciente, postando-se lado a lado com Diomedes (versos 835 e ss.). Daí para frente, houve uma devastação nas hostes inimigas. A deusa, porém, não combate em pessoa, apenas desvia a lança de Ares e assim o deus é ferido na ilharga por Diomedes. Ates grita então com a força de nove ou dez mil homens e vai queixar-se a Zeus. Depois

de por fim à ação perniciosa de Ares e de livrar os gregos das dificuldades, Atena regressa ao Olimpo.

(ii) Encontra-se um “salvador” semelhante ao *Rig-Veda* hindu. Chama-se Ushas e, de acordo com o modelo geral resumido acima, não é homem nem mulher. É uma hetáira divina. Não reproduzo os trechos do poema para não alongar a exposição.

(iii) No Livro I, tópico 60 de HERÓDOTO (061/S.d.: 61-2), encontra-se outro exemplo em torno da figura de Pisístrato que havia sido exilado de Atenas por sua tirania. O seu retorno se deverá à intervenção de um ardil que forjará um salvador também semelhante em atributos ao modelo apontado de início. Também aqui não forneço detalhes por economia, e passo ao quarto caso a fim de completar a parábola.

(iv) Em maio de 1429 da era cristã, os exércitos ingleses ocupavam o território francês e o rei da Inglaterra fôra já proclamado rei de França. O povo francês e o Delfim se defrontam com enormes dificuldades, sem saída à vista. Surge então da Lorena o personagem salvador. Como os demais, também este não é homem nem mulher; é uma *Pucelle* (Donzela), conforme foi “devidamente” constatado depois por uma comissão de especialistas; e sabe-se pelos testemunhos da época que ela não dá a impressão de ser mulher nem desperta desejos carnaís. É “filha de Deus” (como Atena e Ushas) e assim é reconhecida pelos seguidores. Ela se despe das roupas femininas e veste trajes masculinos, inclusive uma armadura. Torna-se, pois, mulher-homem e sua primeira exigência é obter um cavalo (de que se sabe até mesmo o preço). Em seguida, com dois companheiros (também são conhecidos os nomes de seus Dióscuros), sem ser vista pelos inimigos, ela parte ao encontro de seu rei. Afasta os homens que orientavam o monarca e ela mesma assume esse papel. Comanda cercos e batalhas, mas sem que ela própria derrame o sangue de um único inimigo. Acompanha o rei através das linhas adversárias e finalmente liberta o seu povo. Attingida a meta, ela é jogada abaixo do cavalo, perece. . .

É bom não esquecer que mais de 2.000 anos separam o primeiro do último relato, que não é uma epopéia homérica e muito menos um hino védico. Ou seja, de acordo com os cânones atuais, ao contrário de Atena e de Ushas que se movem no tempo do mito (e até o caso de Pisístrato tem como referencial a mítica grega), a narrativa de Joana d’Arc pertence ao universo cristão e se desenrola no campo do que se chama a História. Há uma observação de Darcy RIBEIRO, no texto já mencionado, que merece ser reproduzida aqui: “Hoje, em lugar de olhar uma lenda ou um costume ou um rito como se fossem fósseis do espírito, pedindo que nos revele algo sobre a origem da religião ou da magia, o que se indaga é

sobre o seu valor de atualidade. Vale dizer, é sobre sua contribuição para que exista e persista a sociedade e a cultura de que faz parte.” (p. 7).

Mas, consoante assinala acima, além da História, o mito possui outro oponente: o *lógos*, ou seja, algo que lhe nega um caráter específico e o reconhece apenas como uma fase inicial, uma etapa primitiva dentro de uma evolução que caminharia para níveis mais altos (o conhecimento racional). Eis por que as duas relações de oposição antes indicadas convergem para uma mesma questão de fundo.

Nem sempre porém se deu esse confronto nas origens gregas desses termos. Com efeito, o termo grego *mythos* significa originalmente “palavra”, “relato”, “anúncio”, “mensagem”, “fábula”, e, posteriormente, assume a significação de histórias sobre “deuses, seres divinos, heróis e viagens ao além”, segundo afirma PLATÃO (*República*, 392 a). E a sua provável raiz indo-européia *mú* está relacionada com a voz, a boca, etc. Já o outro termo, *lógos*, significou de início “discurso”, “eloquência”, “relato”, “palavra”, “sentença”; e só posteriormente emerge o significado de “razão”, “faculdade racional”, “discurso argumentativo”, etc. Na verdade, os dois vocábulos tiveram, durante muito tempo, usos bem próximos permitindo trocas recíprocas; e mesmo no grego do século V a.C., as palavras ‘*mythos*,’ ‘*lógos*,’ ‘*mythología*,’ etc. estavam sujeitas a notáveis oscilações semânticas. Daí por que KERÉNYI, em seu *Die antike Religion*, sustenta que “Heródoto utiliza ainda tranqüilamente a palavra *lógos* em casos em que quer Protágoras e Sócrates, quer os históricos, quer os platônicos, teriam falado de *mythos*” (*Apud* 068/1977: 22). Só lentamente, portanto, é que se processa a ruptura.

Historiadores e helenistas (V., por exemplo: 025/1981; 094/1982; 087/1980; 110/1973 e 1975; 112/1965) são mais ou menos unânimes em reconhecer o início de uma fronteira entre *mythos* e *lógos* aí pelo VI.º século a.C., com o surgimento, nas cidades gregas da Ásia Menor, da física e da filosofia, pois, conforme assinala VERNANT, tais modalidades emergentes de racionalidade supõem, por um lado, “a rejeição do sobrenatural e do maravilhoso na explicação dos fenômenos; e, por outro lado, a ruptura com a lógica da ambivalência, a busca de uma coerência interna no discurso, mediante uma definição rigorosa dos conceitos, uma nítida delimitação dos planos do real, uma estrita observância do princípio de identidade.” (112/1965: 123). Contudo, o mesmo VERNANT, numa obra aparecida nove anos depois, atenuará sua opinião sobre a oposição entre pensamento mítico e pensamento racional: “A esse respeito, parece mais válido opor tradição oral e literatura escrita. (...) Haveria, portanto, ao mesmo tempo continuidade e uma série de rupturas entre o conto oral, o mito, ou antes os diversos estágios do mito, e a filosofia.” (112/1974: 249). Assim, o reconhecido abrandamento do confronto entre esses dois modos de cons-

ciência aponta na direção dos resultados das pesquisas contemporâneas sobre mito. Daí por que DETIENNE podia afirmar, num ensaio intitulado sugestivamente 'O Mito: Orfeu no mel': "as categorias e as relações lógicas descobertas pela análise estrutural na mitologia são muito freqüentemente as mesmas utilizadas e exploradas pelos Gregos numa série de obras de caráter racional, elaboradas no mesmo tempo que as produções literárias nas quais se inscreve o discurso mítico." (028/1976: 64).

Se desde o século VI a.C. que os mitos eram combatidos e admirados por intelectuais gregos (Xenófanes, Platão, Aristóteles, Pausânias, etc.); e se, portanto, constata-se nas matrizes da Civilização Ocidental o primado de uma racionalidade analítica e conceptual (o *lógos*), em fins do IV.º século antes da era cristã; seria porém legítimo afirmar que o *mythos* — enquanto discurso simbólico e totalizante acerca do universo divino, cósmico e humano — passa desde então a estreitar seu campo de eficácia e tende a desaparecer?

Não parece que a resposta seja inteiramente positiva. É verdade que — segundo nos esclarece o estudo de BENVENISTE (011/1981: 265-79) sobre a gênese do termo 'superstição' em oposição à 'religião' — já desde o período clássico da cultura greco-romana opera-se uma distinção cada vez mais nítida entre, de um lado, as práticas, as crenças e as narrativas consideradas legítimas ou racionais, e, de outro, aquelas tidas como os detritos de um discurso desqualificado, "estórias de velhas mulheres" como diria CÍCERO (*fabulae anilae*).

Posteriormente, durante a Idade Média, a lenda cristã ocupará pouco a pouco os espaços culturais. De fato, o discurso eclesiástico sobre os santos e o diabo se folcloriza na mesma medida em que as narrativas pagãs se cristianizam, embora o anúncio de verdades fundadoras passe a ser monopolizado pela Igreja (cf.: SCHMITT, J.-C.: "Christianisme et Mythologie: Occident médiéval et 'pensée mythique'", *in*: 013/1981, v. I: 181-5). E assim as antigas míticas se refugiam na periferia da civilização cristã. No entanto, elas continuam a florescer nas práticas simbólicas e nas narrativas orais, posto que, como bem observa LÉVI-STRAUSS, o conto popular não é mais do que um "mythe affaibli".

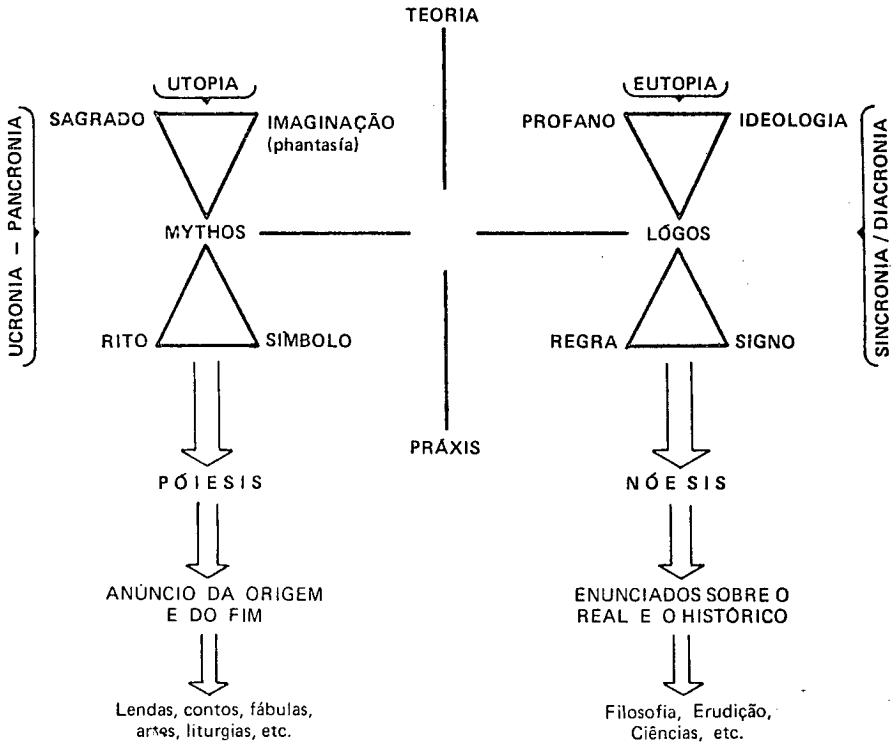
Se pensarmos, pois, nas sobrevivências e camuflagens dos mitos na cultura moderna (cf.: 034/1972: 141-65), parecerá uma simplificação exagerada conceber a Civilização Ocidental como o triunfo do *lógos* sobre o *mythos* e a vitória do livro sobre a tradição oral. Como quer que seja, essa discussão suscita concretamente a questão do modo de existência histórica e mental quer do 'mito' *stricto sensu*, quer da 'matéria mítica' que se insere em numerosas criações simbólicas, quer do 'pensamento mítico' enquanto modalidade de consciência e, portanto, como engrenagem inerente ao moi-

nho produtor de sentido. Em outras palavras: diferentes estratégias de elaboração de um objeto cambiante e escorregadio. Num ponto, porém, historiadores e mitólogos atuais estão de acordo; é aquele assinalado por DETIENNE ao afirmar: “à história factual do antiquário e do trapeiro que cruzam a mitologia, gancho da mão, felizes por descobrirem aqui e ali um fragmento de arcaísmo ou a recordação fossilizada de algum acontecimento “real”, a análise estrutural dos mitos, determinando certas formas invariantes através de conteúdos diferentes, opõe uma história global que se inscreve na *longa duração*, mergulha por baixo das expressões conscientes e demarca sob a aparência movente das coisas as grandes correntes inertes que a atravessam em silêncio” (028/1976: 65).

Em resumo, haveria, na experiência cultural do Ocidente, a convicção de duas grandes tradições de pensamento. A corrente dominante vem pelo menos do conceptualismo aristotélico, atravessa a Idade Média (Averroes, Tomás de Aquino, Ockham, etc.), passa pelo racionalismo cartesiano e o conceptualismo kantiano, até desembocar nas várias formas de positivismo subjacentes à ideologia científica contemporânea. Mas existe também, paralela a essa, uma outra tradição, talvez mais antiga e mais rica, que vem pelo menos de Heráclito, ocupando depois parte significativa do pensamento platônico, passa por Agostinho e chega a Nietzsche e aos nossos dias (Foucault, etc.), e que constitui um como pensamento da desrazão. Embora o mito se mova pendularmente entre as duas tradições, ele está mais próximo desta última e guarda com ela maiores laços de parentesco. Creio que o esquema a seguir esclarece um pouco a questão, sem pretender sugerir nenhuma dicotomia, pois imagino o universo dos discursos como um campo de tensões entre suas modalidades:*

Assim, o *mito* é um pensamento instituinte do ser. Ele é uma disposição mental e uma forma modelar que se atualiza mediante relatos de acontecimentos fundamentais. Ou como afirma André JOLLES: “o mito é o lugar onde o objeto se cria a partir de uma pergunta e de uma resposta; por outras palavras, o mito é o lugar onde, a partir da sua natureza profunda, um objeto se converte em *criação*” (069/1976: 90-1). Ao passo que o *conhecimento* enquanto processo que deriva do *lógos* manifesta-se “como vontade de transformar o mundo por si mesmo e pelo trabalho ativo, como penetração no âmago do universo para esclarecer-lhe a natureza; enfim, como processô em que os objetos não se criam” (*ibid.*), mas se explicam por operação da razão analítica.

* A fim de preservar uma significação mais próxima da original, alguns termos são apresentados na transcrição de suas formas gregas (sobre seus significados, consultar p. ex.: 089/1983).



O mito, portanto, não fornece propriamente explicações, mas sim, motivos originais ou primordiais. O mito não responde à pergunta 'por quê' ou 'como?', mas sim, à indagação 'em consequência de quê?'. Para o mito, por trás da *aition* (causa) se acha uma *arché* (origem). No entanto, é preciso lembrar que na mitologia *origem* possui dois sentidos: (i) enquanto conteúdo de uma narrativa, ela é *motivação*; (ii) e enquanto conteúdo de um ato, ela é o seu fundamento (cf.: 072/1980: 28). Ao passo que o chamado conhecimento racional nasce da vontade de apreender a natureza das coisas e se orienta para o objeto, procurando penetrar os elos ou relações entre as coisas e expressando-se por meio de juízos ou enunciados que buscam ser universalmente válidos (nos limites, porém, de sistemas parciais). Paralelamente a essa modalidade de conhecimento, existe a forma mítica de apreensão na qual os seres e as suas ligações *se criam* mediante o discurso proferido. Todavia, conforme sublima A. JOLLES, não estamos diante de uma sucessão cronológica, nem existe um ponto de transição do mítico para o conhecimento, por descontentamento em relação ao

primeiro; tão-pouco se dá um processo evolutivo que elimine um dos termos por insuficiente, e afirme a prevalência do outro: “eles estão sempre lado a lado, mas também separados, como os amorosos da canção popular, por um abismo largo demais para poder ser superado. (...) o conhecimento procura depreciar o mito e negá-lo, mas, por outro lado, não hesita em recorrer ao mito analógico e em tentar realizar-se num mito relativo, sempre que tem consciência das próprias limitações.” (*Ibid.*, p. 97-8).

Recorro mais uma vez ao prefácio de Darcy RIBEIRO, na obra clássica de FRAZER. Lá, em meio a um geral e justíssimo tom de elogio, ele reprova o fato de o antropólogo inglês “cair no supremo pecado tanto para o cientista como para o artista que é o da ambigüidade. Todos sabemos desde sempre que ciência e arte são dois domínios diferentes e imiscíveis...” (043/1982: 6). No meu entender, o romancista e antropólogo que nos deu *Maira* acerta paradoxalmente no alvo no momento em que se equivoca, ou seja, naquilo que ele rejeita. Com efeito, as duas modalidades de discurso (o *mythos* e o *lógos*) se defrontam ambas com a *ambigüidade* intrínseca da linguagem quando buscam lidar com um real e com uma verdade que pretendem constituir e comunicar. Por conseguinte, é nessa “verdade” (sobretudo nos sentidos gregos da *alétheia*), e não na ambigüidade das linguagens, que melhor se observa o afastamento entre esses dois sistemas de pensamento: um, que assume uma lógica da ambigüidade, e outro, que obedece à lógica da não-contradição (cf.: DETIENE, 028/1981a: 146). Em suma, segundo concluía VERNANT, só resta ao mitólogo recorrer aos lingüistas, aos lógicos e aos matemáticos a fim de que lhe forneçam um instrumento que falta: um modelo estrutural de uma lógica que não seria aquela da binaridade ou da disjunção, do sim ou não, uma outra lógica diferente daquela do *lógos* (112/1974: 250). Existiria tal modelo? Talvez a resposta esteja em Fernando PESSOA, quando diz no verso inicial do seu *Ulysses*:

“O mytho é o nada que é tudo.”

* * *

A esta altura é importante examinar a possibilidade de sumarizar as interpretações e de ensaiar uma definição desse “objeto” chamado mito. Se considerarmos de início o território das disciplinas etno-sociológicas, notaremos facilmente a variação que sofreu, desde os antecessores imediatos de FRAZER até LÉVI-STRAUSS e seguidores, a atitude de seus especialistas em face desse fenômeno. Autores influenciados pelas concepções

evolucionistas viam os mitos como o testemunho de uma tentativa de explicação do mundo mantida num nível de análise insuficiente por força de um pensamento tido como mágico, embrionário, primitivo. Para Max MÜLLER, eles constituem uma espécie de “doença da linguagem” que personifica forças da natureza e são a manifestação de fantasia poética que remonta aos tempos pré-históricos. Já DURKHEIM via neles uma coletânea de instruções de base alegórica destinadas a formar o indivíduo em função do grupo. Estavam dadas as condições para a formulação da corrente *funcionalista*, com MALINOWSKI em primeiro plano. Este, negando o aspecto simbólico e o caráter etiológico dos mitos vividos por um povo, sustenta que a sua função não está em explicar mas em codificar e impor um sistema de crenças que cumprem a tarefa de perpetuar a ordem social existente. A ‘escola francesa’ (sobretudo com GRIAULE) opôs a essa concepção funcionalista outra interpretação, que via nos mitos de um povo um sistema coerente mediante o qual eram pensados e realizados os principais aspectos de sua vida social. Georges DUMÉZIL acredita poder concluir de sua gigantesca pesquisa comparativa de mitos dos povos indo-europeus que estes configuram uma ideologia trifuncional em face da ordem ou das crises do mundo, da ação bem sucedida ou malograda dos deuses e dos homens, traduzindo o jogo harmonioso ou contrariado de suas três grandes tarefas: a soberania mágica e jurídica (o Sacerdote), a força física (o Guerreiro) e a fecundidade (o Produtor agrícola). Foram assim dados os passos que, juntando-se às novas contribuições lingüísticas, levaram ao *estruturalismo*, o qual, por sua vez, considerou os mitos como um sistema cujas propriedades intrínsecas deveriam ser buscadas antes mesmo de se lhes imputar alguma função social ou de submetê-los a juízos de valor.

Se deixarmos o campo das Ciências Sociais *stricto sensu*, veremos que as interpretações podem ser multiplicadas à vontade. Alguns pretendem, mais ou menos vagamente, que cada sociedade exprima por meio desses materiais os sentimentos mais profundos da humanidade, a saber: o medo, o ódio, o amor, a inveja, a vingança, etc. Para BERGSON, por exemplo, o impulso vital é otimista, e a função fabuladora que produz as representações mítico-religiosas nasce diretamente dele e constitui uma reação defensiva da natureza contra a representação, pela inteligência, da inevitabilidade da morte; ou, mais precisamente, a magia, o culto dos espíritos e dos deuses, a mitologia e a religião, em suma, constituem uma reação defensiva da natureza contra aquilo que poderia haver de deprimente para o indivíduo, e de dissolvente para a sociedade, no exercício da inteligência (012/1958: 127, 137, 146, 205-7, 217). Já na hipótese de JUNG (que possui certa convergência com estudos sobre mitos realizados por historiadores das religiões, lingüistas, etnólogos, etc., e inclusive pela antropologia estrutural

mais recente) (7), são as ‘imagens arquetipais’ que estão na base e se reproduzem nos sonhos, contos, lendas e mitos de toda a humanidade, constituindo o seu universo simbólico — ou o *monomito* de que falava JOYCE (*Finnegans Wake*) —, cuja função reside em fornecer ao espírito humano os meios de que necessita para se livrar de seus fantasmas, ultrapassando-os assim mediante as realizações coletivas e individuais. Por sua vez, Joseph CAMPBELL, em seu denso trabalho sobre mitos, contos e lendas, sugestivamente intitulado *O Herói de Mil Faces* (*The Hero with a thousand faces*), amplia essa hipótese junguiana a ponto de considerar o mito como a matriz geradora de todas as produções humanas: “De um extremo ao outro do mundo habitado e de todo tempo, todas as circunstâncias da vida do homem constituem pretexto à floração dos mitos e são eles que formam a fonte viva de inspiração de tudo o que o espírito humano pôde produzir. Não seria exagerado dizer que o mito é a abertura secreta por onde as energias inesgotáveis do cosmo se derramam nos empreendimentos criadores do homem. As religiões, as filosofias, as artes, as formas sociais do homem primitivo e histórico, as principais descobertas da ciência e da tecnologia, os próprios sonhos que perturbam o sono provêm do círculo mágico e fundamental do mito” (016/1978: 15).

A teoria freudiana do desejo relaciona a interpretação das mitologias com os mecanismos do sonho. Com efeito, para FREUD, o mito é no plano filogenético aquilo que o sonho representa na vida individual, ou, noutros termos, o sonho é o mito de um indivíduo tal como o mito é o sonho de um povo. Tal interpretação, constatando que os símbolos são os mesmos num caso como no outro, conclui que a análise dos sonhos permite descobrir as raízes libidinosas de símbolos coletivos como os mitos. Assim, os mitos operariam segundo as mesmas leis que os sonhos, exprimindo os mesmos desejos incestuosos e as mesmas pulsões agressivas; eles apresentariam os mesmos procedimentos de dramatização, de deslocamento da libido

(7) — Mas pelo menos num ponto LÉVI-STRAUSS enfatiza a diferença entre os “arquétipos” de JUNG como substrato do inconsciente e a interpretação que ele adota: o problema etnológico é, em última análise um problema de comunicação, o que leva a separar a via maussiana que identifica *inconsciente* e *coletivo* daquela de JUNG, que poderia ser definida paralelamente, “pois não é a mesma coisa definir o inconsciente como uma categoria do pensamento coletivo ou distingui-lo em setores, segundo o caráter individual ou coletivo do conteúdo que se lhe empresta. Nos dois casos, concebe-se o inconsciente como um sistema simbólico; mas para JUNG, o inconsciente não se reduz ao sistema: ele está pleno de símbolos, e mesmo de coisas simbolizadas que lhe formam uma espécie de substrato. Ou esse substrato é inato: mas sem hipótese teológica, é inconcebível que o conteúdo da experiência a preceda; ou ele é adquirido: ora, o problema da hereditariedade de um inconsciente adquirido não seria menos temível que aquele dos caracteres biológicos adquiridos”. (Cf.: “Introduction”, in: Marcel MAUSS: *Sociologie et Anthropologie*, 4e. ed., Paris: PUF, 1968, p. XXXII).

para objetos secundários, de condensação de imagens, etc. (cf.: 001/1969: 5-26; 007/1968: 1047-51). Para outros psicanalistas, as narrativas populares estariam relacionadas fundamentalmente com uma função terapêutica e formativa face às gerações mais jovens, já que estas projetariam sobre os personagens seus próprios fantasmas, de que buscam assim libertar-se (8). É interessante observar como, apoiado noutro quadro teórico, Erich FROMM, trabalhando sobre material semelhante, chega a produzir uma interpretação bastante diversa desta última que acabo de resumir: de fato, ele propõe, em termos amplos de relações de poder, uma bem elaborada leitura política dos mitos e contos populares (044/1966: 142-88) (9).

Ainda nessa mesma ordem de considerações, outra interpretação — que não padece da falta de originalidade, e se proclama inspirada na trilha da *etnopsiquiatria* aberta por Georges DEVEREUX —, procura desvelar as vozes do imaginário coletivo tomado no seu sentido mais amplo, de modo a incluir aí o mítico e o ideológico. Nesta perspectiva, as três vias sociais para transformar o desespero em esperança são: a *expectativa messiânica*, forma normal de uma sociedade ameaçada em seus fundamentos expressar seu desejo de justiça social; a *possessão*, reação a uma situação de frustração intensa que não se contenta com esperar o advento da Idade de Ouro, mas a realiza imediatamente escapando à história por meio de condutas paroxísticas de exaltação coletiva, passando pelos grandes ajuntamentos festivos e orgiásticos, e todas as atitudes de teatralização da existência; e a *utopia*, enfim, que é a paixão da perfeição que tenta se cons-

(8) — Cf. a esse respeito o livro de Bruno BETTELHEIM: *Psychanalyse des Contes de Fées*, Paris: Robert Laffont, 1976; e também a sua “introdução” à edição por ele preparada de: *Les Contes de Perrault*, Paris: Seghers, 1978. Uma das objeções que se tem feito à sua interpretação reside no fato de que na maioria das sociedades tradicionais ou ágrafas o conto não se destina às crianças; ao contrário, é aos adultos que usualmente se dirige o contador. (Ver sobre isso: Christian BROMBERGER: “À propos de quelques travaux récents sur le conte populaire”, *L'HOMME — Rev. Fr. d'Anthrop.*, t. XIX (2), 1979: 53-68).

(9) — É impressionante constatar como o mito de Édipo tem-se prestado às mais diferentes interpretações. Também FROMM o retoma em sua leitura política; assim como LÉVI-STRAUSS o utiliza como paradigma de sua análise estrutural. Ora, a conhecida leitura de FREUD vê no mito de Édipo o *drama do incesto*, já que ao matar seu pai e casar com sua mãe, Édipo não faz mais que realizar um de nossos desejos infantis. Mas ao lado desse Édipo *menino* e a partir do mesmo texto de SÓFOCLES, é possível outra leitura: a de Édipo *Rei*, que encarna o *drama da verdade*, pois ele busca o assassino de seu pai e luta contra tudo que obstaculiza essa descoberta da verdade. É esta a leitura de inspiração platônica e heideggeriana que Paul RICOEUR realiza ao contrapor *Tirésias*, o louco cego que é o símbolo da verdade, à *Esfinge*, que representa o enigma freudiano do nascimento (*apud* 032/1971: 119-20).

truir face a uma sociedade que ela detesta. Estas três expressões da revolta coletiva e da projeção do sagrado sobre o futuro são movimentos de eferescência social que brotam cada vez que as sociedades humanas vivem horas difíceis e se deparam com a ruína de seus valores: nessas ocasiões, a imaginação coletiva se dilata ao infinito. Os três tipos de recusa, em suas semelhanças, em seus antagonismos e em seus amálgamas, constituem a matriz fundamental da imaginação social. Seu modo de significação se faz sobretudo por meio de *símbolos*, conjuntos expressivos cujo significado ultrapassa as palavras ou os objetos que os veiculam, e cuja equívocidade, ambivalência e riqueza são praticamente inesgotáveis; eles exigem certa espessura semântica, absolutamente irredutível à positividade do conceito, e suscitam uma atividade interpretativa que remete ao *mito*. Este, por sua vez, é em geral uma narrativa constituída por um arranjo de símbolos, com sua carga poética, mas também política, de determinada sociedade, desde que entendamos o político como o conjunto das relações humanas em sua atividade de fabricação do mundo. Além disso, o mito é agido antes de ser pensado e culmina na celebração do rito e na exaltação da festa. Ele guarda, enfim, relações de parentesco e de oposição com o *ideológico*. Tudo isso significando que, longe de ter uma função contingente e própria das sociedades “primitivas”, o mito aparece como constitutivo da emergência de todas as culturas e sociedades humanas (10).

Contra tais interpretações retiradas da sociologia e da psicologia, toma posição LÉVI-STRAUSS utilizando para tanto um exemplo sugestivo: suponhamos, diz ele, que um sistema mitológico conceda um lugar importante como personagem a uma avó malévola; imediatamente o fato será explicado pela afirmação de que, nessa sociedade, as avós têm uma atitude hostil para com os netos, e a mitologia será tida como reflexo da estrutura e das relações sociais; se, contudo, a observação não confirmar a hipótese, logo será insinuado que o objeto próprio dos mitos é o de oferecer uma derivação a sentimentos reais, porém recalcados. Assim, qualquer que seja a situação real, uma dialética inexpugnável ganhará todas as partidas (cf.: 078/1958: 229).

Para LÉVI-STRAUSS, os mitos podem ser caracterizados por alguns atributos: (i) o seu sentido não está nos seus elementos isolados, mas na maneira como estão combinados; (ii) eles pertencem à ordem da linguagem,

(10) — Espero ter resumido sem grandes deformações a concepção apresentada no fecundo livro de François LAPLANTINE: *Les Trois Voix de l'Imaginaire*, Paris: Ed. Universitaires, 1974.

mas esta comparece aí com propriedades específicas; (iii) e tais propriedades só podem ser buscadas *acima* do nível habitual da expressão lingüística, ou seja, elas são de natureza mais complexa. O objeto do mito, segundo ele, é fornecer um modelo lógico para resolver uma contradição. Eis por que os mitos, e mais geralmente a literatura oral, usam tão freqüentemente o processo de repetição de uma mesma seqüência (duplicação, triplicação, etc.), cuja função própria é a de tornar manifesta a sua estrutura. Enfim, a lógica do pensamento mítico parece tão exigente quanto a do pensamento positivo, e a diferença diz respeito menos à qualidade das operações intelectuais do que à natureza das coisas sobre as quais recaem tais operações. Assim, na visão estruturalista de LÉVI-STRAUSS — que confessa no caso o seu débito para com o formalista russo Vladimir J. PROPP —, todos os mitos, bem como todos os contos populares, ligam-se a uma *metaestrutura*; ou seja, em seu conjunto, as versões conhecidas devem ser consideradas como variantes de um tipo único (cf.: 078/1973: 139-73) (11). É, pois, nesse sentido, que ele não hesita em incluir a interpretação freudiana do mito de Édipo como mais uma de suas versões.

Neste ponto parece lícito indagar: que avaliação geral é possível fazer das concepções aqui resumidas? Antes de tudo é preciso reconhecer que a razão está com a ironia de MALINOWSKI, quando ele assevera que um “exame mesmo superficial da bibliografia sobre o tema nos revela que é impossível queixar-se de monotonia no que concerne à variedade de opiniões. . .” (080/1974: 117). Todavia, numa resposta breve, creio poder afirmar que o conjunto inteiro de teorias e interpretações produzido por aquilo que se poderia chamar uma ‘ciência dos mitos’ deixa a forte impressão de que tais reflexões giram indefinidamente em roda, sem conseguir jamais ultrapassar o próprio círculo mítico, como se fossem vítimas de uma estranha maldição que se desencadeia pela pretensão de desvendar esse enigma da condição humana. Aliás, aquilo que LÉVI-STRAUSS afirma de FREUD (12) a propósito de sua interpretação do mito de Édipo aplica-se maravilhosamente a ele próprio, em seu imenso projeto de construção de uma lógica dos mitos. Com efeito, as reflexões e análises de LÉVI-STRAUSS nos deixam a incômoda sensação compósita de algo verdadeiramente engenhoso, mas que não nos fornece — conforme ele parece preten-

(11) — Como se pode ver facilmente, a interpretação de LÉVI-STRAUSS é na realidade uma hipótese de natureza lógica ou intelectualista que supõe uma atividade inconsciente do espírito humano e que se revela por meio de invariantes estruturais. Assim, em sua opinião, enquanto modos de linguagem, “os mitos e os contos fazem dela um uso “hiper-estrutural”: eles formam, poder-se-ia dizer, uma “meta-linguagem” em que a estrutura é operante em todos os níveis”. (*op. cit.*, p. 169).

(12) — WITTGENSTEIN, bem antes de LÉVI-STRAUSS, já considerava que a psicanálise mais do que explicar realmente os mitos inventava outros a seu respeito.

der — um instrumento rigoroso para decifração definitiva dos mitos (13), já que, em última instância, parte significativa dessa operação, sobretudo

(13) — Das inúmeras objeções de que têm sido alvo os trabalhos de LÉVI-STRAUSS nesse terreno, alguns reparos críticos fundamentais vieram de Paul RICOEUR, em várias ocasiões (cf.: 098/1968; 1969; etc.). Resumo a seguir duas de suas principais críticas. Em primeiro lugar, a pretensão do estruturalismo em esgotar a inteligência dos mitos, eliminando para tanto, do campo de consideração, a possibilidade de o mito dizer alguma coisa, algo que seja verdadeiro ou não enquanto visão do mundo. Aquilo que o mito *diz* sobre o cosmo, sobre a origem do homem ou dos deuses, etc., não é, como tal, questionado: o mito não deve ser compreendido, mas sim, decodificado (= operação inversa daquela que consiste em utilizar um código conhecido para interpretar uma mensagem; a saber: aqui extrai-se um código desconhecido a partir de uma mensagem conhecida). Mas seria legítimo eliminar do mito a intenção de dizer algo sobre o real? Não é difícil identificar na explicação estrutural os traços do ponto de vista que ela elimina. Ela utiliza um modelo parcial da linguagem. Porém, segundo insistia BENVENISTE, é necessário construir a linguagem sobre dois sistemas de unidades e não sobre um único: num plano, as unidades de língua (os fonemas, os morfemas etc.) que dependem da semiótica; noutro plano, as unidades do discurso (as frases ou, melhor, as enunciações) que dependem da semântica. E este segundo sistema de unidades é irredutível ao primeiro. É com este sistema do segundo grau que se dão operações como a referência identificante de coisas singulares e a ligação predicativa pela qual realidades identificáveis recebem atributos ou são postas em classes ou gêneros. É por essa dupla função de referência identificante e de predicação que a linguagem se ancora na realidade, e, portanto, diz algo *sobre* algo, ao mesmo tempo que comete um sujeito de discurso capaz de se designar como *eu* no próprio interior de suas enunciações. Eliminar esses aspectos da linguagem, como faz a análise estrutural, traz consideráveis consequências para a interpretação dos mitos, posto que o processo metafórico — enquanto transferência de sentido que constitui raiz de toda linguagem indireta — pertence ao mesmo conjunto de traços que a criatividade, a referência, a predicação e a remissão por designação a um sujeito do discurso. E a transferência de significação (que está no coração da metáfora) não é uma propriedade da estrutura da linguagem, mas sim, uma propriedade da operação do discurso. Em suma, a compreensão do mito repousa sobre uma arquitetura de significações que depende do funcionamento da linguagem simbólica, o qual exige três condições: (i) o processo metafórico geral da linguagem, (ii) a polissemia ou o fenômeno do sentido múltiplo (como na linguagem poética, por exemplo), e (iii) enfim, a estrutura contextual que instaura a polifonia semântica ao nível do discurso. Assim, uma interpretação metafórica do mito supõe não a consideração direta da forma da narrativa, mas que se leve em conta demoradamente a constituição simbólica das enunciações básicas do discurso mítico.

A prevalência atribuída à dimensão estrutural (sintática) e não à dimensão metafórica do universo mítico nos leva ao segundo reparo crítico de RICOEUR, pois em sua opinião não é por acaso que os principais exemplos utilizados por LÉVI-STRAUSS pertencem à área geográfica que os antropólogos da geração anterior qualificavam como totêmica, e não, às áreas semítica, helênica ou indoeuropéia. Com efeito, aquela área parece caracterizar-se por uma proliferação de construções lógicas de tipo classificatório, que fornecem à análise estrutural um objeto privilegiado; ao passo que é bem diversa a situação no outro extremo do leque mítico, onde a riqueza semântica permite renascenças e reinterpretações em contextos sociais variados.

em seu nível interpretativo, depende da imaginação criadora do mitólogo e não das regras de uma *mito-lógica* que se exercessem universalmente à maneira, por exemplo, de um algoritmo ou mesmo de um modelo classificatório e heurístico como o de que dispõe a Química desde Mendeleiev. Mas, afinal, caberia perguntar se isso seria possível e desejável no caso dos mitos, pois como diz a palavra do poeta:

“É mal de enigmas não se decifrarem a si próprios. Carecem de argúcia alheia, que os liberte de sua confusão amaldiçoada. E repelem-na ao mesmo tempo, tal é a condição dos enigmas.” (CARLOS DRUMOND DE ANDRADE).

Para concluir esta parte, que se pode dizer para caracterizar o mito? Antes, porém, de arriscar a penetração na obscura caverna de sua definição, é preciso lembrar que a interrogação aqui esboçada não recai propriamente sobre a sua “substância”, mas antes sobre o discurso que dele provém ou que dele fala. Contudo, em vista do objetivo final, esta não seria uma diferença mais de caminho do que de resultado? Como quer que seja, existe relativa unanimidade entre os estudiosos atuais do mito em reconhecer que um primeiro obstáculo ao seu exame reside justamente na grande dificuldade em delimitar de maneira segura o seu campo e o seu objeto. E, em relação a esse primeiro obstáculo, uma de suas dimensões se manifesta certamente na variedade semântica dos termos ‘mitologia’ e ‘mito’ em seus diferentes usos.

Quanto ao primeiro destes termos, parece ser possível assinalar-lhe quatro acepções principais:

- (i) mitologia — como sinônimo de relato mítico;
- (ii) mitologia — referindo-se à coletânea ou sistema de mitos de uma tribo, de uma nação, ou de um conjunto de povos; uma mítica;
- (iii) mitologia — distinta de ‘mito’ (enquanto narrativa tradicional vivida por um grupo) por ser sua versão elaborada e escrita, isto é, a obra de mitógrafos (Homero, Hesíodo, etc.);
- (iv) Mitologia — a ciência dos mitos, o seu estudo sistemático.

Já o segundo termo comporta pelo menos três acepções mais frequentes:

- (i) mito — derivado do grego *mythos*, como relato de um evento ocorrido num tempo primordial, servindo a dar conta de uma realidade divina, natural ou social, e a favorecer a adaptação coletiva. Nesse sentido, inclui uma concepção cósmica na qual o sobrenatural e o sagrado estão presentes como dimensões fundamentais. É sempre a narrativa de uma “criação” que conta

como algo foi produzido e começou a ser. É essa a acepção comum entre mitólogos e historiadores das religiões (ELIADE, p. ex.);

- (ii) mito — como *ilusão* ou ficção, erro, quimera, idéia falsa. Nesse sentido, aproxima-se da concepção marxista de ideologia ou de falsa consciência;
- (iii) mito — como *imagem de um futuro* idealizado que exprime as aspirações e sentimentos de uma coletividade, e que mobiliza a ação. É a acepção criada por SOREL na introdução a seu *Réflexions sur la Violence* (Paris, 1907), onde sustenta: “Pode-se falar indefinidamente de revolta sem jamais provocar nenhum movimento revolucionário enquanto não houver mitos aceitos pelas massas.” (p. 47). Embora ele o oponha à *utopia*, parece claro que esta acepção aproxima o mito desta última noção, e talvez não esteja distante do “princípio esperança” de Ernst BLOCH.

Em meio a esse variado e hesitante campo semântico, ocorre de imediato a questão: ainda quando acolhemos apenas a primeira acepção de ‘mito’, será que nos referimos ao mesmo fenômeno quando falamos de mitologia clássica (greco-romana), de mitologia azteca, da indo-européia, do mito de Prometeu ou de Sísifo, do mito de Napoleão, do mito do super-homem ou do mito da sociedade justa? Daí a judiciosa observação de JESI em face dessa multiplicidade de sentidos: “As palavras ‘mito’ e ‘mitologia’ são de origem grega, mas são utilizadas para designar algo que não é necessariamente grego. (...) Algumas destas acepções referem-se diretamente à Grécia antiga, outras parecem referir-se apenas de longe, por reflexo, na medida em que ‘mito’ e ‘mitologia’, em qualquer contexto em que se encontrem, nos fazem pensar sobretudo no mito e na mitologia da Grécia. (...) A passagem de *mythos* e *mythologia* para ‘mito’ e ‘mitologia’ só é legítima se existirem analogias ou parentescos suficientemente nucleares entre os respectivos aspectos da cultura grega e de outras culturas.” (068/1977: 125-6).

Por outro lado, no imenso conjunto de narrativas que compõe a oralidade ou a escritura de diversos povos — mitos, epopéias, lendas, fábulas, contos, etc. — que é que diferencia os primeiros dos demais? Até hoje não se forneceu uma resposta cabal a essa indagação. É fácil observar que todas essas categorias aparentadas constituem formas narrativas cujas fronteiras são excessivamente fluidas. Isso, naturalmente, dificulta qualquer ensaio de definição desse “objeto”, mesmo porque a ‘matéria mítica’ é migrante e transcende as divisões retóricas ou os gêneros literários. Georges DUMÉZIL confessa com certa humildade que passou toda a sua vida tentando compreender a diferença entre o mito e o conto, sem jamais conseguir. Já LÉVI-STRAUSS corta a questão de uma maneira autoritária e envie-

sada afirmando, no início de seu empreendimento, que um mito é percebido como mito por todo leitor (sic!) no mundo inteiro (14).

Como se pode notar, a indagação inicial se desdobra em inúmeras outras subquestões. Entretanto, embora considerando as semelhanças entre as categorias de relato e entre suas manifestações em áreas geográficas diversas, e ainda que se levem em conta as inúmeras versões de um mito e os seus diferentes contextos ou a formação histórica de sua produção, importa não perder de vista o fato fundamental de que o mito não é apenas uma narrativa arcaica que teria preservado este ou aquele traço institucional: ele constitui um lugar onde se pensa toda uma cultura.

Mas para além das semelhanças, que distinções podem ser apontadas? se tomarmos as três categorias mais próximas em sentido restrito — mitos, lendas e contos —, veremos que os especialistas definem cada uma delas segundo atributos diferenciais. Desse modo, os *mitos*, nas sociedades em que são relatados, consideram-se como verídicos, e são geralmente sagrados, pois se relacionam com sua teologia e seus ritos, não sendo os protagonistas dessas narrativas homens, embora possam ter características humanas. Tendem a fornecer cosmogonias ou escatologias. Alguns relatam acontecimentos com os deuses: vitórias e derrotas, amores, amizades e relações, etc. Outros apresentam justificativas para os detalhes de um ritual ou cerimônia; ou a razão por que devem ser respeitados os tabus. Já as *lendas*, à semelhança dos mitos, são consideradas verdadeiras pelo narrador e pelo seu público, porém, diferentemente daqueles, possui em geral um caráter secular, não-sagrado. Seus personagens são seres humanos e a ação se passa numa época menos remota do que a dos mitos, referindo-se a guerras e vitórias, migrações e eventos de chefes ou heróis já mortos. Enfim, os *contos populares* são narrativas encaradas como não-verdadeiras, da ordem da ficção, e cujos temas costumam ser aventuras de seres humanos ou animais, ainda que aí possam intervir ogros e até divindades. Possuem grande variedade de subtipos e são também conhecidos como “contos de fada” — denominação pouco adequada, uma vez que as fadas raramente neles aparecem. Modernamente, dá-se preferência ao termo alemão *Märchen*

(14) — Bem antes delas (1928) e refutando a hipótese difusionista, a psicanalista e a que supõe a existência de um simbolismo geral ativo em todas as culturas e cujo léxico poderia ser traduzido e classificado, Vladimir J. PROPP recolocou a importante questão (que até hoje não encontrou solução) de como explicar a semelhança de materiais narrativos na Rússia, na Alemanha, na França, na Índia, entre os ameríndios, na Nova-Zelândia e no mundo inteiro, “uma vez que não se pode demonstrar historicamente a existência de contacto entre todos esses povos” (093/1973: 27); problema que o levou a lançar-se à ingente tarefa de buscar-lhe uma resposta, só formulada quase duas décadas depois (1946) no seu *As Raízes Históricas do Conto Maravilhoso* (cf.: 093/1983).

para referir-se aos contos populares, e ao termo *folktales* como designação genérica para as três categorias (15).

Além dos traços distintivos apontados, está claro que a oposição destacada entre 'verdade' e 'ficção' diz respeito sobretudo às crenças dos que relatam e escutam essas narrativas. Joseph CAMPBELL adota outro critério: o herói do conto popular obtém uma vitória familiar, microcósmica, enquanto que o herói do mito consegue um triunfo na escala da história universal, um triunfo macrocósmico; o primeiro, geralmente o filho mais novo ou criança desprezada, torna-se senhor de extraordinários poderes e derrota seus opressores individuais, ao passo que o segundo traz de sua aventura os meios de regenerar a sociedade em sua totalidade; o primeiro tende a ser herói local ou tribal (Huang Ti, Moisés, etc.), enquanto o segundo, herói universal (Buda, Jesus, Maomé, etc.) (cf.: 016/1978: 41).

No exame dessas distinções, LÉVI-STRAUSS, concordando explicitamente com Vladimir J. PROPP, sustenta não haver nenhum motivo sério para isolar os contos populares dos mitos, embora admita algumas diferenças. Na sua opinião, tal diferença é de grau e se manifesta duplamente: em primeiro lugar, os contos são constituídos sobre oposições mais fracas do que as dos mitos, a saber, não são cosmológicas, metafísicas ou naturais como nestes últimos, porém mais freqüentemente locais, sociais ou morais; em segundo lugar, e exatamente porque o conto consiste numa transposição enfraquecida de temas cuja realização amplificada é própria do mito, aquele está menos subordinado do que este à tríplice relação (a) da coerência lógica, (b) da ortodoxia religiosa e (c) da pressão coletiva. LÉVI-STRAUSS conclui seu comentário com a observação de que pelo fato mesmo de o conto popular trabalhar com oposição minimizadas, estas 'marcam uma flutuação que permite a passagem para a criação literária.' (078/1973: 154).

Sem levar em conta tais distinções e acentuando muito mais as relações entre mito e realidade social, Lucien SEBAG acredita poder indicar as seguintes características do discurso mítico: (a) como qualquer prática discursiva do homem, ele necessita de uma matéria prévia que lhe sirva de suporte, a qual se acha no meio natural e humano em que surge o mito; (b) ele busca solucionar no plano simbólico as antinomias vividas como dificilmente conciliáveis ao nível real; (c) para tanto ele põe em ação a lógica subjacente à organização social; (d) ao proceder assim, ele antecipa as formas ulteriores de conduta, pois, diacronicamente, além de efeito, será causa de ações futuras que terão a sua marca; (e) enfim, transcende a sociedade em que se gerou, visto que, para além dos conteúdos parciais,

(15) — Cf.: BASCOM William: "Folklore", *Encicl. Intern. de las Cienc. Sociales*, v. 5, Madrid: Aguilar, 1975. Ver ainda: 069/1976).

visa a significar certas estruturas permanentes do espírito. Portanto, além de referências a dados particulares, “o mito põe a claro problemáticas que são constitutivas de toda cultura e dependem de um número finito de soluções” (105/1967b: 191-2).

Finalmente, é provável que as funções míticas possam ser assumidas não apenas pelas narrativas tradicionais aqui referidas e sempre voltadas para um passado considerado real e elaborado de certa maneira. É possível que elas sejam assumidas também, na civilização industrial, por formas discursivas direcionadas rumo ao futuro, como ocorre com a idéia de progresso ou com certos projetos contidos em doutrinas políticas e até em teorias científicas. Com efeito, “a própria ciência, desde que concebida como um todo coerente de que se tiram modos de representação e de comportamento, desempenha o papel de um mito; e aquilo que se chama a verdade, mesmo quando científica, não passa certamente de um efeito de significação e esta é o produto dos mitos” (16).

Em suma, o espaço mítico é constituído pelas expressões discursivas que se elaboram como mediações simbólicas de um conjunto de quatro eixos fundamentais (mas sem juízo sobre sua prevalência ou hierarquia): (i) um primeiro plano é constituído pelo eixo que se distribui entre os polos da *vida* e da *morte*; (ii) um outro plano consiste no eixo em que se interligam os polos do *profano* e do *sagrado*; (iii) depois há o plano instituído pelo eixo que percorre a distância entre os polos do *mal* e do *bem*; e, (iv) finalmente, o plano que se institui pelo eixo das relações entre *natureza* e *cultura*. No interior desse espaço quadridimensional, a imaginação simbólica elabora, por combinações e recombinações de seus temas e personagens, configurações narrativas, formas plásticas e arranjos rituais, numa como *mitopoiesis* que se exprime ora em etiologias, ora em hierofanias, ora em escatologias, ou simultaneamente nessas três funções significativas. Por certo, cosmogonias (incluindo teogonias e antropogonias) e escatologias entram na composição das mensagens míticas. Contudo, se o mito possuir uma “essência” esta reside fundamentalmente no fato de que o mítico constitui uma dimensão do espírito humano em seu trabalho de

(16) — Cf.: SMITH, Pierre: “Mythe — approche ethno-sociologique”, *Encycl. Univ.*, Paris, v. 11, p. 528. Num denso ensaio de Jean LADRIERE sobre mito e pensamento cosmológico em suas relações com a fé, no qual ele atribui ao mito uma função fundadora e uma função pedagógica (que se desdobra numa pedagogia da transgressão e numa pedagogia do pensamento constituinte), este filósofo, depois de examinar as grandes correntes do pensamento cosmológico (HESÍODO, PLATÃO, KANT, EINSTEIN) e de identificar suas principais características, conclui: “... enquanto fonte, enquanto discurso primeiro, enquanto origem do sentido, o mito está presente no interior de todo pensamento teórico, como um núcleo que este pensamento necessariamente em si mesmo retoma, como uma operação primeira que este pensamento necessariamente reassume no seu próprio movimento”. (200/1977: 212).

produção de si mesmo e do mundo, e não uma mera etapa perdida e longínqua em sua construção histórica.

3 — DA IDEOLOGIA

“O caminho do espírito é um rodeio.”

HEGEL

“Na base de toda a moderna visão do mundo está a ilusão de que as chamadas leis da natureza sejam as explicações dos fenômenos naturais.

(Os homens modernos) colocam-se diante das leis da natureza como diante de algo intangível, como os antigos diante de Deus e do Destino.

E ambos têm e não têm razão. Os antigos, todavia, eram mais claros na medida em que reconheciam um claro ponto de parada, ao passo que com o novo sistema deve-se ter a impressão de que *tudo* está explicado.”

L. WITTGENSTEIN (*Tractatus Logico-Philosophicus*)

“Minha imagem do mundo, eu não a tenho porque me convenci de sua correção (...). Ela é o fundo herdado sobre o qual eu distingo entre verdadeiro e falso.”

L. WITTGENSTEIN (*De la Certitude*)

“Os ídolos deles são prata e ouro,
obras de mãos humanas...”

Os que os fazem ficam como eles,
todos aqueles que neles confiam.”

SALMO 115, 4 e 8

Em diferentes momentos da segunda parte deste trabalho, alguns sentidos desta noção e o próprio termo ‘ideologia’ compareceram nos argumentos utilizados. Eu o evitei deliberadamente. E sobretudo procurei não insinuar, nessa primeira aproximação, que as produções discursivas em geral estariam comodamente inseridas no nível da ‘ideologia’ como algo que se contrapusesse a um suposto ‘real’, ou, como ocorre no campo da Antropologia, quando se designa o conjunto dos sistemas simbólicos com esse termo a fim de distingui-lo da ‘cultura material’. Assim, parece-me pelo menos discutível a posição de um DUMÉZIL que subsume os mitos indo-europeus num modelo de “ideologia trifuncional”. Algo semelhante se encontra também no modelo lévi-straussiano do *bricolage* que leva esse antropólogo a sustentar uma significação desse gênero ao concluir: “O pensamento mítico edifica conjuntos estruturados por meio de um conjunto estruturado, que é a linguagem; mas não é ao nível da estrutura que ele se apodera dela:

ele constrói seus palácios ideológicos com as ruínas de um discurso social antigo.” (078/1969: 32). Ao contrário desses usos que operam uma identidade ou uma inclusão de classes (no sentido lógico dos termos), prefiro antes pensar numa dialética entre ‘mito’ e ‘ideologia’ dentro do campo de produção do sentido.

Tão-pouco me parece uma boa via para o debate da questão a concepção de ideologia embutida na perspectiva de MARX, que o faz afirmar na *Introdução Geral à Crítica da Economia Política* (e, de passagem, sublinho que não deixa de impressionar o fato de que ele utiliza a mesma imagem e o mesmo termo que LÉVI-STRAUSS): “A sociedade burguesa é a organização histórica da produção mais desenvolvida e mais diferenciada que existe. As categorias que exprimem suas condições e a compreensão de sua estrutura permitem ao mesmo tempo compreender a estrutura e as relações de produção de todos os tipos de sociedades desaparecidos, sobre as ruínas e os elementos dos quais ela se edificou e dos quais certos vestígios, não ainda ultrapassados, continuam a subsistir nela...” (*op. cit.*, p. 260). E essa concepção o faz reafirmar depois com mais entusiasmo, no livro I.º d’*O Capital*: “O véu que ocultava ao olhar dos homens o fundamento material de sua vida, a produção social, começa a ser levantado durante a época manufatureira e foi inteiramente rasgado com o advento da grande indústria.” Embora sua ótica seja evidentemente mais lúcida, pois que busca desvendar os mecanismos segundo os quais esse processo se dá, não há como deixar de detectar certa semelhança com a concepção comteana do estádio positivo, assim como em relação ao evolucionismo de tipo spenceriano que então se elaborava. A idéia que a burguesia vitoriosa constrói sobre o progresso geral como imagem da história falseia o exame da questão; mesmo quando parece uma aquisição sólida a concepção de que as visões de mundo que os homens elaboram assentam de alguma maneira sobre um chão social e histórico. No entanto, também sabemos hoje que povos quase inteiramente desprovidos de tecnologias materiais (como outrora: Australianos, Pigmeus, Bosquímanos, etc) possuíam, por exemplo, sistemas de crenças religiosas bastante complexos e precisos; e nada permite sustentar que seus sistemas de pensamento eram “primitivos”, no sentido evolucionista do termo. Contudo, não pretendo retomar aqui a discussão que de algum modo já se fez a propósito da pretensa oposição entre pensamento mítico e conhecimento científico, com a suposta ultrapassagem do primeiro pelo segundo. Conforme já assinalei, trata-se de orientações diferentes de pensamento e não do acabamento de um lento processo de maturação cuja evolução poderia ser comprovada.

Portanto, é fácil de perceber que a tarefa de tomar a ‘ideologia’ como objeto de estudo, na perspectiva proposta na primeira parte desta comunicação, suscita as mesmas questões básicas relacionadas com o esta-

tuto social e mental deste “objeto”, e até exigiria que se levantasse também a indagação acerca do estatuto epistemológico dos discursos que pretendem falar cientificamente de ideologia. E se em relação ao ‘mito’ sublinhei desde o início a enorme dificuldade de lidar com noção tão escorregadia, é mister assinalar agora que no concernente à ‘ideologia’ não são menores as armadilhas (17) nem menos amplo o espaço dos conflitos interpretativos. Talvez o melhor percurso para o seu exame seja aquele, sugerido por W. BENJAMIN, de uma composição crítica de algumas concepções, instrumentalizadas mediante o confronto de referências. Tentarei a seguir esboçar este caminho.

* * *

Sucintamente, o conceito de ideologia já foi examinado antes como ‘discurso da reduplicação’ ou da reprodução. Mas isso era insuficiente. Portanto, que significações mais freqüentes têm sido atribuídas a essa noção? Em meio a um sem-número de definições disponíveis na ampla literatura sobre o tema, tomo intencionalmente algumas que me pareceram mais adequadas para o propósito da exposição:

(17) — Uma dessas armadilhas consiste em aceitar como evidente e como única perspectiva válida uma análise da questão em termos de classes sociais e de luta de classes. Tudo indica que isso levaria a fechar a análise num paradigma estreito e excludente em relação a outras experiências coletivas. Ora, como observa RICOEUR (252/1973), tal escolha tende a levar a uma polêmica estéril pró ou contra o marxismo, quando o de que precisamos é de um pensamento que, sem segui-lo fielmente nem combatê-lo, seja suficientemente ousado para *cruzá-lo* de um modo mais fecundo. Daí que não parece adequado, como o faz Claude LEFORT (201/1979: 298), postular para a ideologia uma data de nascimento histórico e, por conseguinte, circunscrevê-la a um determinado tipo de sociedade. (Ainda sobre essa questão da generalização do conceito de ideologia para sociedades tribais, e sobre suas relações com a noção de ‘cultura’, ver o recente artigo de Eunice R. DURHAM: “Cultura e Ideologia”, *Dados*, Rio, v. 27, n.º 1 (1984): 71-89).

Outra armadilha é certamente a postura de perfil iluminista que pretende opor ciência a ideologia, o que leva a análise da questão a um *cul-de-sac* teórico, já que não existe um lugar não-ideológico de onde falaria o cientista: essa instância axiológicamente neutra não passa de um ardid (cf.: 223/1978).

Para mencionar mais uma possível armadilha: a forte tendência a se deixar fascinar pela interpretação da ideologia como função da denominação. Daí a ênfase em suas tarefas de justificação e de dissimulação dos interesses de classe, assim como a acentuação de um caráter pejorativo que a aproxima da ilusão, do erro, da mentira, da falsa representação, etc. Nessa mesma perspectiva reducionista, a religião é considerada a ideologia por excelência já que é ela sobretudo que produz a imagem invertida do homem e suas relações. (Nisso, aliás, a concepção marxista utiliza o que já estava em FEUERBACH; e mesmo bem antes deles, CÍCERO já sustentava que a religião era uma invenção política que tinha por finalidade primeira a de melhor governar os homens).

“A ideologia é um processo que o chamado pensador realiza sem dúvida conscientemente, mas com uma consciência falsa. As forças motrizes verdadeiras que o põem em movimento permanecem para ele desconhecidas, senão não seria absolutamente um processo ideológico.” (Carta de ENGELS para F. Mehring, 14 de julho de 1893, in K. MARX et F. ENGELS: *Études Philosophiques*, Paris: Édit. Sociales. 1951, p. 139).

“A ideologia é um discurso ligado à ação política. (...) como o objetivo último da política é o poder, a ideologia é o conjunto das representações que acompanham as ações que, numa dada sociedade, visam à conquista ou à conservação do poder. No total, uma ideologia é uma formação discursiva polêmica, graças à qual uma paixão busca realizar um valor pelo exercício do poder numa sociedade.” (J. BAECHLER: *Qu'est-ce que l'Idéologie?* - 128/1976: 60).

“Do ponto de vista filosófico-sociológico, a ideologia representa um modo de manifestar-se, através de “idéias”, a constituição interna da sociedade e, por conseguinte, é tanto uma maneira de conhecimento como uma forma de ocultação.” (J. Ferrater MORA: *Diccionario de Filosofía*, B. Aires: Sudamericana, 1958, p. 679).

“Ideologia — um sistema de idéias interdependentes (crenças, tradições, princípios e mitos) aceitos por um grupo social ou sociedade, o qual reflete, racionaliza e defende seus interesses e compromissos particulares de ordem institucional: sociais, morais, religiosos, políticos e econômicos. A ideologia de um grupo implica uma interpretação (e usualmente um repúdio) dos referenciais ideológicos alternativos.” (THEODORSON, Georges A. and Achiles G.: *A Modern Dictionary of Sociology*, London: Methuen & Co., 1970, p. 195).

“É preciso, pois, explicitar a diversidade de acepções do termo: (a) doutrina construída para justificar uma interpretação oculta da situação social, (b) ilusão inconsciente relativa a essa situação, (c) criação cultural que serve para justificar, para desculpar uma classe dominante ou não dominante, (d) conhecimento metafísico e filosófico resultante de impossível verificação, (e) religião — em razão de seu aspecto fantasmático e mítico, (f) ciências sociais, com exclusão do marxismo (mas nem sempre!). É difícil fundar uma análise da ideologia sobre o encaminhamento complexo e inacabado do pensamento de Marx, uma vez que o termo considerado abrange a totalidade da sociologia do conhecimento, de que ele pressentiu com vigor toda a importância.” (Christine BRUNET: in 164/1974: 181).

“Os sentidos assaz vagos atribuídos ao termo ideologia pelo uso corrente recobrem um traço comum: certa dependência do pensamento em relação à sociedade. A ideologia é, portanto, uma representação mental que, em razão mesmo dessa dependência em face de diversos tipos de sociedade, vê sua origem e seu funcionamento explicados por teorias diferentes.” (Georges THINÈS et Agnès LEMPEREUR: *Dictionnaire Général des Sciences Humaines*, Paris: Ed. Universitaires, 1975, p. 474).

Por essa pequena amostra de definições já é possível perceber como, do mesmo modo que os numerosos estudos sobre mito se fundam no paradigma da cultura grega, assim também as diferentes análises da ideologia continuam até hoje a se debater com o modelo de interpretação introduzido por MARX; e, lamentavelmente, com raras inovações.

Desde que NAPOLEÃO, CHATEAUBRIAND (18) e MARX & ENGELS tomaram este termo com um intuito de combate político ou apolo-gético e, conseqüentemente, com uma conotação pejorativa, desde então a ambigüidade semântica instalou-se neste terreno. Mas também desde MARX — que menciono isoladamente por brevidade — que a ideologia se instituiu como objeto de conhecimento sociológico, numa perspectiva diversa daquela que tomara nas suas origens, ou seja, uma ‘ciência das idéias’ como a projetaram o Conde Antoine DESTTUT DE TRACY e os “ideólogos” franceses de igual tendência (CABANNIS, CONDORCET, etc.) (19). Portanto, se MARX representa inegavelmente um momento privilegiado na elaboração de uma teoria das ideologias, todavia o paradigma a que se colou o pensamento marxista e o amplo prestígio de que goza no domínio das Ciências Humanas constituem hoje o principal obstáculo à construção de novas perspectivas de análise da questão.

Mas é preciso não esquecer que ele próprio toma por vezes a noção de ‘ideologia’ num sentido positivo: “A produção das idéias, das repre-

(18) — Em seu *Le Génie du Christianisme* (1802), CHATEAUBRIAND reprochava os criadores da “ideologia” (= a ciência das idéias) nestes termos: “Os nossos derradeiros *ideólogos* caíram em grande erro, separando a história do espírito humano da história das coisas divinas, e sustentando que a última não leva a nada de positivo...” (021/1946, vol. II: 44).

(19) — Cf.: *Éléments d’Idéologie*, Paris: Courcier, 1801-08. Porém o autor forjou o termo desde o “Mémoire” que apresentou no Instituto Nacional de Paris, em 1796.

Ocorre assim com ‘Ideologia’ a passagem de um termo entendido em paralelo com outros semelhantes como ‘Antropologia’, ‘Biologia’ etc. — ou seja, no sentido de um discurso sistemático acerca de alguma ordem de fenômenos — para ‘um termo que passa a designar o próprio objetivo de estudo; tal como se deu com ‘Mitologia’ (com a diferença, no entanto, que este último preservou as duas significações).

sentações e da consciência aparece primeiro diretamente entrelaçada com a atividade material e o comércio material dos homens, *como a linguagem da vida real* (grifado por mim).” (218/ 1974: 25). E é a partir desse sentido que se desenvolverão algumas concepções mais recentes com respeito às quais se inclinam as minhas preferências teóricas.

Na maior parte de sua obra, porém, onde se elabora o núcleo de sua interpretação, ele lhe atribui sentido e funções claramente negativos, sendo a ideologia considerada como a produção imaginária de uma consciência ou de um pensamento que esquece ou desconhece suas origens, suas condições de produção. Aliás, é freqüentemente detectável no pensamento de MARX relativo ao tema o uso mais ou menos explícito de oposições do tipo: ‘real/imaginário’, ‘racional/mítico’, ‘verdadeiro/ilusório’ e, enfim, ‘ciência/ideologia’.

Uma terceira significação, finalmente, se encontra em sua obra. Com efeito, ele usa o termo com um sentido, digamos, mais sociológico: neste caso, a ideologia é entendida como o andar superior de uma formação social, segundo sua célebre metáfora arquitetônica acerca da estrutura da sociedade (cf.: 217/1974 a: 135-6).

A partir desse fundo comum gerado pelo pensamento de MARX é possível identificar três aproches que buscam apanhar a questão conforme diferentes tradições intelectuais (20). O primeiro deles é constituído por uma leitura relativamente ingênua das ideologias que se limita a informar sobre as representações construídas e inteiramente dadas de uma sociedade ou grupo. Este gênero de empirismo tem sido alvo de inúmeras críticas desde Marx.

O segundo aproche consistiria muito mais em reconhecer nas ideologias certa capacidade de ocultação do real, e em buscar “por trás” das representações sociais seu “verdadeiro” sentido. Estamos agora em face de uma leitura de corte analógico ou hermenêutico que pode ser categorizada como uma modalidade de empirismo crítico, do qual se aproxima o famoso ensaio de ALTHUSSER (120/1973: 101-37), onde as ideologias são vistas como as relações imaginárias dos indivíduos com suas condições reais de existência, e cuja função é a de integrar os diversos agentes de produção capitalista numa formação social precisa.

(20) — Nesse breve resumo inicial dos três aproches, sigo a exposição clara de André GENDREAU: “Pour une théorie des idéologies en anthropologie”, *Anthropologia*, XXXI (2), 1979: 123-42. Contudo, outra formulação sistemática e abrangente se encontra em Martin SELIGER (260/1976). Um bom repasse das diferentes concepções, acompanhado de textos originais, está em Kurt LENK (205/1974). E uma coletânea recente de ensaios de boa qualidade está em: 150/1980.

O terceiro enfoque, que procura desenvolver a perspectiva aberta por GRAMSCI, inclina-se a ver na ideologia uma “concepção do mundo” composta de discursos freqüentemente paralelos ou contraditórios (mas quase sempre fragmentados), os quais se ligam a uma sintaxe comum, ou seja, uma *ideo-lógica* social. Este terceiro tipo de leitura encara a ideologia como autônoma, isto é, nem reflexo direto nem invertido do real, mas sim, a ideologia enquanto produtora de sentido, operação que instaura o real e o transforma (21).

De fato, GRAMSCI já havia mostrado o caminho que levaria da concepção marxista clássica (22) aos desdobramentos mais recentes da teoria das ideologias que incorporam as contribuições da semiologia, quando considerava que o campo ideológico não se reduz ao funcionamento da ideologia dominante enquanto instrumento de legitimação do domínio exercido por certas classes sobre outras, mas sim, que ele constitui sobretudo o terreno da tomada de consciência das classes dominadas em luta por uma hegemonia política; o que implica, portanto, a presença simultânea ou consecutiva de várias ideologias. Por outro lado, ele critica a concepção segundo a qual o ideológico seria o sistema superestrutural que reflete e é determinado pela infraestrutura econômica. GRAMSCI atribui à ideologia um estatuto de constituinte autônomo.

Mas cedamos a palavra a ele próprio: “É mister destruir o preconceito bastante difundido de que a filosofia é algo de muito difícil pelo fato de que é a atividade intelectual própria de uma categoria determinada de sábios especializados ou de filósofos profissionais possuindo um sistema

(21) — Vai no mesmo sentido a seguinte indagação de RICOEUR: “... de que forma as ilusões, fantasias e fantasmagorias poderiam ter uma eficácia histórica qualquer se a ideologia não possuísse um papel mediador incorporado ao mais elementar vínculo social, como sua constituição simbólica, no sentido dado por Mauss e Lévi-Strauss?” (252/1973: 74).

Do meu conhecimento, os dois autores que melhor têm explorado essa nova via interpretativa são Marc AUGÉ e Eliseo VERÓN. Ver do primeiro: 126/1975 e 1977. E do segundo: 283/1973; 1978 e 1979. Seguindo um caminho semelhante, poderia ainda ser mencionado: Jean BAUDRILLARD (133/1972), mas também no seu *Le Miroir de la Production* (ou *l'illusion critique du matérialisme historique*), Paris: Casterman, 1977.

(22) — Obviamente, dentro do próprio campo do pensamento marxista, inúmeros autores, a partir de diferentes experiências, formularam severas críticas às simplificações mecanicistas nesse terreno. Assim, aliando este pensamento às aquisições da antropologia estrutural, Lucien SEBAG produziu lúcido ensaio crítico — “*Idéologies et Pensée Scientifique*” (104/1967a: 97-222). Adotando ótica diversa, Cornelius CASTORIADIS introduz uma análise crítica da teoria marxista (especialmente com relação às classes sociais) e destaca o papel fundamental do imaginário na instituição do social-histórico (cf.: *L'Institution Imaginaire de la Société*, Paris: Seuil, 1975). As indicações nesse sentido poderiam ser multiplicadas; por outro lado, não seria absurdo lembrar as contribuições que a Escola de Frankfurt deu neste particular (ver especialmente: 118/1971; 185/1973 e 1976; etc.).

filosófico. É preciso pois demonstrar antes de mais nada que todos os homens são “filósofos”, definindo os limites e os caracteres dessa “filosofia espontânea”, própria de “todo o mundo”, isto é, da filosofia que está contida: 1. na linguagem mesma, que é um conjunto de noções e de conceitos determinados e não, por certo, exclusivamente de palavras gramaticalmente vazias de conteúdo; 2. no senso comum e no bom senso; 3. na religião popular e portanto igualmente em todo o sistema de crenças, superstições, opiniões, maneiras de ver e de agir...” (181/1977: 1319. Assim, “toda filosofia que se tornou um movimento cultural, uma ‘religião’, uma ‘fé’, isto é, que produziu uma atividade prática e uma vontade, e que se acha contida nestas últimas como ‘premissa’ teórica implícita”, pode ser considerada como “uma ideologia. . . no sentido mais elevado de uma concepção do mundo que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações da vida individual e coletiva”; e que tem por função justamente cimentar e unificar o bloco social (*ibid.*, p. 138). Enfim, GRAMSCI propõe a distinção “entre ideologias historicamente orgânicas, que são necessárias a uma certa estrutura, e ideologias arbitrarias, racionalistas, ‘queridas’. Enquanto historicamente necessárias, elas possuem uma validade que é uma validade “psicológica”, elas “organizam” as massas humanas, formam o terreno em que os homens se movem, em que adquirem consciência de sua posição, em que lutam, etc. Enquanto “arbitrarias” elas não criam nada diferente de “movimentos” individuais, de polêmicas, etc.”. Em seguida, comentando a afirmação de Marx segundo a qual as convicções populares têm freqüentemente a mesma energia que uma força material, ele esclarece que a análise dessa afirmação leva a “reforçar a concepção de “bloco histórico”, em que justamente as forças materiais são conteúdo e as ideologias, a forma (essa distinção entre forma e conteúdo é puramente didática, pois as forças materiais não seriam concebíveis historicamente sem forma e as ideologias seriam pequenas fantasias individuais sem as forças materiais). (*ibid.*, p. 207-8; todas as aspas nas citações são do próprio GRAMSCI, que traduziu textualmente).

Feito esse parêntese gramsciano, retomo o terceiro aproche nalguns de seus desenvolvimentos atuais. Para Marc AUGÉ, por exemplo, na constituição de uma ‘ideo-lógica’ as representações não são dadas, mas construídas simultaneamente com as organizações: “As grandes linhas da organização econômica, social ou política são o objeto de representações do mesmo modo que a organização religiosa; mais exatamente, organização e representação somente se dão sempre conjuntamente; uma organização não existe antes de ser apresentada; não há tão-pouco razão para pensar que uma organização é a representante de uma outra e que a verdade de um “nível”, na linguagem das metáforas verticais, esteja situada num outro nível.” (126/1975: XIX).

Eliseo VERÓN avança um pouco mais nesse esforço de teorização

do ideológico, já agora claramente desde uma perspectiva semiológica, sem contudo desprezar as aquisições válidas das concepções anteriormente consideradas. Ele parte da indagação sobre o modo como seria possível desgarrar-se dos usos “sociais”, não-rigorosos, desta noção. E propõe que o corte ou o distanciamento em relação ao emprego ‘ingênuo’, do termo deve ser feito por meio da distinção entre a ‘ideologia’ e o ‘ideológico’. Trata-se, pois, não de renunciar ao termo ‘ideologia’, mas antes, de lhe reservar um uso descritivo, não-teórico, e que designaria uma *formação histórica*, no sentido do dicionário: “Sistema de idéias, concepção do mundo, filosofia de vida; conjunto de idéias, crenças e doutrinas próprias de uma época, de uma sociedade ou de uma classe” (*Le Petit Robert*, citado pelo autor). Caracterização que, como ele próprio assinala, não é absolutamente diferente da de ALTHUSSER: “Uma ideologia é um sistema — possuindo sua lógica e seu rigor próprios — de representações (imagens, mito, idéias ou conceitos, conforme o caso) dotado de uma existência e de um papel históricos no seio de uma dada sociedade.” (20/1965a: 238). Nota-se facilmente que não temos aí um conceito teórico; ele agrupa as coisas mais diversas: doutrinas: idéias, atitudes, imagens, etc. Isto é, precisamente a sua função: colocar ordem na percepção dos atores sociais em face de uma diversidade de coisas que concernem ao sentido. Só que, de um ponto de vista teórico, é necessário não esquecer que a existência social e histórica desses objetos não é estranha ao fato (também social e histórico) de os *reconhecer* e, portanto, de os *nomear*. Eis por que é preciso lembrar a condição plural deste termo: no interior de uma sociedade (das sociedades industriais, pelo menos) existem vários desses objetos; não estamos, pois, em face de *a* ideologia, mas de *ideologias*. Por outro lado, *ideológico* designa não um objeto ou um conjunto de coisas, mas uma *dimensão* da análise do funcionamento social. Teremos o ideológico toda vez que uma produção significativa (quaisquer que sejam os seus suportes ou materiais) é considerada em “*suas relações com os mecanismos básicos do funcionamento social enquanto coerções geradoras do SENTIDO*. Em outras palavras, ‘ideológico’ é o nome do sistema de relações entre um discurso e suas condições (sociais) de produção.” (283/1979: 130). E a análise das ideologias apanha assim os traços que as condições de produção de um discurso deixaram na superfície deste. Portanto, se a noção de ‘uma ideologia’ situa-se habitualmente ao nível dos *produtos* (idéias, imagens, representações, opiniões, etc.), o conceito de ‘ideológico’ corresponde ao nível das *gramáticas de sua produção*. Na linguagem de Paul RICOEUR, a primeira noção é *temática* ou descritiva, ao passo que a segunda é *operatória* (252/1973: 70).

Em seguida, VERÓN concebe os fenômenos de *sentido* como tendo sempre, por um lado, a forma de investimentos em conglomerados de matérias sensíveis que se tornam por isso mesmo matérias *significantes* (investimentos suscetíveis de serem descritos como conjuntos de *processos dis-*

cursivos), e, por outro lado, como remetendo ao funcionamento de um *sistema produtivo*. Este pode ser visto como um sistema de coerções (produção, circulação e consumo); o mesmo se podendo afirmar no que concerne ao sentido — tal como pode ser apanhado em matérias significantes que circulam numa sociedade — no qual essas coerções não constituem um todo homogêneo, pois que existem sistemas diferenciados de funcionamento da produção de sentido. Ou como afirma o próprio autor: “Aqui, nós nos interessamos por aquilo que, dentre essas coerções múltiplas na produção do sentido, remete para os laços que o sentido mantém com os mecanismos de base do funcionamento social, a saber, para aquilo que concerne à ordem do *ideológico* e à ordem do *poder*. Isso não quer dizer que vamos colocar-nos a um *nível* particular do funcionamento social ou que estaremos em face de *um* tipo de matéria significativa. Muito ao contrário: *a ordem do ideológico e a ordem do poder atravessam de uma ponta à outra uma sociedade.*” (283/1978: 7 — todos os grifos são do autor).

Entretanto, como não é possível expor aqui todas as nuances de seu pensamento, cito ainda uma vez textualmente suas palavras a fim de evitar alguma distorção de sua posição: “todo fenômeno social é susceptível de ser “lido” em relação ao ideológico e em relação ao poder. Dizer que o ideológico, que o poder estão em toda parte, é afirmar o princípio de uma leitura, e não a possibilidade concreta de o conduzir a termo: estamos bem longe de possuir os instrumentos para mostrar a ubiqüidade do poder e do ideológico. Ao mesmo tempo, afirmar que o ideológico, que o poder estão em toda parte, é radicalmente diferente de dizer que tudo é ideológico, ou que tudo se reduz à dinâmica do poder. No universo social do sentido, existem *muitas outras coisas* além do ideológico e do poder. O que quer dizer que “ideológico”, “poder” remetem a *dimensões de análise dos fenômenos sociais*, e não a “coisas”, a “instâncias” que teriam um “lugar” na topografia social.” (*Ibid.*, p. 9).

* * *

O esboço dessas concepções em torno do que se convencionou chamar de ideologia permite observar, finalmente, que tal dimensão é inerente à própria existência social na medida em que esta realidade é constituída simbolicamente e sempre comporta interpretações, mediante sistemas de representações, acerca das próprias relações sociais (cf.: 252/1973). Evitaremos assim, conforme creio, o beco sem saída da via que busca uma superação por meio do confronto entre ciência e ideologia, vã esperança de um racionalismo *à outrance*. Se, por outro lado, admitirmos o mito como outro polo do engendramento do sentido nas sociedades humanas, uma conseqüência se impõe de modo aparentemente paradoxal: *a ideologia é a forma pela qual o pensamento científico moderno diz o mito atual.*

4 — MITO E IDEOLOGIA: O MOINHO DO SENTIDO

“Um cachorro soletrava, longe, um mesmo nome, sem sentido.”
GUIMARÃES ROSA (*Sagarana*)

“Como as palavras se torcem
conforme o interesse e o tempo!”
CECÍLIA MEIRELES (“Romanceiro da Inconfidência”)

“O dever de crítica, em ciência, é segundo em relação ao direito de sonhar: ... o refutador passa muito tempo depois do fazedor de hipóteses.”

M. SERRES (*Hermes III: La Traduction*)

No final de seu capítulo sobre o mito, André JOLLES recorda a passagem do *Gênese* em que Jacó recebe a revelação do futuro de seu povo, formulado na linguagem mítica característica: “Viu uma escada cujo topo tocava os céus e os Anjos do Senhor subindo e descendo por ela.” Impressionado com a cena, Jacó desperta assustado na manhã seguinte e apanha a pedra sobre a qual descansara a cabeça, e recobre-a de óleo. André JOLLES comenta então esse gesto dizendo: “aquela pedra é um objeto a que foi delegado o poder do mito. . . e de onde o Mito surgiu, subitamente, como evento efetivo. Do mesmo modo, um retalho de pano colorido pode ser símbolo, desde que seja a bandeira que sob a forma de objeto, dê resposta a estas perguntas: Que partido? Que corporação? Que regimento? Que pátria?” (069/1976: 108).

Encontro em BASTIDE, igualmente, a seguinte observação: “As coisas existem, certamente, mas elas também significam algo e essa significação identifica-se com sua existência. Não digamos pois que os mitos são falsos, porque nos afastam da objetividade. Se as pessoas combatem ou morrem por uma bandeira, não é por um pedaço de tecido, é por aquilo que a bandeira significa para nós. O mito é verdadeiro, porque ele é experiência vivida, nas profundezas do ser, das significações profundas das coisas.” (007/1968: 1062).

Aproximei intencionalmente estes dois comentários porque eles suscitam várias questões. Mas sobretudo porque eles sugerem a indagação a respeito das relações entre mito e ideologia. Questão que, evidentemente, não pretendo rediscutir aqui; mas quem fornece o pretexto para concluir estas notas com algumas observações finais.

Não obstante o fato de que as teorias que afirmam ou rejeitam alguma substância para o mítico e o ideológico nos darem a impressão de que giram incessantemente num círculo equidistante de um núcleo jamais atin-

gível; não obstante isso, repito, elas tendem quer a subsumir o mito na categoria da ideologia e esse conjunto chamado de superestrutura se oporia a uma suposta consciência real produzida por um pensamento crítico ou científico; quer, inversamente, a admitir a racionalidade científica como forma ideológica dominante das sociedades modernas, e que pode certamente desempenhar as funções do mito. Se, porém, essa permutabilidade dos conceitos pode apresentar alguma legitimidade ao nível do discurso analógico, parece mais adequado preservar as peculiaridades de cada um deles, bem como as relações de maior envolvimento que cada um mantém, respectivamente, com o sagrado e o político. A natureza e o momento de cada um desses ingredientes do jogo que tece a urdidura da existência coletiva não podem ser apanhados pela reificação de metáforas que pretendem dar conta da arquitetônica social: teremos que recorrer, conforme lembrava BASTIDE, a uma dialética mais sutil do que aquela de certos intérpretes de Marx.

O problema do mito e da ideologia se insere no quadro mais amplo da produção do sentido. O homem se define particularmente como um animal fazedor de sentido. Residem aí — nessa inelutável tendência a buscar uma significação para o mundo e para si — a sua grandeza e a sua tragédia. Pouco importa que esse sentido se origine simultaneamente, ou provenha de arquétipos, de interesses conscientes ou de motivações inconscientes, de seu enraizamento no sagrado e de sua relação com o rito, ou de seus referentes objetivos ou alegóricos, ou que se explique, enfim, por sua função social ou por uma estrutura subjacente que revelaria a do espírito humano, etc. O que é irrecusável é a irremovível necessidade que sente o homem de pensar a sua realidade como algo dotado de significação. Eis aí a questão central. E, pelo menos num de seus aspectos fundamentais, ela foi colocada com argúcia por Lewis CARROLL, no seguinte diálogo de seu *Através do Espelho*. . . :

“Quando EU emprego uma palavra — replicou Humpty Dumpty, num tom desdenhoso — ela significa exatamente aquilo que eu quero que ela signifique; nem mais nem menos.”

“Mas se trata — disse Alice — de saber se você *pode* fazer as palavras dizerem coisas diferentes.”

“Trata-se — disse Humpty Dumpty — de saber quem será o Senhor; eis tudo.” (23)

Em suma, o mítico e o ideológico constituem dois modos dessa produção, ou antes dimensões inerentes das modalidades de consciência; ou

(23) — Cf.: *Through the Looking-Glass and What Alice found There/De l'Autre Côté du Miroir et de Ce qu'Alice y trouva* (ed. bilíngue), Paris: Aubier — Flammarion, 1971, p. 158/159.

ainda, noutros termos, diferentes modos de construção histórica das verdades. Mas os homens não descobrem propriamente suas verdades; eles as criam e o fazem com sua imaginação constituinte (Paul VEYNE) nas religiões, nas artes, nas literaturas, nas condutas, nas ciências, etc. Enfim, o mítico e o ideológico são engrenagens do moinho do sentido, cuja força motriz é constituída pela fantasia e o mistério.

É esse o suposto que está na base deste trabalho.

BIBLIOGRAFIA

a) *Sobre MITO*

- 001 ABRAHAM, Karl:
1969 "Revê et Mythe — contribution à l'étude de la psychologie collective",
cap. I de *Psychanalyse et Culture*. Paris: Payot, pp. 5-67.
- 002 ALLEAU, René:
1977 *La Science des Symboles*. Paris: Payot.
- 003 ALLEGRO, John M.:
1979 *Os Manuscritos do Mar Morto e o Mito Cristão*. Lisboa: Publicações
Europa-América.
- 004 AUGÉ, Marc:
1982 *Génie du Paganisme*. Paris: Gallimard.
- 005 BARTHES, Roland:
1975 *Mitologias* (2.ª ed.). São Paulo: Difel.
- 006 BESSELAAR, J. van den:
1984 "Mitos da Cultura Ibérica", *Humanidades*, Brasília, jan-mar., v. II, n.º
6: 12-18.
- 007 BASTIDE, Roger:
1968 "La Mythologie", in: POIRIER, Jean (sous la direction de): *Ethno-
logie Générale*. "Encyclopédie de la Pléiade". Paris: Gallimard, pp.
1037-1090.
- 008 BAYARD, Jean-Pierre:
1957 *História das Lendas*. Col. "Saber Atual". São Paulo: Difel.
- 009 BELLOUR, Raymond et CLÉMENT, Catherine (orgs.):
1979 *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Gallimard.
- 010 BENOIST, Luc:
1975 *Signes, Symboles et Mythes*. "Que sais-je?". Paris: PUF.
- 011 BENVENISTE, Émile:
1981 *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*, t. 2: Pouvoir, Droit,
Religion. Paris: Minuit.

- 012 BERGSON, Henri:
1958 *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* (88 éd.). Paris: PUF.
- 013 BONNEFOY, Yves (sous la direct. de):
1981 *Dictionnaire des Mythologies et des Religions des Sociétés Traditionnelles et du Monde Antique*, 2 vols. Paris: Flammarion.
- 014 BRODBECK, Arthur J.:
1969 "Notes on Media research as Myth analysis", *Arch. Europ. de Sociol.*, t. X, n.º 2: 254-8.
- 015 BULFINCH, Thomas:
1965 *A Idade da Fábula*. Rio: Ediç. de Ouro.
- 016 CAMPBELL, Joseph:
1978 *Le Héros aux Mille et Un Visages*. Paris: Robert Laffont.
- 017 CARVALHO, Sílvia M.ª S. de:
1979 *Jurupari: Estudos de Mitologia Brasileira*. "Ensaio 62". São Paulo: Ática.
- 018 CASCUDO, Luís da Câmara:
1976 *Geografia dos Mitos Brasileiros* (2.ª ed.). Rio: J. Olympio/INL.
- 019 CASSIRER, Ernst:
1972 *Linguagem e Mito*. São Paulo: Perspectiva.
1975 *Esencia y Efecto del Concepto de Simbolo*. México: FCE.
- 020 CAZENEUVE, Jean:
1961 *La Mentalité Archaique*. Paris: A. Colin.
- 021 CHATEAUBRIAND:
1946 *O Genio do Christianismo*, 2 vols. (Trad. de Camillo Castello Branco). Porto: Lello & Irmão.
- 022 CHEVALIER, Jean et GHEERBRANT, Alain:
1982 *Dictionnaire des Symboles* (Mythes, Rêves, Coutumes, etc.). Paris: Robert Laffont/Jupiter.
- 023 CHIA CHING, Sun & SI WEI, Luó:
1984? *China: Lendas e Mitos*. São Paulo: Roswitha Kempf.
- 024 CIRLOT, Juan-Eduardo:
1969 *Diccionario de Símbolos*. Barcelona: Edit. Labor.
- 025 CORNFORD, F. M.:
1981 *Principium Sapientiae* (As origens do pensamento filosófico Grego), 2.ª ed. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian.
- 026 COURTÈS, Joseph:
1973 *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique*. Paris: Mame.
- 027 D'AGOSTINO, Federico:
1977 *Immaginazione Simbolica e Struttura Sociale*. Bologna: Il Mulino.
- 028 DETIENNE, Marcel:
1976 "O Mito", in: LE GOFF, J. e NORA, Pierre (direç. de): *História: Novos Objetos*. Rio: Francisco Alves, pp. 52-67.
1980 "Une mythologie sans illusion", in: PONTALIS, J.-B. (dir.): *Le Temps de la Réflexion — I*. Paris: Gallimard, pp. 27-60.

- 1981a *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce Archaique*. Paris: Maspero.
- 1981b *L'Invention de la Mythologie*. Paris: Gallimard.
- 1983 *La Cuisine du Sacrifice en Pays Grec* (co-autoria com J.-P. VERNANT). Paris: Gallimard.
- 029 DORFLES, Gillo:
1965 *Nuovi Riti, Nuovi Miti*. Torino: Giulio Einaudi.
- 030 DUMÉZIL, Georges:
1968 *Mythe et Épopée — I: L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. Paris: Gallimard.
- 1977 *Mythe et Épopée — II: Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*. Paris: Gallimard.
- 1978 *Mythe et Épopée — III: Histoires romaines*. Paris: id.
- 031 DUNHAM, Barrows:
1966 *O Homem contra o Mito*. Rio: Civilização Brasileira.
- 032 DURAND, Gilbert:
1969 *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire* (Introduction à l'archétypologie générale). Paris: Bordas.
- 1971 *La Imaginación Simbólica*. B. Aires: Amorrortu.
- 033 DURKHEIM, Émile:
1968 *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* (5.^e éd.). Paris: PUF.
- 034 ELIADE, Mircea:
S/d. *O Sagrado e o Profano* (A Essência das Religiões). Lisboa: Livros do Brasil.
- 1972 *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva.
- 1974 *Tratado de Historia de las Religiones*, 2 vols. Madrid: Edic. Cristandad.
- 1975 *Introducción a las Religiones de Australia*. B. Aires: Amorrortu.
- 1977 *Ocultismo, Brujería y Modas Culturales*. B. Aires: Edic. Marymar.
- 1978a *Mythes, Rêves et Mystères*. Paris: Gallimard.
- 1978b *La Nostalgie des Origines*. Paris: Gallimard.
- 1979a *Imagens e Símbolos*. Lisboa: Arcádia.
- 1979b *Le Mythe de l'Éternel Retour*. Paris: Gallimard.
- 1981 *Méhistophélès et Androgyne*. Paris: Gallimard.
- 035 ELIOT, Alexander (Coord.):
1976 *Mitos*. Barcelona: Edit. Labor.
- 036 ESPRIT:
1971 "Le Mythe Aujourd'hui", *Esprit*, Paris, avril, n.º 4.
- 037 ÉSQUILO:
1978 *Tragedias Completas*. Madrid: Aguilar.
- 038 ÉTUDES CARMÉLITAINES:
1960 *Polarité du Symbole*, ("Les Études Carmélitaines"). Bruges: Desclée de Brouwer.
- 039 EURÍPEDES:
1978 *Tragedias Completas*. Madrid: Aguilar.

- 040 FABRE, Daniel:
1978 "Mythe", in: LE GOFF, Jacques et Al. (eds.): *La Nouvelle Histoire*. Paris: Retz — C.E.P.L., pp. 430-7.
- 041 FRAPPIER, Jean:
1976 *Histoire, Mythes et Symboles*. Genève: Droz.
- 042 FEUCHTWANG, Stephan:
1977 "La Investigación de la Religión", in: BLOCH, Maurice (ed.): *Análisis Marxistas y Antropología Social*. Barcelona: Anagrama, pp. 79-102.
- 043 FRAZER, James G.:
1982 *O Ramo de Ouro* (ed. abreviada). Rio: Círculo do Livro.
- 044 FROMM, Erich:
1966 *A Linguagem Esquecida* (uma intr. ao entendimento dos sonhos, contos de fada e mitos). Rio: Zahar.
- 045 GASTER, Theodore H.:
1953 *Les Plus Anciens Contes de l'Humanité* (Babyloniens, Hittites, Cananéens). Paris: Payot.
1973 *Mito, Leyenda y Costumbre en el Libro del Génesis*. (Estudio con interpolación de notas de James G. FRAZER). Barcelona: Barral Edits.
- 046 GENNEP, A. Van:
1920 *La Formation des Légendes*. Paris: Flammarion.
- 047 GERNET, Louis:
1982 *Anthropologie de la Grèce Antique*. Paris: Flammarion.
- 048 GILBERT, John:
1976 *Mitos e Lendas da Roma Antiga*. São Paulo: Melhoramentos/Edusp.
- 049 GLASENAPP, Helmuth von (Coord.):
1965 *Religiões Não-Cristãs*. Lisboa: Meridiano.
- 050 GODELIER, Maurice:
1977 "Mythe et histoire: réflexions sur les fondements de la pensée sauvage", *Horizons, Trajets Marxistes en Anthropologie*. Paris: Maspéro, t. II, pp. 271-302.
- 051 GONÇALVES, Armando (coord. ed. bras.):
1974 *Homem, Mito & Magia*, 3 vols. São Paulo: Edit. Três.
- 052 GORDON, R. L. (ed.):
1981 *Myth, Religion and Society*. Cambridge Univ. Press/Paris: Maison des Sc. de l'Homme.
- 053 GRANET, Marcel:
1953 *Études Sociologiques sur la Chine*. Paris: PUF.
- 054 GRASSI, Ernst:
S/d. *Arte e Mito*. Lisboa: Livros do Brasil.
- 055 GREEN, André:
1980 "Le mythe: un objet transitionnel collectif", in: PONTALIS, J.-B. (org.): *Le Temps de la Réflexion — I*. Paris: Gallimard, pp. 99-131.

- 056 GREIMAS, A. J.:
1966 "Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique", *Communications*, Paris, n.º 8: 28-59.
1976 "La littérature ethnique", *Sémiotique et Sciences Sociales*. Paris: Seuil, pp. 189-216.
- 057 GRIMAL, Pierre:
1979 *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*. Paris: PUF.
1982 *A Mitologia Grega*. São Paulo: Brasiliense.
- 058 GUÉDEZ, Annie:
1974 "Mito", in: DUVIGNAUD, Jean (org.): *A Sociologia — Guia Alfabético*. Rio: Forense-Univ., pp. 226-31.
- 059 GUIAR, Jean:
1968 "Des Multiples Niveaux de Signification du Mythe", *Arch. de Sociol. des Religions*, Paris, n.º 26: 55-71.
- 060 GUSDORF, Georges:
1953 *Mythe et Métaphysique*. Paris: Flammarion.
- 061 HERÓDOTO:
S/d. *História*. Rio: Ediç. de Ouro.
- 062 HESÍODO:
1981 *Teogonia — origem dos Deuses*. (Estudo e trad. de Jaa Torrano). São Paulo: Massao Ohno-Roswitha Kempf.
- 063 HEUSCH, Luc de:
1973 *Estructura y Praxis* (ensayos de antropología teórica). México: Siglo XXI.
- 064 HOMERO:
1955 *A Odisséia*. (Trad. de M. Odorico Mendes). São Paulo: Atena Edit.
1952 *The Iliad*. "Great Books — 4". Chicago, etc.: Encyclopaedia Britannica.
- 065 HOSTIE, Raymond:
1971 *Del Mito a la Religión en la psicología analítica de C. G. Jung*. Buenos Aires: Amorrortu.
- 066 IZARD, Michel et SMITH, Pierre (orgs.):
1979 *La Fonction Symbolique* (Essais d'anthropologie). Paris: Gallimard.
- 067 JAMES, T. G. H.:
1976 *Mitos e Lendas do Egito Antigo*. São Paulo: Melhoramentos/Edusp.
- 068 JESI, Furio:
1977 *O Mito*. Lisboa: Presença.
- 069 JOLLES, André:
1976 *Formas Simples* (Legenda, Saga, Mito, Adivinha, Ditado, Caso, Memorável, Conto, Chiste). S. Paulo: Cultrix.
- 070 JAEGER, Werner:
1957 *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: FCE.
- 071 JUNG, C. G.:
1980? *O Homem e seus Símbolos*, 2.ª ed. (com a col. de: M.-L. von Franz, J. L. Henderson, J. Jacobi, Aniela Jaffé). Rio: Nova Fronteira.
1983 *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental*, 2.ª ed. Petrópolis: Vozes.

- 072 JUNG, C. C. et KERÉNYI, Ch.:
1980 *Introduction à l'Essence de la Mythologie*. Paris: Payot.
- 073 KIRK, G. S.:
1973 *Myth: its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. Berkley and Los Angeles: Univ. of California Press / Cambridge Univ. Press.
- 074 KOLAKOWSKI, Leszek:
1981 *A Presença do Mito*. Brasília: Edit. da Univ. de Brasília.
- 075 LANGER, Susanne K.:
1971 *Filosofia em Nova Chave* (Um estudo do simbolismo da Razão, Rito e Arte). São Paulo: Perspectiva.
1980 *Sentimento e Forma*. São Paulo: Perspectiva.
- 076 LEACH, Edmund (ed.):
1972 *Estructuralismo, Mito y Totemismo*. B. Aires: Nueva Visión.
- 077 LEACH, Edmund R.:
1969 *Genesis as Myth and Other Essays*. London: Jonathan Cape.
1976 *Culture & Communication: the logic by which symbols are connected*. Cambridge Univ. Press.
- 078 LÉVI-STRAUSS, Claude:
1958 *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
1969 *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.
1964 *Mythologiques I: Le Cru et le Cuit*. Paris: Plon.
1966 *Mythologiques II: Du Miel aux Cendres*. Paris: Plon.
1968 *Mythologiques III: L'Origine des Manières de Table*. Paris: Plon.
1971 *Mythologiques IV: L'Homme Nu*. Paris: Plon.
1973 *Anthropologie Structurale Deux*. Paris: Plon.
1983 *Le Regard Éloigné*. Paris: Plon.
- 079 LUKESCH, Anton:
1976 *Mito e Vida dos Índios Caiapós*. São Paulo: Pioneira.
- 080 MALINOWSKI, Bronislaw:
1958 *Estudios de Psicología Primitiva* (El complejo de Édipo). B. Aires: Paidós.
1974 *Magia, Ciencia y Religión*. Barcelona: Ariel.
- 081 MORAZÉ, Charles:
1975 "Les mythes, les sciences et l'invention sociale", *Annales*, Paris, 30.^e Année, n.^o 5: 953-74.
- 082 MAUSS, Marcel:
1968 *Oeuvres: 1. les fonctions sociales du sacré*. Paris: Minuit.
1969 *Oeuvres: 2. représentations collectives et diversités des civilisations*. Paris: Minuit.
- 083 ORICO, Osvaldo:
1975 *Mitos Ameríndios e Crendices Amazônicas*. Rio: Civilização Brasileira.
- 084 OVIDIO:
1945 *Obras* (Trad. de A. Feliciano de Castilho). São Paulo: Edições Cultura.

- 085 PANDOFO, M.^a do Carmo P.:
1981 *Mito e Literatura*. Rio: Plurarte.
1983 *Estrutura e Mito* (Introd. a posições de Lévi-Strauss). Rio e Fortaleza: Tempo Brasileiro/Ediç. UFC. (Com a colaboração de Celina M.^a M. de Mello).
- 086 PATIAGEAN, Evelyne:
1978 "L'Histoire de l'Imaginaire", in LE GOFF, Jacques et Al. (eds.): *L'Histoire Nouvelle*. Paris: Retz-C.E.P.L., pp. 249-69.
- 087 PEREIRA, M.^a Helena da Rocha:
1980 *Estudos de História da Cultura Clássica*, vol. I: Cultura Grega. (5.^a ed.). Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian.
- 088 PEREIRA, Nunes:
1980 *Moronguetá — Um Decameron Indígena*, 2 vols. (2.^a ed.). Rio: Civilização Brasileira/INL.
- 089 PETERS, F. E.:
1983 *Termos Filosóficos Gregos* (Um léxico histórico). Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian.
- 090 PLUTARCO:
1952 *Vidas Paralelas*, 2 vols. B. Aires: El Ateneo.
- 091 POUILLON, Jean:
1980 "La fonction mythique", in: PONTALIS, J.-B. (ed.): *Le Temps de la Réflexion — I*. Paris: Gallimard, pp. 83-98.
- 092 PINSENT, John:
1976 *Mitos e Lendas da Grécia Antiga*. São Paulo: Melhoramentos/Edusp.
- 093 PROPP, Vladimir:
1973 *Morphologie du Conte*, suivi de "Les Transformations des Contes Merveilleux", etc. Paris: Poétique/Seuil.
1975 *Edipo Alla Luce del Folclore* (Quattro studi di etnografia storico-strutturale). Torino: G. Einaudi.
1983 *Les Racines Historiques du Conte Merveilleux*. Paris: Gallimard.
- 094 RAVEN, J. E. — KIRK, G. S.:
1982 *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian. (Especialmente o cap. I: "Os Precursores da Cosmogonia Filosófica").
- 095 RIBEIRO, Darcy:
1980 *Kadiwéu*. Petrópolis: Vozes.
- 096 RIBEIRO, Joaquim Chaves:
1962 *Vocabulário e Fabulário da Mitologia*. S. Paulo: Martins.
- 097 RICHARD, Ph., MARANDA, P. et RÉGNIER, A.:
1971 "Analyse des mythes", in: RICHARD, Philippe et JAULIN, Robert (orgs.): *Anthropologie et Calcul*. Coll. 10/18. Paris: UGE, pp. 239-380.
- 098 RICOEUR, Paul:
1968 "Mythe: L'interprétation philosophique", *Encyclopaedia Universalis*, Paris, v. 11: 530-7.
1969 *Le Conflit des Interprétations*. Paris: Seuil.

- 1977 "La Structure Symbolique de l'Action", *Actes de la 14.^e Conférence Intern. de Sociol. des Religions* (Strasbourg 1977). Paris: CNRS, pp. 29-50.
- 099 RÓHEIM, Géza:
1974 *La Panique des Dieux et autres essais*. Paris: Payot.
- 100 SCHMIDT, Jöel:
1965 *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*. Paris: Larousse.
- 101 SCHNEIDER, Delmar E.:
1978 "O Mito: Interpretação da Existência (um ensaio filosófico)", *Rev. de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. IX, n.º 1 e 2: 93-125.
- 102 SCHUHL, Pierre-Maxime:
1952 *Le Merveilleux, la Pensée et l'Action*. Paris: Flammarion.
- 103 SCHUTZ, Alfred:
1974 "Don Quijote y el problema de la realidad", in: *Estudios sobre Teoría Social*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 133-152.
- 104 SEBAG, Lucien:
1967a *Marxisme et Structuralisme*. Paris: Payot.
1967b "O mito: código e mensagem", in: COELHO, Eduardo Prado (org.): *Estruturalismo — antologia de textos teóricos*. Lisboa: Martins Fontes, pp. 191-209.
- 105 SERRA, Ordep J. Trindade:
1977 "Considerações sobre o Mito e as Míticas", *Cultura*, Brasília, ano 7, n.º 26: 31-7.
- 106 SKORUPSKI, John:
1976 *Symbol and Theory* (A philosophical study of theories of religion in social anthropology). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- 107 SMITH, Pierre et SPERBER, Dan:
1971 "Mythologiques de Georges Dumézil", *Annales*, Paris, Année 26, n.º 3 et 4: 559-86 (N.º especial: "Histoire et Structure").
- 108 SMITH, Pierre:
1980 "Position du Mythe", in PONTALIS, J.-B. (ed.): *Le Temps de la Réflexion — I*. Paris: Gallimard, pp. 61-81.
- 109 SÓFOCLES:
1978 *Tragedias Completas*. Madrid: Aguilar.
- 110 SOUZA, Eudoro de:
1973 *Dionísio em Creta e outros ensaios* (Estudos de Mitologia e Filosofia da Grécia Antiga). São Paulo: Duas Cidades.
1975 *Horizonte e Complementariedade* (Ensaio sobre a relação entre mito e metafísica, nos primeiros filósofos gregos). São Paulo: Duas Cidades.
1981 *História e Mito*. Brasília: Edit. Univ. de Brasília.
- 111 TODOROV, Tzvetan:
1978 *Poétique de la Prose* (Nouvelles recherches sur le récit). Paris: Seuil.
- 112 VERNANT, Jean-Pierre:
1965 *Mythe et Pensée chez les Grecs*. Paris: Maspero.

- 1972 *As Origens do Pensamento Grego*. S. Paulo: Duas Cidades.
- 1974 *Mythe et Société en Gr ce Ancienne*. Paris: Maspero.
- 1976 *Religion Grecque — Religions Antiques*. Paris: Maspero.
- 1979 *Religions, Histoires, Raisons*. Paris: Maspero.
- 1980 "Le mythe au réfléchi", in: PONTALIS, J.-B. (ed.): *Le Temps de la Réflexion — I*. Paris: Gallimard, pp. 21-5.
- 1981 "Le tyran boiteux: d'Œdipe   P riandre", in: PONTALIS, J.-B. (ed.): *Le Temps de la Réflexion — II*. Paris: Gallimard, pp. 235-55.
- 113 VERNANT, J.-P. e VIDAL-NAQUET, Pierre:
- 1977 *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Duas Cidades.
- 114 VEYNE, Paul:
- 1984 *Acreditavam os Gregos em seus Mitos?* (Ensaio sobre a Imagina o constituinte). São Paulo: Brasiliense.
- 115 VILLAS BOAS, Orlando e Cláudio:
- 1972 *Xingu: os índios, seus mitos*. Rio: Zahar.
- 116 VIRGILIO:
- 1948 *Œuvres Compl tes*. (Edi o latina estabelecida por Ren  PICON). Paris: A. Hatier.
- 117 WITTGENSTEIN, Ludwig:
- 1977 "Remarques sur *Le Rameau d'Or* de Frazer" (trad. de J. Lacoste), *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.  16: 35-42, texte présenté et comment  par Jacques Bouveresse.

b) Sobre IDEOLOGIA

- 118 ADORNO, Theodor W.:
- 1971 *La Ideologia como Lenguaje*. Madrid: Taurus.
- 119 ALBERT, Hans:
- 1976 *Tratado da Razão Crítica*. Rio: Tempo Brasileiro. (Particularmente o cap. IV).
- 120 ALTHUSSER, Louis:
- 1965a *Pour Marx*. Paris: Maspero.
- 1965b *Lire le Capital*. Paris: Maspero. (Obra coletiva em 2 vols., sob sua dire o).
- S/d. *Sobre o Trabalho Teórico*. Lisboa: Presença.
- 1973 "Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado". *Estudios Interdisciplinarios*, Córdoba (Arg.), out., n.  1: 101-137. (Todo este n.  da revista cont m artigos sobre ideologia, inclusive de comentários críticos a Althusser).
- 1974 *Filosofia e Filosofia Espontânea dos Cientistas*. Lisboa: Presença.

- 121 ALVES, Rubem A.:
1979 *Protestantismo e Repressão*. S. Paulo: Atica.
- 122 AMENDOLA, Giandomenico:
1973 *Método Sociológico y Ideología*. Barcelona: A. Redondo.
- 123 ANSART, Pierre:
1974 *Les Idéologies Politiques*. Paris: PUF.
1977 *Idéologies, Conflits et Pouvoir*. Paris: PUF.
- 124 ARON, Raymond:
1957 *L'Opium des Intellectuels*. Paris: Calmann-Lévy.
- 125 ASSOUN, Paul-Laurent:
1979 *Marx e a Repetição Histórica*. Rio: Civ. Brasileira.
- 126 AUGÉ, Marc.
1975 *Théorie des Pouvoirs et Idéologie*. Paris: Hermann.
1977 *Pouvoirs de Vie, Pouvoirs de Mort* (Introduction à une anthropologie de la répression). Paris: Flammarion.
- 127 BADIOU, Alain et BALMES, François:
1967 *De L'Idéologie*. Paris: Maspero.
- 128 BAECHLER, Jean:
1976 *Qu'est-ce que l'Idéologie? "Idées"*. Paris: Gallimard.
- 129 BAKHTINE, Mikhail:
1977 *Le Marxisme et la Philosophie du Langage* (essai d'application de la méthode sociologique en linguistique). Paris: Minuit.
- 130 BARROS, Alexandre M.:
1974 "Saber, ciência e ideologia". In: ESCOBAR, Carlos Henrique: *Psicanálise e Ciência da História*. Rio: Eldorado, pp. 205-15.
- 131 BASBAUM, Leôncio.
1967 *História e Consciência Social — das conexões entre a Psicologia, a Sociologia e a História*. São Paulo: Fulgor
- 132 BAUDELLOT, Christian y ESTABLET, Roger:
1978 *La Escuela Capitalista*. México: Siglo XXI. (Especialmente o. c. III: "Las dos formas escolares da inculcación de la ideología burguesa").
- 133 BAUDRILLARD, Jean:
1972 *Pour une Critique de l'Économie Politique du Signe*. Paris:
- 134 BECKER, H. S.:
1977 *Uma Teoria da Ação Coletiva*. Rio: Zahar. (v.: cap. 9).
- 135 BERGER, P. L. and LUCKMANN, Thomas:
1971 *The Social Construction of Reality*. London: Penguin Books.
- 136 BERNSTEIN, Basil:
1975 *Langage et Classes Sociales* (codes socio-linguistiques et contrôle social). Paris: Les Edit. de Minuit.
- 137 BIRNBAUM, Norman:
1962 "The Sociological Study of Ideology (1940-60): a trend report and bibliography" (ISA). *Current Sociology/La Sociologie Contemporaine*, v. IX, n.º 2.

- 138 BLACKBURN, Robin (ed.):
1977 *Ideology in Social Sciences — Readings in critical social theory*. Glasgow: Fontana/Collins.
- 139 BOISSET, Louis:
1974 *La Théologie en Procès face à la Critique Marxiste*. Paris: Ed. du Centurion. (Uma apresentação de conjunto da teoria althusseriana das ideologias).
- 140 BOMENY, Helena Ma. Bousquet:
1981 *Paráiso Tropical — a ideologia do civismo na TVE do Maranhão*. Rio: Achiamé.
- 141 BOURDIEU, Pierre:
1972 *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*. Genève: Droz.
1974 *A Economia das Trocas Simbólicas* (Intr., org. e seleção de S. Miceli). São Paulo: Perspectiva.
- 142 BOURDIEU, P. e PASSERON, Jean Claude.
1975a *Mitosociologia*. Barcelona: Edit. Fontanella.
1975b *A Reprodução — Elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio: Francisco Alves.
- 143 BRAGA, Maria Lúcia Santaella:
1980 *Produção de Linguagem e Ideologia*. São Paulo: Cortez Ed.
- 144 BRITTO, Jomar Muniz:
1964 *Contradições do Homem Brasileiro*. Rio: Tempo Brasileiro. (Cap. 5. "Ideologia e concepção do mundo").
- 145 BURNS, James McGregor:
1971 "Ideologia Política" in: MacKenzie, Norman (ed.), *Guia de las Ciencias Sociales*. Barcelona: Labor, pp. 199-216.
- 146 CANGUILHEM, Georges:
1977 *Idéologie et Rationalité dans l'Histoire des Sciences de la Vie*. Paris: Vrin.
- 147 CAPELATO, Ma. Helena e PRADO, Ma. Lígia:
1980 *O Bravo Matutino* (Imprensa e ideologia no jornal 'O Estado de S. Paulo'). São Paulo: Ed. Alfa-Omega.
- 148 CARUSO, I. A.:
1969 "Psychanalyse et société: de la critique de l'idéologie à l'autocritique". *L'Homme et la Société*, jan.-mars, n.º 11: 48-58.
- 149 CECCONI, Osiris:
1975 *Croissance Économique et Sous-Développement Culturel*. Paris: PUF. (Especialmente nas "Conclusions").
- 150 CENTRE FOR CONTEMPORARY CULTURAL STUDIES (Birmingham):
1980 *Da Ideologia*. Rio: Zahar.
- 151 CHATELET, François (org.):
1978a *Histoire des Idéologies*. t. 1: *Les mondes divins jusqu'au VIII.º siècle de notre ère*. Paris: Hachette.

- 1978 Idem, t. 2: *De l'Église à l'État du IX.^e au XVIII.^e siècle*. Paris: Hachette.
- 1978c Idem, t. 3: *Savoir et pouvoir du XVIII.^e au XX.^e siècle*. Paris: Hachette.
- 152 CHAUI, Marilena:
1980 *O Que é Ideologia*. Col. "Primeiros Passos". S. Paulo. Brasiliense.
1981 *Cultura e Democracia: O discurso competente e outras falas*. São Paulo. Ed. Moderna.
- 153 COHN, Gabriel:
1973 *Sociologia da Comunicação-Teoria e Ideologia*. São Paulo: Pioneira. (O livro todo e mais particularmente o cap. 6: "Teoria e ideologia, p. 129. A obra contém uma bibliografia sobre o tema).
- 154 COIMBRA, Marcos Antonio:
1981 *Estudantes e Ideologia no Brasil*. Rio: Achiamé.
- 155 CONSTANTINOV, F. et Al.:
1966 "Sociologie et Idéologie", in: *La Sociologie en URSS* (rapports des membres da la délégation soviétique au VI.^o Congrès Intern. de Sociologie). Moscou: Edit. du Progrès.
- 156 CONTIER, Arnaldo Daraya:
1979 *Imprensa e Ideologia em São Paulo (1822-1842)*. Petrópolis: Vozes/Unicamp.
- 157 CORBISIER, Roland:
1974 "Ideologia". In: *Enciclopédia Filosófica*. Petrópolis: Vozes.
- 158 DEBRUN, Michel:
1976 "O jogo das ideologias", VEJA, 384, 14 de jan. (entrev.).
- 159 DELEUZE, Giles:
1975 *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva/Edusp.
- 160 DHOQUOIS, Guy:
1972 "Sur les modes de production: l'idéologie". *L'Homme et la Société*, Paris, Jan.-mars, n.^o 23: 189-197.
- 161 DION, Michel:
1974 *Sociología e Ideología*. Barcelona: Edit. Fontanella.
- 162 DUMONT, Fernand:
1974 *Les Idéologies*. Paris: PUF.
- 163 DUVIGNAUD, Jean
1969 "L'Idéologie, cancer de la conscience". *Cahiers Int. de Sociologie*, Paris, V. XLVI: 37-50.
- 164 DUVIGNAUD, Jean (org.):
1974 *Sociologia — Guia Alfabético*. Rio: Forense-Universitária. (Ver o verbete específico, escrito por Christine BRUNET, e vários outros verbetes correlatos).
1979 *Sociologie de la Connaissance*. Paris: Payot. (Particularmente os estudos que compõem a 1a. parte).

- 165 ECHEVERRÍA, Rafael y CASTILLO, Fernando:
1974 "Elementos para la teoría de la ideología". In: MERICO, M. A. Garretón (org.): *Ideología y Medios de Comunicación*. B. Aires: Amorrortu pp. 9-44.
- 166 ENGELS, F.:
1975 "Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã", In: MARX e ENGELS: *Textos — 1*. São Paulo: Ed. Sociais.
- 167 ESCOBAR, Carlos Henrique:
1972 "Uma filosofia dos discursos: uma ciência dos discursos ideológicos". *Tempo Brasileiro* (Epistemologia, 2), Rio, Jul.-dez., n.º 30/31: 37-38.
- 168 ESTABLET, Roger:
1974 "Cultura e Ideologia", *Tempo Brasileiro* (A História e os Discursos), Rio, Jan.-Jun., n.º 36/37: 121-127.
- 169 FAYE, Jean Pierre:
1972 *Théorie du Récit — introduction aux. "langages totalitaires"*. Paris: Hermann.
- 170 FERRANTE, Vera Lúcia B.:
1978 *FGTS: Ideologia e Repressão*. Col. "Ensaio"-44. São Paulo: Ática.
- 171 FERRAROTTI, Franco:
1977 "Le concept d'idéologie chez Lucien Goldmann". In: VARIOS: *Le Structuralisme Génétique — L'oeuvre et l'influence de Lucien Goldmann*. Paris: Denöel/Gonthier, pp. 59-66.
- 172 FOUCAULT, Michel:
1966 *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard.
1971 *L'Ordre du Discours* (Leçon inaugurale au Collège de France, 2 déc. 1970). Paris: Gallimard.
1972 *A Arqueologia do Saber* (1969). Petrópolis: Vozes.
- 173 FREDERICO, Celso:
1978 *Consciência Operária no Brasil*. São Paulo: Ática.
- 174 FREITAG, Bárbara:
1978 *Escola, Estado e Sociedade*. São Paulo: Edart.
- 175 GABEL, Joseph:
1974 *Idéologies*. Paris: Anthropos.
1975 "Ideologie" in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Vol. 8: 718-21.
- 176 GEERTZ, Clifford:
1978 *A Interpretação das Culturas*. Rio: Zahar.
- 177 GEIGER, Theodor:
1972 *Ideología y Verdad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- 178 GENDREAU, André.
1979 "Pour une théorie des idéologies en anthropologie", *Anthropologica*, vol. XXI (2): 123-42.
- 179 GOLDMANN, Lucien:
1970 *Marxisme et Sciences Humaines*. Paris: Gallimard.

- 1972 *Recherches Dialectiques*. Paris: Gallimard.
- 1974 *Ciências Humanas e Filosofia: que é a sociologia?* São Paulo: Difel.
- 180 GOMES, Roberto:
- 1980 *Crítica da Razão Tupiniquim*, 4.^a ed. São Paulo: Cortez Ed.
- 181 GRAMSCI, A.:
- 1966 *Concepção Dialética da História*. Rio: Civilização Brasileira.
- 1968 *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. Rio: Civil. Brasil.
- 1977 *Gramsci dans le Texte./Récueil réalisé sous la direction de François RICCI en collaboration avec Jean BRAMANT/*. Paris: Éd. Sociales.
- 182 GREIMAS, A. J.
- 1976 *Sémiotique et Sciences Sociales*. Paris: Seuil.
- 183 GRUPPI, Luciano:
- 1978 *O Conceito de Hegemonia em Gramsci*. Rio: Graal.
- 184 GURVITCH, Georges:
- 1-960 *A Sociologia de Karl Marx*. São Paulo: Anhembi. (Sobretudo c. X).
- 185 HABERMAS, Jürgen:
- 1973 *La Technique et la Science comme "Idéologie"*. Paris: Gallimard.
- 1976 *Connaissance et Intérêt*. Paris: Gallimard.
- 186 HERBERT, Thomas:
- 1974 "Notas para uma teoria geral das ideologias". In: ESCOBAR, C. Henrique (org.): *Psicanálise e Ciência da História*. Rio: Eldorado, pp. 183-204.
- 187 HOROWITZ, Irving Louis (ed.):
- 1964 *Historia y Elementos de la Sociología del Conocimiento*. 2 vols. B. Aires: Eudeba. (excelente coletânea de textos clássicos e atuais).
- 188 HORTON, John:
- 1977 "Anomia e Alienação: um Problema na ideologia da sociologia" In: FORACCHI, Marialice M. e Martins, José de Souza (orgs.): *Sociologia e Sociedade*. Rio, LTC, pp. 91-106.
- 189 HYPOLITE, Jean:
- 1970 "O 'científico' e o 'ideológico' sob uma perspectiva marxista". *Tempo Brasileiro* (A Crise do Pensamento Moderno/3), Rio, abr.-jun., n.º 25: 19-28.
- 190 IANNI, Octávio:
- 1971 *Sociologia da Sociologia Latino-Americana*. Rio: Civilização Brasileira. (Especialmente caps. I e VII).
- 1975 *Sociologia e Sociedade no Brasil*. São Paulo: Alfa-Omega. (Principalmente a I.^a Parte e, nesta, o tópico X)
- 1976 *Imperialismo e Cultura*. Petrópolis: Vozes.
- 191 IPOLA, Emilio de:
- 1975 Crítica a la Teoría de Althusser sobre la Ideología". *Uno en Dons* (Edit. la Pulga Ltda.), julio, n.º 5: 7-39.

- 192 ISRAEL, Joachim:
1972 *L'Aliénation de Marx à la sociologie contemporaine — une étude macro-sociologique*. Paris: Anthropos.
- 193 JAKUBOWSKI, Franz:
1976 *Les Superstructures Idéologiques dans la conception matérialiste de l'Histoire*. Paris: EDI.
- 194 KATZ, Chaim Samuel:
1973 "Crítica ao debate sobre Ideologia e Psicanálise". *Cadernos de Jornalismo e Comunicação* (JB), Rio, Jul.-ago., n.º 45: 38-43.
- 195 KAWAMURA, Lili Katsuco:
1979 *Engenheiro: Trabalho e Ideologia*. São Paulo: Ática.
- 196 KEAT, Russell and URRY, John:
1978 *Social Theory as Science*. London: Routledge & Kegan Paul. (Especialmente os caps. da 3.ª parte: "Meaning and ideology").
- 197 KNOPLUCH, Zilda:
1980 *Ideologia do Publicitário*. Rio: Achiamé.
- 198 KRISTEVA, Julia et Al.:
1983 *Língua, Discurso, Sociedade*. São Paulo: Global.
- 199 LACLAU, Ernesto:
1978 *Política e Ideologia na Teoria Marxista: capitalismo, fascismo e populismo*. Rio: Paz e Terra.
- 200 LADRIÈRE, Jean:
1977 *A Articulação do Sentido*. São Paulo: EPU/Edusp.
- 201 LEFORT, Claude:
1979 *As Formas da História* (ensaios de antropologia política). São Paulo: Brasiliense.
- 202 LEITE, Dante Moreira:
1969 *O Caráter Nacional Brasileiro: história de uma ideologia*. São Paulo: Pioneira (2.ª ed.). (Especialmente o c. 6: "Métodos de análise das ideologias").
- 203 LEME, Marisa Saenz:
1978 *A Ideologia dos Industriais Brasileiros, 1919-1945*. Petrópolis: Vozes:
- 204 LENINE:
1971 *Œuvres Choisies*. Édition de Moscou. (Consultar sobretudo "Que Fazer?").
- 205 LENK, Kurt:
1974 *El Concepto de Ideología — comentario crítico y selección sistemática de textos*. B. Aires: Amorrortu.
- 206 LIMA, Danilo:
1978 *Educação, Igreja e Ideologia: uma análise sociológica da elaboração da Lei de Diretrizes e Bases*. Rio: Francisco Alves.
- 207 LIMOEIRO CARDOSO, Miriam:
1977 *Ideologia do Desenvolvimento — Brasil: JK — JQ*. Rio: Paz e Terra. (Sobretudo a 1.ª Parte: bom ensaio teórico).

- 208 LOWY, Michel:
1970 "Structure de la conscience de classe ouvrière au Brésil". *Cahiers Int. Sociologie*, Paris, 17.^e Année, jui-déc., n.^o XLIX: 133-142.
- 209 LUKÁCS, György:
1960 *Histoire et Conscience de Classe* (1923). Paris: Minuit.
1961 *Existencialisme ou Marxisme?* Paris. Nagel.
- 210 LUSINCHT, P.:
1978 "L'Idéologie du roman de masse", *Cah. Int. de Sociol.*, vol. LXV: 347-58.
- 211 MACKSEY, Richard e DONATO, Eugenio (orgs.):
1976 *A Controvérsia Estruturalista — as linguagens da crítica e as Ciências Humanas*. São Paulo: Cultrix.
- 212 MAINGUÉNEAU, D.:
1976 *Initiation aux Méthodes de l'Analyse des Discours*. Paris: Hachette-Université.
- 213 MANNHEIM, Karl:
1956 *Ideologia e Utopia*. Porto Alegre: Ed. Globo.
1957 *Ensayos de Sociología de la Cultura*. Madrid: Aguilar.
- 214 MARSON, Adalberto:
1979 *A Ideologia Nacionalista em Alberto Torres*. São Paulo: Duas Cidades.
- 215 MARTINS, José de Souza:
1978 *Sobre o Modo Capitalista de Pensar*. São Paulo: Hucitec.
- 216 MARTINS, Wilson:
1977-9 *História da Inteligência Brasileira* (7 vols.). São Paulo: Cultrix.
- 217 MARX, Karl:
1965 *Misère de la Philosophie* (1847): In: *Œuvres* (Économie, t. I), "Bibliothèque de la Pléiade". Paris: Gallimard.
1974a "Prefácio à Crítica da Economia Política" (1859). In: *Manuscritos Econômico-Filosóficos e Outros Textos Escolhidos*. "Os Pensadores". São Paulo: Abril.
1974b *O Capital* (Alguns textos do Livro primeiro). In: mesma fonte.
1977 *O 18 Brumário...* Rio: Paz e Terra (3.^a ed.).
- 218 MARX, Karl e ENGELS, F.:
1965 *Le Manifeste Communiste* (1848). In: *Œuvres*, t. I, op. cit.
1974 *La Ideología Alemana*. Montevideo: Ed. Pueblos Unidos (5.^a ed.).
- 219 MATTELART, Armand y CASTILLO, Carmen y Leonardo:
S/d. "El Concepto de Ideología" (tirado do livro: *La Ideología de la Dominación en una Sociedad Dependiente*), texto mimeogr., Instituto Interamericano de Ciências Agrícolas de la OEA, Dirección Regional para la zona Andina, Lima (Peru).
- 220 MATTELART, Armand et Al.:
1976 *Los Medios da Comunicación de Masas: La Ideología de la Prensa Liberal en Chile*. Argentina/Venezuela: El Cid Ed. (Especialmente o c. I: "El marco del análisis ideológico").

- 221 MATTELART, Armand:
1978 "Idéologie, Information et État Militaire", *Homme et Société*, pp. 3-49.
- 222 MENDONZA, Carlos Alcedo:
S/d. "Ideologia — Trayectoria histórica y aplicaciones del término". Caracas: Oficina de Estudios Socioeconómicos (DESE).
- 223 MENEZES, E. Diatahy B. de:
1978 "Sobre a Neutralidade das Ciências", *Rev. de C. Sociais*, Fortaleza, v. IX, n.º 1/2 (número monográfico sobre 'Ciência, Mito e Filosofia'), pp. 15-40.
1981/
1982 "A Violência da Cidade no Discurso Radiofônico", *Rev. de C. Sociais*, Fortaleza, v. XII/XIII, n.º 1/2 (número monográfico sobre 'Questões Urbanas e Políticas' pp. 11-26.
- 224 MÉSZÁROS, István:
1981 *Marx: A Teoria da Alienação*. Rio: Zahar.
- 225 MICELI, Sérgio:
1979 *Intelectuais e Classe Dirigente no Brasil (1920-1945)*. São Paulo: Difel.
- 226 MONTEIRO, João Paulo:
1975 *Teoria, Retórica, Ideologia*. São Paulo: Ática.
- 227 MORAES, Carmen Sylvia Vidigal:
1978 "Ideologia e Intelectuais em Gramsci". *Educação & Sociedade*. Campinas, Ano I, Set. n.º 1: 71-92.
- 228 MORAES, Eduardo Jardim de:
1978 *A Brasilidade Modernista: sua dimensão filosófica*. Rio: Graal.
- 229 MOREIRA, Roberto S. C.:
1979 *Teoria da Comunicação: Ideologia e Utopia em busca de elementos teóricos para a leitura ideológica da indústria cultural*. Petrópolis, Vozes.
- 230 MOREUX, Colette:
1987 *La Conviction Idéologique*. Montréal: Les Presses Univ. du Québec.
- 231 MOTA, Carlos Guilherme:
1978 *Ideologia da Cultura Brasileira: 1933-1974 — pontos de partida para uma revisão histórica*. (4.ª ed.). São Paulo: Ática.
- 232 NEISSER, Hans:
1972 *Sociologia del Conocimiento*. B. Aires: Edit. La Pleyade. (Especialmente o c. 5 da 1.ª Parte e o c. 11 da III Parte).
- 233 NEIVA Jr., Eduardo
1983 *Táticas do Signo — semiótica & ideologia*. Rio: Achiamé.
- 234 NEOTTI, Clarêncio (coord.):
1980 *Comunicação e Ideologia*. São Paulo: Edif. Loyola.
- 235 NEVES, Luiz Felipe Baêta:
1978 *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio: Forense-Universitária.
1979 *O Paradoxo do Coringa e o Jogo do Poder & Saber*. Rio: Achiamé.

- 236 NUNES, A. Sedas:
1968 *Sociologia e Ideologia do Desenvolvimento*. Lisboa: Moraes.
1977 *Questões Preliminares sobre as Ciências Sociais*. Lisboa: Edit. Presença.
- 237 OLIVEIRA, Eliézer R. de
1976 *As Forças Armadas: Política e Ideologia no Brasil (1964-1969)*. Petrópolis: Vozes.
- 238 OLIVEIRA, Lúcia Lippi et Al.:
1982 *Estado Novo: ideologia e poder*. Rio: Zahar.
- 239 OLIVEIRA TORRES, João Camilo de:
1973 *Interpretação da Realidade Brasileira*. Rio: J. Olympio.
- 240 PAIVA, Vanilda Pereira:
1980 *Paulo Freire e o Nacionalismo-Desenvolvimentista*. Rio: Civ. Brasileira/Ediç. UFC.
- 241 PECHEUX, Michel / FICHANT, Michel:
1971 *Sobre a História da Ciência*. Lisboa: Estampa. (Principalmente a 1.ª Parte: "Ideologia e História das ciências").
- 242 PIOTTE, Jean-Marc:
1977 *La Pensée Politique de Gramsci*. Paris: Anthropos.
- 243 PIRES, Eginardo:
1978 "Ideologia e Estado em Althusser: uma resposta". *Encontro com a Civilização Brasileira*, Rio, n.º 6: 11-40.
- 244 POPPER, Karl R.:
1959 *A Sociedade Democrática e Seus Inimigos*. B. Horizonte: Itatiaia.
- 245 PORTELLI, Hugues:
1974 *Gramsci et la Question Religieuse*. Paris: Anthropos.
1977 *Gramsci e o Bloco Histórico*. Rio: Paz e Terra.
- 246 POULANTZAS, Nicos:
1971 *Poder Político e Classes Sociais no Estado Capitalista*. 2 vols. Lisboa: Portucalense.
- 247 RAMALHO, Jether P.:
1976 *Prática Educativa e Sociedade: um estudo de sociologia de educação*. Rio: Zahar.
- 248 RANCIÈRE, Jacques:
1971 *Sobre a Teoria da Ideologia: a política de Althusser*. "Textos de Apoio 5". Porto: Portucalense edit.
- 249 RASTIER, François:
1972 *Idéologie et Théorie des Signes*. The Hague/Paris: Mouton.
- 250 REGO, Ma. Filomeno:
1981 *O Aprendizado da Ordem (a ideologia nos textos escolares)*. Rio: Achiamé.
- 251 REVISTA DE CULTURA VOZES:
1972 *Cibernética & Ideologia*, n.º 7.
1973a *Teoria do Simbólico, Ideologia e Psicanálise*, n.º 6.
1973b *Quadrinhos e Ideologia*, n.º 7.

- 252 RICOEUR, Paul:
1969 *Le Conflit des Interprétations* (essais d'Herméneutique) Paris: Seuil.
1973 *Interpretação e Ideologias* (2.ª ed.) Rio: Fc.º Alves.
1973/
1975 "Ciência y Ideología", *Ideas y Valores*, n.ºs 42-45: 97-122.
- 253 RODINSON, Maxime:
1977 "Idéologie Sociale et Idéologie Personnelle". *Diogène*, Paris: Jan-Mars.
n.º 97: 3-25.
- 254 ROSE, Hilary e ROSE Steven (eds.):
1977 *Ideologia delle Scienze Naturali*. Milano: Feltrinelli.
- 255 SANT'ANA, Affonso Romano de:
1972 "A Antiga relação de Escrita e Ideologia". *Cadernos de Jornalismo e
e Comunicação* (JB), Rio, mar-abr., n.º 35: 39-44.
- 256 SASTRE, Carlos L.:
1974 *La Psicología, red ideológica*. B. Aires: Tiempo Contemporáneo.
- 257 SCHAFF, Adam *et al.*:
1968 *Sociedade Tecnocrata: Ideologia e Classes Sociais*. São Paulo: do-
cumentos.
- 258 SCHWARTZMAN, Simon:
1981 *Ciência, Universidade e Ideologia — a política do conhecimento*. Rio:
Zahar.
- 259 SEIXAS, Cid:
1981 *O Espelho de Narciso — Livro I: Linguagem, cultura e Ideologia no
idealismo e no marxismo*. Rio: Civ. Bras./INL-MEC.
- 260 SELIGER, Martin:
1976 *Ideology and Politics*. London: George Allen & Unwin.
- 261 SERRA, Antônio A.:
1980 *O Desvio Nosso de Cada Dia* (a representação do cotidiano num Jornal
popular). Rio: Achiamé.
- 262 SERVIER, Jean:
1982 *L'Idéologie*. Coll. "Que sais-je" n.º 2005. Paris: PUF.
- 263 SHILS, Edward/JOHNSON, Harry M.:
1975 "Ideología". In: STILLS, David L. (ed.): *Encicl. Int. de las C. Sociales*.
Madrid: Aguilar, v. 5: 598-615.
- 264 SICHÈRE, Bernard:
1974 "Sobre a luta ideológica". *Tempo Brasileiro* (A História e os Discursos),
Rio, jan.-jun., n.º 36/37: 95-120.
- 265 SILVA, Janice Theodoro da:
1978 *Raízes da Ideologia do Planejamento. Nordeste (1889-1930)*. São Paulo:
Liv. Ed. Ciências Humanas.
- 266 SILVA, Ludovico:
1975 *La Plusvalía Ideológica*. Venezuela: Univ. Central de Venezuela.

- 267 SILVEIRA, Paulo:
1978 *Do Lado da História: uma leitura crítica da obra de Althusser*. São Paulo: Polis.
- 268 SIMON, Michel:
1978 *Comprendre les Idéologies: les croyances, les idées, les valeurs*. Coll. "Synthèse". Lyon: Chronique Sociale.
- 269 SOHN-RETHEL, Alfred.
1978 *Intellectual and Manual Labour: a critique of epistemology*. London: MacMillan.
- 270 SOUBISE, Louis:
1967 *Le Marxisme après Marx (1956-1965)*. Paris: Aubier Montaigne.
- 271 STARK, Werner:
1963 *Sociología del Conocimiento: el pensamiento sociológico en la Historia de las ideas*. Madrid: Morata.
- 272 SWINGWOOD, Alan:
1978 *Marx e a Teoria Social Moderna*. Rio: Civil. Brasileira.
- 273 TÉLLEZ, Fradoy:
1973-5 "Emilio de Ipola y la teoría de la Ideología o Marx contra Marx", *Ideas y Valores*, N.ºs 42-5: 39-68.
- 274 THIOLENT, Michel:
S/d. "Pour l'Analyse des Idéologies et du Sens Commun". Unicamp, mimeog. /No texto há uma nota introdutória que informa. "...extraído de uma versão provisória da Tese sobre "Ideologia Econômica, Sindicalismo e Práticas de Formação", Paris, 1975, 241 p.
- 275 TOLEDO, Caio Navarro de:
1977 *ISEB: Fábrica de Ideologias*. São Paulo: Ática.
- 276 TOURAINE, Alain et Al.:
1974 *Ciências Sociais: Ideologia y Realidad Nacional*. B. Aires: Tiempo Contemporaneo.
- 277 TRAGTENBERG, Maurício:
1974 *Burocracia e Ideologia*. Col. "Ensaio" 9. S. Paulo: Ática.
- 278 TRINDADE, Liana S.:
1978 *As Raízes Ideológicas das Teorias Sociais*. S. Paulo: Ática.
- 279 VÁRIOS:
1972 *Literatura e Ideologia*. "Comunicación 18". Madrid: Alberto Corazón Ed.
- 280 VASCONCELOS, Gilberto:
1979 *A Ideologia Curupira — análise do discurso integralista*. São Paulo: Brasiliense.
- 281 VAZQUEZ, Adolfo Sánchez:
1980 *Ciência e Revolução: o marxismo de Althusser*. Rio: Civ. Bras.
- 282 VERÓN, Eliseo et Al.:
1969 *Lenguaje y Comunicación Social*. B. Aires: Nueva Visión. (Há um cap. de Verón: "Ideologia y comunicación de masas", 133-191).

- 283 VERÓN, Eliseo:
1970 *Ideologia, Estrutura e Comunicação*. S. Paulo: Cultrix. (Especialmente a 2.ª Parte: "Ciência e Ideologia").
1973 "Remarques sur l'Idéologie comme production de Sens", *Sociologie et Sociétés*, vol. 5 (2): 45-70.
1978 "Sémiosis de l'Idéologie et du Pouvoir". *Communications*, Paris, n.º 28: 7-20 (Todo este n.º é dedicado a: "Idéologies, discours, pouvoirs").
1979 "Dictionnaire des idées non reçues", *Connexion*, Paris, n.º 27.
1980 *A Produção de Sentido*. São Paulo: Cultrix/Edusp.
- 284 VOGT, Carlos:
1980 *Linguagem, Pragmática e Ideologia*. São Paulo: Hucito/Funcamp.
- 285 VOLPE, Galvano della:
1976 *Critique de l'Idéologie Contemporaine: Essais de théorie dialectique*. Paris: PUF.
- 286 WERNECK, Vera Rudge:
1982 *A Ideologia na Educação*. Petrópolis: Vozes.
- 287 WILLAIME, Jean-Paul:
1976 "L'Opposition des infrastructures et des superstructures: une critique", *Cah. Int. de Sociol.*, vol. LXI: 309-27.
- 288 WINCKLER, Lutz:
1978 *A Função Social da Linguagem Fascista*. Lisboa: Edit. Estampa.
- 289 WOLFF, Kurt:
1974 *Contribución a una Sociología del Conocimiento. B. Aires: Amorrortu.*
- 290 ZEITLIN, Irving:
1973 *Ideología y Teoría Sociológica*. B. Aires: Amorrortu.