

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE EDUCAÇÃO CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
CURSO DE FILOSOFIA LICENCIATURA**

**ZEPHORA RODRIGUES DA SILVA**

**MITO E FILOSOFIA: sentido, trajetória e controvérsias**

São Luís

2025

**ZEPHORA RODRIGUES DA SILVA**

**MITO E FILOSOFIA: sentido, trajetória e controvérsias**

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia  
Licenciatura da Universidade Estadual do  
Maranhão – UEMA para obtenção do grau de  
Licenciatura em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Valdério

São Luís

2025

Silva, Zephora Rodrigues da.

Mito e Filosofia: sentido, trajetória e controvérsias. / Zephora Rodrigues da Silva. São Luís - MA, 2025.

47p.

Monografia (Curso de Graduação em Filosofia) Universidade Estadual do Maranhão - UEMA, São Luís - MA, 2025.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Valdério.

1. Mito. 2. Filosofia. 3. Cosmos . 4. Caos. I.Título.

CDU:821.14

Elaborado por Luciana de Araújo - CRB 13/445


## **MITO E FILOSOFIA: sentido, trajetória e controvérsias**

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia  
Licenciatura da Universidade Estadual do  
Maranhão – UEMA para obtenção do grau de  
Licenciatura em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Valdério


**APROVADO EM: 21/01/2025**

**BANCA EXAMINADORA:**

Documento assinado digitalmente  
 FRANCISCO VALDERIO PEREIRA DA SILVA JUNIC  
Data: 04/02/2025 15:29:51-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>


---

**Prof. Dr. Francisco Valdério (Orientador)**  
Universidade Estadual do Maranhão

Documento assinado digitalmente  
 RITA DE CASSIA OLIVEIRA  
Data: 05/02/2025 14:22:29-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Rita de Cassia Oliveira**  
Universidade Federal do Maranhão

Documento assinado digitalmente  
 ALLYSSON VASCONCELOS LIMA ROCHA  
Data: 05/02/2025 15:55:06-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

**Prof. Dr. Allysson Rocha**  
Universidade Estadual do Maranhão

À minha família e aos meus ancestrais.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à minha família. Em especial, aos meus pais. Agradeço por me proporcionarem uma vida confortável o suficiente para que fosse possível me dedicar a algo que pudesse me favorecer um sentimento de realização, pertencimento e de integração enquanto pessoa. Agradeço aos presentes herdados de cada um de vocês: ao meu pai, Waniel Jorges da Silva, pela inteligência excepcional e pela excentricidade, que é quase a minha marca registrada; e à minha mãe, Elma Rodrigues da Silva, pela sagacidade e pela força interior que nunca a deixou desistir de continuar tentando sempre, nem mesmo nos piores momentos da vida. Obrigada pelos presentes que vieram de graça e também pelos materiais. Obrigada pela experiência da vida que nunca pretendeu ser vivida e pelo amadurecimento diante de todas as dificuldades. Obrigada pela habilidade de sacudir a poeira, de levantar e continuar de novo.

Agradeço a todos os meus amigos, que são, na verdade, a minha segunda família. Agradeço ao meu irmão de alma Wesley Leite Feitosa, por ter me acompanhado durante essa caminhada, pelo apoio emocional sempre recíproco em todos os âmbitos das nossas vidas, e pelo fato de que enquanto estivermos vivos sempre vamos estar um pelo outro; sinto muito, meu amigo, por não gostar tanto assim de Nietzsche. Ao meu outro irmão, José Vítor de Jesus Câmara, pelos mesmos motivos e por ser a única alma divertida e livre desse trio que resolveu não se envolver com Filosofia. Aos amigos que fiz durante essa caminhada e que diretamente ou indiretamente estiveram envolvidos na minha vida universitária, seja através das conversas filosóficas das quais quase sempre me recusei a participar, das noites boêmias em que compartilhamos alegrias, raivas, tristezas e vitórias, ou das simples galhofas bobas que fazíamos no dia a dia durante a nossa convivência quando não estávamos absortos em profundezas obscuras da alma. Também foi possível por causa de vocês e só não cito os seus nomes para que eu não desrespeite ninguém ao deixar de fora por culpa da minha memória. Saibam que todos sempre estarão no meu coração. Obrigada por torcer por mim.

Agradeço ao Augusto César dos Santos, pela inteligência, sensibilidade e ingenuidade calorosa e por me ensinar novos paradigmas acerca da vida que só podem ser aprendidos quando duas mentes, como as nossas, se (re)encontram. Obrigada por me apresentar novos autores sobre os quais eu nunca teria lido e por discorrer ininterruptamente e sem a minha permissão sobre Deleuze, Derrida, Viveiros de Castro, Foucault ou qualquer que fosse o filósofo da vez nas tuas leituras. Obrigada por completar algo que faltava fazia muito tempo,

por ser a maior parceria que alguém pode experienciar e por reorganizar algumas gavetas que estavam bagunçadas, assim como alguns textos também. Que nosso carinho seja eterno e nossos corpos sem órgãos.

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Francisco Valdério pela orientação necessária para que eu pudesse escrever e terminar este trabalho e por proporcionar a minha inclusão no grupo de pesquisa NEAFILOS, etapa fundamental no processo da minha formação.

Agradeço a quaisquer que sejam as forças sobrenaturais que me puseram aqui. Que um dia eu compreenda o sentido das coisas.

*“Há metafísica bastante em não pensar em nada.*

*O que penso eu do mundo?*

*Sei lá o que penso do mundo!*

*Se eu adoecesse pensaria nisso.*

*Que ideia tenho eu das coisas?*

*Que opinião tenho sobre as causas e os efeitos?*

*Que tenho eu meditado sobre Deus e a alma*

*E sobre a criação do Mundo?*

*Não sei. Para mim pensar nisso é fechar os olhos*

*E não pensar. É correr as cortinas*

*Da minha janela (mas ela não tem cortinas)”*

***Alberto Caeiro***



## RESUMO

Esta monografia, de cunho temático, tem como objetivo apresentar uma série de interpretações possíveis a respeito do mito. Tem como eixo central a relação que este assume com a filosofia e mostra que entre os dois as relações não são exclusivamente antinômicas, mas que podem apresentar compatibilidade entre seus projetos. Utiliza-se aqui uma série de referências que perpassa a filosofia, etnologia e mitologia, onde o tema do mito aparece relacionado com processos de ordenação e desordenação do mundo – cosmos e caos. Num primeiro momento, utiliza-se Mircea Eliade, Werner Jaeger e Jean-Pierre Vernant para analisar as principais características do mito e a passagem de *mythos* para *logos* no contexto helênico. Após, utiliza-se autores como Claude Lévi-Strauss e Paul Ricoeur, cada um com a sua interpretação diferenciada que perpassa desde o estruturalismo até uma interpretação metafórico-hermenêutica e, também, o mito enquanto uma possível ciência primordial na categoria-atitude da certeza de Eric Weil. Por fim, o mito é analisado através dos autores Deleuze e Guatarri, que apresentam uma proposta sobre o mito enquanto um *caosmos* necessário para que pudesse existir uma ordenação.

**Palavras-chave:** Mito; Filosofia; Cosmos; Caos.

## **ABSTRACT**

This thematic monograph aims to present a series of possible interpretations regarding myth. Its central axis is the relationship between myth and philosophy and shows that the relationships between the two are not exclusively antinomic, but that their projects can be compatible. A series of references are used here that span philosophy, ethnology and mythology, where the theme of myth appears related to processes of ordering and disordering the world – cosmos and chaos. Initially, Mircea Eliade, Werner Jaeger and Jean-Pierre Vernant are used to analyze the main characteristics of myth and the transition from mythos to logos in the Hellenic context. Then, authors such as Claude Lévi-Strauss and Paul Ricoeur are used, each with their own differentiated interpretation that ranges from structuralism to a metaphorical-hermeneutic interpretation, and also myth as a possible primordial science in Eric Weil's category-attitude of certainty. Finally, the myth is analyzed through the authors Deleuze and Guatarri, who present a proposal about the myth as a chaosmos necessary for an order to exist.

**Key-words:** Myth; Philosophy; Cosmos; Chaos.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>1 MITO E FILOSOFIA.....</b>	<b>15</b>
1.1 Mírcea Eliade e a descrição dos mitos.....	16
1.1.1 Tempo sagrado e tempo profano.....	17
1.1.2 Caos e cosmos.....	18
1.2 Mythos e logos.....	20
<b>2. O MITO SEGUNDO O ESTRUTURALISMO DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS, ENQUANTO LEITURA METAFÓRICA EM PAUL RICOEUR E ENQUANTO CATEGORIA-ATITUDE DA CERTEZA EM ERIC WEIL.....</b>	<b>23</b>
2.1. O estruturalismo e as dicotomias de Ferdinand de Saussure.....	23
2.1.1. Língua e fala.....	24
2.1.2 Teoria do signo.....	25
2.2. Claude Lévi-Strauss e o mitema.....	28
2.3. Paul Ricoeur e o mito enquanto metáfora.....	30
2.4. Eric Weil e a categoria-atitude da certeza: o mito enquanto ciência primordial.....	33
<b>3. DELEUZE, GUATTARI E O MITO NAS “SOCIEDADES PRIMITIVAS” .....</b>	<b>36</b>
3.1 Esconjurando seus limites: a produção da sociedade “primitiva”.....	36
3.2 Enfim, o mito: limite e condição de socialidade.....	40
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>45</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>47</b>

## INTRODUÇÃO

Este trabalho é oriundo de uma longa atividade de pesquisa realizada entre 2020-2022. Na ocasião, era integrante iniciante do Núcleo de Estudos Avançados em Filosofia – NEAFILOS, coordenado pelo Prof. Dr. Francisco Valdério, quando houve a oportunidade de ser bolsista durante dois anos do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica – PIBIC financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão – FAPEMA. Sem a fomentação financeira oferecida, a presente investigação não seria possível, tendo em vista que a permanência do estudante na graduação está cada vez mais atrelada aos recursos financeiros ofertados por instituições que amparam a pesquisa.

Durante este período enquanto bolsista, executamos dois planos de trabalho com a temática aqui abordada: *Mito e Filosofia* (2020-2021) e *Mito e Linguagem* (2021-2022). É nesta trajetória que este Trabalho de Conclusão de Curso é a corporificação do desenvolvimento de pesquisas que se iniciaram desde a segunda metade de 2020.

Mito e filosofia são comumente considerados entes separados: entre os dois, uma relação de descontinuidade, na qual o *mythos* emerge como imaginação e o *logos* como razão. Tal descontinuidade teria sido provocada por uma qualidade inerente ao *logos*: ruptura em relação ao mito. Esta concepção vem perdendo fôlego e o parentesco entre tais instâncias vêm sobressaindo e tornando, deste modo, a filosofia enquanto herdeira direta do mito.

Segundo Perine, a compreensão filosófica do mito passa pelo suposto fundamental de que o mito é *palavra*, ou seja, uma das formas do discurso humano<sup>1</sup>. Este discurso narra acontecimentos ocorridos em *tempos primordiais*, o tempo antes do tempo, histórias que discorrem sobre as origens da realidade, estas, abarcando todo e qualquer campo da vida diária, são consideradas intrinsecamente verdadeiras pelos que a conhecem e perpetuam os seus ritos. É ao largo dessas considerações que o autor identifica um crescente interesse pelos mitos, interesse esse que é compartilhado por uma série de disciplinas como a etnologia, a história da religião, a economia, a filosofia e a linguística. É a partir deste panorama que o presente trabalho lança mão de seu questionamento: quais são os principais desdobramentos teóricos especulativos a respeito deste fenômeno?

Esta pesquisa é constituída por diferentes momentos nos quais se ocupa de sessões específicas da problemática aqui levantada. Sendo assim, sua natureza é de cunho

---

<sup>1</sup> Perine, 2008.

bibliográfico e é conduzida através da abordagem de uma gama de autores que se apropriaram da discussão.

A trajetória desse trabalho percorre, portanto, uma série de disciplinas: mitologia, etnologia, linguística e filosofia. Ele se estrutura, a partir de então, em três capítulos: um primeiro capítulo em que se elabora um texto introdutório sobre a relação do mito com a disciplina formativa da autora – filosofia –, seguida das análises de Mircea Eliade acerca deste fenômeno. Argumenta-se que apesar da difusão teórica de que entre *mythos e logos* a relação é de ruptura, o que se observa é a problematização que o *logos* introduz nas soluções que já se encontravam como dadas nos mitos. Em seguida, a problemática do mito com relação ao *logos* é insuflada conceitualmente por Micea Eliade<sup>2</sup> em sua análise do vínculo entre o sagrado e o profano. Conforme o autor, o sagrado é o território do mito cuja função seria a de narrar a criação de um acontecimento fundamental e originário, a saber: a origem ontológica do mundo e da existência humana. A destituição do caráter verdadeiro que a narrativa de origem carregava se dá, de acordo com Eliade, a partir do momento em que ela cai em descrença e desinteresse das elites gregas que, interessadas pelas narrativas de pós-criação, transformam o mito em história<sup>3</sup>. É importante ressaltar que este trabalho tem um certo enfoque no estudo do mito através de uma perspectiva do pensamento ocidental, já que o fenômeno do mito se vê presente em inúmeras culturas e sociedades.

O segundo capítulo aqui apresentado é o mais denso em teorias, pois comporta os desenvolvimentos conceituais de três autores distintos: Lévi-Strauss, Paul Ricoeur e Eric Weil. Destaca-se, também, que a problemática levistraussiana a respeito do mito só se torna clara ao ser realizada uma incursão pelos problemas apresentados pela linguística estrutural de Ferdinand Saussure, disciplina através da qual o antropólogo francês desenvolve seu modelo teórico-metodológico para a análise dos mitos. Nesse cenário, tornou-se mister destacar as dicotomias clássicas do estruturalismo que serão reverberadas no trabalho de Claude Lévi-Strauss. Tendo recebido seu devido destaque, Saussure abre espaço para que a investigação adentre em seus pontos mais destacados: a interpretação estrutural realizada por Lévi-Strauss a respeito do mito. Evidencia-se, desse modo, a forma como o autor compreende o mito não como o passado histórico de qualquer que seja a disciplina, mas um saber que aponta para uma necessidade e desejo de sabedoria acerca do mundo que o circunda.

Após a apresentação da atividade teórica do antropólogo francês, realizou-se um primeiro enfrentamento interno ao segundo capítulo: o modelo interpretativo-metafórico de

---

<sup>2</sup> Eliade, 2016, 2018.

<sup>3</sup> Eliade, 2018.

Paul Ricoeur enquanto crítica ao estruturalismo de Saussure e Lévi-Strauss. Para além do confronto, salienta-se a própria interpretação do filósofo acerca do fenómeno aqui trabalhado, onde o autor identifica no mito o vetor da relação histórica-existencial do homem com o seu próprio Ser. Por fim, o segundo capítulo é enclausurado com o filósofo Eric Weil entende o nascimento do mito como produtor de sentido no mundo e para aquele que é o seu guardião: o ente humano.

A reunião desta quantidade de autores rigorosos, densos e complexos, no mesmo capítulo, não se fez senão a partir de uma razão comum: o fato de que em todas as proposições acerca do mito, este fenómeno é visto como primordialmente ordenador: seja ordenador de sentido (Weil), seja da relação entre ser e existência histórica (Ricoeur), seja de uma mensagem significativa do mundo primordialmente indiferenciado (Lévi-Strauss).

É somente em relação à leitura do mito enquanto fenómeno de natureza ordenadora que emerge a necessidade do terceiro capítulo. Nele, apresenta-se o trabalho a quatro mãos de Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo*, obra de 1972. Com enfoque específico no terceiro capítulo, onde os autores operam uma reavaliação do mito no que eles consideram o “*socius primitivo*”, coloca-se uma leitura totalmente em discordância com as anteriores. Antes de exprimir a ordem, o mito aqui expressa a desordem primordial que deve ser desinvestida pela organização social. É nesse sentido em que no mito são dadas as condições mesmas de socialidade: aquilo que a sociedade deve bloquear e deve liberar para que sua organização não seja ameaçada. Essa desordem é, ao mesmo tempo, condição e limite. O limite de toda formação social se encontraria nos mitos, onde fluxos descodificados escapam por todos os lados e impedem qualquer processo de hominização possível.

## 1 MITO E FILOSOFIA

É importante validar o mito enquanto um processo que se estabelece em várias formas diferenciadas de conhecimento: antropológica, religiosa, psicológica, filosófica, etc.; ou seja, o mito contém tanta complexidade em sua natureza que os estudos sobre o tema abarcam inúmeras linhas de pesquisa distintas. Portanto, será imprescindível uma caminhada que irá percorrer vários autores, de áreas diferentes e de tempos diferentes. Deve ser considerado de antemão que o mito não é apenas uma “fábula” ou uma história fictícia, e sim, uma visão de mundo para além de um discurso ocidental, pois o mito ainda continua vivo em algumas determinadas sociedades. Sua significância contém uma importância que não se estabelece apenas como uma simples história contada por ancestrais, suspensa no campo da imaginação e da superstição, mas que demonstra, através de conceitos aparentemente simples, uma complexidade excepcional e empírica acerca da própria realidade. Segundo Marcelo Perine:

O interesse pelos mitos, hoje em dia, invade quase todos os campos do saber. Etnólogos, sociólogos, culturalistas, historiadores das religiões, das ideias, juristas e economistas, arqueólogos, filósofos e linguistas, cientistas políticos e especialistas em marketing, psicólogos e psicanalistas, teólogos e filósofos – a lista poderia enveredar também por todos os tipos de esoterismos –, todos parecem ter alguma coisa a dizer e, eventualmente, a aprender dos mitos. [...] Especialistas ou não, o fato é que o ser humano não vive, porque não pode viver, sem mitos.<sup>4</sup>

A história do pensamento racional ocidental, por sua vez, está intrinsecamente ligada ao mito desde o seu longínquo nascimento na antiguidade grega: a partir do surgimento do *logos*, uma nova forma de *palavra-discurso*, dentro da *polis*. Uma criação necessária para que se pusesse em prática uma nova forma de organização política existente, já que o *mythos*<sup>5</sup>, ou a *palavra* enquanto *narrativa*, já não era mais um instrumento suficientemente potente para suprir as necessidades intelectuais do cidadão da cidade em que desabrocha a democracia. Por muito tempo, estudiosos da história e da filosofia interpretaram essa mudança no paradigma enquanto uma total ruptura entre duas partes: com o surgimento do *logos*, se daria o surgimento da racionalidade, abandonando-se, dessa forma, qualquer tipo de pensamento anterior que não pudesse ser categorizado enquanto exclusivamente “lógico” ou “coerente”.

As núpcias entre *mythos* e *logos* teriam sido reatadas, de acordo com Vernant, na primeira metade do século XX, quando o Ocidente se viu diante de crises – da física e da ciência – que danificaram os fundamentos da razão<sup>6</sup>. O esforço para o “pensamento racional”

<sup>4</sup> Perine, 2008, p. 35

<sup>5</sup> Utiliza-se, durante o texto, duas nomenclaturas diferentes para o mesmo fenômeno: mito e *mythos*. Enquanto a primeira é utilizada num sentido amplo e a segunda, preferivelmente, para se referir ao mito no contexto da Grécia Antiga.

<sup>6</sup> Vernant, 1990.

lançar luz sobre suas origens teria sido escalonado por Alfred Conford (1860-1933) que “pela primeira vez tenta estabelecer o liame que une o pensamento religioso e os começos do pensamento racional”<sup>7</sup>. Conford ainda teria, segundo Vernant, estabelecido a origem mítica da filosofia pré-socrática, mostrando como as “cosmologias dos filósofos retomam e prolongam os mitos cosmogônicos. Dão resposta ao mesmo tipo de pergunta: como pode emergir do caos um mundo ordenado?”<sup>8</sup> Portanto, com base em uma investigação aprofundada e fundamentada, observa-se o oposto: *mythos* e *logos* estão, sim, interligados, e sua separação não se deu de uma forma abrupta e unidimensional.

### 1.1 Mircea Eliade e a descrição dos mitos

Para a realização desta investigação, primeiramente, através de Mircea Eliade, será feito um estudo profundo do que é o mito em termos essenciais: quais suas funções, qual a sua estrutura e quais são as suas características mais comumente encontradas, mesmo em culturas distintas. Eliade foi um filósofo e historiador das religiões romeno que contribuiu enormemente para o campo acadêmico acerca das religiões comparadas, fenomenologia das religiões e, neste caso presente com um grande peso neste estudo, acerca da mitologia.

Segundo o autor, “[o] sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades ‘naturais’.”<sup>9</sup> e esta manifestação expressa-se através do *ganz andere*<sup>10</sup>, ou seja, aquilo que é “[...] radical e totalmente diferente: não se assemelha a nada de humano ou cósmico [...]”<sup>11</sup>, o que implica numa dificuldade inerente à linguagem de exprimir a sua totalidade, pois dentro dessa diferenciabilidade inerente ao fenômeno do próprio *ganz andere*, palavras não seriam suficientes para significar a amplitude e profundidade das coisas. No entanto, Eliade tenta, em sua obra, abarcar o fenômeno do sagrado em toda a totalidade da sua complexidade. Para ele, é a partir da sua própria manifestação que o homem toma conhecimento do sagrado e, para este fenômeno, propõe o termo *hierofania*. Esta hierofania está contida em, desde “[...] a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo [...]”<sup>12</sup>. Para o indivíduo moderno ocidental, fenômenos como estes podem apresentar uma certa dificuldade de compreensão e até mesmo proporcionar mal-estar ao tentar compreendê-los. Em sua vivência profana, é inaceitável que o que se entende por

<sup>7</sup> Vernant, 1990, p. 443.

<sup>8</sup> Ibid., p. 443.

<sup>9</sup> Eliade, 2018, p. 16.

<sup>10</sup> Por escolha do tradutor do texto, mantém-se o termo original em alemão.

<sup>11</sup> Ibid., p. 16.

<sup>12</sup> Ibid., p. 17.



sagrado possa manifestar-se em um objeto considerado, por ele, sem valor, sem significado, como uma pedra ou uma árvore. No entanto, “não se trata de uma veneração da *pedra como pedra*, de um culto da *árvore como árvore*.”<sup>13</sup> Ou seja, são adoradas por serem uma manifestação do sagrado, o próprio *ganz andere* através de uma *hierofania*. Os objetos não são simples objetos, mas manifestações de qualquer *outra coisa*, e, não obstante, permanecem simples pedras ou árvores como todas as outras. É a realidade em si sacralizada para aqueles que vivem a experiência religiosa. “toda a Natureza é suscetível em revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania.”<sup>14</sup>

### 1.1.1 Tempo sagrado e tempo profano

É importante, também, apontar a diferenciação que o autor realiza entre o mundo sagrado e o mundo profano, sendo estas duas modalidades distintas de existência que foram assumidas pelo indivíduo ao longo da história, através de uma experiência de espaço que, para o homem profano, se caracteriza como um conteúdo amorfo e de total homogeneidade e, para o homem religioso, ou seja, o homem sagrado que vive em um mundo contextualizado e permeado pelo mito, esse espaço é caracterizado pela sacralização de um determinado território. Dessa forma causando uma ruptura do primordial, uma fundação ontológica do seu mundo. A criação desse determinado ponto de ruptura é manifestada através da *hierofania*, criando um *ponto fixo*<sup>15</sup> e absoluto através da manifestação de uma realidade sagrada. Ou seja, o homem sagrado vive em uma realidade não-homogênea, de forma específica e fixa. Esta hierofania está implicada em todo e qualquer espaço sagrado, pois, segundo Eliade “Pode-se dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas.”<sup>16</sup> A ocorrência dessas hierofanias, segundo o autor, se dá a partir de uma necessidade da existência de uma revelação de modelos exemplares de atividades significativas humanas: alimentação, habitação, trabalho, educação, sabedoria, instituições; ou seja, uma orientação viável para a “vida” destes homens religiosos, pois “Para viver no mundo é preciso fundá-lo – e nenhum mundo pode nascer do ‘caos’ da homogeneidade e da relatividade do espaço profano”<sup>17</sup> Essa visão utilitarista do surgimento do mito com o objetivo de criar simples modelos para uma vida humana esteve em voga por muito tempo. Para Mircea Eliade, o

---

<sup>13</sup> Ibid., p.18.

<sup>14</sup> Ibid., p.18.

<sup>15</sup> “Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania revela um “ponto fixo” absoluto, um “Centro”” (Ibid., p. 26).

<sup>16</sup> Ibid., p.17.

<sup>17</sup> Ibid., p. 26.

homem sagrado era também chamado de homem “primitivo”, o que sugere um preconceito enorme sobre o que hoje chamamos de *povos originários*. Em suas obras, é presente a exaltação de algumas culturas, consideradas superiores – como por exemplo, a cultura helênica -, em detrimento do que ele chama de “primitivo”. Esta visão deve ser, ironicamente dado o teor do texto, *desmistificada*. O pensamento mítico pode ser interpretado, também, como uma forma de fazer *ciência*, e não apenas como uma espécie de guia para a sobrevivência de sociedades consideradas inferiores por estudiosos como Eliade.

Em continuação com a teoria de Mircea Eliade sobre a sacralidade do espaço para o homem religioso, que tem como função fundar ontologicamente o seu mundo, diferencia-se o homem sagrado do homem profano. Em compensação ao seu espaço fundado e fixado, o homem não-religioso, ou o homem profano, por conta da total rejeição de qualquer sacralidade, tem a sua experiência de espaço completamente amorfa. No entanto, observa-se jamais vive ou existe de forma essencialmente profana, pois, apesar do seu mundo sem *ponto fixo*, a vida do homem moderno ainda contém orientações. O homem profano ainda vive sob regras determinadas, rituais comemorativos que trazem uma semelhança remota às ritualísticas praticadas em um tempo longínquo: as festas de ano novo, por exemplo, se assemelham a rituais de renovação do espaço sagrado realizadas para manter a sacralização de um mundo, voltando ao momento da fundação ontológica deste espaço de forma cíclica, para que seja possível continuar a viver nele pelo homem religioso/sagrado. A diferença é que o sagrado está verdadeiramente contido em seu universo privado: enquanto para o profano atos como alimentação, educação, sexualidade, etc., são simples atos fisiológicos, para o religioso tudo que existe é sacramentado. É importante notar que:

Em última instância, os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no cosmos e, conseqüentemente, interessam não só ao filósofo, mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana.<sup>18</sup>

Eliade destaca também, que o comportamento daquilo que chama de *homo religiosus* “enquadra-se no comportamento geral do homem e, por conseguinte, interessa à antropologia filosófica, à fenomenologia, à psicologia”<sup>19</sup>

### 1.1.2 Caos e cosmos

A fundação ontológica do mundo que ocorre nas sociedades tradicionais religiosas também é marcada por uma delimitação importante dentro dessas sociedades: entre *cosmos* e

---

<sup>18</sup> Eliade, 2018, p. 20.

<sup>19</sup> Ibid., p. 20.

*caos*, i.e., entre o conhecido e o desconhecido. Um território fundado pelos *Entes Sobrenaturais*<sup>20</sup>, cosmizado, consagrado é conhecido e organizado. O caos, por sua vez, é um lugar amorfo, homogêneo e profano, pois nunca passou pela criação dos deuses; por consequência, é um lugar desconhecido que apresenta perigos, povoado por estranhos, demônios e figuras maléficas. Para Eliade, o mito cosmogônico é sempre uma narrativa de criação, uma fundação ontológica primordial que dá origem ao mundo, aos homens e aos seus costumes, com orientações precisas para abarcar as suas necessidades. Este mito cosmogônico é considerado, por aqueles que o vivem, inteiramente verdadeiro. É a própria realidade por excelência<sup>21</sup>. Esta realidade é comprovada pelos fenômenos que são consequência da sua própria existência, ou seja, a sua existência do mundo comprovaria a veracidade do mito, sua criação ontológica e sua consagração pelos deuses.

Neste tempo ontológico consagrado pelos *Entes sobrenaturais*, o mundo começa a existir e, também, tudo o que nele é explicado através dos mitos. Como explicado anteriormente na comparação sobre as festas de ano novo realizadas na sociedade ocidental, é a partir de rituais específicos e de festas religiosas que o homem é capaz de transportar-se do *tempo profano* para o *tempo sagrado*, tempo este caracterizado como “indefinidamente recuperável e indefinidamente repetível. [...] É um tempo ontológico por excelência, ‘parmenidiano’”<sup>22</sup>. É nestes ritos que o homem sagrado promove as repetições dos acontecimentos primordiais originários, ou *o eterno retorno*: “ao rememorar os mitos e reatualizá-los, ele é capaz de repetir o que os Deuses, os Heróis ou os Ancestrais fizeram *ab origine*. Conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas.”<sup>23</sup>

Ainda segundo Mircea Eliade, os mitos fundadores transfiguram-se em *história* a partir do momento em que as primeiras civilizações, em específico aqui estudadas as civilizações ocidentais, acabam por perder o interesse por mitologias e personagens originários, ocasionando “um processo consciente e caracterizado de ‘desmistificação’”<sup>24</sup>. Essa *desmistificação*, ocasionada pela mudança de paradigma naquilo que se entende como essencial para uma determinada elite numa determinada cultura, aqui a elite grega, acaba por transformar os mitos ontológicos numa simples narrativa direcionada a uma pós-criação do

---

<sup>20</sup> “Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras.” (Eliade, 2016, p. 11).

<sup>21</sup> Eliade, 2018, p. 18.

<sup>22</sup> Ibid., p. 64.

<sup>23</sup> Eliade, 2016, p. 18.

<sup>24</sup> Ibid., p. 100.

mundo, contando *histórias* sobre os deuses envolvidos em eventos dramáticos e temas heroicos, como já bem reconhecido nas virtuosas histórias mitológicas de Homero<sup>25</sup> e Hesíodo<sup>26</sup>.

É também a partir desta *desmistificação* que o essencial para as elites gregas se transforma numa *situação primordial* que tenha precedido a própria narrativa mítica de origem: um voltar atrás não apenas através de rituais, mas por meio do seu próprio pensamento. Dessa forma, segundo Eliade, surge o pensamento filosófico:

Nesse sentido, pode-se dizer que as primeiras especulações filosóficas derivam das mitologias: o pensamento sistemático esforça-se por identificar e compreender o ‘princípio absoluto’ de que falam as cosmogonias, em desvendar o mistério da Criação do Mundo, em suma, o mistério do aparecimento do Ser.<sup>27</sup>

## 1.2 *Mythos e logos*

Dessa forma, originaram-se, na sociedade helênica, as primeiras reflexões filosóficas que buscavam compreender e desmistificar, a partir da ausência do mito fundador, a essência ou o princípio absoluto do seu mundo e do mistério do aparecimento do seu Ser: a *arché*. É fato que, para este autor, assim como Werner Jaeger e Jean-Pierre Vernant, a movimentação que ocorre de mito para o *logos*, ou filosofia, não apresenta, de forma alguma, um processo de quebra ou ruptura. Pelo contrário, o surgimento do *logos* está tão embrulhado na narrativa mítica que, segundo Jaeger (2012) “é tão estreita a interpenetração do elemento racional e do ‘pensamento mítico’ que mal se pode separá-los”<sup>28</sup>. O mito era criticado pelos racionalistas gregos, porém, essa crítica não necessariamente estava direcionada ao *pensamento mítico*, e sim, aos atos duvidosos e imorais praticados pelos deuses do seu panteão em narrativas heroicas.<sup>29</sup> Vernant também reitera este pensamento, afirmando que “A filosofia grega talvez nunca desembaraçou completamente da ambiguidade de suas origens. O filósofo vacilaria continuamente entre duas atitudes, hesitando entre duas tentações conflituosas”<sup>30</sup>, ou seja, *mythos* e *logos* nunca existiram enquanto uma relação de antinomia ou de uma quebra total entre as partes. O que hoje em dia se denomina como uma “razão” ocidental, já esteve tão

<sup>25</sup> Autor grego ao qual são atribuídas as obras *Iliada* e *Odisseia*. Segundo Jaeger, “Atualmente não é possível considerar a *Iliada* e a *Odisseia* [...] como obras de um só poeta, embora na prática continuemos a falar de Homero como a princípio fizeram os antigos, agrupando sob esse nome diversos poemas épicos” (2013, p. 36).

<sup>26</sup> “Os gregos colocaram ao lado de Homero, como seu segundo poeta, o beócio Hesíodo. Nele se revela uma esfera social totalmente diversa do mundo e cultura dos nobres” (Ibid., 2013, p. 86).

<sup>27</sup> Eliade, 2016, p. 101.

<sup>28</sup> p. 191.

<sup>29</sup> “Mas é importante sublinhar que os ataques racionalistas tinham por alvo as aventuras e as decisões arbitrárias dos deuses, sua conduta caprichosa e injusta e sua “imoralidade”. E a principal crítica era feita em nome de uma ideia cada vez mais elevada de Deus: um verdadeiro Deus não poderia ser injusto, imoral, ciumento, vingativo, ignorante, etc.” (Ibid., p. 131).

<sup>30</sup> Vernant, 1982, p. 60, tradução nossa.

emaranhada e enraizada juntamente com o mito, enquanto *palavra-discurso* e *palavra-narração*, que ambos eram praticamente indissociáveis durante o surgimento da filosofia: “Desde o seu nascimento, então, a filosofia encontrava-se em uma posição ambígua. Em sua inspiração e em seu desenvolvimento, ela estava relacionada, ao mesmo tempo, às iniciações dentro dos mistérios e às disputas da ágora.”<sup>31</sup>

A mitologia grega, segundo Eliade, permaneceu para a posteridade como o paradigma mitológico sobrevivente, diferentemente de outras mitologias, fadadas ao desaparecimento através do julgamento do tempo. Sugere que “uma mitologia secularizada e um panteão evemerizado puderam sobreviver e se converteram, a partir da renascença, em objeto de investigação científica”<sup>32</sup> e que “em última análise, a herança clássica foi ‘salva’ pelos poetas, pelos artistas e filósofos”<sup>33</sup>. É factual que os mitos gregos chegaram até a atualidade sem quase nenhuma real contextualização para com o seu tempo, sem nenhum registro qualitativo da existência mundana da sua população que leve em consideração experiências religiosas, sendo conhecidos como documentos literários e artísticos por estudiosos da mitologia grega e, até mesmo, por estudiosos da própria filosofia e, não necessariamente, uma vivência religiosa validada através de rituais, já que

A sociedade que produziu aquela forma de vida desapareceu sem deixar nenhum testemunho para o conhecimento histórico, mas a sua representação ideal, incorporada na poesia homérica, converteu-se no fundamento vivo de toda cultura helênica.<sup>34</sup>

Ao compreender o *mythos* helênico, pode-se compreender o surgimento do pensamento racional como um processo progressivo “da concepção religiosa do mundo implícita nos mitos.”<sup>35</sup> Pois, quando ocorre este processo através do qual o pensamento racional toma posse deste mundo religioso, ele “se realiza na forma de uma penetração progressiva que vai das esferas exteriores para as mais profundas e interiores, até chegar, com Sócrates e Platão, ao centro, quer dizer, à alma.”<sup>36</sup> A compreensão filosófica é, historicamente, a primeira a tentar compreender o mito. Essa compreensão não se dá a partir de uma ruptura ou uma completa dissociação, e sim através do reconhecimento de si mesma como uma continuação, uma área de pensamento dotada de afinidades até então. Segundo Perine, quando nasce a filosofia, a partir de Tales de Mileto, afirma que não haveria fronteiras

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 59.

<sup>32</sup> Eliade, 2016, p. 137.

<sup>33</sup> Ibid., p.137.

<sup>34</sup> Jaeger, 2013, p. 65.

<sup>35</sup> Ibid., p. 192.

<sup>36</sup> Ibid., 192.

entre o pensamento mítico helenístico e o pensamento filosófico em si. Em seguida, elabora a compreensão de seu sentido: “A compreensão filosófica do mito põe, fundamentalmente, a questão do seu sentido. Esse modo de compreender o mito se diferencia das tentativas de aproximação do fenômeno feitas pelas ciências humanas [...]”<sup>37</sup>

A partir das considerações realizadas neste primeiro capítulo, primeiramente acerca da natureza do mito, proposta por Mircea Eliade, e do surgimento do *logos* durante a Grécia antiga enquanto indissociável do *mythos*, pretende-se realizar um estudo aprofundado acerca da análise do *sentido* do mito, particularmente os modelos de Claude Lévi-Strauss, com a sua análise linguístico-estrutural e Paul Ricoeur, com sua análise metafórico-simbólica. Ambas interpretações estão interligadas no que tange o campo da linguística, que, por sua vez, estabelece o mito como uma forma de discurso. É evidente que o modelo de Claude Lévi-Strauss tem como ponto de partida o modelo de análise estrutural da linguagem de Ferdinand de Saussure, um dos maiores nomes dentro do estudo do estruturalismo na linguística, para o qual deve ser considerado o seguinte: “[...] para o modelo estrutural, o sistema deve ser considerado um conjunto fechado sobre si mesmo, sem referência à realidade, nem à psicologia e à sociologia dos locutores”<sup>38</sup>. Para compreender o método estruturalista de Lévi-Strauss, é interessante abarcar na compreensão do que é o estruturalismo de Ferdinand de Saussure.

---

<sup>37</sup> Perine, 2008, p. 37.

<sup>38</sup> Ibid., p. 40.

## 2. O MITO SEGUNDO O ESTRUTURALISMO DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS, ENQUANTO LEITURA METAFÓRICA EM PAUL RICOEUR E ENQUANTO CATEGORIA-ATITUDE DA CERTEZA EM ERIC WEIL

Após a compreensão do *mythos* enquanto precursor do *logos* durante o período helênico e enquanto uma ferramenta essencial para a sobrevivência do que Mircea Eliade erroneamente denomina *povos “primitivos”*, com características próprias específicas que capacitam o seu funcionamento, urge um aprofundamento em autores que apresentam um viés filosófico acerca da problemática. Desde Claude Lévi-Strauss e sua interpretação linguístico-estruturalista, considerado um dos autores de maior influência dentro do campo da antropologia, mas que tem também uma formação filosófica; passando por Paul Ricoeur e sua interpretação hermenêutico-metafórica deste fenômeno; até Eric Weil, que a partir da *categoria-atitude* da *certeza*, estabelece o mito enquanto uma *ciência primordial*. As interpretações distintas dialogam entre si e estabelecem um debate aprofundado, destoando-se umas das outras e, não obstante, completando-se, levando a um aperfeiçoamento. Para uma temática tão complexa quanto esta, é significativamente essencial que se busque um diálogo durante este estudo.

### 2.1. O estruturalismo e as dicotomias de Ferdinand de Saussure

Para compreender o Claude Lévi-Strauss é imprescindível, primeiramente, entender a influência do linguista Ferdinand de Saussure, considerado o pai do Estruturalismo. Seu pensamento fundou o que se entende atualmente por Linguística enquanto uma ciência, sendo ainda ovacionado por estudiosos e intelectuais das mais diversas áreas pela amplitude da sua influência extrema ainda existente atualmente. Sua principal obra *Curso de Linguística Geral*, obra póstuma que consiste em um compilado de anotações realizadas por seus alunos durante a administração do seu curso, revolucionou o âmbito linguístico ao apresentar, pela primeira vez, um conteúdo *sistemático*, ou seja, *estrutural* do seu objeto de estudo. A genialidade da sua proposta está em estabelecer a linguística enquanto uma ciência que precisa, como qualquer outra, de um trabalho metodológico adequado, que adote terminologias adequadas, ou seja, dar nomes e classificar conceito que, até então, entre os seus linguistas contemporâneos, não estavam devidamente nomeados e classificados. Através desta padronização realizada, é possível uma elucidação e organização muito mais adequada para elevar a linguística enquanto um processo científico, quantitativo e qualitativo.

### 2.1.1. Língua e fala

Além da abordagem científica que parte de conceitos e terminologias elaboradas e bem fundamentadas, é indiscutível, também, o elemento dicotômico presente no pensamento de Saussure: “seja qual for o que se adote, o fenômeno linguístico apresenta perpetuamente duas faces que se correspondem e das quais uma não vale senão pela outra”<sup>39</sup>. A primeira relação dicotômica que se faz evidente do *Curso de Linguística Geral* é a famosa diferenciação apontada entre os conceitos de *língua e fala*. É a partir desta primeira dualidade que se torna possível demonstrar que a *linguagem*, a combinação de *língua/fala*, pode fazer-se presente tanto numa esfera social, quanto numa esfera individual. Primeiramente, entende-se que a *língua*:

Para nós, ela não se confunde com a linguagem; é somente uma parte determinada, essencial, dela, indubitavelmente. É, ao mesmo tempo, um produto social da faculdade de linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos. Tomada em seu todo, a linguagem é multiforme e heteróclita; o cavaleiro de diferentes domínios, ao mesmo tempo física, fisiológica e psíquica, ela pertence além disso ao domínio individual e ao domínio social; não se deixa classificar em nenhuma categoria de fatos humanos, pois não se sabe como inferir sua unidade.<sup>40</sup>

Ou seja, para Saussure, sendo a *língua* uma das facetas da *linguagem* e sendo a *linguagem* este elemento complexo e multifacetado que pertence a esferas distintas e antagônicas, está impresso na *língua* o fator social, um produto de convenções adotadas a partir de um meio compartilhado com outros indivíduos. De maneira totalmente oposta, a *fala* constitui-se num ato individual, “que não é senão o embrião da linguagem”<sup>41</sup>, que ocorre a partir da realização do código da *língua*, para que o locutor possa, a partir desta, exprimir o seu pensamento, e, como sendo o próprio mecanismo psicofísico que possibilita a exteriorização destas combinações de códigos:

A fala é, ao contrário, um ato individual de vontade e inteligência, no qual convém distinguir: 1º - as combinações pelas quais o falante realiza o código da língua no propósito de exprimir seu pensamento pessoal; 2º - o mecanismo psicofísico que lhe permite exteriorizar essas combinações.<sup>42</sup>

É válido ressaltar que o linguista, de certa forma, deprecia o valor da *fala* para elevar a relevância e o mérito da *língua* como o elemento mais complexo e elementar para o funcionamento deste conjunto. Para que se possa compreender o que ele entende como o

---

<sup>39</sup> Saussure, 2012, p. 39.

<sup>40</sup> Ibid., p. 41.

<sup>41</sup> Ibid., p. 44.

<sup>42</sup> Ibid., p. 45.



fenômeno linguístico como um todo: “O estudo da linguagem comporta, portanto, duas partes: uma, essencial, tem por objeto a língua [...]; outra, secundária, tem por objeto a parte individual da linguagem, vale dizer, a fala.”<sup>43</sup>. Apesar desta atribuição de valores distintos, estes elementos ainda constituem uma dicotomia e não podem existir de forma indissociável: é a *fala* que faz a *língua* evoluir e, não obstante, são necessárias para a existência uma da outra, visto que, também, a *língua* permite a possibilidade de que a *fala* se torne inteligível, mesmo quando a segundo vem muito antes dentro do processo linguístico. Isto evidencia-se no pensamento do próprio Saussure:

Sem dúvida, esses dois objetos estão estreitamente ligados e se implicam mutuamente; a língua é necessária para que a fala seja inteligível e produza todos os seus efeitos; mas esta é necessária para que a língua se estabeleça; historicamente, o fato da fala vem sempre antes. Como se imaginaria associar uma ideia a uma imagem verbal se não se surpreendesse de início essa associação num ato de fala? Por outro lado, é ouvindo os outros que aprendemos a língua materna; ela se deposita em nosso cérebro somente após inúmeras experiências. Enfim, é a fala que faz evoluir a língua: são as impressões recebidas ao ouvir os outros que modificam nossos hábitos linguísticos. Existe, pois, interdependência da língua e da fala; aquela é ao mesmo tempo o instrumento e o produto desta. Tudo isso, porém, não impede que sejam duas coisas absolutamente distintas.<sup>44</sup>

### 2.1.2 Teoria do signo

Por sua vez, a *Teoria do Signo* é uma das principais dicotomias saussurianas e, sem dúvidas, a sua pertinência persiste até mesmo na forma de polêmicas acerca da sua formulação. Para o autor, existe uma diferenciação notória entre o sistema de signos, sistema que é a *língua*, no que tange a natureza da sua unidade linguística: “O signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica”<sup>45</sup>. Sendo a imagem acústica não exatamente o som, mas “a impressão psíquica desse som, a representação que dele nos dá o testemunho de nossos sentidos [...] chegamos a chamá-la ‘material’ [...] por oposição ao outro termo da associação, o conceito, geralmente mais abstrato.”<sup>46</sup>. Saussure opta por utilizar uma nova terminologia para designar a dicotomia do signo linguístico: *significado/significante*. A partir deste momento, para determinar o conceito, tem-se o *significado*, enquanto para determinar a imagem acústica dá-se o *significante*. O principal ponto a ser enfatizado dentro dessa teoria é a da arbitrariedade do signo linguístico quando afirma que “O laço que une o significante ao significado é arbitrário ou então, visto que

---

<sup>43</sup> Ibid., p. 51.

<sup>44</sup> Ibid., p. 51.

<sup>45</sup> Ibid. p. 106.

<sup>46</sup> Ibid., p.106.

entendemos por signo o total resultante da associação de um significante com um significado, podemos dizer mais simplesmente: *o signo linguístico é arbitrário.*<sup>47</sup> A arbitrariedade do signo implica no fato de que, mesmo sendo necessariamente duas partes integrantes de uma mesma unidade e devem coexistir para que o signo linguístico exista, o significado e o significante não necessariamente tem qualquer tipo de dependência entre si. Essa teoria pode ser demonstrada facilmente a partir do fato de que, para efeito de demonstração, em dois idiomas distintos, um mesmo significado pode ter significantes completamente diferentes. Um objeto inanimado, como o exemplo de uma árvore utilizado pelo próprio Saussure, existe enquanto significado, porém seu significante pode ser qualquer palavra, ou som, que tenha sido determinada como portadora daquele papel pelo idioma em evidência: árvore em português, *tree* em inglês, *arbor* em latim, etc.

A partir desta discussão acerca da arbitrariedade do signo linguístico, Émile Benveniste, um dos principais seguidores da teoria estruturalista saussuriana, fundamenta, com muita propriedade, uma crítica muito conveniente e relevante quanto a arbitrariedade contida entre significado/significante. Traça um novo caminho quando propõe acrescentar um terceiro objeto a essa dualidade: a própria realidade em que significado e significante residem. Segundo o autor, “Está claro que o raciocínio é falseado pelo recurso inconsciente e sub-reptício a um terceiro termo, que não estava compreendido na definição inicial. Esse terceiro termo é a própria coisa, a realidade”<sup>48</sup> e, segue dizendo, “entre o significante e o significado, o laço não é arbitrário; pelo contrário, é necessário. [...] Juntos os dois foram impressos no meu espírito; juntos evocam-se mutuamente em qualquer circunstância”<sup>49</sup>. O signo linguístico existirá se, e somente se, existir esta consubstancialidade que garantirá a sua unidade estrutural. Benveniste acaba propondo uma perspectiva muito mais filosófica quando utiliza o arcabouço teórico do Estruturalismo e investiga a linguística por um ângulo não apenas quantitativo e científico, mas, sim, filosófico.

Por filosófico nós não queremos dizer a elaboração ou um sistema especulativo coerente, mas sim o destaque, na análise de fatos linguísticos, das suas implicações mais gerais envolvendo a natureza da linguagem, seu lugar no conjunto das atividades humanas e - em primeiro lugar - o papel da subjetividade humana no exercício do discurso (*parole*)<sup>50</sup>

Sua elaboração filosófica fica ainda mais evidente no capítulo 21, ou, *subjetividade da linguagem*, em sua obra *Problemas de linguística geral I*, onde relaciona a linguagem à

---

<sup>47</sup> Ibid., p. 108.

<sup>48</sup> Benveniste, 1976, p. 54.

<sup>49</sup> Ibid., p. 55.

<sup>50</sup> Mosès, 2001, p. 509.

subjetividade do indivíduo e afirma que, esta linguagem, em hipótese alguma, deve ser interpretada como um mero instrumento humano para obtenção de algum tipo comunicação. O papel da linguagem para Benveniste está indissociável da subjetividade humana:

Falar de instrumento, é pôr em oposição o homem e a natureza. A picareta, a flecha, a roda não estão na natureza. São fabricações. A linguagem está na natureza do homem, que não a fabricou. Inclina-mos sempre para a imaginação ingênua de um período original, em que um homem completo descobriria um semelhante igualmente completo e, entre eles, pouco a pouco, elaboraria a linguagem. Isso é pura ficção. Não atingimos nunca o homem separado da linguagem e não o vemos nunca inventando-a. Não atingimos jamais o homem reduzido a si mesmo e procurando conceber a existência do outro. É um homem falando que encontramos no mundo, um homem falando com outro homem, e a linguagem ensina a própria definição do homem.<sup>51</sup>

É através do advento da linguagem que o homem tem a possibilidade de estabelecer-se enquanto sujeito, pois, esta linguagem, que não é um simples instrumento, e sim uma natureza imaterial de funcionamento simbólico e organizado, vai possibilitar a fundamentação, dentro da realidade, do que é o *ego*. Esta ação é realizada através da subjetividade que “Define-se não pelo sentimento que cada um experimenta de ser ele mesmo [...] mas como a unidade psíquica que transcende a totalidade das experiências vividas que reúne, e que assegura a permanência da consciência.”<sup>52</sup> Esta subjetividade, enquanto consciência de si, entra em evidência, segundo Benveniste, através da utilização de pronomes pessoais como *eu* e *tu*. Estes pronomes exercem um papel muito mais subjetivo como signo linguístico, pois se referem a algo extremamente singular que é indissociável do próprio ato do discurso individual: O *eu* “É um termo que não pode ser identificado a não ser dentro do que, noutro passo, chamamos uma instância de discurso, e que só tem referência atual. A realidade à qual ele remete é a realidade do discurso”<sup>53</sup>. É um signo linguístico quase exclusivo; seu significante não será atribuído a apenas um significado, ou apenas um indivíduo. “É na instância do discurso na qual *eu* designa o locutor que este se enuncia como ‘sujeito’”<sup>54</sup> Esse discurso, para o autor, está dentro do âmbito da *fala*. Enquanto para Saussure, em sua teoria dicotômica *língua/fala*, é a *língua* o sistema mais complexo e elevado em detrimento da *fala*, que para ele era estritamente individual e assistemática; para Benveniste, a *fala* é o próprio exercício da linguagem como possibilidade de subjetividade e, dessa forma, constituindo aquele que discursa como próprio sujeito participante de uma realidade.

---

<sup>51</sup> Benveniste, 1976, p. 285

<sup>52</sup> Ibid., p. 285.

<sup>53</sup> Ibid., p. 288

<sup>54</sup> Ibid. p. 288

## 2.2. Claude Lévi-Strauss e o mitema

A partir deste momento, enfatiza-se, novamente, os estudos sobre mito e volta-se para o pensamento saussuriano, desta vez, visto através das lentes do antropólogo e filósofo francês Claude Lévi-Strauss, inegavelmente influenciado pelo estruturalismo do linguista.

Primeiramente, é irrefutável a importância que o autor atribui à linguística enquanto uma ciência social que, quantitativamente e qualitativamente, examina o seu objeto de estudo com propriedade científica: “No conjunto das ciências sociais, ao qual ela indiscutivelmente pertence, a linguística ocupa um lugar excepcional [...] É certamente a única que conseguiu formular um método positivo e conhecer a natureza dos fatos que lhe cabe analisar.”<sup>55</sup>

Para Lévi-Strauss, em sua análise sobre a estrutura dos mitos, fica claro que, mesmo que a linguística estruturalista saussuriana esteja aparentemente ultrapassada em alguns pontos, ainda deve-se considerar o fato de que a mesma teve uma extrema importância dentro dos estudos linguísticos posteriores, sendo louvada pelos mais diversos pensadores, não apenas da linguística, mas também de diversas áreas. “O princípio saussuriano do *caráter arbitrário dos signos linguísticos* deve ser certamente revisto e corrigido; mas todos os linguistas estarão de acordo em reconhecer que [...] ele marcou uma etapa indispensável da reflexão linguística.”<sup>56</sup> A partir desta observação, que demarca a importância desta ciência, começa a fazer a relação entre *mito* e *linguagem*, afirmando que “Em nada ajudar cotejar o mito e a linguagem: o mito faz parte integrante da língua; é pela palavra que ele se nos dá a conhecer, ele provém do discurso.”<sup>57</sup> É fato que, além de ser uma parte integrante, o mito está, concomitantemente, tanto dentro da linguagem, quanto além dela. Para efeito de demonstração deste movimento de *estar e ir além*, Lévi-Strauss utiliza da diferenciação, já familiar aos linguistas e estruturalistas, e já descrita neste estudo, que existe entre *língua* e *fala*, ilustrando, em sua obra, a forma como a linguagem contém, em si mesma, vários níveis. Pertencendo a diferentes tempos, sendo a *língua* pertencente ao tempo reversível e a *fala* ao tempo irreversível, ou seja, distintas pelos sistemas temporais aos quais cada uma delas pertence, Lévi-Strauss propõe que, o mito:

[...] se define por um sistema temporal que combina as propriedades dos dois outros. Um mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados: “antes da criação do mundo”, ou “durante os primeiros tempos”, em todo caso, “faz muito tempo”, mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo,

---

<sup>55</sup> Lévi-Strauss, 1985, p. 43.

<sup>56</sup> Ibid., p. 240.

<sup>57</sup> Ibid., p. 240.

formam também uma estrutura permanente. Esta se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro.<sup>58</sup>

Desta forma, estando o mito, ao mesmo tempo, dentro do domínio destes dois aspectos linguísticos que são, ao mesmo tempo, indissociáveis, por serem dependentes, e completamente distintos, acaba por estar além destes sistemas temporais, chegando à um terceiro nível, que, segundo Lévi-Strauss se caracteriza como *objeto absoluto*, e que possui uma *natureza linguística* distinta da *língua/fala*, pois, “O mito é linguagem; mas uma linguagem que tem um lugar em um nível tão elevado, e onde o sentido chega, se é lícito dizer, a *decolar* do fundamento linguístico sobre o qual começou rolando.”<sup>59</sup>. O mito é, portanto, uma unidade de valor linguístico tão elevado, que o seu significado independente de traduções, expressões, conhecimentos culturais do povo ou sociedade em questão, modos de narração, contextos e o seu significado acaba por nunca perder o sentido, sendo possível a sua compreensão por qualquer cultura, linguagem, localização no espaço ou tradução; seu valor nunca é subtraído e a mensagem a ser passada por gerações continua específica. Lévi-Strauss propõe a utilização do termo *mitema* para significar a unidade constitutiva do mito:

1ª. como todo ser linguístico, o mito é formado de unidades constitutivas; 2ª. essas unidades constitutivas implicam a presença daquelas que intervêm normalmente na estrutura da língua, ou seja, os fonemas, os morfemas e os semantemas. Mas elas estão para os semantemas como os morfemas estão para os fonemas. Cada forma difere da que a precede, por um mais alto grau de complexidade. Por esta razão, denominaremos os elementos que provêm particularmente do mito (e que são os mais complexos de todos): grandes unidades constitutivas.<sup>60</sup>

Para analisar esta unidade constitutiva denominada mitema, Lévi-Strauss utiliza da seguinte técnica:

Cada mito é analisado independentemente, procurando-se traduzir a sucessão de acontecimentos por meio de frases o mais curtas possíveis. Cada frase é inscrita numa ficha que traz um número correspondente a seu lugar na narrativa. Percebe-se, então, que cada cartão consiste na atribuição de um predicado a um sujeito. Ou melhor, cada grande unidade constitutiva tem a natureza de uma relação.<sup>61</sup>.

Nota-se a complexidade do mito como fator linguístico e como discurso, diferentemente da concepção difundida em nossa sociedade que o tem como algo pertencente a povos *primitivos*. É importante notar que Lévi-Strauss, em sua obra *Mito e Significado*, critica a utilização do termo *primitivo* e propõe que seja utilizado, em seu lugar, *povos sem*

---

<sup>58</sup> Ibid., p. 241.

<sup>59</sup> Ibid., p. 242.

<sup>60</sup> Ibid., p. 243.

<sup>61</sup> Ibid., p. 243

*escrita*, pois “este é o ato discriminatório entre eles e nós”<sup>62</sup>. Diferentemente da interpretação de que são povos que simplesmente precisavam do mito para exercer as necessidades e funções básicas da vida, é, simplesmente, um tipo de pensamento fundamentalmente diferente do pensamento do homem *moderno*, aquele ao qual se está acostumado: estritamente racional e factual, sendo este o pensamento científico. Pode-se constatar, desta forma,

[...] o erro fundamental da interpretação tradicional que considera o mito como uma espécie de lenda, uma narração de acontecimentos fabulosos, que oculta em si uma doutrina mais ou menos rudimentar. [...] O mito manifestava-se necessariamente como um pensamento, cuja intenção parecia estar ligada à vida de tal ou qual agrupamento humano. A função mesma deste pensamento tinha um papel equivalente ao de uma teologia ou de uma filosofia em estado frusto.<sup>63</sup>

É notável, pois, a pluralidade do mito como pensamento elevado, dotado de multiplicidade. Para ele, os *povos sem escrita* têm, muito mais do que um pensamento místico e emocional, um pensamento desinteressado, ou seja,

[...] são movidos por uma necessidade ou um desejo de compreender o mundo que os envolve, a sua natureza e a sociedade em que vivem. Por outro lado, para atingirem este objetivo, agem por meios intelectuais, exatamente como faz um filósofo ou até, em certa medida, como pode fazer e fará um cientista.<sup>64</sup>

### 2.3. Paul Ricoeur e o mito enquanto metáfora

Paul Ricoeur, por sua vez, tece diversas críticas ao estruturalismo saussuriano, especificamente sobre sua dicotomia mais fundamental, *língua/fala*: “Assim, para Saussure, o corte entre *língua* e *fala* fazia a língua um objeto homogêneo contido todo inteiro em uma única ciência, as duas faces do signo – o significante e o significado – tombando do mesmo lado do corte. [...] Essa dicotomia criava mais problemas que soluções.”<sup>65</sup>; Em contrapartida, de certa forma, exalta a segunda grande dicotomia saussuriana, que diz respeito à *sincronia/diacronia*, impondo que:

[...] não foi menos salutar que a precedente, pois não somente pôs fim a uma confusão ao dissociar duas relações distintas do fato linguístico no tempo, conforme a simultaneidade e conforme a sucessão, como pôs fim, no plano dos princípios de inteligibilidade, ao reino da história, ao impor uma prioridade, a do sistema sobre a evolução.<sup>66</sup>

A dicotomia Saussuriana *Sincronia/Diacronia*, amplamente utilizada na linguística moderna, e que foi elaborada pelo autor a partir da necessidade de levar em consideração o

<sup>62</sup> Lévi-Strauss, 1978, p. 18.

<sup>63</sup> Gusdorf, 1979, p. 25.

<sup>64</sup> Lévi-Strauss, 1978, p.19

<sup>65</sup> Ricoeur, 2000, p. 189

<sup>66</sup> Ibid., 190

*tempo* dentro das formulações científicas abarcadas pela linguística acerca da linguagem como objeto de estudo. Em suas próprias palavras: “É sincrônico tudo quanto se relacione com o aspecto estático da nossa ciência, diacrônico tudo que diz respeito às evoluções.”, segue dizendo, “Do mesmo modo, *sincronia* e *diacronia* designarão respectivamente um estado de língua e uma fase de evolução.”<sup>67</sup> Ou seja, enquanto a linguística sincrônica compreende tudo aquilo que é estático dentro da ciência, a Linguística diacrônica diz respeito ao estado de *língua* que está em constante evolução.

Em *Conflitos das interpretações*, especificamente no capítulo *Hermenêutica e Estruturalismo*, Ricoeur propõe a utilização desta dicotomia *sincronia/diacronia* “O que importa é a subordinação, não a oposição, da diacronia à sincronia. É essa subordinação que constituirá problema na inteligência hermenêutica.”<sup>68</sup> Para elaborar o seu pensamento, o autor utiliza a *Antropologia Estrutural* de Lévi-Strauss, pois, “O estruturalismo pertence à ciência. E não vejo atualmente enfoque mais rigoroso e mais fecundo que o estruturalismo no nível de inteligência que é seu.”<sup>69</sup> No entanto, enfatiza seus limites.

O autor não nega a importância do estruturalismo na sua própria elaboração. A distinção entre este e o modelo metafórico se faz quando se torna necessária a compreensão do mito como dotado de significação, jamais estando descolado do seu sentido ou dissociado de valor semântico, pelo contrário, o mito é o discurso em si. “Compreender o mito como mito, é compreender que o mito, com o seu tempo, o seu espaço, os seus acontecimentos [...], acrescenta à função reveladora dos símbolos primários elaborados anteriormente.”<sup>70</sup> e para que se compreenda o mito por esta perspectiva, é necessária entender o que, para o autor é o *processo metafórico*:

[...] as metáforas da nossa linguagem são expressões de um processo subjacente a todas as operações da linguagem, que é, justamente, chamado de *processo metafórico*. Nesse sentido, a metáfora não é algo de excepcional, mas liga-se a um procedimento fundamental da linguagem.<sup>71</sup>

Para compreender este processo metafórico é indispensável a utilização do conceito de *polissemia*: “as palavras da linguagem ordinária têm mais de uma significação. A polissemia não é uma fragilidade da linguagem, mas uma condição do seu funcionamento.”<sup>72</sup> É interessante, também, notar os paralelos feitos por Ricoeur entre os termos utilizados por Saussure e os utilizados por ele mesmo: “a polissemia inicial é igual à língua, a metáfora viva

<sup>67</sup> Saussure, 2012, p. 123.

<sup>68</sup> Ricoeur, 1969, p. 31.

<sup>69</sup> Ibid., p. 30.

<sup>70</sup> Ricoeur, 2013, p. 180.

<sup>71</sup> Perine, 2008, p. 42.

<sup>72</sup> Ibid., p. 42

é igual à fala, a metáfora de uso é igual ao retorno da fala à língua, a polissemia posterior é igual à língua. Este circuito ilustra perfeitamente a impossibilidade de nos limitar à dicotomia saussuriana.”<sup>73</sup>

A linguagem é, sem dúvidas, o principal ponto de partida para a compreensão do que é o *mythos*, sendo que, sem esta, ele não existiria e a experiência humana no universo não teria significado, como visto no contexto da obra *A simbólica do mal*:

O que é vivido como mancha, como pecado, como culpabilidade, requer uma mediação de uma linguagem específica, a linguagem dos símbolos. Sem o recurso a esta linguagem, a experiência permaneceria muda, obscura e encerrada nas suas contradições implícitas<sup>74</sup>

Outro ponto interessante para compreender a natureza do mito para Ricoeur seria “quando utilizo uma palavra que tem várias significações, eu não utilizo todas as suas potencialidades, mas apenas uma parte da sua significação”<sup>75</sup>, ou seja, a estrutura contextual que instaura a polifonia no nível do discurso. O que se encara como o caráter simbólico, dotado de sentido, dentro do mito, estará presente nesta análise metafórica e será seu principal argumento, visto que, neste modelo, o mito como discurso tem o poder de, finalmente, transferir significados. Segundo Ricoeur, “O mito tem, desta forma, um alcance ontológico: visa a relação – isto é, ao mesmo tempo o salto e a passagem, o corte e a sutura – do ser essencial do homem com a sua existência histórica”<sup>76</sup>.

No entanto, apesar de parecer haver, inicialmente, uma separação entre os modelos estrutural e metafórico, Ricoeur deixa claro que sua intenção não é opor-se ao estruturalismo da Antropologia Estrutural de Lévi-Strauss, e sim, realizar uma concatenação ou encadeamento entre a visão linguística e sua própria investigação metafórica dentro da sua filosofia hermenêutica ou interpretativa:

Se a hermenêutica é uma fase de apropriação do sentido, uma etapa entre a relação abstrata e a reflexão concreta; se a hermenêutica é uma retomada, pelo pensamento, do sentido em suspenso na simbólica, só pode encontrar o trabalho da antropologia estrutural como um apoio, e não como uma cunha<sup>77</sup>

#### **2.4. Eric Weil e a categoria-atitude da *certeza*: o mito enquanto ciência primordial**

Por sua vez, para entender a categoria da certeza de Eric Weil é importante, primeiramente, entender o que seria, na introdução do capítulo tratado, a identificação do verdadeiro e do falso como entes inseparáveis.

<sup>73</sup> Ricoeur, 2000, p. 189

<sup>74</sup> Ricoeur, 2013, p. 179

<sup>75</sup> Perine, 2008., p. 42.

<sup>76</sup> Ricoeur, 2013, p. 181.

<sup>77</sup> Ricoeur, 1969, p. 29.



Para o homem do verdadeiro, o falso se caracteriza pelo fato de exigir a negação, de ser pleno de não sentido. Mas o homem só pode falar do verdadeiro por meio do falso 13 que ele nega. Seu verdadeiro não tem sentido, visto que ele é o sentido, a Verdade, mas que, agora, é determinada. O falar usual, no entanto, permanece oposto à negatividade do verdadeiro; ele aí sucumbe, mas só sucumbe porque cada momento, com cada uma de suas palavras, esse discurso se relaciona ao falso.<sup>78</sup>

O homem deve, necessariamente, tentar separar-se do falso. No entanto, o discurso para que exista como discurso e não desapareça dentro do não sentido ou do total silêncio, deve permanecer aliado àquilo que é falso: “[...] a negatividade do discurso torna qualquer processo de descoberta do verdadeiro que existe em qualquer falar humano, a um só tempo verdadeiro e falso”<sup>79</sup>. Para Weil, no entanto, o homem vive, inicialmente, no falar e “no fundo de todo falar existe a certeza, e o discurso a revela”<sup>80</sup>. Esta categoria da certeza seria uma das primeiras que poderiam ser assumidas por qualquer um, em qualquer mundo e, por este motivo, são inúmeros os seus exemplos: “onde quer que existam documentos humanos, ele encontra a certeza, certeza de uma cosmologia, de uma teogonia, de uma magia, de uma religião, de um sistema qualquer de valores [...] o que muda não é a certeza, mas seu conteúdo”<sup>81</sup>. A certeza é, de fato, a categoria em que aparece o mundo, não arbitrariamente, mas o mundo como cosmos. O mundo, mesmo assim, ainda oculto como certeza, pois o homem percebe sua existência entre caos e cosmos; esta categoria apenas surge quando o homem coloca o seu próprio mundo em questionamento e, a partir deste, a atitude da certeza acaba se tornando onipresente historicamente. “Em todo caso, a certeza é, rigorosamente falando, o que constitui a vida humana. O homem nem sempre pensa antes ao agir – e seria melhor não exigir isso de todos –, mas sempre age de acordo com um pensamento. A forma sob a qual esse pensamento age é a certeza”<sup>82</sup>.

Para Weil, o conteúdo desta categoria-atitude seria tudo aquilo que serve como orientação para a vida, seja esta a mitologia dos povos arcaicos, sejam as religiões, ou, até mesmo, os fatalismos dos supersticiosos; são orientações que não podem de forma alguma serem postas em dúvida por aqueles que nelas são crentes. A certeza se distingue, pois, de todo tipo de conteúdo que é falso e questionável. Acaba por dar sentido ao conceito do que é essencial, sendo este tudo aquilo que não pertence às opiniões e não pertence ao falso, e por essencial, Weil denomina como *ser*: “A certeza diz: isto é – ou: aquilo não é. Para ela, é o ser

---

<sup>78</sup> Weil, 2012, p. 157.

<sup>79</sup> Ibid., p. 158

<sup>80</sup> Ibid., p. 159

<sup>81</sup> Ibid., p. 159.

<sup>82</sup> Ibid., p. 163.

ou o não ser do conteúdo que faz a diferença entre ela própria e a opinião”<sup>83</sup>. É preciso levar em consideração, no entanto, o quanto a palavra *ser* pode ser perigosa. Weil, com maestria, contorna o perigo da própria palavra com a justificativa de que o *ser* como essencial da categoria da certeza, acaba por tomar o significado de predicado e não de sujeito; sendo assim, agora, o ser é enunciado. “toda categoria posterior poderá ser lida como uma forma do ser, e o ser encontrará uma determinação em toda categoria”<sup>84</sup>. Para Weil, o mito é ciência num sentido em que, vivendo na certeza, o homem saberia o que é certo e errado.

A ciência está na vida e é para a vida, não no sentido usual em que tomamos isso, a saber, de que ela serve para preservar a vida ou permitir o progresso: ela existe na vida e para a vida porque permite ao homem perseguir sua atividade com a consciência tranquila. Libera-o da obrigação, que se tornou intolerável, de rejeitar todo determinado e todo conteúdo<sup>85</sup>.

Esta ciência, ou mito, confere sentido ao mundo e é somente por ela que o mundo existe e, a partir da sua existência, e da atribuição de sentido a todas as coisas, o homem pode ser orientado na sua vivência dentro da certeza sobre o seu mundo. No entanto, o homem da certeza, para ele mesmo, apenas vive no mundo, um mundo que não é para ele, e sim, ele para o mundo; este o criou, o explicou e o justificou: “Para si mesmo, o homem é apenas uma parte do grande todo. Seu próprio valor pode ser posto em dúvida; o mundo é absoluto e fonte de todo valor”<sup>86</sup>; ou seja, o homem que lhe deu origem é, para ele mesmo, a sua criatura. A certeza da sua criação é tão grande que, na sacralização do seu espaço, tudo o que esteja fora dele é estranho, e por ser estranho, é incompreensível, e por vezes, até mesmo demoníaco.

Mas isso prova apenas que o conteúdo da certeza não é necessariamente lógico (no sentido da lógica da não contradição – de fato, a unidade lógica desse conteúdo, se porventura ela for outra coisa que não um ideal, só é alcançada em casos excepcionais) e que o homem é, do lado dos seus conteúdos, duplo, se não múltiplo. O intérprete deverá admitir essa duplicidade sem tentar escamoteá-la pela redução de contradições que só aparecem como tais à ciência moderna<sup>87</sup>.

Estando a certeza voltada para o seu conteúdo e sendo esta certeza dotada de discurso, discurso que nunca apreende a ela mesma, mas apenas ao seu mundo, seria conclusivo que esta certeza apareceria, de fato, em retomadas em que, para Weil, a certeza “é subsumida em outras categorias, vista por atitudes-categorias que a precedem e que, de atitudes, se transformam em categorias ao nela encontrar o seu outro”<sup>88</sup>.

---

<sup>83</sup> Ibid., p. 166.

<sup>84</sup> Ibid., p. 166

<sup>85</sup> Ibid., p. 168.

<sup>86</sup> Ibid., p. 169.

<sup>87</sup> Ibid., p. 169.

<sup>88</sup> Ibid., p. 173.

A partir desta leitura de Weil, onde o filósofo coloca em foco a sua categoria da certeza, é possível visualizar o nascimento do mito como uma ciência primordial, um guia visível e sustentável pelas suas regras que tem como papel principal descrever algo que, necessariamente, deve fazer sentido e faz-se o sentido no mundo para o sujeito, àquele ao qual o mito pertence. Não apenas fazer sentido, mas ser a verdade última e fundamental, movimento este que se faz presente em todas as culturas existentes. O mito é inerentemente humano e pertence ao indivíduo racional que, sobretudo, vive numa sociedade e que precisa pertencer a um espaço que, antes de tudo, seja dotado de sentido. A consagração do espaço permite ao homem que se viva nele, como notou Mircea Eliade, e a partir desta consagração, o mundo começa a existir e existir com o homem que o conhece e que, por sua vez, atribui ao mundo poder sobre si mesmo, vivendo numa realidade absolutamente real e sagrada. O mito nunca deixa de ser verdadeiro para aquele que vive em seu espaço consagrado, é a verdade absoluta e, segundo Weil, é a ciência que contém a verdade.

### 3. DELEUZE, GUATTARI E O MITO NAS “SOCIEDADES PRIMITIVAS”

Para além das perspectivas até então aqui adotadas, encontramos na filosofia francesa animada por maio de 68 uma nova leitura dos mitos. O terceiro capítulo de *Anti-Édipo* (1972), escrito a quatro mãos por Deleuze e Guattari, é o esforço de um prodigioso mapeamento de três formações sociais, cuja inserção na história universal é dada de maneira contingente.

Viveiros de Castro mostra como dentro deste capítulo o autor dual da obra de 1972 opera uma reavaliação interna ao mito<sup>89</sup>. Se os esforços que precederam esse capítulo consistiam em libertar o desejo do mito de Édipo, tratar-se-ia agora de entender como os mitos nas sociedades contra estatais se tornam as *condições* mesmas de socialidade humana. Um inusitado retorno ao mito que entrega aos campos da etnologia e da filosofia um caráter totalmente novo deste fenômeno. Nesse sentido, o presente capítulo visa explorar a leitura deleuzo-guattariana dos mitos na Máquina Territorial, bem como sua função condicionante e expressiva que caracterizam o processo de socialidade dos povos com os quais a dupla francesa entra em diálogo. O capítulo será dividido, portanto, em dois subtópicos: um primeiro que caracteriza a formação social com a qual Deleuze e Guattari trabalham e um segundo que visa explorar o estatuto do mito nessa formação social.

#### 3.1 Esconjurando seus limites: a produção da sociedade “primitiva”

A teoria da socialidade apresentada por Deleuze e Guattari encontra seu ponto de desenvolvimento no terceiro capítulo d’*O Anti-Édipo*. Com uma apresentação histórica de três máquinas sociais, os autores se debruçam sobre como tais máquinas esconjuram e encontram seus próprios limites que podem ser *externos* ou *internos*. O destaque acerca da natureza do limite é importante para os desenvolvimentos deste capítulo, pois é no *mito* que determinada formação social encontra suas condições de socialidade e também aquilo que faria com que esta socialidade fosse absorvida. Estes limites estão, portanto, relacionados ao *status* em que os mais diversos fluxos se encontram na máquina social: fluxos descodificados podem demarcar o fim de uma Máquina Social – com exceção da Máquina Capitalista que advém ao fim de um processo generalizado de descodificação de fluxos.<sup>90</sup>

Para os propósitos da investigação presente, lidamos com uma Máquina Social específica, aquela que encontra seus limites internos expressos nos mitos, bem como as suas próprias condições de socialidade. Trata-se, aqui, da Máquina Territorial Primitiva. Esta

---

<sup>89</sup> Viveiros de Castro 2018.

<sup>90</sup> Deleuze e Guattari, 2011.

Máquina Social, que aqui se confunde com o *socius*<sup>91</sup>, tem como função se assentar sobre as forças produtivas e dela se apropriar como se fossem “seu pressuposto natural e divino.”<sup>92</sup> Se na sociedade capitalista o que se apropria das forças produtivas e se apresenta como quase-causa da produção é o próprio Capital, nas ditas sociedades “primitivas” este elemento é o corpo pleno da Terra. “Ela é a superfície sobre a qual se inscreve todo o processo da produção, sobre o qual são registrados todos os objetos, os meios e as forças de trabalho, sobre a qual se distribuem os agentes e os produtos.”<sup>93</sup>

O corpo pleno é um corpo fundador. David Lapoujade<sup>94</sup> o define como o “o corpo do fundamento”. É através desse corpo que tudo se codifica. “Para que fluxos sejam codificáveis, é preciso que sua energia se deixe quantificar e qualificar – é preciso que extração de fluxos se façam em relação com desligamentos de cadeia – é preciso que algo passe, mas também que algo seja bloqueado, e que algo bloqueie ou faça passar.”<sup>95</sup> Nesse sentido, o último termo desta formação social não é a circulação de bens e pessoas como pensava Lévi-Strauss, mas esse corpo pleno que, ao marcar os corpos, os coloca em relações correspondentes aos signos que lhes foram marcados.<sup>96</sup> Toda uma série de marcações se faz sobre o corpo, marcações qualitativas e quantitativas que devem estabelecer o que é permitido e o que é proibido nesta formação social.

Lapoujade<sup>97</sup> soube bem colocar quais perguntas Deleuze e Guattari respondiam no terceiro capítulo de sua obra: “como se forma uma sociedade?, quais são as conexões que compõem um corpo social?, através de que sínteses a sociedade forma semelhante corpo? [...]”. Para que se assente sobre as forças produtivas, o corpo pleno da Terra depende, ordinariamente, do bom funcionamento da máquina territorial. Descrever a formação e o funcionamento desta máquina é a tarefa na qual se empenha o autor dual do *Anti-Édipo*. E esta máquina social é, primordialmente, inscritora.

---

<sup>91</sup> No primeiro capítulo da obra supracitada, Deleuze e Guattari chegam a definir o *socius* como o delírio de toda sociedade, pois ele é a superfície que realiza o “movimento objetivo aparente”, onde toda produção é registrada e emana dele como se fosse o seu “pressuposto natural ou divino” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 22). O *socius* é o próprio elemento de anti-produção acoplado às diferentes formas de produção social, ele pode ser o corpo da Terra, do Déspota ou do Capital (as três formações sociais).

<sup>92</sup> Ibid., p. 187.

<sup>93</sup> Ibid., p. 187.

<sup>94</sup> Lapoujade, 2016, p. 160, tradução nossa

<sup>95</sup> Deleuze e Guattari, 2011 p. 217.

<sup>96</sup> Lapoujade, 2016.

<sup>97</sup> Ibid., 2016, p. 159, tradução nossa.

Contra a concepção troquista levistraussiana, de que o essencial nas sociedades contra estatais é a troca, Deleuze e Guattari acompanham o postulado antropológico de Meyer Fortes<sup>98</sup> de que o caráter essencial destas sociedades é a marca<sup>99</sup>. Assim, advertem os autores:

Com efeito, não vemos razão alguma para aceitarmos o postulado subjacente às concepções da sociedade baseada na troca; a sociedade não é, primeiramente, um meio de troca onde o essencial seria circular e fazer circular, mas um *socius* de inscrição onde o essencial é marcar e ser marcado. Só há circulação quando a inscrição a exige ou permite<sup>100</sup>

A atividade ordinária do *socius* é esta: emitir signos sobre o corpo. Estamos diante do momento fundador, da fundação da sociedade, “o ato de fundação, pelo qual o homem deixa de ser um organismo biológico e devém um corpo pleno, uma terra sobre a qual seus órgãos se agarram, atraídos, repelidos, miraculados segundo as exigências do *socius*”<sup>101</sup>. Não se trata, aqui, de um corpo privado, mas de um corpo repartido em séries que irão condicionar as conexões possíveis entre as partes<sup>102</sup>. A Terra, isto é, o corpo pleno, passa a ser dotada de direito sobre os órgãos de seus integrantes, órgãos estes que se apresentam não na forma do Eu unificado, mas de forma parcial.

Não só o criminoso é privado de órgãos segundo uma ordem de investimentos coletivos, não só aquele que deve ser comido o é segundo regras sociais tão precisas quanto as que orientam o corte e a repartição de um boi, mas também o homem que goza plenamente de seus direitos e deveres tem todo o seu corpo marcado sob um regime que reporta seus órgãos e seu exercício à coletividade.<sup>103</sup>

A codificação generalizada dos órgãos – órgãos produtores e receptores de fluxo de uma infinidade de naturezas – é garantida pela conjugação entre as relações de aliança e filiação. A temática da aliança e da filiação é central no *Anti-Édipo*. Dentro da organização social trabalhada, a “filiação exprime o que é determinante, embora determinado” e a aliança “exprime o que é determinante, ou melhor, o retorno do determinante no sistema determinado de dominância.”<sup>104</sup> O gênio deleuzo-guattariano consiste em retomar as “duas categorias-mestras da teoria clássica do parentesco”<sup>105</sup> para explicar como a conjugação destas duas estruturas garantem a inscrição das forças produtivas no *socius* – este mecanismo de anti-produção que se assenta sobre as forças produtivas como quase-causa.<sup>106</sup> Em diálogo com

<sup>98</sup> Meyer Fortes (1906-1983) foi um antropólogo e etnógrafo sul-africano com trabalhos de campo entre o povo Tallensi no norte de Gana, onde se tornou chefe do departamento de Sociologia do Instituto da África Ocidental (Drucker-Brown, 1983, tradução nossa).

<sup>99</sup> Viveiros de Castro, 2019.

<sup>100</sup> Deleuze e Guattari, 2011, p. 188, 189.

<sup>101</sup> Ibid., p. 189

<sup>102</sup> Ibid., 2011

<sup>103</sup> Ibid., p. 192

<sup>104</sup> Ibid., p. 192.

<sup>105</sup> Viveiros de Castro, 2018, p. 133.

<sup>106</sup> Deleuze e Guattari, 2011.

os desdobramentos críticos da antropologia de Leach<sup>107</sup>, as noções de aliança e filiação exprimem duas estruturas: uma de natureza política e outra de natureza econômica.

A filiação é o dispositivo que exprime o parentesco, caracterizado pela instituição de chefias e pela introdução de hierarquias internas ao grupo. A aliança é um dispositivo que exprime as relações laterais, caracterizado por mecanismos de natureza econômica. A separação entre o poder econômico e o poder político é parte do funcionamento destas sociedades, o que impede a escalada de um poder despótico que se arrogue tanto do poderio político como do poderio econômico.<sup>108</sup>

Filiação e aliança são como que as duas formas de um capital primitivo, o capital fixo ou o estoque filiativo e o capital primitivo, o capital fixo ou estoque filiativo e o capital circulante ou os blocos móveis de dívidas. a essas duas formas correspondem duas memórias, uma bio-filiativa e outra de alianças e de palavras.<sup>109</sup>

Determinar a aliança enquanto aquilo que anima a atividade econômica é determiná-la enquanto produção ou trabalho, isto é, enquanto parte de uma atividade conectiva entre fluxos.<sup>110</sup> Tais conexões são registradas dentro do elemento filiativo, que extrai os fluxos de produção produzidos e os inscreve se fossem seu pressuposto natural. A relação de aliança entre A e B produzem um fluxo C, que será extraído e inscrito na instância D. Nos termos trabalhados pela dupla francesa, esta instância D pode ser vista como uma instância de parentesco que se apropria da produção de indivíduos que só se tornaram possíveis através de alianças não parentais.

A descendência é ao mesmo tempo fluxo de produção e cadeia de inscrição, estoque de filiação e fluxo de aliança. Tudo se passa como se o estoque constituísse uma energia superficial de inscrição ou de registro, a energia potencial do movimento aparente; mas a dívida é a direção atual deste movimento, energia cinética determinada pelo caminho respectivo dos dons e contradons nesta superfície.<sup>111</sup>

A aliança é uma atividade produtiva a ser registrada pela filiação, enquanto que a filiação é quem irá reanimar as novas conexões como se fosse sua própria causa. “Há como que um vasto ciclo de fluxos de produção e de cadeias de inscrição, e um ciclo mais estreito entre os estoques de filiação que encadeiam ou encaixam os fluxos e os blocos de aliança que fazem fluir cadeias.”<sup>112</sup> As cadeias fluem e entram em novas relações de aliança pois cada

<sup>107</sup> Edmund Leach (1910-1989) foi um matemático e antropólogo britânico que estudou antropologia social com Malinowski. Seu trabalho etnográfico é amplo e concentrado em sua pesquisa entre os Kachin, “onde confrontou as teorias do parentesco vigentes até então na antropologia feita na Inglaterra” (Peirano, 2014, p. 2).

<sup>108</sup> Deleuze e Guattari, 2011.

<sup>109</sup> Ibid., p. 195-196.

<sup>110</sup> Ibid., 2011.

<sup>111</sup> Ibid., p. 199.

<sup>112</sup> Ibid., p. 199

desligamento de cadeia produz “fenômenos de excesso e de carência, de falta e de acumulação [...]”<sup>113</sup> São esses fenômenos de excesso ou carência que irão constituir as dívidas de cada linhagem filiativa.

É somente através da digressão realizada pelas nuances da aliança e da filiação que se pode compreender como um fluxo é codificado: 1- um fluxo produzido por aliança que incide diretamente sobre a filiação/registo, 2- este fluxo é extraído pela instância filiativa que irá se distribuir em cadeias promovendo fenômenos de excesso ou falta e 3- tais cadeias irão animar as novas conexões a serem produzidas através da aliança sob o controle dos fluxos já codificados no *socius*.

A atividade de codificação, apesar de ser atravessada pelo primado da produção, tem como função operacionalizar um *recalcamento*. “Este recalcamento determina o que passará ou não passará do influxo no sistema em extensão, o que ficará bloqueado ou estocado nas filiações extensas e o que, ao contrário, se moverá e escorrerá segundo as relações de aliança, de maneira que se efetue a codificação sistemática dos fluxos.”<sup>114</sup> A constituição desta Máquina Social é, ao mesmo tempo, produção e negação daquilo que constituiria o seu fim (o grande medo dos fluxos descodificados). Marcar os corpos e estabelecer uma memória social, é instaurar a história daquilo que deve ser reproduzido. No entanto, tal sistema parece ser sempre assombrado por aquilo que o destituiria: os signos ambíguos, não marcados, os elementos não distintos e as conexões deliberadamente ilimitadas. É através desta intuição primordial que Deleuze e Guattari chegam à função dos mitos nesta máquina social enquanto aquilo que dá as condições próprias de socialidade através da expressão que comporta fenômenos de descodificação, elementos nômades e desordenados, um *caosmos* de onde as estruturas de aliança e filiação codifica seus elementos.

### 3.2 Enfim, o mito: limite e condição de socialidade

No subtópico anterior, fora realizada a descrição dos mecanismos pelos quais um fluxo é codificado. Um fluxo codificado não é menos um fluxo *individuado, pessoal*, tendo em vista que ele é resultado de uma atividade protagonizada por diferenças colocadas em relação. O *socius*, assim constituído, deve recriar suas condições de produção dentro de um ciclo em que o investimento coletivo dos órgãos são registrados sobre o corpo pleno da Terra; tratando-se, desse modo, de órgãos muito bem definidos, signos delimitados que respondem à exigência levistraussiana em *O Pensamento Selvagem* (1962): a composição da sociedade a partir de um

---

<sup>113</sup> Ibid., p. 200

<sup>114</sup> Ibid., p. 219.



sistema de divisões diferenciais que introduz “as condições formais de uma mensagem significativa.”<sup>115</sup> No entanto, Deleuze e Guattari observam que a atividade de codificação é sempre secundária e que se ela produz uma memória social é ao preço da recusa de uma memória primordial, intensiva e energética. Intensiva porque afirma todas as diferenças, não as exclui e constitui uma superfície dotada de dissimetria em que os termos não se anulam e nem se qualificam, mas se complicam em sua heterogeneidade.<sup>116</sup> Desse modo, entramos em uma (des)ordem que já não é mais a do *socius*, mas de um pré-cosmos onde tudo se complica.

Para que se compreenda esta nova (des)ordem, é preciso fazer um retorno à noção de filiação adotada por Deleuze e Guattari, pois esta deve aparecer duas vezes: uma primeira do ponto de vista da estrutura, da codificação e individuação dos fluxos para serem colocados em relações diferenciais, capturada pelas taxonomias do parentesco: proibição do incesto, aliança possível e etc.; e uma segunda vez do ponto de vista daquilo que oferece seus elementos para a estrutura, os fluxos puros, impessoais, de natureza “pré-cosmológica, intensa, disjuntiva, noturna, ambígua [...]”<sup>117</sup> Se a filiação do ponto de vista da estrutura qualificava os fluxos para limitar suas relações possíveis, do ponto de vista dos influxo germinal ela registra um conjunto de sínteses desinibidas, que demarcam o limite de qualquer formação social, “na qual tudo se divide, mas em si mesmo, e na qual o mesmo ser está em toda parte, de todos os lados, em todos os níveis, *apenas com diferenças de intensidade*.”<sup>118</sup> São sínteses disjuntivas *inclusivas*, na qual o elemento de alternância exclusiva é substituído pela conjunção aditiva ilimitada.

A síntese disjuntiva distribui os ancestrais primordiais, mas cada um por si mesmo é um corpo pleno completo, macho e fêmea, aglutinando sobre si todos os objetos parciais, com variações somente intensivas que correspondem ao zigue-zague interno do ovo dogon. Cada um repete intensivamente por si toda a genealogia. E é o mesmo em toda parte nas duas extremidades da distância indivisível e de todos os lados, litania de gêmeos, filiação intensa.<sup>119</sup>

Esta filiação que aglutina sobre si todos os objetos e na qual todo ser percorre é produtora de todo um novo conjunto de signos. Não mais os signos marcados no corpo através dos rituais de crueldade, ou aqueles que marcam a posição de um indivíduo em sua linhagem de parentesco, mas signos ambíguos, que se implicam um no outro, inicialmente intensivos e que significam não um objeto único, mas toda a genealogia da qual faz parte.<sup>120</sup>

---

<sup>115</sup> Lévi-Strauss, 1976, p. 37.

<sup>116</sup> Deleuze, 2022.

<sup>117</sup> Viveiros de Castro, 2018, p. 140.

<sup>118</sup> Deleuze e Guattari, 2011, p. 205, grifos do autor.

<sup>119</sup> Ibid., p. 205.

<sup>120</sup> Ibid., 2011.

Não estamos mais nas filiações políticas/parentais e nem nas alianças econômicas com as quais elas se articulam, mas em uma ordem de filiação mítica “que mostra como a extensão do sistema se forma e delimita a partir de linhagens filiativas intensas e primordiais, que perdem necessariamente seu uso inclusivo ou ilimitativo.”<sup>121</sup> Essa filiação mítica é objeto de uma memória distinta da memória social, sendo ela uma “memória particular, noturna e biocósmica, aquela que deve, precisamente, sofrer o recalçamento para que se instaure uma nova memória extensa.”<sup>122</sup>

Nesta ordem mítica, os signos são “profundamente neutros ou ambíguos.”<sup>123</sup> Para que esses signos triunfem na organização social, suas sínteses precisam ser limitadas por um conjunto de regras e leis oriundas do processo de codificação. Desse modo, se esse conjunto de regras e leis compreendem as relações reais de um povo, tais relações são condicionadas por esta ordem primária que deve ser recalçada.

É aí que o recurso ao mito se torna indispensável, não porque ele seja uma representação transposta ou mesmo invertida das relações reais em extensão, mas porque só ele que determina, conforme o pensamento e a prática indígenas, as condições intensivas do sistema (inclusive do sistema de produção).<sup>124</sup>

O mito com o qual Deleuze e Guattari dialogam para confirmar sua posição é o mito de origem Dogon, povo situado na África Ocidental e de onde se observa uma forte cultura do parentesco. O que chama a atenção dos autores neste mito, registrado e interpretado por Marcel Griaule no ocidente africano, é que ele comporta uma teoria dos signos ambíguos, das sínteses inclusivas, dos fluxos nômades que são a própria condição de socialidade humana, tendo em vista que esta só se torna possível recalçando-lhe. O mito de origem Dogon narra a história de Yurugu que se une à mãe pela placenta que roubou e que, logo em seguida, se torna irmão, esposo e pai de si mesmo através desta substância compartilhada.

É que a placenta, enquanto substância, comum à mãe e à criança, parte comum dos seus corpos, faz com que estes corpos não sejam como uma causa e um efeito, mas produtos derivados dessa mesma substância em relação à qual o filho é gêmeo de sua própria mãe: é realmente este o eixo do mito dogon relatado por Griaule. [...] Raramente se terá visto o mito e a ciência dizerem a mesma coisa a uma tão grande distância: a narrativa dogon desenvolve um weismannismo mítico no qual o plasma germinativo forma uma linhagem imortal e contínua, que não depende dos corpos, mas da qual, ao contrário, dependem os corpos dos pais, assim como dos filhos.<sup>125</sup>

---

<sup>121</sup> Ibid., 2011.

<sup>122</sup> Ibid., p. 207.

<sup>123</sup> Ibid., p. 207.

<sup>124</sup> Ibid., p. 209.

<sup>125</sup> Ibid., p. 211

Uma mesma substância une Yurugu à sua mãe e aos seus familiares (pai, mãe, irmã, tio), o ciclo só sendo rompido quando a gêmea Yurugu é entregue aos *Nommo* como aliada, o que faz com que se codifique a filiação intensiva em uma linhagem política e econômica de parentesco. Enquanto personagens míticos, os nomes não designam pessoas individuadas, mas estados ambíguos pelos quais passa um sujeito dentro de uma mesma substância – a placenta em questão.<sup>126</sup>

O mito Yurugu se torna o modelo deleuzo-guattariano porque ele comporta uma narrativa que vale pelos “fluxos não codificáveis, não codificados ou decodificados”, isto é, ele “implica à sua maneira o limite do *socius*, o limite é o negativo de todo *socius*.”<sup>127</sup> E se vemos nesse mito nomes de seres individuados, o que implicaria já as codificações significantes do parentesco, é ao cabo de uma projeção secundária de categorias instauradas pela cultura.<sup>128</sup> A sociedade nasce, desse modo, dessas condições intensivas que ela recalca e reprime, que ela bloqueia e faz fluir, mas “reage sobre elas, anula-as, recalca-as e só lhes deixa exprimir de maneira mítica.”<sup>129</sup>

Todo mito Dogon é, para Deleuze e Guattari<sup>130</sup>, “uma versão patrilinear entre as duas genealogias, as duas filiações: em intensidade e em extensão, a ordem germinal intensa e o regime extensivo das gerações somáticas”. Ameaça e condição, o mito se torna o horizonte em que as condições do sistema são dadas (as diferenças puras, não anuladas e complicadas em suas diferenças) e a forma de expressão dessas mesmas condições. Expressando-se de forma mítica, o que introduziria a desordem no campo social é limitado na interioridade desta própria organização.

Deleuze e Guattari, em um movimento contrário ao levistraussiano, faz a escolha do caos, ou do *caosmos*<sup>131</sup>. Se o é no cosmos em que o mundo da cultura é fundado, é no caos onde se encontram as condições energéticas vitais para a constituição desse mundo. Fluxos

---

<sup>126</sup> Ibid., 2011.

<sup>127</sup> Ibid., p. 218, 219.

<sup>128</sup> Ibid., 2011.

<sup>129</sup> Ibid., p. 213.

<sup>130</sup> Ibid., p. 213.

<sup>131</sup> O caosmos é caracterizado por Viveiros de Castro (2018) como uma condição pré-cosmológica, um passado absoluto, antes da especiação ou melhor, da *individuação* em homem ou animal. Pode-se inferir que, na leitura deleuzo-guattariana do mito esta condição é percorrida por um tempo em que Natureza e Cultura ainda não se diferenciavam, um mundo de comunicação perpétua entre séries heterogêneas. No capítulo 7 de *Metafísicas Canibais*, o antropólogo brasileiro afirma que o que impede os desenvolvimentos pós-humanistas já no *Anti-Édipo* é o fato dos autores franceses ainda estarem presos na literatura clássica da antropologia que busca narrar a passagem da Natureza à Cultura. Não obstante o caráter do material etnográfico interpretado por Deleuze e Guattari no 3 capítulo: As viagens de Fortes e Leach no Ocidente Africano e a mobilização do povo Dogon de onde flui uma forte cultura do parentesco. Não é de se espantar os temas claramente familistas que Deleuze e Guattari apresentam no mito Dogon: proibição do incesto com a mãe, irmã, o pai, o filho, o tio uterino (Viveiros de Castro, 2018).

que se furtam por todos os lados das coordenadas significantes e que são a ruína de qualquer formação social que busca a sua própria instauração. O mito, desse modo, não explica, mas complica: um lugar estranho, povoado por demônios e figuras maléficas como falávamos no primeiro capítulo. Ele deve narrar, por fim, a existência destes dois regimes: um em que tudo se confunde e outro em que tudo se *especifica*.

## CONCLUSÃO

Tendo constatado a infinidade de interpretações, buscou-se primeiro arcar com uma definição do mito que partisse de sua própria disciplina, isto é, a mitologia. Eliade, representante da disciplina, é o responsável por articular a dicotomia que atravessa de ponta a ponta todas as discussões relacionadas ao mito: a relação entre caos e cosmos que, de certo modo, dão os subsídios conceituais para a relação entre o sagrado e o profano<sup>132</sup>. A realidade nas quais os homens são agraciados por orientações que irão guiar sua existência no mundo é constituída pelo cosmos. É nesse sentido que o mito cosmogônico é sempre criação; criação de realidade e das coordenadas fenomênicas que irão orientar a existência. O que essa realidade elimina é justamente o caos, este lugar perigoso, desconhecido, indiferenciado e pré-cosmológico, aquilo que antecede a criação.

Vemos os desdobramentos desta dicotomia nas investigações posteriores. O mito para autores como Lévi-Strauss, Paul Ricoeur e Eric Weil se torna o lugar comum da ordem. A sociedade se constitui nos mitos e é através deles que o homem dá sentido à sua existência. Lévi-Strauss é quem, para além de sua função, aprofunda sua estrutura; identificando no mito uma independência tal que se constitui como objeto absoluto que articula propriedades tanto da língua quanto da fala.

Ricoeur, por outro lado, tensiona o modelo de análise do antropólogo francês. Para além da função reveladora que os símbolos míticos podem apresentar, Ricoeur empreende uma análise do mito que o identifica como o próprio discurso em si e que, para ser compreendido, deve-se compreender o espaço e o tempo a partir dos quais ele se constitui.

É na esteira do sentido que Eric Weil se apresenta enquanto alongamento das conclusões de Ricoeur. O mito passa a ser interpretado como aquilo que dá sentido ao mundo e que, ao atribuir tal sentido, se orienta na existência<sup>133</sup>. Mas para além de um correlacionismo em que o sujeito que cria é o detentor do mundo criado, ele próprio se vê como criatura do mundo que criou. Desse modo, o mito faz com que o ente humano não seja a exceção no mundo, mas parte do próprio.

Por fim, é com Deleuze e Guattari que o mito emerge mais como ameaça do que como princípio ordenador. Este, ao invés de ordenar o mundo, apenas narra a história de um tempo pré-cosmológico, pré-pessoal e pré-individual em que todos os fluxos ainda não qualificados são recalcados para a constituição da cultura. O mito, aqui, expressa as próprias condições do sistema social em extensão. Na medida em que ele expressa tais condições, ele representa o

---

<sup>132</sup> Eliade, 2016.

<sup>133</sup> Weil, 2011.

limite interno da formação social “primitiva”: pois é só nele que aquilo que não se deixa ordenar existe.

Tendo em vista tudo o que foi apresentado neste trabalho de conclusão de curso, concluímos que a temática do mito constitui uma ampla matéria de análise e investigação nas mais diversas disciplinas e, além do mais, abrange múltiplas questões que a priori parecem escapar do problema aqui tratado: a questão do sentido, da linguagem, da ordem, do caos, do cosmos, da existência, da história, da sociedade etc. É nesse sentido que esta investigação leva em consideração as principais nuances destacadas por autores como Mircea Eliade, Werner Jaeger, Claude Lévi-Strauss, Paul Ricoeur, Eric Weil, Gilles Deleuze e Félix Guattari.

A amplitude da sua complexidade que proporciona esta leitura múltipla também se traduz numa pesquisa quase interminável. Várias foram as interpretações abordadas e, entre estas, o que parece é que, com suas completudes e suas falhas, concentrar-se em apenas um tipo de interpretação não seria suficiente para examinar um objeto de estudo tão labiríntico e enigmático. O mito se viu presente em todas as culturas e sociedades, mostrando-se como uma parte essencial da história da humanidade em si e, ainda mais essencialmente, do que se entende por um pensamento *racional*, mesmo que seja uma racionalidade formada numa história ocidental europeia, que, mesmo sendo atualmente a epistemologia que se estabeleceu como *status quo*, entende-se que a sua existência ainda é necessária e válida. A filosofia nasce na Grécia Antiga e, a partir de então, transforma o seu mundo. Conclui-se através deste estudo que *mito e filosofia* são entes que não estão separados e que os estudos mitológicos devem continuar acontecendo, não apenas por um viés antropológico ou etnológico, como acontece em sua maioria, mas também filosófico. Em diferentes *cosmos* existirão diferentes interpretações, sensações e percepções. O preconceito ainda é algo existente e deve ser combatido e, para isso, é preciso, também, fazer sentido sobre o próprio *mundo* em que se vive. Uma definição do mito, sua significação, sua complexidade e utilidade ou sua existência quase onipresente ainda não se viram esgotadas, e provavelmente nunca estarão.

## REFERÊNCIAS

- BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral, I**. Tradução Maria da Glória Novak e Luiza Neri. Revisão do Prof. Isaac Nicolau Salum. São Paulo: EDUSP, 1976.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**; tradução Luiz Orlandi, Roberto Machado. 4 ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução Pola Civelli. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Tradução Rogério Fernandes. 4 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.
- DOSSE, François. **História do estruturalismo**. 2v. Tradução Álvaro Cabral. Bauru, SP: Edusc, 2007.
- GUSDORF, Georges. **Mito e metafísica**. Tradução de Hugo di Primio Paz. São Paulo: Convívio, 1979.
- JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. 6 ed. Tradução Arthur M. Parreira. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- LAPOUJADE, David. **Deleuze, los movimientos aberrantes**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2016.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Tradução Chaim Samuel Kantz e Eginaldo Pires. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985, p. 237-265.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Myth and Meaning**. University of Toronto Press, 1978.
- MOSÈS, Stéphane. Émile Benveniste et la linguistique du dialogue. *In: Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 32, no. 4, 2001, p. 509-525.
- PERINE, Marcelo. Mito e filosofia. *In: Philósophos - Revista de Filosofia*, v. 7, n. 2, p. 35-56, 17 jan. 2008.
- RICOEUR, Paul. **A metáfora viva**. Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal**. Tradução de Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa: Edições 70, 2013.
- RICOEUR, Paul. Hermenêutica e Estruturalismo. *In: O conflito das interpretações: Ensaios de Hermenêutica*. Tradução de M. F. Sá Correia. Porto: RÉ-S-Editora, 1969.
- SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de linguística geral**. Organizado por Charles Bally, Albert Sechehaye. Tradução Antonio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. 28 ed. São Paulo: Cultrix, 2012.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica**. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- VERNANT, Jean-Pierre. **The origins of greek thought**. New York: Cornell University Press, 1982.
- VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.
- WEIL, Eric. **Lógica da filosofia**. Tradução Lara Christina de Malimpensa e revisão técnica de Marcelo Perine. São Paulo: É Realizações, 2012.