

PREGNÂNCIA LÓGICA DOS MITOS

A VIA ORIGINAL DE LÉVI-STRAUSS

Se, para alguns, os mitos se resumem a fantasias dum inconsciente colectivo ou a divinizações de personagens históricas - o que os reduziria a um jogo gratuito ou a uma forma grosseira de especulação -, para Lévi-Strauss, um dos grandes equívocos foi julgar que os fenómenos naturais são *aquilo que* os mitos tentam explicar, ao passo que eles são antes *aquilo por meio do qual* os mitos procuram explicar realidades que não são de ordem natural mas *lógica*. Os mitos são, antes de mais, uma lógica: a antropologia opera aqui como *antropo-logia*; mas os mitos são também uma narrativa das origens, uma sociologia, uma cosmologia, uma ética, uma estética; eles representam o próprio exercício do “pensamento selvagem”.

Tal como o “pensamento selvagem”, também a atitude mítica - como uma das suas lídimas manifestações -, não realiza de modo nenhum uma função meramente pragmática no seio duma comunidade. Os mitos revelam essencialmente duas características fundamentais: são respostas a questões profundas, as mais graves e recônditas que os humanos experimentam (da sua origem, do seu destino, da génese cósmica, do sentido da existência, do além, dos poderes transcendentos); por outro lado, são o resultado de intuições singulares que desvendam conexões insuspeitadas entre realidades que alcançam um significado metempírico. No mito subsiste um saber essencial, de índole sapiencial, das conexões profundas das realidades e da existência, como o mostram a afinidade transgeográfica e a constância estrutural dos mitos; o mito é, pois, expressão plástica e estética, cifrada e existencial desse sentido total do contexto: ele é uma forma do “estar-no-mundo”, uma busca ansiosa e profundamente humanas. O pensamento mítico, porque intuição do real, que não é somente necessidade e determinismo, mas probabilidade, desequilíbrio, possibilidade, dinamismo, é, portanto, dialéctico, vida, dissimetria, diálogo, e comunitário. O mito, como regime de compromisso do homem na

totalidade do real - como consciência original do ser -, preserva uma eterna juventude do mundo.

1. Uma via antro-po-lógica

No mito, o espírito abandona-se à sua espontaneidade criadora; daí que o objectivo, para Lévi-Strauss, seja o de perscrutar as estruturas profundas e inconscientes do espírito humano - «esse hóspede presente entre nós, ainda que ninguém tenha sonhado em o convidar para os nossos debates»¹ -, o que significa mostrar como os mitos (apesar da sua aparente variedade e variabilidade) procedem do funcionamento de leis inconscientes. Como salienta o Autor, “o mito põe um problema e trata-o mostrando que é análogo a outros problemas; ou então, o mito trata simultaneamente vários problemas, mostrando que são análogos entre si. A este jogo de espelhos, reflexos que se reenviam uns aos outros, nunca corresponde um objecto real. Mais exactamente, o objecto retira a sua substância das propriedades invariantes que o pensamento mítico consegue esclarecer, quando põe em paralelo uma pluralidade de enunciados. Simplificando muito, poder-se-ia dizer que o mito é um sistema de operações lógicas definidas pelo método do “é quando...” ou do “é como...”. Uma solução, que não chega a sê-lo de um problema particular acalma a inquietação intelectual, e mesmo a angústia existencial, desde que uma anomalia, uma contradição ou um escândalo são apresentados como a manifestação de uma estrutura de ordem mais aparente noutros aspectos do real que, contudo, não atingem o pensamento ou o sentimento no mesmo grau”². Compreende-se, pois, que os mitos sejam experimentações de possibilidades lógicas.

Segundo Lévi-Strauss, as teorias ou interpretações inexatas do mito podem assim resumir-se: 1) os mitos são o veículo expressivo a sentimentos

¹ AS, 81.

De Claude LÉVI-STRAUSS, algumas das obras [Paris, Plon] mais utilizadas são referenciadas com as seguintes siglas:

AS: *Anthropologie structurale*, 1955;

ASD: *Anthropologie structurale deux*, 1973;

CC: *Mythologiques*, t.1, *Le cru et le cuit*, 1964;

HL: *Histoire de Lynx*, Paris, 1991;

HN: *Mythologiques*, t.4., *L'homme nu*, Paris, 1971;

MC: *Mythologiques*, t.2, *Du miel aux cendres*, 1966;

OMT: *Mythologiques*, t.3., *L'origine des manières de table*, 1968;

PJ: *La potière jalouse*, 1985;

PS: *La pensée sauvage*, 1962;

RE: *Le regard éloigné*, 1983.

² PL, 227-228.

fundamentais que o ser humano experimenta - amor, ódio, etc.; 2) os mitos são uma explicação de fenómenos naturais incompreensíveis (astronómicos, meteorológicos, etc.); 3) os mitos são um reflexo das relações sociais e da estrutura social; os mitos proporcionam um desvio a sentimentos reais recalçados³. Aliás, ainda segundo o Autor, poderiam sintetizar-se essas concepções inadequadas, em duas grandes orientações: a *simbolista*, dominante no início do século, que considera o mito segundo símbolos ou arquétipos universais, buscando um sentido oculto em cada termo da narrativa mítica, que se toma como um quase-objecto, contudo descontextualizado da sua inserção social; a *funcionalista*, que valoriza a função social dos mitos, mas não prestando a necessária relevância à estrutura interna dos sistemas míticos. Tais concepções valorizam de tal modo certos aspectos que a estrutura do sistema mitológico é depreciada; e a questão surge: “se o conteúdo do mito é inteiramente contingente, como compreender que os mitos se assemelhem de tal maneira, duma ponta à outra da Terra?”⁴. Enquanto as atitudes simbolista e funcionalista privilegiam certos aspectos (os simbolistas preocupados sobretudo com a narração propriamente dita e os funcionalistas com o contexto sociológico), Lévi-Strauss preconiza que, na análise dos mitos, há que ter em conta a sua estrutura lógica.

Se os sistemas de parentesco se compreendem melhor quando vistos segundo o modelo da linguagem, como uma das modalidades de comunicabilidade através dos sistemas de trocas e de reciprocidade, se uma maior inteligibilidade dos sistemas de classificação totémicos se obtém mediante a análise por sistemas de denominação diferenciais, também na análise dos mitos a verdade não reside num conteúdo privilegiado: “ela consiste em relações lógicas desprovidas de conteúdo, ou, mais exactamente, cujas propriedades invariantes esgotam o valor operatório, pois que relações comparáveis se podem estabelecer entre os elementos dum grande número de conteúdos diferentes”⁵. É ao nível inconsciente que o espírito manifesta o seu funcionamento objectivo; certos animais ou outras espécies naturais, ou certos comportamentos, manifestam-se aptos para transcender certas oposições: servem então de personagens mitológicas que se elaboram pelo jogo lógico de operações mentais.

Neste aspecto, releva-se uma afinidade entre a análise lévi-straussiana e o empreendimento kantiano: trata-se duma transposição da investigação kantiana para o domínio antropológico, com a diferença de que em vez de utilizar a introspecção ou de reflectir sobre o estado da ciência na sociedade particular em que o filósofo se encontra, se efectua uma pesquisa daquilo que pode haver em comum entre a humanidade que nos aparece mais distante e o modo

como o nosso próprio espírito age; em suma, tenta-se desvelar propriedades fundamentais e condicionantes para todo o espírito, qualquer que ele seja⁶. É na transformação do interesse etnográfico em problema de interesse *lógico* que se situa o impulso vigoroso que Lévi-Strauss trouxe à concepção do mito.

A actividade da consciência reflexiva, centrada no sujeito, já não é o paradigma do modelo cognoscitivo, em virtude da eficácia do inconsciente simbólico; o que depois de Rousseau, Marx, Durkheim, Saussure e Freud, o estruturalismo visa realizar, é desvelar à consciência um *objecto outro*; por outras palavras, apreender o sentido subjacente ao intencional; o sujeito, produtor do sentido segundo a compreensão hermenêutica, é sujeito já inscrito no sentido para a inteligibilidade estrutural. O inconsciente representa, então, a “causa ausente” dos efeitos de estrutura, isto é, comporta uma omnipresença: define-se, não pelos conteúdos, mas pelas leis lógicas formais, comuns à espécie humana. Trata-se, como propõe Ricoeur, mais de “um inconsciente kantiano que freudiano, um inconsciente categorial, combinatório; é uma ordem finita ou o finitismo da ordem, mas uma ordem que se ignora”⁷. Aquém da estrutura pulsional dos indivíduos existe um outro “campo” mais fundamental, e subjacente às organizações psíquicas e sociais: um *inconsciente formal, categórico e sintáctico*, que informa a actividade humana segundo leis universais; um pouco como a gramática da linguagem, mas aqui uma espécie de “gramática da inteligibilidade” e das possibilidades do conhecimento humano.

2. Complexidade da linguagem mítica

Linguagem e temporalidade

Embora os sistemas mitológicos sejam mais complexos que os linguísticos, o mito é linguagem; contudo, “uma linguagem que trabalha a um nível muito elevado, e em que o sentido consegue, se se pode dizer, deslocar-se do fundamento linguístico no qual começou por se mover”⁸. Quer dizer, o mito está simultaneamente na linguagem e para além dela; com efeito, Saussure, distinguindo entre *língua e fala*, mostrou que a linguagem encerra dois aspectos complementares: um estrutural e outro estatístico; a língua pertence ao domínio dum tempo reversível e a fala ao de um tempo irreversível; sendo possível

isolar estes dois níveis na linguagem, nada exclui que se possa relevar um outro, exibindo então o mito uma terceira dimensão da linguagem com características específicas: “o mito define-se também por um sistema temporal que combina as propriedades dos outros dois. Um mito refere-se sempre a acontecimentos passados: “antes da criação do mundo”, ou “durante as primeiras idades”, em todo o caso, “há muito tempo”. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que se supõem desenrolar-se num momento do tempo, formam também uma estrutura permanente. Esta refere-se simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro”⁹. Assim, o mito caracteriza-se por um sistema temporal que associa as duas propriedades da linguagem: inscreve-se na história concreta, estatística e transcende-a; está ligado à palavra falada e à língua, mas eleva-se a um outro nível.

Eis então alguns dos princípios básicos: 1) se os mitos têm um sentido, este não procede de elementos isolados que entram na sua composição, mas do modo como eles se encontram combinados; 2) por outro lado, o mito é da ordem da linguagem, fazendo dela parte integrante, mas a linguagem tal como é utilizada no mito manifesta propriedades específicas; 3) tais propriedades só podem reconhecer-se acima do nível habitual da expressão linguística, isto é, são de natureza mais complexa que as que encontramos numa expressão linguística comum¹⁰. Duas consequências decorrem, então, que são essenciais para a constituição duma nova metodologia: 1) como todo o ser linguístico, o mito é formado de unidades constitutivas; 2) estas implicam a presença das que intervêm normalmente na estrutura da língua, isto é, dos fonemas, morfemas e semantemas. Daí que Lévi-Strauss denomine esses elementos específicos do mito, e que são os mais complexos de todos, de “grandes unidades constitutivas”, ou *mitemas*, que não são assimiláveis nem aos fonemas nem aos morfemas nem aos semantemas, situando-se a um nível mais elevado; caso contrário, o mito seria indistinto de qualquer outra forma de discurso.

Na análise do *mito de Édipo*, é ao nível da frase que se exerce a nova metodologia; cada frase é inscrita numa ficha que tem um número correspondente ao do seu lugar da narrativa: cada ficha consiste na atribuição dum predicado a um sujeito, e cada grande unidade constitutiva tem a natureza duma *relação*. Sendo o tempo mítico ao mesmo tempo reversível e irreversível, sincrónico e diacrónico, as verdadeiras unidades constitutivas do mito não são as relações isoladas, mas *feixes de relações*, e é somente sob a forma de combinatória desses feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função significativa. O escopo é encontrar tais feixes de relações, isto é, as grandes

⁶ Cf. C. Lévi-Strauss, “Réponses à quelques questions”, *Esprit*, 31 (11) Novembro 1963, p.630-631.

⁷ P. Ricoeur, “Structure et herméneutique”, *Esprit*, 19 (322) Novembro 1963, p.600.

⁸ AS, 232.

⁹ AS, 231. ¹⁰ AS, 232.

unidades constitutivas, ou *mitemas*. A narrativa inscreve-se, portanto, *no tempo*, ao nível da fala, mas também *fora do tempo*, ao nível da língua.

Poderia questionar-se se todas as características do *fonemas* não serão análogas às dos *mitemas*: estes, tal como os fonemas, como elementos de construção do discurso mítico, são também entidades ao mesmo tempo *opositivas, relativas e negativas*¹¹; não há também significados precisos, directamente conectados com certos temas mitológicos, isto é, não existe um “simbolismo arquetípico” de índole jungiana; por outro lado, a análise mítica de cariz estruturalista afasta-se igualmente duma perspectiva freudiana, na medida em que está expurgada de qualquer referência à libido ou ao pulsional, transcendendo ainda o enfoque individual. Lévi-Strauss, por isso, discorda e critica os mitógrafos dos séculos XIX e começos do século XX, porque buscavam por detrás dos enunciados mitológicos a “coisa real” (*realia*), sobre que essas narrativas supostamente versavam.

No *mito de Édipo*¹², o conjunto dos segmentos da cadeia sintagmática exprime o mito, na sua narrativa; todavia, quando se trata de o compreender, a leitura faz-se coluna após coluna, isto é, por *mitemas*. É, porém, na sua tetralogia mitológica - vasto estudo sobre os conjuntos míticos do Novo Mundo, intitulado *Mythologiques*, 4 vols. - que o Autor consuma as potencialidades da análise estrutural: por relação a *La Geste d'Asdiwal*, essa sua vasta obra caracteriza-se agora por uma orientação mais decidida pelos problemas que os mitos detêm uns com os outros, efectuando uma análise sobre conjuntos de universos mitológicos: em vez de decompor os mitos segundo as suas “unidades constitutivas” (*mitemas*), analisa mitos completos, tendo em conta a radiação das suas correlações entre as variantes e o envolvimento respectivo de ordem infra-estrutural. Compreende-se, pois, que o interesse se desloque dalgum modo do conteúdo para a forma, ou, mais exactamente, para uma nova maneira

¹¹ Na linguagem corrente, o sol é o astro do dia; mas, tomado em si mesmo e por si mesmo, o mitema “sol” não tem qualquer sentido. Conforme os mitos em questão, pode representar os conteúdos ideais mais diversos. Na verdade, ninguém, vendo aparecer o sol num mito, poderá prever a sua individualidade, a sua natureza e as suas funções. É exclusivamente das relações de correlação e de oposição que mantém, no seio do mito, com outros mitemas, que se pode depreender uma significação; esta não pertence propriamente a nenhum mitema, mas resulta da sua combinação (Cf. C. Lévi-Strauss, “Prefácio”, in: R. Jakobson, *Seis lições sobre o som e o sentido*, Lisboa, Moraes Editores, 1977, p. 14-15).

¹² Cf. AS, cap. XI (“La structure des mythes”, pp. 227-255). Pode consultar-se Acílio S.E. Rocha, *Problemática do estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, Lisboa, INIC, 1988, pp. 172-178. Lévi-Strauss não pretendeu apresentar uma análise consumada do Mito de Édipo, servindo-se apenas de um mito muito conhecido para ilustrar a sua metodologia com um exemplo mais acessível.

de apreender o conteúdo; este, sem ser negligenciado, é traduzido em termos de estrutura.

Significa isto que o texto mítico não contém em si a chave do seu deciframento: recolhida a documentação etnográfica, coligidos os mitos, há que os ligar na base das suas associações paradigmáticas, delineando-se progressivamente as propriedades características dum *corpus* mítico; este não deve ser interpretado a um único nível, pois não há explicações privilegiadas; não deve também ser interpretado por si, mas nas suas relação com outros mitos que, tomados conjuntamente, constituem um grupo de transformações; importa, pois, ter em devida conta outros grupos de mitos, bem como a etnografia das sociedades donde provêm.

Mitologia e lógica binária

Lévi-Strauss procura mostrar como categorias empíricas podem servir de instrumentos conceptuais para expressar noções abstractas e encadeá-las proposicionalmente. Sirva como exemplo um mito do Canadá Ocidental, acerca duma raia que tentou, com sucesso, controlar ou dominar o Vento Sul¹³. Trata-se duma história de uma época anterior à existência do Homem na Terra, ou seja, de um tempo em que os homens não se diferenciavam dos animais; os seres eram meio humanos e meio animais. Todos se sentiam muito incomodados com o vento, porque estes, especialmente os ventos maus, sopravam durante todo o tempo, impedindo que se pescasse ou que se procurassem conchas com moluscos na praia. Decidiram, então, obrigá-los a um comportamento mais adequado. Houve uma expedição em que participaram vários animais humanizados ou humanos animalizados, incluindo a raia, que desempenhou um importante papel na captura do Vento Sul. Este só foi libertado depois de prometer que não voltaria a soprar de modo constante, mas somente de quando em quando; a Humanidade pôde dedicar-se, então, às suas actividades.

Contudo, uma narrativa irreal como esta, não pode ser encarada simplesmente como imaginosa ou fruto de delírio. O elemento «raia» actua com base em determinadas características: a primeira, que a raia é peixe, e, como todos os seus congéneres espalmados, escorregadio por baixo e duro por cima; uma outra, a que permite à raia escapar com êxito quando tem de enfrentar outros animais: parece muito grande vista de baixo ou de cima e extremamente delgada vista de lado. Um adversário poderia pensar que seria muito fácil disparar uma seta e matar a raia, por ela ser tão grande; mas,

¹³ Cf. C. Lévi-Strauss, *Mito e significado*, tr. port., Lisboa, Ed. 70, s.d., pp.35-38.

enquanto a seta se dirige para o alvo, a raia pode virar-se ou deslizar rapidamente, oferecendo apenas o perfil, que, evidentemente, é impossível de atingir; e é assim que pode escapar.

Por conseguinte, a razão por que se escolheu a raia é que ela é um animal que, considerado de um ou outro ponto de vista, é capaz de responder - usando a linguagem da cibernética - em termos de «sim» ou «não». É capaz de dois estádios sucessivos, descontínuos, um positivo e o outro negativo. A função que a raia desempenha no mito, segundo afirma o Autor, é parecida com a dos elementos que se introduzem nos computadores modernos e que se podem utilizar para resolver grandes problemas, adicionando uma série de respostas de «sim» e «não». Apesar de ser obviamente errado e impossível (dum ponto de vista empírico) que um peixe possa lutar contra o vento, dum ponto de vista lógico pode compreender-se por que razão se utilizam *imagens* tiradas da experiência. Esta é a *originalidade* do pensamento mitológico - desempenhar o papel do pensamento conceptual: um animal susceptível de ser usado, diz Lévi-Strauss, como um operador binário, pode ser, dum ponto de vista lógico, uma relação com um problema que também é binário; se o Vento Sul soprar um em cada dois dias - «sim» um dia, «não» o outro dia, e assim por diante -, torna-se então possível uma espécie de compromisso entre as necessidades da Humanidade e as condições predominantes no mundo natural. Dum ponto de vista científico, continua o Autor, a história não é verdadeira; mas pode entender-se esta propriedade do mito num tempo em que a cibernética e os computadores apareceram no mundo científico, dando-nos o conhecimento das operações binárias, que já tinham sido postas em prática de uma maneira bastante diferente, com objectos ou seres concretos, pelo pensamento mítico.

A alternância, a oposição, a simetria, etc., sugerem que a explicação da realidade se faça tendo por base este binarismo. Na verdade, a actividade do espírito revela-se segundo pares de oposições, tendo implícitos os sinais (+) ou (-), para indicar o carácter pertinente (marcado) ou não pertinente (não marcado) da oposição; utiliza, assim, oposições de ordem qualitativa (seco/húmido, fresco/podre, etc.), formal (vazio/cheio, continente/conteúdo, interno/externo, etc.), espacial (alto/baixo, próximo/longínquo, etc.), temporal (rápido/lento, periódico/não periódico, etc.), sociológico (endógamo/exógamo, aliado/não aliado, etc.), cosmológico (céu/terra, sol/humanidade, etc.) retórico ou metalinguístico (sentido próprio/sentido figurado, metonímia/metáfora, etc.). Por isso o Autor escreve: “A igual distância do ritual, o animal age os seus mitos, o homem pensa-os; e a universalidade do código binário não é atestada senão no ponto em que essas orientações divergentes têm a sua comum origem: num código reduzido à sua mais simples expressão, isto é, à alternativa elementar duma resposta por um sim ou por um não. No animal, esta alternativa

comandada de fora age como o motor ou o inibidor duma consecução de gestos pré-ordenados; no homem, ao contrário, o todo ou nada marca o limite inferior em que se imobilizam e se anulam, sob o efeito duma paralisia ressentida no organismo, os recursos dum jogo combinatório cuja sede é o entendimento”¹⁴.

Numa tal lógica não pode aí haver igualdade; quer dizer, os “gémeos” são desiguais embora solidários, nenhum elemento ou personagem triunfa completamente, nenhum clã vence o outro em tudo, e, nas comunidades, “não pode haver igualdade verdadeira entre duas metades” - como escreveu em *Histoire de Lynx*. Aí lê-se também: “Deste desequilíbrio dinâmico depende o bom funcionamento do sistema que, sem isso, estaria a todo o momento ameaçado de cair num estado de inércia. O que proclamam implicitamente esses mitos, é que nunca os pólos entre os quais se ordenam os fenómenos naturais e a vida em sociedade - céu e terra, fogo e água, alto e baixo, perto e longe, Índios e não-Índios, concidadãos e estrangeiros, etc., - poderão ser gémeos. O espírito esforça-se por acoplá-los sem conseguir estabelecer entre eles uma paridade. Porque são estes desníveis diferenciais em cascata, tais como os concebe o pensamento mítico, que põem em movimento a máquina do universo”¹⁵.

Não foi apenas a linguística estrutural e a informática que mostraram que a lógica binária, apesar da sua aparente rigidez, permite a descrição de sistemas complexos; afirma então: “O binarismo está, pois, no espírito porque ele está já no corpo, e se ele constitui uma propriedade da nossa organização nervosa e cerebral, não nos poderemos surpreender que ele forneça também o denominador comum mais próprio para fazer coincidir experiências que poderiam parecer superficialmente irreduzíveis umas às outras”¹⁶. Daí as referências aos fisiologistas e anatomistas, que “mostram que o cérebro funciona, talvez não exclusivamente, mas em todo o caso muito largamente, como uma máquina binária”, e ainda, que “a codificação que se efectua no próprio nível da sensibilidade é uma codificação binária, e que assim, quando utilizamos o binarismo, estamos talvez no ponto em que o contacto se pode melhor fazer entre os próprios fundamentos do pensamento e da sensibilidade e o seu exercício”¹⁷.

Na verdade, o binarismo surge na obra de Lévi-Strauss como uma hipótese sedutora; o seu sucesso na fonologia foi notório, tendo-se ainda

¹⁴ HN, 611.

¹⁵ HL, 90-91.

¹⁶ “Entretien avec Claude Lévi-Strauss”, *Magazine Littéraire*, (58) Novembro 1971, p.24.

¹⁷ Cf. R. Bellour, “Entretien avec Claude Lévi-Strauss”, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard, 1978, p.180.

estendido à cibernética. Daí que, em *Histoire du Lynx*, tenha insistido: “O pensamento mítico opera por meio de oposições e de códigos. Contudo, a noção de oposição binária, de que me acusaram de ter abusado, apenas intervém na análise dos mitos como o menor denominador comum dos valores mutáveis que a comparação e a analogia adquirem. A oposição binária surge, pois, sob modalidades muito diversas; simetrias, elas mesmas de vários tipos; contradição, contrariedade, valores relativos, figuras de palavras e de pensamentos que são da ordem dos tropos, etc. Estes diferentes modos da oposição resultam de categorias heterogêneas. Além disso, nunca se apresentam de forma abstracta e, de algum modo, no estado puro. Adquirem um aspecto concreto no seio de códigos que servem para formular mensagens transponíveis para os termos de outros códigos, e que podem por sua vez transpor para o seu sistema próprio mensagens recebidas pelo canal de códigos diferentes”¹⁸.

Autonomia do discurso mítico

Em ordem à análise estrutural dos mitos, deve reunir-se a maior quantidade de informação com vista a encontrar diferentes versões, e, cada vez que numa versão do mito aparece um pormenor que parece contrastivo por relação com as outras versões, é verosímil que a versão desviante tente dizer o oposto duma versão normal que existe algures, e geralmente não muito longe da outra¹⁹; por consequência, a análise estrutural não tende para indagar a versão originária de um mito, pois este expressa-se pelo conjunto das suas versões ou variantes. Todas as versões têm validade na análise: não há versões privilegiadas; o mesmo dispositivo mental age em cada uma delas. É pelo confronto duma pluralidade de versões que se poderá apreender uma estrutura comum, pelas diferenças que elas revelam.

Então a peculiaridade do mito, na tipologia dos modos de expressão linguística, está no oposto da poesia: esta é uma forma de linguagem bastante difícil de traduzir numa língua estrangeira, e qualquer tradução arrasta necessariamente múltiplas deformações; ao invés, o valor do mito como mito persiste apesar da pior das traduções, como que “deslocando-se” da sua base linguística; assim, “a substância não se encontra nem no estilo, nem no modo da narração, nem na sintaxe, mas na história que aí é narrada”. Qualquer que seja a ignorância da língua e da cultura acerca da população onde o mito foi

¹⁸ HL, p. 249. Conforme declaração do Autor, em entrevista que se seguiu à publicação do livro, trata-se da última obra que dedica aos mitos ameríndios, bem como a questões de tipo etnológico (cf. *Le Nouvel Observateur*, (1400) 5-11 Setembro 1991, p.94.

¹⁹ RE, 148.

recolhido, um mito é apreendido como mito por qualquer leitor e em qualquer parte.

Importa salientar ainda que os mitos não têm autor; desde o instante em que são percebidos como mitos, e qualquer que tenha sido a sua origem real, existem incarnados numa tradição, em virtude do suporte irracional que prevalece entre as circunstâncias da sua criação, que são colectivas, e o regime individual da sua enunciação²⁰. A objecção de alguns filólogos, que alegavam o facto de se servir por vezes de traduções, Lévi-Strauss responde que não existem textos originais, mas que todo o mito é por natureza uma tradução de outro mito e que tem origem num outro mito, proveniente duma população vizinha ou mesmo estrangeira, ou num mito anterior da mesma população, ou mesmo contemporâneo (pertencendo a uma outra subdivisão social — clã, subclã, linhagem, família), que um auditor se esforça por valorizar, traduzindo-o à sua maneira na linguagem pessoal ou tribal, ora para se apropriar dele, ora para o desmentir, portanto para o alterar: “Compreende-se logo porque não era absolutamente essencial, para a grosseira decifração que eu pretendia realizar, que os mitos fossem abordados no texto original e não numa tradução ou série de traduções”²¹. Nenhuma versão detém o primado da validade: “Poder-se-ia dizer, escreve Lévi-Strauss, que a ciência dos mitos é uma *anaclástica*, tomando este velho termo no sentido amplo autorizado pela etimologia e que admite na sua definição o estudo dos raios reflectidos com o dos raios refractados”²². Deste modo, o estudo filológico dos mitos não constitui um preliminar imprescindível; pela sua *natureza diacrítica*, cada uma das suas transformações resulta duma oposição dialéctica com uma outra transformação, sendo da sua própria essência a natureza tendencial para a transformação ou oposição. Do ponto de vista empírico, qualquer mito é simultaneamente primitivo por relação a si mesmo, derivado por relação com outros mitos; inscreve-se, assim, não apenas numa língua e numa cultura, mas no ponto de articulação desta com outras línguas e outras culturas²³.

²⁰ Cf. CC, 25-26.

²¹ HN, 576. Tal não impede o autor de acrescentar que um conhecimento da língua original (supondo que se está na posse do texto), ou o estudo filológico, não venha a precisar e a enriquecer sentidos, corrigir erros, aprofundar e desenvolver a interpretação; todavia, adquiridos tais progressos e rectificações, chegar-se-á à conclusão que, exceptuando casos particulares, o estudo filológico trará à análise do mito dimensões suplementares, mais volume e relevo, mas não afectará o conteúdo semântico; o contributo será, afinal, mais de ordem literária e poética.

²² CC, 13.

²³ Cf. HN, 576. Lévi-Strauss diz ainda: «Le mythe n'est donc jamais *de sa langue*, il est une perspective sur une *langue autre*, et le mythologue qui l'apprehende à travers une traduction ne se sent pas dans une situation essentiellement différente du narrateur ou de l'auditeur du cru. J'avais

Acresce que a relativa autonomia que um conjunto de mitos adquire, é ainda sustida por um conjunto de propriedades: primeiramente, a *repetição*, pois no discurso mítico faz-se uso frequente duma mesma sequência em diferentes mitos; as cadeias sintagmáticas, tomadas isoladamente, carecem de sentido, mas adquirem-no pelo facto de se oporem: a significação reside na relação que integra simultaneamente vários mitos ou partes dum mesmo mito, manifestando-se conjuntamente como pares opositivos dum mesmo grupo de transformações²⁴. Também as *permutações* são um tipo de combinatória que evidenciam a estrutura transformacional da mitologia; podem, pois, ordenar-se todas as variantes conhecidas dum mito, formando uma espécie de grupos de permutações, susceptíveis de facultarem uma estrutura simétrica mas inversa entre si²⁵. Se é certo que a série completa das variantes, isto é, do grupo de transformações, está organizada como um *grupo de transformações*, então não será difícil descobrir a lei do grupo. Quaisquer que sejam as precisões e modificações que deverão ser trazidas à fórmula que se segue, parece certo que qualquer mito, considerado como o conjunto das suas variantes, é, segundo Lévi-Strauss, redutível à relação canónica do tipo:

$$5Fx(a) : Fy(b) \equiv Fx(b) : Fa-1(y)$$

o que significa, que, dados simultaneamente dois termos *a* e *b* e duas funções *x* e *y* destes termos, se afirma que existe uma relação de equivalência entre duas situações, definidas respectivamente por uma inversão dos termos e das relações, sob duas condições: 1ª que um termo seja substituído pelo seu contrário (na expressão acima: *a* e *a-1*); 2ª que uma inversão correlativa se produz entre o *valor da função* e o *valor do termo* de dois elementos (na expressão: *y* e *a*)²⁶. Com efeito, o sistema mítico caracteriza-se por incessantes transformações que operam, quer dum nível a outro do

relevé cet aspect dès le début de mes recherches en soulignant que “la substance du mythe ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans l’histoire que y est racontée” (HN, 577; a última referência feita pelo autor é de AS, 232).

²⁴ Cf. CC, 313-314. ²⁵ Cf. AS, 248.

²⁶ Cf. AS, 252-253. Lévi-Strauss advertia anteriormente: «Dans l’état actuel des recherches, on devra se contenter ici d’indications très approximatives» (AS, 252). Contudo, onze anos mais tarde, em *Dumiel aux cendres*, cita a mesma fórmula, acrescentando: “Il convenait de la citer au moins une fois pour qu’on se convainque que depuis lors, elle n’a pas cessé de nous guider” (MC, 212); a repetição da fórmula reforça, além disso, a tese da continuidade metodológica do conjunto da sua obra, contestada por alguns autores.

Ao invés de *Mythologiques*, Lévi-Strauss recorre, em *La potière jalouse* [caps. IV, IX, XI, XII] e em *Histoire de Lynx* [pp. 135-136, 139-140, 179 s.] à fórmula canónica. A questão que se pode levantar é a dos efeitos retóricos da sua aplicação, ou se efectivamente ela confere ao conjunto da teoria um acréscimo de rigor pelo pendor de formalismo atribuído, isto é, com eficácia do ponto de vista heurístico.

mito, duma variante a outra, dum mito a outro; neste sentido, o mito desenvolve-se como uma espiral: o seu *crescimento* é contínuo, enquanto a sua *estrutura* é descontínua; por isso, Lévi-Strauss acrescenta que “o mito é um ser verbal que ocupa, no domínio da fala, um lugar comparável ao que equivale ao cristal no mundo da matéria física. Por relação com a *língua*, por um lado, com a *fala*, por outro, a sua posição seria análoga à do cristal: objecto intermediário entre um agregado estatístico de moléculas e a própria estrutura molecular²⁷. É para ilustrar este processo que Lévi-Strauss gosta de recordar o mecanismo do caleidoscópio; pretende ilustrar a actividade dinâmica que um grupo de transformações desenvolve, ao mesmo tempo em equilíbrio precário e em tensão com outras variantes ou grupos dessa mesma actividade.

Por outro lado, a *redundância* é também um fenómeno próprio da lógica mítica, porquanto “designa os aspectos da mensagem predeterminados pela estrutura do código, e subtraídos por este facto à escolha livre do emissor”. Torna-se indispensável para que exista linguagem; com efeito, da imensa gama de combinações possíveis a sociedade retém algumas que institui em código. Não se pode fazer a gramática da mitologia sem esta se estripar no seu carácter fechado: “a terra da mitologia é redonda” - afirma Lévi-Strauss²⁸. Uma mesma população ou populações vizinhas (pelo território, língua ou cultura) elaboram mitos que versam sistematicamente este ou aquele problema, considerando, variante após variante, diversos modos concebíveis de o resolver; se os mitos duma sociedade autorizassem todas as combinações possíveis, o conjunto delas tornar-se-ia uma linguagem desprovida de redundância; se qualquer combinação tivesse a mesma significação que qualquer outra (e isto levado às últimas consequências), poder-se-ia dizer fosse o que fosse com cada uma: a mitologia reduzir-se-ia a uma glossolalia. “A redundância, longe de ser dada no conteúdo do mito, como frequentemente se julga, manifesta-se no termo duma redução ou duma crítica, às quais a estrutura formal de cada versão serve de matéria-prima, somente trabalhada pela confrontação metódica do conteúdo e do contexto”²⁹. Os mitos são traduzíveis uns nos outros, do mesmo modo que uma melodia é apenas traduzível numa outra, que preserve com ela relações de homologia: pode-se transcrevê-la num tom diferente, convertê-la de maior em menor, e inversamente, agir sobre parâmetros que transformem o seu ritmo, a sua carga emotiva, os desníveis relativos entre as notas consecutivas.

Acerca do interesse metodológico desta famosa fórmula, cf. J. Petitot, “Approche morphodynamique de la formule canonique du mythe”, *L’Homme*, (105-107) 1988, pp. 24-50, bem como A. Côté, “L’instauration social: du schème canonique à la formule canonique”, *Anthropologie et Sociétés*, 13 (3) 1989, pp. 25-36.

²⁷ AS, 254. ²⁸ OMT, 160, nota 1. ²⁹ CC, 340; cf. tb. pp. 338-340.

Na mitologia, “cada matriz de significações remete para uma outra matriz, cada mito para outros mitos. E se se pergunta para qual último significado remetem essas significações que se significam uma à outra, mas de que importa bem que afinal de contas e todas conjuntamente se refiram a alguma coisa, a única resposta que sugere este livro é que *os mitos significam o espírito*, que os elabora por meio do mundo de que ele mesmo faz parte. Assim podem ser simultaneamente engendrados, os próprios mitos pelo espírito que os causa, e pelos mitos, uma imagem do mundo já inscrita na *arquitectura do espírito*”³⁰. Deste modo, e novamente, “a terra da mitologia é redonda”.

3. Uma sintaxe indissociável da semântica

Uma metodologia não formalista do sentido

Que as informações de ordem histórica, ecológica e sócio-económica, recolhidas no terreno ou por documentos, são um valioso instrumento analítico, com especial incidência nas articulações do mito, tendo em conta os diversos níveis das várias versões, mostra-o Lévi-Strauss em *La Geste d'Asdiwal*³¹ - uma análise acerca das diversas versões de um mito Tsimshiam da Colômbia britânica; resulta daí não só uma melhor compreensão dos mitos, como também se clarifica como estes podem esclarecer aspectos obscuros do sistema social em que se inscrevem.

A análise do mito faz-se também por segmentos, atribuindo-se-lhes valores semânticos sem relação directa com a ordem da narrativa, sendo a distribuição desses valores feita segundo uma série de eixos e segundo uma multiplicação dos planos de significação onde eles simultaneamente funcionam; todavia, todas essas operações que vão configurar a armadura mítica, isto é, a rede de oposições e de paralelismos que regem em homologia uma pluralidade de códigos, apenas se tornam possíveis pelo conhecimento preciso e completo do contexto cultural e etnográfico: dados relativos à geografia

³⁰ CC, 346.

³¹ Publicado no *Annuaire* (1958-1959) da Escola Prática de Altos Estudos (secção de Ciências Religiosas), foi novamente publicado em *Les Temps Modernes*, (179), Março 1961; é finalmente de novo incluído em *ASD*, no cap. IX (pp. 175-223), seguido de um “Post-Scriptum” (pp. 223-233). Lévi-Strauss refere-se-lhe de novo, em *RE* (pp. 221-232). O autor afirma que “*La Geste d'Asdiwal*”, dos Índios Tsimshiam, é conhecida por quatro versões recolhidas por Franz Boas. Nas nossas referências tivemos em conta o texto de *ASD*.

(física e humana), à ecologia, os deslocamentos próprios das estações, as realidades técnicas e económicas, as estruturas sociais, instituições das relações de parentesco, as crenças e práticas religiosas, constituem o horizonte semântico do mito, que funda as oposições pertinentes aos diferentes níveis, permitindo determinar os seus múltiplos códigos: geográfico, tecno-económico, sociológico, cosmológico³².

Poder-se-á invocar aqui uma afinidade com a perspectiva marxista que, segundo a interpretação althusseriana, sustenta a tese da autonomia relativa das superestruturas; Lévi-Strauss observa que muitas vezes não tem sido suficientemente tido em conta que o sistema mitológico detém uma autonomia relativa que não resulta de relações rígidas entre os vários níveis³³; por conseguinte, o procedimento estruturalista, apesar de conferir preeminência à sintaxe, procura não substimar o nexos profundo que o vincula aos diversos níveis sociais.

Neste sentido, há um duplo duplo determinismo actuante no mito: um que o liga à sucessão das versões, outro que actua numa forma dalgum modo transversal, de ordem infra-estrutural, que, impondo modificações, reorganiza o sistema; em suma: a situação real de base social condiciona o sistema mitológico, mas este actua também em forma de resposta, de argumentação, de negação, de disfarce ou legitimação. Os eventos históricos e os dados empíricos são escolhidos muitas vezes porque são conformes às exigências do sistema; mas, outras vezes, são rejeitados ou transformados logicamente na sequência de tais exigências; daí que Lévi-Strauss afirme: «os mitos nada dizem que nos instrua acerca da ordem do mundo, da natureza do real, da origem do homem ou do seu destino. Não podemos esperar deles qualquer complacência metafísica; eles não virão em auxílio de ideologias extenuadas. Ao contrário, os mitos ensinam-nos muito sobre a sociedade de que provêm, ajudam a desvendar os recônditos do seu funcionamento, esclarecem a razão de ser de crenças, costumes e instituições, cujo enquadramento parecia à primeira vista incompreensível»³⁴. Se a relação do mito com o dado é

³² Cf. J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1979, pp.240-241. Segundo opina Vernant, essa análise exhibe um grande rigor, tendo em conta a vida social e material referente ao contexto do mito.

³³ Cf., entre várias referências, CC, 338.

³⁴ *HN*, 571. Acontece mesmo que um contexto sócio-económico já inexistente possa ser conservado no mito; na verdade, pertence também à função do mito colmatar fendas, superar contradições no imaginário, através de adaptações num sistema que constantemente tende ao equilíbrio. Esta abordagem com alguma afinidade marxista, é já notória em *La Pensée Sauvage*, onde o estudo dos mitos é visto como um dos campos em que se manifesta a universalidade do princípio de isomorfia, de modo a estabelecer relações de homologia entre as condições sociais, ou melhor, no

incontestável, não o é sob a forma de *re-presentação*: ela é de natureza dialéctica, e as instituições descritas nos mitos podem até ser inversas das instituições reais.

A ordem da narrativa

A *gesta de Asdiwal* desenvolve-se segundo uma série de oposições, que se vão entrelaçando desde o início: mãe/filha, mais velha/mais jovem, rio acima/rio abaixo, Oeste/Este, Sul/Norte; a primeira aventura do herói desencadeia a oposição céu/terra, alto/baixo, homem/mulher, endogamia/exogamia; porém, no segundo casamento, temos as oposições caça terrestre/caça marítima, terra/água; no último, a referência desloca-se dos povos da costa para os das ilhas; enfim, o herói, tendo removido escolhos intransponíveis com facilidade, debate-se no final com obstáculos de superação irrisória, mas que enfrenta cada vez com maior dificuldade.

A narrativa pode condensar-se nos seguintes desenvolvimentos essenciais:

1. Inicia-se com a fome do Inverno, no vale do rio Skeena. Mãe e filha, cujos maridos pereceram devido à fome, anseiam pelos tempos em que viviam em conjunto, quando a alimentação não rareava; tendo enfiado, põem-se a caminho: partem do Este e do Oeste, uma rio acima e a outra rio abaixo do gelado Skeena, e encontram-se a meio caminho.

2. Durante a noite, um desconhecido de nome Hatsenas (termo que designa, em tsimshian, “pássaro de bom agouro”) visita a jovem viúva; graças a ele as mulheres começam a encontrar comida com regularidade; tornando-se a mais jovem a esposa deste misterioso protector, tem um filho, a que chamam Asdiwal, cujo crescimento é sobrenaturalmente acelerado pelo pai, que o presenteia ainda com vários objectos mágicos: arcos e flechas infalíveis na caça, lança, cesto, pranchas para a neve, capa e chapéu, que servirão ao herói para transpor todos os obstáculos, para se tornar invisível, e para produzir uma provisão inesgotável. Hatsenas desaparece e a mais velha das duas mulheres morre.

3. Asdiwal e sua mãe prosseguem a caminhada para Oeste, instalando-se junto da terra natal desta (Gitsalaset, “na garganta do Skeena”). Um dia, uma urso branca desce o vale. Atacada por Asdiwal, ela empreende a ascensão numa escala vertical, enquanto é seguida pelo herói até ao céu, que se apresenta como um vasto prado verde e florido; a urso atrai-o à morada de seu pai, o Sol, quando ela se revela então como sendo uma graciosa rapariga, a Estrela da Tarde. Como Asdiwal, graças ao seu equipamento mágico, triunfa numa série de proezações insuperáveis, o Sol consente no seu casamento com a Estrela da Tarde. No entanto, como Asdiwal sente saudades de sua mãe, o Sol permite a sua vinda à terra, acompanhado da esposa, generosamente providos de comida, o que lhes proporciona um acolhimento bem reconhecido, dada a fome do Inverno entretanto existente.

4. Não obstante as advertências repetidas da esposa, Asdiwal engana-a com uma conterrânea; sentida, Estrela da Tarde parte, seguida de seu marido choroso; a meio caminho

sentido de definir uma lei de equivalência entre contrastes significativos que se situam em vários planos, entre os quais o técnico, o económico e social, mas igualmente o geográfico, meteorológico, zoológico, botânico, o ritual e religioso, o filosófico (cf. *PS*, 123).

entre o céu e a terra, Asdiwal é fulminado por sua mulher, que desaparece; ele morre, mas depois é ressuscitado por seu sogro celeste, e vivem novamente juntos até que de novo Asdiwal volta a sentir nostalgia pelos lugares da terra.

5. De regresso, toma conhecimento da morte de sua mãe, e segue rio abaixo, pois já nada aí o prende. Chegado à aldeia de Ginaxangioget (uma das nove principais terras dos Tsimshian), seduz e casa com a filha do chefe local. No início são felizes e Asdiwal caça juntamente com os quatro cunhados, sempre coroado de sucesso, graças aos seus objectos mágicos.

6. Na Primavera seguinte, toda a família se desloca para o rio Nass; aí, Asdiwal desafia os cunhados a mostrarem que a respectiva caça marítima é melhor que a sua caça terrestre. Asdiwal ganha, voltando da montanha com quatro ursos, enquanto os cunhados voltam de mãos vazias. Humilhados com a derrota, abandonam Asdiwal, levando consigo a irmã.

7. É acolhido por desconhecidos vindos de Gitxatla, que se dirigem para a pesca no Nass; são novamente quatro irmãos e uma irmã, com quem Asdiwal acaba por casar. Chegados ao rio Nass, vendem bastante carne fresca e salmão aos Tsimshian famintos; após uma boa temporada de pesca, regressam à sua terra, onde Asdiwal é pai dum rapaz. Um dia vangloria-se de ser melhor que os cunhados na caça à foca em alto mar; novamente, graças aos seus objectos mágicos, faz uma pesca milagrosa, num recife, enquanto os cunhados, vexados, o abandonam sem comida e sem fogo. Surge uma tempestade e o rochedo é varrido pelas vagas; é com o auxílio de seu pai que Asdiwal, transformado em pássaro, se mantém acima das vagas sobre os seus objectos mágicos.

8. Passada a tempestade, Asdiwal esgotado, adormece. Um rato acorda-o e condu-lo à morada subterrânea das focas (leões marinhos) que ele feriu mas que se julgam vítimas duma epidemia, pois as flechas eram invisíveis. O herói extrai as flechas e cura-as, pedindo-lhes em troca que lhe assegurem um retorno seguro; infelizmente, as embarcações das focas, que consistem nos seus estômagos, estão fora de hipótese, perfuradas que estavam pelas flechas do caçador. O rei das focas empresta-lhe o seu próprio estômago como barca desde que lho envie sem demora. Arribando à costa, o herói encontra sua esposa inconsolável, acompanhada pelo filho. Com a ajuda desta boa esposa mas má irmã (que realiza os ritos indispensáveis para o efeito), provoca o naufrágio dos cunhados.

9. Assaltado de novo por irresistível nostalgia dos seus lugares de infância, abandona a esposa e volta para o vale do Skeena. Fixa-se em Ginadãos, onde se lhe vem a juntar o filho a quem passa o arco e as flechas mágicas e recebe dele um cão. Chegado o Inverno, Asdiwal parte para a caça na montanha, mas, tendo-se esquecido das pranchas de neve, não pode subir nem descer, transformando-se em pedra com a sua lança e o cão, podendo ser vistos sob essa forma no cimo da grande montanha do lago de Ginadãos (de *git* “gentes”, *na* “de”, *doiks* “corrente rápida”, nome duma torrente que se precipita no Skeena)³⁵.

Horizonte semântico do mito

Na sua análise, Lévi-Strauss mostra como no mito se inscrevem quatro níveis de referência - geográfico, tecno-económico, sociológico e cosmológico; os dois primeiros ilustram a realidade com exactidão, o quarto afasta-se dela, enquanto o terceiro entrelaça instituições reais e imaginárias.

³⁵ Cf. *ASD*, 178-182. A divisão por números é nossa, onde omitimos, em virtude do objectivo que aqui interessa, alguns pormenores.

O quadro geográfico situa-se, no início, o vale do Skeena; as duas mulheres partem das suas aldeias, uma rio acima e a outra rio abaixo, encontrando-se a meio caminho. Após a morte da mãe, a jovem e o filho fixaram-se na aldeia natal (do pai, onde a mãe havia vivido desde o casamento até à viuvez); aí se situa o episódio da visita ao céu de Asdiwal. Com a morte da mãe, Asdiwal continua a dirigir-se para o lado de baixo do rio, isto é, para Oeste, onde se casa. Depois, Asdiwal parte com a família em direcção do Nass, do Sul para o Norte, para a pesca, e depois para Sudoeste, para a caça às focas. Finalmente, o herói volta do Oeste para Este, novamente para o rio Skeena. Indicam-se, pois, os rumos da bússola e os lugares mais importantes da migração tsimshiana.

A infra-estrutura económica é também descrita com realismo. A fome invernal com que se inicia a narrativa era sentida pelos indígenas no período que vai da última metade de Dezembro até à primeira metade de Janeiro. Há uma elaboração dos temas decorrentes dos ritmos da fome e da abundância, que respondem de modo fiel à realidade económica da vida dos Tsimshian; assim, a fome provoca o movimento, a saciedade a estabilidade. Quando Asdiwal contrai o primeiro casamento terrestre, apresenta-se uma nova série de oposições: caça na montanha e caça marítima: terra/mar. As variações de estações vão a par com outras oposições não menos reais, especialmente essa entre caçador em terra e caçador no mar.

Já a nível dos aspectos sociológicos, a descrição torna-se mais livre; não se trata já dum quadro fiel, documentário da vida real indígena, mas dum género de contraponto que ora acompanha a realidade, ora parece afastar-se dela, ora volta a manifestá-la. A sequência inicial do mito evoca condições sociológicas definidas; constata-se que mãe e filha se separam pelo casamento da segunda e, desde então, cada uma reside com o marido na aldeia deste. Reconhece-se uma sociedade onde, embora a filiação seja matrilinear, a residência é patrilocal: a mulher vai habitar na aldeia do marido e as crianças, embora pertencendo ao clã da mãe, são educadas em casa do pai e não junto de parentes maternos. Tal era a situação dos Tsimshian, como refere Lévi-Strauss. Ora, no mito, este modo patrilocal de residência encontra-se bruscamente abolido pela fome, que separa as duas mulheres das suas obrigações respectivas e que, tendo enviado, se juntam de novo (de modo significativo) a meio caminho; o acampamento, junto duma árvore, nas margens do rio gelado, oferece uma imagem dum modo matrilocal de residência, isto é, estabelece a «residência matrilocal de tipo mais simples, mãe e filha». Esta inversão, apenas esboçada, é tanto mais significativa, quanto os casamentos subsequentes vão ser matrilocais, isto é, contrários ao tipo real. Considera-se matrilocal o primeiro casamento de Hatsenas com a mais jovem das mulheres:

igualmente matrilocal o casamento celestial de Asdiwal com a Estrela da Tarde, assim como os casamentos humanos de Asdiwal, até regressar da estância das focas, quando a sua esposa traiçoa os irmãos; portanto, Lévi-Strauss considera que os casamentos de Asdiwal são matrilocais até ao final. Todavia, logo se inverte a pauta e triunfa o patrilocalismo, quando Asdiwal abandona a esposa, volta para a sua terra, subsistindo apenas a associação entre pai e filho. O mito começa com a reunião duma mãe e da filha, na falta dos seus aliados ou parentes paternos, e o mito termina com a reunião dum pai e do filho, apartados dos aliados ou parentes maternos³⁶.

Tal como, do ponto de vista sociológico, a ordem inicial e a final constituíam uma oposição, o mesmo se verifica do ponto de vista cosmológico, acerca das duas viagens fantásticas do herói, que intercalam o seu périplo efectivo: a primeira leva-o ao céu, à morada do Sol, que primeiramente demanda a sua morte, consentindo depois na sua reaparição; a segunda, refere-se à estância subterrânea das focas, que ele mesmo feriu ou extinguiu, mas a quem o herói cuida depois em assistir ou curar. A primeira viagem culmina com um casamento matrilocal e atesta um desvio exogâmico máximo (entre um ser terreno e uma criatura celestial); este casamento, porém, virá a ser rompido pela infidelidade de Asdiwal com uma conterrânea, que é o esboço de casamento que, se tivesse ocorrido, neutralizaria, se assim se pode dizer, o matrilocalismo (marido e mulher com a mesma residência) e caracterizar-se-ia por uma endogamia máxima (casamento no interior da aldeia). A segunda viagem do herói ao reino subterrâneo das focas, não dá lugar a um casamento; todavia, esta visita determina uma inversão da tendência matrilocal dos casamentos sucessivos de Asdiwal, desligando a terceira mulher dos irmãos, o próprio herói da mulher, o filho de sua mãe, subsistindo então apenas a associação entre pai e filho³⁷.

Como vimos já, Lévi-Strauss distingue as *sequências*, isto é, os acontecimentos que se sucedem na ordem diacrónica, dos *esquemas*, isto é, a estrutura conceptual através de oposições binárias; faz um inventário dos vários esquemas que constituem o mito: assim, o geográfico, o cosmológico, a integração, o sociológico, o tecno-económico, a integração global; os dois primeiros são integrados num terceiro, que consiste em várias oposições binárias, todas insuperáveis para o herói, embora esse desequilíbrio se vá suavizando: as oposições iniciais: alto/baixo, e: cimo/vale, são «verticais», e decorrem do esquema cosmológico; as duas oposições médias: água/terra, e: caça marítima/caça na montanha, são «horizontais» e decorrem do esquema geográfico; mas

³⁶ Cf. ADS, 188, 186-189.

³⁷ Cf. ASD, 188-189.

a última oposição, que é também a mais restrita - cimo/vale - associa as características próprias dos dois esquemas precedentes: «vertical» pela sua forma, mas «geográfico» pelo seu conteúdo. O fracasso final de Asdiwal, que o deixa bloqueado a meia altura, adquire uma tríplice significação: geográfica, cosmológica e lógica³⁸.

A técnica por meio da qual se reduzem as oposições é a inversão e o paradoxo. A primeira fase do mito opõe céu e terra, Sol e humano terrestre. Asdiwal rompe a harmonia estabelecida entre os dois elementos: primeiramente sente nostalgia; depois, já na terra, trai a esposa celestial com uma conterrânea e, depois, no céu, volta a sentir nostalgia. Deste modo, todo o episódio celestial termina numa posição negativa. Na segunda fase, quando Asdiwal contrai o primeiro casamento terrestre, apresenta-se uma nova série de oposições: caça na montanha e caça marítima: terra e mar.

Asdiwal ganha a contenda como caçador terrestre e, por isso, é abandonado pelos irmãos da esposa; depois, um novo casamento vincula-o com os habitantes da ilha, surgindo a mesma oposição entre terra e mar: é num bote, no mar, que Asdiwal deve abandonar na última etapa da caça, para subir ao recife rochoso. Vistas conjuntamente, estas duas fases podem dissociar-se numa série de mediações entre opostos ordenados: acima/abaixo, água/terra, caça marítima/caça terrestre.

Por outro lado - qual paradoxo -, o grande caçador terrestre quase morre num pequeno rochedo semi-submerso; o rei das montanhas (em dialecto do Nass, Asdiwal diz-se Asi-hwil, que significa «o que transpõe montanhas»³⁹) é bloqueado por uma irrisão de montanha; o mestre da caça, caçador de ursos, vai ser salvo por um rato, irrisão da caça; este leva-o a empreender uma viagem subterrânea, tal como o urso (caça suprema) o levava a uma viagem celeste; o que matava animais, cura-os depois; o grande provedor de comida, acolhe-se no estômago duma foca - o maior paradoxo. No final, Asdiwal novamente caçador nas montanhas, fica imobilizado quando não está nem acima nem abaixo, e converte-se em pedra - a expressão extrema da sua natureza terrestre⁴⁰. Assim se manifesta a estrutura simétrica que é elaborada nos mitos.

³⁸ Cf. ASD, 195. É útil consultar os diagramas que o Autor apresenta na sua análise, que tomam mais manifestas essas oposições.

³⁹ Cf. ASD, 192.

⁴⁰ Mais tarde, em RE, Lévi-Strauss volta a este mito e diz: “Não há muito mostrei que todas as versões tsimshian do mito de Asdiwal apresentam modalidades diversas da comunicação: indiscrição, como excesso de comunicação com outrem; mal entendido, como defeito de comunicação também com outrem; esquecimento, como defeito de comunicação consigo mesmo; e talvez nostalgia, como excesso de comunicação consigo mesmo” (RE, 230-231).

Vai-se tornando visível que não interessa simplesmente uma análise da estrutura oposicional dos diversos elementos formais do mito: a análise insere-se num contexto social, apresentando portanto valor sociológico. A comparação da arquitectura lógica, com as oposições desenvolvidas na ordem da narrativa, inserem-se numa interacção em que o pensamento simbólico se revela actuante mas tendo em conta as contradições sociais.

O jogo das variantes

A comparação com desvios surgidos entre versões, ajuda a esclarecer a mensagem mítica. Numa versão recolhida por Boas, aparece um novo personagem - Waux -, filho do segundo casamento de Asdiwal⁴¹. Na ordem cronológica, as suas aventuras constituem sequências suplementares; ora estas sequências *posteriores* organizam-se segundo esquemas que são, ao mesmo tempo, *homólogos* dos descritos e mais explícitos que eles; tudo se passa como se a narrativa aparente (as sequências), chegando ao seu termo, tendessem a aproximar-se do conteúdo latente do mito (os esquemas). Esta convergência tem uma certa analogia, segundo Lévi-Strauss, com a que o auditor experimenta ao ouvir os acordes finais duma sinfonia⁴².

1. Quando a segunda mulher de Asdiwal (a sua primeira mulher terrestre) teve um filho, este foi chamado Waux (que quer dizer “muito ágil”); como seu pai, ele é também um bom caçador. Pai e filho amavam-se ternamente e caçavam sempre em conjunto.

2. Antes de morrer, a mãe casou-o com uma prima e o jovem casal vivia feliz, enquanto Waux continuava as suas explorações na caça, com o seu pai, por vezes na companhia da mulher, de quem teve gémeos. Pouco depois, os filhos acompanhavam-no à caça, como ele fizera outrora com Asdiwal.

3. Um dia vai à caça na montanha, munido com todos os objectos mágicos herdados do pai, mas esquece-se da lança. Surpreendido por um tremor de terra, Waux procura debalde fazer compreender à mulher, que ele vê no vale, que a sua assistência ritual é necessária.

4. Pede-lhe, gritando, que faça um sacrifício de gordura para apaziguar os poderes sobrenaturais. A mulher não compreende bem, interpelando o marido se deve comer gordura. Waux resignado, consente, e ela empatarra-se de gordura e água fresca, até estalar, transformando-se num sílex (vegetação abundante nessa região). Waux privado da lança que lhe permitia fender as rochas, petrificou-se. «Eles estão lá ainda hoje»⁴³.

Notam-se algumas substituições significativas por relação à versão de referência. Asdiwal tem um único filho (em verdade, dois filhos únicos, de

⁴¹ Cf. ASD, 198 ss. ⁴² Cf. ASD, 198. ⁴³ Cf. ASD, 198-199.

dois casamentos sucessivos, mas que são confundidos num só, na narrativa), enquanto Waux tem gémeos. Como Asdiwal, Waux é finalmente petrificado na sequência do esquecimento dum objecto mágico, mas é alterada a identidade do objecto; em Asdiwal, são as pranchas para a neve, com Waux é a lança. Estes objectos mágicos são os instrumentos de mediação que o herói havia recebido do pai misterioso, Hatsenas. Todavia também aqui há uma gradação: as pranchas para a neve servem para escalar e descer as rampas mais íngremes; a lança permite a passagem directa através de paredes rochosas. A lança é assim um meio mais radical que as pranchas, as quais se ajustam ao obstáculo em vez de o abolir. O mediador mais fraco perde o instrumento de mediação mais forte; a sua eficácia está portanto duplamente enfraquecida.

A história de Waux procede, pois, por regressão dialéctica; mas noutra sentido marca uma progressão: com esta variante fecha-se uma estrutura que, dalgum modo, havia permanecido aberta. Por outro lado, a mulher de Waux morre de repleção; é o fim duma narrativa cujo início nos apresentava a mãe de Asdiwal atormentada pela fome. A fome punha-a em movimento, agora o abuso de comida imobiliza a mulher de Waux. As duas personagens da sequência inicial eram as duas mulheres fora dum casal, não alimentadas e deslocando-se, as da sequência final constituem um casal, o que alimenta (incompreendido), a outra demasiadamente alimentada (porque incompreensiva), igualmente imobilizados apesar desta oposição (mas talvez também por causa da complementaridade negativa que ela exprime).

A transformação mais importante é representada pelo casamento de Waux. Asdiwal havia contraído casamentos em série, sempre sem sucesso; não chega propriamente a escolher entre a esposa sobre-humana e a aldeã conterrânea; é abandonado pela sua esposa tsimshiana. A sua mulher gitxalta é-lhe fiel, a ponto de trair os irmãos; mas é ele que depois a abandona. Acaba os seus dias com o filho, como um celibatário. Ao contrário, Waux casa-se uma só vez, mas este casamento vai-lhe ser fatal; trata-se dum casamento tsimshian aprovado, com o patrocínio da mãe, ao contrário dos casamentos aventureiros de Asdiwal, e dum casamento com a prima (quando Asdiwal casa com estrangeiras) cruzada, filha do irmão da mãe (o que explica a função intermediária exercida por esta). Por isso, Lévi-Strauss afirma: «Todas as antinomias concebidas, nos mais diversos planos, pelo pensamento indígena: geográfico, económico, sociológico, e mesmo cosmológico, são afinal de contas, assimiladas àquela, menos aparente mas quão real, que o casamento com a prima matrilateral busca superar sem o conseguir, como o confessam os nossos mitos, cuja função é precisamente essa»⁴⁴. O casamento de Waux com a sua prima matrilateral exprime o último e vão recurso do pensamento e da

⁴⁴ ASD, 205.

sociedade tsimshian para superar as suas contradições; na verdade, este casamento acaba por se malograr por um *mal entendido* que se junta a um *esquecimento*: o mito ilustra então que o casamento matrilateral de primos cruzados é um débil paliativo para os males sociais duma sociedade feudal: «Nestas sociedades, trocam-se sempre as mulheres, mas luta-se também pelos bens»⁴⁵.

A relação do mito com o meio mostra que ela é de índole dialéctica: não somente o real é dialéctico, como também a própria estrutura mítica e a relação entre os dois. «Desde o começo, o mito parece governado por uma oposição mais actuante que as outras, embora ela não seja imediatamente perceptível: entre terra e água, que é também a mais directamente ligada às formas de produção e às relações objectivas entre os homens e o mundo. Mesmo formal, a análise dos mitos duma sociedade verifica o primado das infra-estruturas»⁴⁶; isto significa que existe uma complexa inter-relação entre os níveis do discurso mítico e o social.

Nas duas versões tsimshian, o herói falha em superar a contradição (cada mundo lhe deixa saudades do outro e termina a sua carreira transformado em rochedo). O mito põe em cena a impossibilidade em viver de maneira harmoniosa os dois universos; estes permanecem pólos antitéticos. Mas uma terceira versão tsimshian oferece uma espécie de solução: o herói instala-se na costa, a meio caminho dos dois mundos. A contradição não é resolvida, sendo escamoteada em um “nem num nem noutra”: o movimento pára numa figura de anti-herói que renuncia a uma busca tida como vã; trata-se também de um fracasso⁴⁷.

No entanto, na versão procedente do rio Nass revela-se um debilitamento geral das oposições e uma simplificação da estrutura, juntamente com uma inversão das correlações; de facto, os Índios do Nass, embora falem dialectos próximos das gentes do Skeena e a sua organização social seja quase idêntica, diferem profundamente quanto ao género de vida que o tipo de pesca impõe. Apreende-se, então, uma propriedade fundamental do pensamento mítico: quando um esquema mítico passa duma população a outra e existem diferenças de língua, de organização social ou de género de vida que o tornam dificilmente comunicável, o mito começa por se empobrecer e diluir; um caso limite resulta

⁴⁵ ASD, 208. Sobre este problema preciso, cf. tb., ASD, 202-203. Cf. tb. o comentário de Mary Douglas, “El significado del mito — Con especial referencia a «La Gesta de Asdiwal»”, em *Estructuralismo, mito y totemismo*, tr. esp., Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 70-103, sbt. pp. 90 ss.

⁴⁶ ASD, 206-207, nota 2. Lévi-Strauss já havia referido esta complexa relação entre o pensamento simbólico e a realidade social, nomeadamente em *PS*, 283-284, e cap. IV.

⁴⁷ Cf. M. Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Ed. P. Belfond, 1991, pp. 180-181.

quando, em vez de se abolir definitivamente, perdendo todos os seus contornos, o mito se inverte e recupera parte da sua precisão.

Novamente se mostra que a lógica do mito se serve de sequências empíricas de ordem social, que incluem contradições insuperáveis, às quais oferece uma mediação, segundo esquemas conceptuais de índole lógico-dialéctica.

4. Uma "Suma Mitológica" - *Mythologiques*

Nesta sua obra, Lévi-Strauss, em vez de decompor os mitos segundo as suas «unidades constitutivas» (*mitemas*), analisa mitos completos, tendo em conta a radiação das suas correlações entre as variantes e o envolvimento respectivo de ordem infra-estrutural; por relação a *La Geste d'Asdiwal*, a sua obra caracteriza-se agora por uma orientação mais decidida pelos problemas que os mitos detêm uns com os outros, preferindo exercer uma análise sobre conjuntos de universos mitológicos.

Um corpus mítico

Com efeito, a «mensagem mítica» pode traduzir-se de dois modos: códigos diferentes podem transmitir uma dada mensagem; idênticos significados admitem significantes opostos. Compreende-se, pois, que o interesse se desloque dalgum modo do conteúdo para a forma, ou, mais exactamente, para uma nova maneira de apreender o conteúdo; este, sem ser negligenciado ou empobrecido, é traduzido em termos de estrutura⁴⁸.

O texto mítico não contém em si a chave do seu deciframento: este deve reconstituir-se para que o sentido se manifeste; recolhida a documentação etnográfica, coligidos os mitos, há que os ligar na base de elementos comuns, delineando-se progressivamente as propriedades características dum *corpus* mítico, com a aplicação dum método peculiar, susceptível de ser

⁴⁸ Cf. *MC*, 401. Do mesmo modo, ainda segundo Vernant, a série dos vols. *Mythologiques* reúne, analisa e interpreta inumeráveis dados relativos à flora, fauna, astronomia, técnicas, vestuários, ornamentos, etc., investidos nos mitos em análise. Sem esse inventário minucioso, que mostra como são classificados nessas sociedades as plantas, os animais, os objectos, os acontecimentos, os grupos humanos, seria impossível situar semanticamente entre si essas personagens maiores dos mitos, que são o lince, o mocho, a serpente, o jaguar, o mel, o tabaco, a lua, para não falar do filho, do sobrinho, dos pais, do tio. Conforme observa Vernant, os volumes da série *Mythologiques*, marcam por relação a *La Geste d'Asdiwal* uma orientação mais decidida pelas relações que os mitos mantêm entre si, vistos segundo uma combinatória generalizada.

resumido nalgumas regras essenciais, como Lévi-Strauss o referiu em 1968: 1) um mito não deve ser interpretado a um único nível; não existe explicação privilegiada, pois o mito consiste num relacionamento de vários níveis de explicação; 2) um mito nunca deve ser interpretado por si, mas na sua relação com outros mitos, que tomados conjuntamente, constituem um grupo de transformação; 3) um grupo de mitos não deve também ser interpretado por si, mas por referência: a) a outros grupos de mitos; b) à etnografia, das sociedades donde provêm; se os mitos se transformam mutuamente, uma relação do mesmo tipo une, num eixo transversal ao seu, os diferentes planos entre os quais evolui a vida social, desde as formas de actividade tecno-económicas aos sistemas de representações, passando pelas estruturas políticas e familiares, expressões estéticas, práticas rituais e crenças religiosas⁴⁹.

Tal motivo levou Dan Sperber, entre outros, a apontar uma mudança metodológica entre *Anthropologie Structurale* e *Mythologiques*; Lévi-Strauss havia preferido a segmentação em mitemas para analisar, em seu lugar, mitos inteiros; alegam, afinal, que existiriam duas teorias do mito justapostas. Lévi-Strauss recusa tal ambiguidade teórica; a divisão dum mito por segmentos sobrepostos, que constituem variantes a partir dum mesmo tema e a sobreposição dum mito inteiro com outros tidos como transformações dum mesmo modelo, representam as duas faces, ou os dois momentos, duma mesma operação. O Autor insiste, pois, na continuidade metodológica da sua obra; admite, no entanto, advertindo mesmo o leitor, uma «inflexão no método», revelada como necessária para efectuar a análise sobre um número muito maior de mitos e, simultaneamente, em vários planos; a inflexão equivaleria a substituir a «modulação de frequência» por uma «modulação de amplitude»⁵⁰; contudo, para Lévi-Strauss, tal não contraria a continuidade metodológica da sua obra.

⁴⁹ Cf. *ASD*, 82-83.

⁵⁰ O autor, observando que a "inflexão de método" se explica pela obrigação de englobar um maior número de mitos, provenientes de regiões afastadas e de conduzir a análise sobre vários planos simultâneos, entre os quais manifestam também desníveis consideráveis, esclarece assim essas expressões utilizadas: «Pour parler le langage des électriciens, nous avons dû parfois augmenter l'amplitude de notre balayage du champ mythique - ainsi pour comparer des mythes provenant des deux Amérique - au risque de distendre ses cycles. Au lieu, donc, qu'un nombre relativement restreint de mythes, provenant de régions limitrophes ou pas trop lointaines, fassent l'object d'un balayage méthodique dont les alternances conservent à peu près toujours la même portée, nous étudions ici à fond certains mythes et, pour d'autres qu'il faut chercher très loin, nous nous contentons d'un accrochage sommaire sinon même de brèves allusions" (*OMT*, 14). Contudo, continua a ser usado o termo *mitema* (p. ex., *OMT*, 384, *HN*, 393-399, etc.) e mesmo novas denominações, por ex., *zoema* (*HN*, 68).

"A terra da mitologia é redonda"

Em *Mythologiques*, torna-se patente que o universo mitológico está concatenado entre si por nexos estruturais, isto é, a partir do princípio que «a terra da mitologia é redonda» - como Lévi-Strauss gosta de afirmar -, podem percorrer-se vários caminhos: acaba-se sempre, por voltar a casa⁵¹. Relegando quaisquer classificações prévias dos mitos (divinos, heróicos, cosmológicos, tecnológicos, etc.), é ao próprio mito ou conjunto de mitos, submetidos à prova de análise, que compete, segundo Lévi-Strauss, revelar a sua natureza, ordenando-se segundo um determinado tipo⁵².

Um desenvolvimento em espiral

A perspectiva não é fechada, mas cada solução remete para uma nova dificuldade. É assim que em *Le Cru et le Cuit* são analisados 187 mitos, na sua maioria oriundos dos Índios da América do Sul (sobretudo do Brasil), com um procedimento bem peculiar: com a escolha arbitrária dum «mito de referência» da sociedade Bororo (M1), que aparece no seio dum grupo de transformações, são os mitos subsequentes dispostos segundo um jogo de variações e transformações; por essa razão M1 será sucessivamente aproximado doutras versões que reúnem variantes do mesmo esquema conceptual. Os esquemas míticos, segundo Lévi-Strauss, permaneceriam imutáveis se não recebessem influências externas: quando o esquema comporta uma transformação, esta afecta solidariamente todos os seus aspectos; por isso, o Autor continua: «Quando um aspecto dum mito particular aparece ininteligível, um método legítimo consiste em versá-lo, de maneira hipotética e preliminar, como uma transformação do aspecto homólogo dum outro mito, ligado pelas necessidades da causa ao mesmo grupo, e que se presta melhor à interpretação»⁵³. O trabalho científico não consiste tanto na passagem do complexo ao simples, mas sobretudo na substituição duma complexidade menos inteligível por outra mais inteligível: a reunião do material não se processa num sentido meramente acumulativo, mas origina a ampliação dum campo de luminosidade.

Mais tarde, em 1982, ao referir a complexidade da criação dos mitos, Lévi-Strauss escreve: «Excitado pela relação conceptual, o pensamento mítico

⁵¹ Cf. C. Lévi-Strauss, "Comme travaillent les écrivains", entrev. com J.-L. Rambures, *Le Monde*, 21 de Junho de 1974, p. 26.

⁵² Cf. CC, 11-12. ⁵³ CC, 21.

engendra outras relações que lhe são paralelas ou antagonistas. Que o alto seja positivo e o baixo negativo, induz imediatamente a relação inversa, como se a permuta com vários eixos de termos pertencendo ao mesmo conjunto constituísse uma actividade autónoma do espírito, de modo que baste que se lhe apresente um estado qualquer duma combinatória, para que se ponha em movimento, e, por ricochetes sucessivos, produza em cascata todos os outros estados»⁵⁴. Embora estas proposições se refiram a um contexto que retoma as análises anteriormente feitas por Lévi-Strauss acerca do mito de Asdiwal, elas mostram que o método implica que cada mito tomado em particular existe como aplicação restrita dum esquema, em que são apreendidas relações de inteligibilidade recíprocas, e se esclarece a progressão mítica. Compreende-se que, segundo tal metodologia, se procure também traduzir a linguagem mítica por uma linguagem de tipo lógico-matemático.

Deste modo, *Mythologiques* é, quer pelo inexaurível universo de mitos analisados, quer pela subtilidade das interpretações, pela complexidade das oposições, pelo acervo de detalhes minuciosamente penetrados - cuja descrição nos desviaria do nosso objectivo -, uma lídima "suma mitológica" ao mesmo tempo fascinante e austera.

O 1º tomo - *Le cru et le cuit* - estabelece um triângulo, interno à cozinha, para mostrar como pode servir de quadro formal para exprimir outras oposições de ordem cosmológica e sociológica; todos os termos se referem a *qualidades sensíveis*: cru/cozido, seco/húmido, alarido/silêncio, etc.; por isso, este primeiro tomo expõe uma «lógica das qualidades». Na verdade, a cozinha é concebida pelo pensamento indígena como uma mediação; este aspecto permanece oculto no mito Bororo porque ele se apresenta como uma inversão de mitos provenientes de populações vizinhas, que divisam nas operações culinárias actividades mediadoras entre o céu e a terra, a vida e a morte, a natureza e a cultura⁵⁵.

No entanto, se aqui a incidência da análise era interna, com o 2º tomo - *Du miel aux cendres* - aborda-se o triângulo culinário do exterior, perscrutando o que o rodeia, ampliando a contraposição inicial; examina, assim, a mitologia do mel e do tabaco, onde o mel - produto natural, "infraculinário" (não carece de preparação especial) - e transcende os produtos da cozinha pelo seu incomparável sabor; o tabaco, tido por alimento, é um produto "supraculinário" - e torna-se consumível através de incineração, isto é, por um «abuso» das técnicas culinárias. O Autor escreve nomeadamente: "O mel e o tabaco são substâncias comestíveis, mas nem um nem o outro derivam propriamente da cozinha. Porque o mel é elaborado por seres não humanos, as

⁵⁴ RE, 234. ⁵⁵ Cf. CC, 72-73.

abelhas, que o entregam completamente preparado para o consumo; enquanto que a maneira mais comum de consumir o tabaco o coloca, ao contrário do mel, não *aquém* mas *além* da cozinha. Não o absorvemos em estado cru, como o mel, ou previamente exposto ao fogo para o cozer, como fazemos com a carne. É incinerado, a fim de aspirar o seu fumo”⁵⁶. Através destes dois «paradoxos culinários», a cozinha continua presente, embora transformada, bem como o que ela simboliza: a passagem da Natureza à Cultura.

O nível deste tomo situa-se, por conseguinte, num plano já *formal*, com oposições entre vazio/pleno, continente/conteúdo, interno/externo, incluído/excluído, etc., expondo o que o Autor denomina por uma «lógica das formas»: «(...) a lógica das qualidades e a lógica das formas, que distinguimos dum ponto de vista teórico, pertencem de facto aos mesmos mitos. Sem dúvida introduzimos neste segundo volume um grande número de documentos novos. Eles não são todavia duma outra espécie que aqueles que havíamos estudado precedentemente: são mitos do mesmo tipo, e que provêm das mesmas populações. (...) Como o observador que manobra a torrezinha do seu microscópio para obter uma mais forte ampliação, veremos então a antiga rede ressurgir ao mesmo tempo que se estreita o campo»⁵⁷. Assim, por relação a *Le cru et le cuit*, este segundo volume, *Du miel aux cendres*, representa uma progressão na abstracção. «Se esta marcha para a abstracção - diz Lévi-Strauss ainda - pode ser atribuída ao pensamento mítico, como talvez nos objectarão, em lugar de ser imputada à reflexão do mitólogo, conviremos que atingimos um ponto em que o pensamento mítico se transcende a si mesmo e contempla, além das imagens ainda aderentes à experiência concreta, um mundo de conceitos libertos desta servidão e cujas relações se definem livremente: entendemos, não mais por referência a uma realidade externa, mas segundo as afinidades ou as incompatibilidades que eles manifestam uns por relação aos outros na arquitectura do espírito. Ora, sabemos onde uma tal subversão se situa: nas fronteiras do pensamento grego, aí onde a mitologia desiste em favor duma filosofia como a condição prévia da reflexão

⁵⁶ MC, 11. Em entrevista a *Les Lettres Françaises*, dirá um ano depois: «Mais en même temps que j’explorais cet univers, je percevais que les notions de cru et de cuit ne se suffisaient pas à l’épuiser puisqu’il existe du “moins que cru” et du “plus que cuit”: c’est ainsi que j’ai buté sur le miel d’une part, sur le tabac d’autre part. En reconnaissant ces entours, je voyais apparaître d’autres propositions qui se situent sur deux plans: d’abord le miel et le tabac n’illustrent pas des états statiques comme le cru et le cuit, mais des déséquilibres dynamiques. La signification du miel traduit une perpétuelle descente vers la nature, celle du tabac une montée vers le surnaturel” (in R. Bellour, *Le livre des autres*, Paris, UGE, 1978, pp. 38-39).

⁵⁷ MC, 407.

científica»⁵⁸. A continuidade entre estes dois momentos dessa *suma tetralógica* não é, então, apenas de ordem metodológica; engloba o próprio objecto de pesquisa: pela análise temática do mel e do tabaco, vêm a encontrar-se os mitos analisados em *Le cru et le cuit*; por isso, Lévi-Strauss pode proclamar novamente: «a terra da mitologia é redonda, isto é, constitui um sistema fechado. Somente, na perspectiva em que nos colocamos agora, percebemos todos os grandes temas míticos do avesso, o que torna a sua interpretação mais laboriosa e mais complexa, um pouco como se fosse necessário decifrar o tema duma tapeçaria conforme os enredados que vemos aparecer nas costas e que confundem a imagem mais legível, de que, em *Le Cru et le Cuit*, contemplávamos o lado direito»⁵⁹.

O 3º volume - *Les Origines des manières de table* - incide sobre a mitologia da América do Norte; se o 2º volume desenvolvia o reverso do primeiro, este volta dalgum modo ao ponto de partida, inquirindo certos esquemas míticos que haviam sido ilustrados por exemplos sul-americanos; franqueia-se o espaço que separa ambos os hemisférios americanos, através de formas transfiguradas (até M528). A análise estrutural move-se agora segundo uma diversidade de eixos que tornam a rede mais complexa: «do ponto de vista formal (...), além das oposições que os primeiros mitos estudados estabelecem, e que se situavam sobretudo num eixo vertical, cósmico e espacial: alto e baixo, céu e terra, sol e humanidade, etc., fomos para mitos que derivam dum outro sistema que definem oposições situadas num eixo horizontal, social e temporal: aqui e além, próximo e longínquo, endógamo e exógamo, etc. Se o espaço onde se desenrola o primeiro eixo aparece como absoluto, o tempo onde se inscreve o segundo é relativo. (...) Com efeito, construímos as nossas primeiras oposições com termos polares ou mediadores, mas dos quais podíamos sempre dizer no absoluto que eles estavam presentes ou ausentes, unidos ou desunidos»⁶⁰. Além do referido alargamento de âmbito das oposições, assiste-se ainda a uma outra peculiaridade, no plano lógico-formal: a presente análise desenvolve-se à base de *relações*, conducente a uma «lógica das proposições».

A nível semântico, opera-se também uma transformação que importa referir: a oposição do cru e do cozinhado, que havia dado o título ao 1º volume, era a da *ausência* ou da *presença* da cozinha; com o 2º volume, supõe-se a cozinha presente para inspeccionar as suas cercanias, isto é, os usos e crenças relativas ao mel, *aquém* da cozinha, e ao tabaco, para além da cozinha; com o 3º volume, analisam-se os contornos da cozinha que têm um lado natural

⁵⁸ *Ib.*

⁵⁹ MC, 201. O itálico da primeira proposição é nosso; esta aparece frequentemente, p. ex., pp. 7, 166, etc.

⁶⁰ OMT, 388.

(digestão) e um lado cultural (incluindo os modos de estar à mesa, passando pelas receitas⁶¹. Constata-se de novo que, se «a terra da mitologia é redonda», a análise estrutural desenvolve-se em espiral, com vista a perscrutar o universo mítico.

Com o 4º volume - *L'homme nu* -, há mais 284 mitos novos, dos Índios da América do Norte, que vêm completar a série de mitos precedentes; no seu conjunto, esta vasta «suma mitológica» percorre 813 mitos - tarefa verdadeiramente singular de pesquisa acerca da epopeia mitológica humana. O último volume vem a tornar a obra mais harmoniosa, ajustando os respectivos contornos - quais reflexos de espelhos, matizes multicolores, deformações e transformações. É o próprio Autor que assim a caracteriza: «Vaivéns acelerados, juntos à multiplicação das perspectivas e à dos ângulos de ataque, permitiram consolidar o que, no início, podia aparecer como a união lassa e precária de retalhos dissemelhantes pela forma, textura e cor. As costuras e as reposições, metodicamente supridas aos pontos fracos, produziram finalmente uma obra homogénea onde os contornos se ajustam, os matizes se fundem e se completam; peças que pareciam primeiramente discordantes, uma vez encontrados o lugar que a cada uma pertence e a relação que a une aos seus vizinhos, apresentam o aspecto dum quadro coerente. Por gratuitos, estranhos, mesmo absurdos que tenham podido parecer no início, os menores detalhes recebem aí uma significação e uma função»⁶².

Uma lógica universal

Os mitos desde a América tropical até às regiões setentrionais da América do Norte mostraram ser enfim os mesmos mitos, ou melhor, o mesmo mito que existe em lugares tão afastados do Novo Mundo; todavia, se para os Índios da América tropical, a passagem da Natureza à Cultura é simbolizada pela passagem do cru ao cozinhado, para os Índios da América do Norte, é-o pela intervenção dos adornos e dos ornamentos - transformação profunda produzida no interior dos mitos. «Foi claro para o meu espírito - declara Lévi-Strauss -, desde o início, que se o termo *cru* devia aparecer como primeiro na série dos títulos, o termo *nu* deveria ser o último»⁶³; por outras palavras, o nu e o vestido comportam a mesma oposição que entre o cru e o cozinhado, isto é, o estado de cru encontra-se noutra contexto num estado de nudez para aceder à ordem cultural; a transformação do «cru» em «nu», seria inconcebível,

⁶¹ Cf. *ib.* 62 *HN*, 503.

⁶³ «Entretien avec Claude Lévi-Strauss», in R. Bellour e C. Clément (dir.), *Claude Lévi-Strauss*, *op. cit.*, p. 157.

se a análise se não exercesse agora em populações que não praticam em intensidade a agricultura, mas cujos recursos derivam de trocas comerciais (bens de consumo, adomos, vestes, etc.).

Como escreve o Autor, «se a análise estrutural dos mitos prepara o advento duma antropologia científica, importa que, como em qualquer ciência, ela permita montar experiências para controlar as suas hipóteses e deduzir, a partir dos princípios que a guiam, propriedades ainda desconhecidas do real; por outras palavras, prever o que, nas condições experimentais dadas, deve necessariamente ocorrer»⁶⁴. Neste sentido, afirma: «Se tivéssemos o discurso [mitológico] total (e isto é uma noção completamente teórica, porque não há discurso total: apenas utilizei uma pequena parte dos mitos, apenas possuímos uma ínfima parte dos mitos que existiram), tenho a esperança que esse discurso total nada teria de contraditório com o que eu apreendi. Seria evidentemente muito mais rico, mais variado, mas seria sensivelmente do mesmo tipo»⁶⁵. É neste último sentido que Lévi-Strauss afirma que não são propriamente “os homens que pensam os mitos”, mas “os mitos que se pensam entre si”.

O “pensamento selvagem” utiliza, pois, um conjunto de elementos heteróclitos, para os quais, dissolvida a sua significação original, somente a combinatória é pertinente. Em última instância, admite-se que essa actividade vem a coincidir com a “arquitetura do espírito humano”; as suas investigações aí conduzem, separando--se neste aspecto da tradição anglo-saxónica. “Como em tudo o que eu tentei fazer - declara Lévi-Strauss em entrevista -, trata-se de compreender como funciona o espírito dos homens”; e mais adiante: se o mito é “ideia viva do absoluto”, “este absoluto é ainda relativo, porque se define por relação com o espírito humano que, no mito, exercita simultaneamente todos os seus meios”⁶⁶. Os mitos permitem, pois, apreender certos modos de operação do espírito humano tão constantes no decurso dos tempos e de tal modo espalhados pelas mais remotas zonas do espaço.

Por isso, o Autor alega que “os filósofos arranjam lenha para se queimarem quando acusam a análise estrutural de fazer da mitologia um discurso que não diz nada. Porque do observatório que elegendem - o mais elevado, onde os mitos perderam qualquer contacto com a realidade etnográfica - os mitos não dizem efectivamente nada. A análise estrutural demonstra-o a *contrario*, distinguindo o nível em que os mitos dizem alguma coisa, mas sem se cegar com as consequências da crítica que ela faz por outra via da razão mitológica, perceptíveis já quando se trabalha numa escala reduzida (...). Em

⁶⁴ *HN*, 133-134. ⁶⁵ “Entretien avec Claude Lévi-Strauss”, *op. cit.*, p.173.

⁶⁶ “Entretien avec Claude Lévi-Strauss” [in *Les Lettres Françaises*, nº 1165, Janeiro 1965], incl. em R. Bellour, *Le livre des autres*, *op. cit.*, pp. 31, 52.

suma, o problema a resolver é o das contradições a que devem responder formas capazes de receber um número ilimitado de conteúdos. Que cada um encontre nos mitos o que ele aí procura prova que nada disso aí está”⁶⁷. Como diz M Serres, o classicismo confiava numa “razão regional”, enquanto a nova crítica postula uma «razão generalizada», que absorve o domínio do sentido; há aqui a promessa duma reconciliação surpreendente: o poder de unitarismo deste pensamento num mundo de pluralismo infinitista e de complexidade regional⁶⁸. No fundo, o novo «discurso do método» representa uma filiação nova entre o abstracto e o fluxo incessante de conteúdos significativos da cultura humana.

Mito e percepção estética

O tempo como referência comum

Lévi-Strauss adopta, especialmente em *Le cru et le cuit*, uma via intermédia entre exercício do pensamento lógico e a percepção estética, inspirada na música. Inicia essa obra por uma «abertura», que toma imediatamente o andamento duma vasta peça cujas partes invocam alternadamente o tema das variações, da sonata, da fuga e da cantata, para terminar com uma «sinfonia rústica em três movimentos»; insiste ainda especialmente no tema da música no «finale» de *L'homme nu*. Por isso escreverá mais tarde: «Se tentarmos entender a relação entre linguagem, mito e música, só o podemos fazer utilizando a linguagem como ponto de partida, podendo depois demonstrar-se que a música, por um lado, e a mitologia, por outro, têm origem na linguagem, mas que ambas as formas se desenvolvem separadamente e em diferentes direcções: a música releva os aspectos do som já presentes na linguagem, enquanto a mitologia sublinha o aspecto do sentido, o aspecto do significado, que também está profundamente presente na «linguagem»⁶⁹. Poder-se-ia dizer que o 1º volume da sua *Suma Mitológica* reconstitui melodias e ritmos dos mitos, o 2º reconstitui o solfejo, o 3º transforma-se numa grande harmonia de execução de acordes e o 4º completa o todo na audição dos timbres. Nesta sua última fase metodológica, o lugar privilegiado cabe também à música.

Primeiramente, mito e música têm uma propriedade comum: são «*máquinas de suprimir o tempo*», que o Autor assim caracteriza: «Por baixo dos

sons e ritmos, a música actua sobre um terreno bruto, que é o tempo fisiológico do auditor; tempo irremediavelmente diacrónico, pois que irreversível, e de que ela transmuda todavia o segmento, que foi consagrado em escutá-la, numa totalidade sincrónica e fechada sobre si mesma. A audição da obra musical, devido à sua organização interna, imobilizou pois o tempo que passa; como uma toalha levantada pelo vento, ela recuperou-o e dobrou-o. De modo que escutando a música e enquanto a escutamos, acedemos a uma espécie de imortalidade»⁷⁰. De igual modo afirmava antes que «tudo se passa como se a música e a mitologia não tivessem necessidade do tempo senão para lhe infligir um desmentido».

Manifesta-se logo uma segunda propriedade: mito e música operam a partir dum duplo contínuo: um *externo*, cuja matéria é constituída, num caso pelas ocorrências históricas, ou tidas como tais, formando uma série teoricamente ilimitada, donde cada sociedade elabora os seus mitos; no outro caso, pela série igualmente ilimitada dos sons fisicamente realizáveis, onde cada sistema musical vai haurir a sua escala. O segundo contínuo é de ordem *interna* e tem o seu fundamento no tempo psicofisiológico do auditor, cujos factores são assaz complexos: periodicidade das ondas cerebrais e dos ritmos orgânicos, capacidade de memória e poder de atenção. A música dirige-se também ao «tempo fisiológico», e mesmo «visceral», que a mitologia não ignora, pois uma história bem contada pode tornar-se «palpitante», sem que a sua função seja aí tão essencial como em música: «o contraponto atribui aos ritmos cardíaco e respiratório o lugar duma parte muda»; contudo, esta «parte muda» é primordial. Desse modo, Lévi-Strauss indica o que entende por «tempo visceral»; com efeito, a música opera por meio de duas grelhas: uma fisiológica, portanto natural, porquanto resulta do acto da música explorar os ritmos orgânicos, tornando pertinentes as discontinuidades que de outro modo ficariam em estado latente, e como que perdidas na duração. A outra grelha é cultural; consiste numa escala de sons musicais, em que o número e os desníveis variam segundo as culturas. Este sistema de intervalos fornece à música um primeiro nível de articulação, em função, não das alturas relativas (que resultam das propriedades sensíveis de cada som), mas das relações hierárquicas que aparecem entre as notas da pauta. A missão do compositor é precisamente alterar essa discontinuidade, sem revogar o seu princípio.

⁶⁷ HL, 252.

⁶⁸ Cf. M. Serres, “Analyse symbolique et méthode structurale”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, (4) Outubro-Dezembro 1967, pp.451-452.

⁶⁹ C. Lévi-Strauss, *Mito e significado*, op. cit., p. 75.

⁷⁰ CC, 24 ss. Relativamente à estética segundo Lévi-Strauss, cf. C. Charbonnier, *Entretiens avec Lévi-Strauss*, Paris, U.G.E., 1961. Cf. tb. J.G. Merquior, *L'esthétique de Lévi-Strauss*, Paris, P.U.F., 1977.

A fruição compartilhada

O próprio Lévi-Strauss caracteriza assim a fruição que a música gera: «O prazer estético é feito dessa multidão de emoções e de pausas, de expectativas frustradas e recompensadas para além da expectativa, resultado dos desafios da obra; e do sentimento contraditório que ela origina de que as provas a que nos submete são insuperáveis, no mesmo momento em que ela se presta a procurar-nos os meios maravilhosamente imprevistos para triunfar»⁷¹. Tanto a música como o mito produzem os seus efeitos «através do ouvinte e por ele»; num e noutro caso, observa-se a mesma inversão da relação entre o emissor e o receptor, visto que é, afinal, *o segundo que se descobre significado pela mensagem do primeiro*; a música vive-se em mim, escuto-me através dela: «o mito e a obra musical aparecem assim como chefes de orquestra cujos ouvintes são os silenciosos executantes»⁷²; tanto a música como a mitologia «confrontam o homem com objectos virtuais, de que somente a sombra é actual, com aproximações conscientes (uma partitura musical e um mito não podem ser outra coisa) de verdades inelutavelmente inconscientes e que lhes são consecutivas»⁷³. Este texto, como outros que citámos, condensam mesmo a trajectória do estruturalismo, ao mesmo tempo que indicam o seu objectivo: «o que é posto em causa pela música e pela mitologia no espírito de quem as escuta, são *estruturas mentais comuns*»⁷⁴.

No caso do mito, apreende-se a razão dessa situação paradoxal (relativa à conexão irracional que prevalece entre as circunstâncias da sua criação, que são colectivas, e o regime individual de vivência); na verdade, os mitos não têm autor; a partir do momento em que são percebidos como mitos, existem já incamados numa tradição: quando um mito é contado, vive-se uma mensagem que não vem de parte nenhuma. Compreende-se, pois, que a unidade do mito seja projectada de modo virtual: para além da percepção consciente do ouvinte, a energia que irradia será consumida pelo trabalho de reorganização inconsciente, por ele previamente desencadeado.

A música põe um problema mais complexo, pois ignora-se tudo acerca das condições mentais da criação musical; ela implica propriedades duma natureza particular, situadas sem dúvida a um nível muito profundo. A música é uma linguagem por meio da qual são elaboradas mensagens, susceptíveis de serem compreendidas pela imensa maioria, enquanto somente alguns as elaboram, e entre todas as linguagens, esta faz do seu criador «um ser

⁷¹ CC, 25. ⁷² CC, 25; o itálico é nosso.

⁷³ CC, 25-26.

⁷⁴ CC, 35; o itálico é nosso.

semelhante aos deuses» e da música o «supremo mistério das ciências do homem»⁷⁵.

Há linguagem, e logo significação, como já tivemos ensejo de salientar, quando se está perante um sistema com dois níveis de articulação, como na linguagem articulada: um nível natural e inconsciente, o outro cultural e consciente; daí a crítica à música serial e à pintura cubista, por se situarem apenas num único nível, e, portanto, inadequadas à significação. Os elementos promovidos a uma função significante duma nova ordem, pela segunda articulação, devem conter as propriedades requeridas, isto é, já marcadas por e para a significação; isto apenas é possível porque esses elementos são, não extraídos da natureza, mas organizados em sistema desde o primeiro nível de articulação⁷⁶. A peculiaridade, por relação com a língua, é que na música as relações estão invertidas, sendo o primeiro código cultural e não significativo, o segundo código significativo e natural. É Lévi-Strauss que afirma: «A música percorre um trajecto exactamente inverso: porque a cultura já lhe era presente, mas sob forma sensível, antes de, por meio da natureza, a organizar intelectualmente»; com efeito, «na estrutura hierarquizada da escala, a música encontra o seu primeiro nível de articulação»⁷⁷. Mesmo os planos interno e externo, no caso da música, são mais complexos; assim, o plano cultural, formado pela escala dos intervalos e pelas relações hierárquicas entre as notas, manifesta uma descontinuidade cultural, isto é, a dos sons musicais, que constituem, em si mesmos, objectos integralmente culturais; de modo simétrico, o plano natural, de ordem cerebral, reforça-se naturalmente com os ritmos viscerais. Consequentemente, na música, a mediação da natureza e da cultura, que se realiza em qualquer linguagem, torna-se uma hipermediação; quer do lado da natureza quer do da cultura, a música ousa ir mais longe que as outras artes. Explica-se, pois, o poder extraordinário que a música encerra de agir simultaneamente no espírito e nos sentidos, de desencadear ao mesmo tempo as ideias e as emoções, de as fundir numa corrente em que cessam de existir umas ao lado das outras⁷⁸. Na música, então, a significação é privilegiada, e a sua significação é vivida pelo homem como uma expressão privilegiada da natureza.

A música mostra o indivíduo no seu enraizamento natural, a mitologia o seu enraizamento social, servindo-se, para o conseguir, dessas «máquinas culturais extraordinariamente subtis que são os instrumentos de música e os esquemas míticos». Como escreveu R. Court, «enquanto Nietzsche se inclinava para o mito a fim de denunciar a perversão do “homem teórico”, e recusar

⁷⁵ Cf. CC, 26. ⁷⁶ Cf. CC, 32-33. ⁷⁷ CC, 30. ⁷⁸ Cf. CC, 35-36.

assim o imperialismo do intelecto, Lévi-Strauss, ao contrário, pensa que o saber científico, esse «modo de conhecimento cuja absoluta superioridade não se poderia contestar», dilatando-se progressivamente, poderá absorver o que até aí parecia irracional como o mito»⁷⁹.

De notar, todavia, que, enquanto as estruturas linguísticas estão duplamente incarnadas no som e no sentido (por oposição com as estruturas puramente formais das matemáticas, libertas simultaneamente do som e do sentido), as estruturas musicais diriam respeito ao *som menos o sentido* e as estruturas míticas ao *sentido menos o som*, de modo que mito e música nos oferecem dalgum modo «as imagens devolvidas uma da outra». Lévi-Strauss precisa, porém, que não existe a este respeito um paralelismo estrito entre mito e música, conseguindo esta última, ao menos no limite, libertar-se totalmente da linguagem porque os sons propriamente musicais não são os utilizados pela língua, enquanto o sentido mítico exige sempre a mediação duma língua particular, para se explicitar⁸⁰. Por outro lado, como Lévi-Strauss afirmou em emissão televisiva da ORTF, a música é verdadeiramente algo de universal, e tanto mais universal que pensa não haver uma única sociedade que, sob uma ou outra forma, não possua a música como parte integrante da sua cultura; ela é um desses universais do comportamento humano⁸¹. Mito e obra musical aparecem, pois, como “chefes de orquestra cujos ouvintes são os silenciosos executantes”⁸².

5. Para uma semântica das culturas: de Rousseau a Montaigne

Como o lado filosófico transparece continuamente na obra antropológica de Lévi-Strauss, o objectivo é mostrar como o espírito «fala de si mesmo» e como as leis do mito são as do próprio espírito: “Não pretendemos mostrar como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e sem eles o saberem. E talvez, como o sugerimos, convenha ir ainda mais longe, fazendo abstracção de todos os assuntos para considerar que,

⁷⁹ R. Court, “Musique, mythe, langage”, *Musique en Jeu*, Paris, Seuil, (12) Outubro 1973, p.53. A alusão à última proposição entre aspas, refere-se a *HN*, 569.

⁸⁰ R. Court, *op. cit.*, p.47.

⁸¹ C. Lévi-Strauss, “Musiques universelles”, *Musique en Jeu*, *op. cit.*, p. 103.

⁸² *CC*, 25. Para uma análise da estética musical em Lévi-Strauss, poderão ler-se, entre outros: C. Deliège, “La musicologie devant le structuralisme”, *L'Arc*, (26) 1965, pp. 45-52; Id., “Sur quelques motifs de l'ouverture aux Mythologiques”, *ib.*, pp. 69-76; *Musique en Jeu* [nº especial — «Autour de Lévi-Strauss»], (12) Outubro 1973 (com artigos de J.-J. Nattiez, H. Chiarucci, R. Court, Ch. Boilès, e um debate com a participação de Claude Lévi-Strauss realizado pela ORTF). Em *L'Homme Nu*, o autor responde no “Finale” a críticas formuladas por musicólogos.

duma certa maneira, os mitos se pensam *entre si*”⁸³. A última asserção realça a significação *posicional* dos elementos dos mitos; não dependem do sujeito que os enuncia, mas do lugar e posição diferencial que detêm no sistema mitológico: os mitos têm um pensamento próprio, actuante; se, dalgum modo, “os mitos se pensam *entre si*”, isso significa que constituem um universo tão autónomo como o é o das matemáticas.

Assim, “o mito surge como um sistema de equações em que os símbolos, nunca nitidamente apercebidos, são aproximados por meio de valores concretos escolhidos para dar a ilusão que as equações subjacentes são solúveis. Uma finalidade inconsciente guia esta escolha, mas que só pode exercer-se no âmbito duma herança histórica, arbitrária e contingente, de maneira que a escolha inicial permanece tão inexplicável quanto a dos fonemas que entram na composição de uma língua. Além disso, esta escolha exercida entre os códigos que um meio, uma história, uma cultura propõem, está em função dos problemas sobre que um mito ou um conjunto de mitos particular se interroga. Não se esperará encontrar seja que código for, seja onde for”⁸⁴.

Deste modo, a referência semântica constitui o ponto de partida em ordem à análise formal; mas não se escolhe a sintaxe contra a semântica. No estruturalismo não se verifica a distinção entre a forma (gramática) e conteúdo (léxico); a análise da *gesta de Asdiwal* constitui disso um bom exemplo⁸⁵; de facto, Lévi-Strauss começa por examinar uma das quatro versões, distinguindo os diferentes códigos, interpretando depois a mensagem do mito; a narrativa justapõe dados de ordem geográfica, tecno-económica, sociológica, cosmológica; procede-se depois a uma análise formal da narrativa, que se decompõe em sequências e esquemas, de modo a pôr em evidência as articulações estruturais do mito. A decifração faz-se ainda tendo em conta as outras versões, com o apoio da etnografia; pode, então, estabelecer-se e completarem-se as conclusões já extraídas das análises semântica e formal, previamente estabelecidas. Assim se comprova a tese: “*se um pouco de estruturalismo afasta do concreto, muito dele aí reconduz*”. A análise estrutural não reduz o sentido à função,

⁸³ *CC*, 20.

⁸⁴ *PJ*, 228.

⁸⁵ A propósito, declara em *Histoire du Lynx*: “Comentando o meu estudo sobre a gesta de Asdiwal (*Anthropologie structurale deux*, cap. X), um matemático (...), François Lorrain, observava que, se nos limitássemos a considerar em abstracto os termos que eu punha em oposição (céu e terra, terra e água, terra e mundo subterrâneo, etc.), conseguiríamos identificá-los muito rapidamente uns com os outros num sistema que já não apresentava interesse; a menos, como o faço, que se “regresse ao mito e se defina com precisão as múltiplas relações qualitativamente diferentes que ligam “céu” a “terra”, céu a água, e assim sucessivamente (...). A análise esvaziar-se-ia, privada de meios de controlo concretos” (*HL*, 253-254).

ao contrário de Propp⁸⁶, que pretende descobrir o sentido dos contos, negligenciando personagens, atributos, motivações ou variáveis, mas circunscrevendo-se apenas às funções ou “constantes”.

O binómio personagem-função é, então, indissociável: constitui o mitema, isto é, a mais pequena unidade significativa do mito; o método estrutural não poderá, assim, ser assimilado ao formalismo; uma acção idêntica, atribuída a personagens diferentes toma significação diferente; também os mesmos objectos ou personagens são chamados a desempenhar múltiplas e divergentes funções, como amplamente o ilustra a “suma tetralógica” dos mitos - *Mythologiques*.

Na sua leitura de Rousseau, Lévi-Strauss percorre os diversos caminhos do descentramento do *cogito*, que é crítica do etnocentrismo e crítica do humanismo clássico: “Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar à nossa volta; mas para estudar o homem, é preciso aprender a olhar para longe; importa primeiramente observar as diferenças para depois descobrir as propriedades”⁸⁷. Na esteira de Rousseau, o Autor alicia o debate contra a pretensão que erigiu, como referência exclusivista, um modelo de inteligibilidade, uma cultura, uma civilização, identificando a sua própria mitologia com a aventura da Humanidade; foi de Rousseau, pois, que o Lévi-Strauss intuiu o imperativo do “olhar distanciado”.

Se em *La potière jalouse* critica Freud e a psicanálise, denunciando o carácter essencialmente mítico dum discurso que se pretende científico, e mostrando a sua incapacidade para uma visão adequada do símbolo, em *Histoire de Lynx* faz a apologia de Montaigne⁸⁸, a propósito do processo que este instaurou à razão; num caso está em questão um pensamento que, apesar das reservas de uso, se quer absolutamente positivo, enquanto no segundo se adere a uma reflexão que em definitivo se reconhece como negativa⁸⁹. Se o Autor de *Essais* mostrou que a irracionalidade está igualmente distribuída entre os povos, é porque se torna impossível afirmar a superioridade de um em relação aos outros; prefigurando o relativismo cultural que Rousseau irá fundar, ilustra como nenhum sistema simbólico ou código ético se pode erigir como

⁸⁶ Cf. C. Lévi-Strauss, “La structure et la forme: réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp”, *ASD* [cap. VII], pp. 138-173.

⁸⁷ J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, cap. VIII, cit. em *ASD*, p. 47. Sobre o influxo de Rousseau em Lévi-Strauss, torna-se importante ler o cap. II de *ASD* [“Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme”] (pp. 45-56).

⁸⁸ Cf. sobre Freud, PJ, cap. XIV, pp. 243-268; sobre Montaigne, *HL*, cap. XVIII, pp. 277-297.

⁸⁹ Cf. E. Desvaux, “Um itinéraire de Lévi-Strauss: de Rousseau a Montaigne”, *Critique*, 48 (540) Maio 1992, p. 375.

universal; algures no planeta, um povo há que demonstra o contrário de uma qualquer lei. Ora, Lévi-Strauss, provavelmente o antropólogo que mais pôs em relevância que a linguagem da razão e o vigor lógico são coextensivos também aos mitos, ao totemismo, aos sistemas de parentesco, etc., mostra como a racionalidade está igualmente distribuída pela diversidade das culturas. Mais que a mente indígena, interessa ao Autor, como afirma, o funcionamento da mente humana: “(...) quando a comparação de mitos provenientes de um conjunto de culturas particulares, mesmo circunscritas a uma área geográfica e a um período da história, se arrisca a tornar-se demasiado geral, nada está perdido, mas com a condição de se estar consciente de que este movimento reduz progressivamente o pensamento mítico à sua forma. Já não se trata de saber o que os mitos dizem, mas de compreender como o dizem, mesmo se, apreendidos a este nível, eles digam cada vez menos. Esperar-se-á então da análise estrutural que esclareça o funcionamento - no estado puro, poder-se-ia dizer - de um espírito que, emitindo um discurso vazio e porque não tem nenhuma outra coisa para oferecer, desvele e ponha a nu o mecanismo das suas operações”⁹⁰. Perante as grandes antinomias que o homem enfrenta, os mitos servem de *operadores lógicos* de mediação, que lhe permitem, através de múltiplas variações e transformações, a superação dessas situações. Esta a mais original e magistral das lições acerca dos mitos que Lévi-Strauss nos legou.

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA

⁹⁰ *HL*, pp.254-255.