



Mircea Eliade e o mito¹

Brutus Abel

RESUMO

Baseado na obra do historiador das religiões e filósofo Mircea Eliade, o artigo apresenta algumas observações sobre o conceito de mito enquanto narrativa ritual, sua explícita presença no mundo “arcaico” e sua camuflada continuidade no mundo “moderno”.

ABSTRACT

Based on the religion historian and philosopher Mircea Eliade's works, the article introduces some observations about the concept of myth while ritual narrative, its explicit presence in the “archaic” world and its camouflaged continuity in the “modern” world.



PALAVRAS-CHAVE

mito, Mircea Eliade, história das religiões, narrativa.



KEY WORDS

myth, Mircea Eliade, history of religions, narrative.

Os termos *mito* e *logos*, ambos oriundos do grego antigo, evocam as noções de palavra e de linguagem; todavia, uma diferenciação é possível. O primeiro pode ser compreendido como uma narrativa oral sobre deuses e seres fantásticos, transmitida, de geração em geração, no seio de uma comunidade; o segundo, ao discurso e à razão, à dialética e à inquirição do pensamento especulativo, por vezes também traduzido por proposição e definição, por noção, motivo e juízo. Como os filósofos da Hélade tendiam a caminhar mais através do logos, inclusive engendrando significados e doutrinas específicas para esse abrangente conceito², o mito foi amiúde considerado um instrumento insuficiente para compreender o mundo e o homem. Tal se deve não apenas pelo explícito caráter antropomórfico do próprio mito, talvez pouco compatível às consciências treinadas no seletivo jogo da abstração, mas também porque por vezes apresentava — ao rigoroso olhar apolíneo — posturas consideradas inadequadas à ética que levaria ao cumprimento do conhecimento e da verdade. Xenófanes atacou as personificações da divindade expostas por Homero (na *líada* e na *Odisséia*) e por

Hesíodo (na **Teogonia**); Platão refletiu sobre o comportamento destemperado dos deuses e dos homens (especialmente na formulação de sua **República**); os estóicos construíram uma interpretação do panteão como pura alegoria a revelar princípios de conduta. Toda uma crítica intelectual ao fenômeno do mito é assim desenvolvida. As grandes religiões monoteístas, fundamentadas na sacralidade do verbo escrito, na palavra revelada, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo, também contribuíram e de modo extremo. Enquanto centralizadoras de poder político e econômico, essas instituições, em maior ou menor grau, ao defenderem a continuidade e a posteridade de seus próprios sistemas e dogmas, costumavam encarar o mito como um signo pagão, alheio, contrário e pernicioso ao processo soterialógico — em muitos casos desconsiderando, nas tradições populares que em muito as sustentavam (e as sustentam), a existência de inúmeros elementos míticos capitais a uma vasta gama de fiéis. Forja-se, a partir dessas poderosas crenças — balizares à denominada “civilização ocidental” — uma determinada significação de mito fortemente associada à *mentira* e à *ilusão*. Daí ele muitas vezes ter sido encarado como um elemento inferior da cultura, oriundo da superstição, do irracional, do erro, simples deformação engendrada pelo imaginário coletivo, pelo medo, quimera que deve ser, obrigatoriamente, superada nas supostas etapas históricas de uma sociedade, como profetizava certo Positivismo na crença de um conceito de progresso linear. Diferente dessa posição, o Romantismo — em parte semelhante ao que professava o napolitano Giambattista Vico (1668-1744) que, numa espécie de contraponto ao racionalismo cartesiano, já havia destacado a importância histórica das poéticas nas relações humanas — valorou o mito de um outro modo: como uma das possíveis representações do Absoluto neste mundo todo condicionado, representações que ocorreriam não pela mediação do intelecto, mas pela imaginação, pela fantasia. Contudo, à parte essas duas possíveis vertentes de interpretação, que tanto influenciaram a epistemologia das ciências humanas, foi desenvolvida, no início do século XX, uma outra, ao mesmo tempo crítica e herdeira das anteriores. Não objetivando o mito como um

dado a ser arquivado ou idolatrado, a nova exegese procura contemplá-lo e contextualizá-lo no valor que adquire dentro de uma comunidade específica, naquilo que ele significa para o outro e não apenas para o pesquisador, que agora busca manter uma tão almejada — doravante por vezes difícil — neutralidade axiológica. Sustenta assim uma postura teoricamente mais empírica e menos especulativa, mais fundamentada na experiência direta com o objeto. Mito e logos deixam de ser encarados, portanto, apenas como categorias contrárias, excludentes e irreconciliáveis. Eles se tornam universos únicos, não passíveis de serem substituídos um pelo outro, frutos da capacidade humana em expressar a existência percebida e especulada no uso das mais diversas linguagens.

O historiador das religiões, filósofo e literato romeno Mircea Eliade (1907-1986) — manuseando uma vasta quantidade de dados fornecidos pela arqueologia, pela antropologia e pela etnografia, justamente quando essas disciplinas já não mais se limitam apenas ao gabinete e à reflexão em cima do registro de exploradores “dilettantes”, mas partem para a metódica pesquisa em campo — foi um desses pensadores a adentrar e desenvolver tal exegese. Para ele o mito cumpre uma relevante função social; pois participa, em sua acepção “*arcaica*”, da dimensão *sagrada* da vida. Promove e mantém um estado psíquico e social, muitas vezes necessário a um estar no mundo “harmonioso”; legaliza “[...] *os níveis do real, que se mostram, tanto à consciência imediata como à reflexão, múltiplos e heterogêneos.*” (ELIADE, 1998, p. 350.) A sua profunda e quase necessária relação com o *rito* é praticamente indissociável. O seu sentido primeiro é, segundo Eliade, o de revelar e o de fixar, através da contínua repetição, por vezes teatralizada, uma espécie de *modelo exemplar* para as *atividades* humanas mais significativas em uma determinada comunidade, seja a universalidade biológica do nascer e do morrer, do alimentar-se e do reproduzir-se, seja em dimensões mais específicas, como a caça e o cultivo, a cura promovida por xamãs e a entronização recebida por reis, a iniciação de adolescentes e a renúncia de ascetas. Evocando um passado indeterminado, o mito costuma representar um acontecimento ocorrido numa era

primordial, num tempo passível de ser idealizado com não histórico, na habitual expressão do próprio historiador, *in illo tempore*. O seu poder é tal que muitas vezes ele recria aquilo que designa e faz com que o futuro possa ocorrer analogamente ao passado. Portanto, recitá-lo é, nesse sentido, um modo de atualizar determinados fenômenos, compactuando com a constante manutenção — ou continuidade — do mundo.

O mito garante ao homem que aquilo que ele se prepara para fazer *já foi feito*, ajuda-o a dissipar as dúvidas que poderia ter quanto ao resultado do seu cometimento. Por que hesitar perante uma expedição marítima, uma vez que o Herói mítico já a efetuou num Tempo lendário? Basta seguir seu exemplo. Do mesmo modo, porque temer instalar-se num território selvagem e desconhecido, se se sabe que o que é necessário fazer? (...) O modelo mítico é susceptível de aplicações ilimitadas. (ELIADE, 1989, p. 120.)

Conhecer tal modelo mítico é aprender os múltiplos desígnios da natureza: o como esta irá se comportar. Ao aceitá-lo, o homem

[...] não se encontra num mundo inerte e opaco, e, por outro lado, ao decifrar a linguagem do Mundo, ele confronta-se com o mistério. Porque a “Natureza” desvenda e camufla simultaneamente o “sobrenatural”, e é aí que, para o homem arcaico, reside o mistério fundamental irreduzível do Mundo. Os mitos revelam tudo o que aconteceu [...]. Mas estas revelações não constituem um “conhecimento” no sentido restrito do termo, elas não esgotam o mistério das realidades cósmicas e humanas. Conhecendo a origem do mito, o homem torna-se capaz de controlar várias realidades cósmicas (por exemplo, o fogo, as colheitas, as serpentes etc.), mas isso não significa que as tenha transformado em “objetos de conhecimento”. Essas realidades continuam a manter

a sua densidade ontológica original. (ELIADE, 1989, p. 121-122.)

Para Eliade o mito é essencialmente uma hierofania, uma manifestação ou modalidade do sagrado. Seria inadequado reduzi-lo a uma atividade puramente pré-lógica e ou pré-científica, como se pode facilmente supor a partir de sua comparação viável e por vezes reveladora com o “poder” de previsibilidade que a ciência dá ao homem. Ele não é — no desenvolvimento mesmo do pensamento humano — um obstáculo a ser superado para que se possa alcançar um estágio dito mais civilizado e racional.³ Simboliza

[...] a forma mais geral e eficaz de perpetuar a consciência de um outro mundo, de um além, seja ele o mundo divino ou o mundo dos Antepassados. Este “outro mundo” representa um plano sobre-humano, “transcendente”, o mundo das *realidades absolutas*. É da experiência do sagrado, do encontro com uma realidade trans-humana, que nasce a idéia de que qualquer coisa *existe realmente*, que existem valores absolutos, capazes de guiar o homem e de dar um significado à existência humana. É, pois, através da experiência do sagrado que surgem as idéias de *realidade*, de *verdade*, de *significação*, que, mais tarde, serão elaboradas e sistematizadas pelas especulações metafísicas. (ELIADE, 1989, p. 119.)

Jamais deixando de ser uma “criação espiritual”, o mito possui, portanto, um conteúdo de *verdade* para o homem que nele acredita — que o utiliza ou pratica no complexo teatro das relações sociais e que o insere nos papéis da vida individual, que não o encara, portanto, como uma ficção. Desse modo reconhecido, valorado e sentido, ele extrapola o conceito contemporâneo de literatura como arte elitista, acessível quase que exclusivamente para círculos sociais mais ou menos restritos, detentores de um saber restrito. Logo, pode ser diferenciado de outros tantos gêneros narrativos, gêneros que freqüentemente com ele

se mesclam e, por vezes, dele nascem. As lendas contam as aventuras de um herói, um homem jovem que, por seus grandes feitos, se posiciona acima dos demais; os contos folclóricos e os contos de fadas são histórias mágicas amígdice principiadas pela famosa expressão "era uma vez...", cujo passado obscuro talvez não seja tão distante do presente; as epopéias, os épicos, as tragédias e as sagas, formas que costumam adotar a escrita, muitas vezes são encaradas como espécies de híbridos, pois, apesar de se apropriarem de narrativas míticas, sendo uma das grandes fontes de referência à mitologia da antiguidade, apresentam um poderoso conflito entre o tempo humano e o tempo mítico; as novelas, os romances, os contos e os dramas modernos, desenvolvidos numa era burguesa, supostamente mais individualista, adquirem um caráter autoral, com ênfase na psicológica e nas infinitas possibilidades da escrituração, o que faz com que estes últimos gêneros sejam mais difíceis de serem parafrazeados, como ocorre, naturalmente, com os relatos orais. Mas — tendo como contraste todas essas definições possíveis — apenas os mitos, frutos de inúmeras vozes, encaram a questão das *origens*, da *gênese*, de como as coisas todas vieram, realmente, a ser ou deixaram de ser, de como todas as coisas são como são; nascimento e morte configuram os seus temas capitais.

Assim, em sentido estrito, é compreensível que as duas principais e quase hegemônicas categorias de mito arcaico são, para Eliade, o mito cosmogônico e o mito de criação.

O mito cosmogônico, como está implícito no próprio nome, diz respeito à origem do cosmos, e costuma ter duas formas básicas que, por vezes, misturam-se. Na primeira, o cosmos possui uma vida cíclica, e está sujeito a inesgotáveis aparições e desapareções; essa visão surgiu, muito provavelmente, com as primeiras comunidades agrícolas, na qual o homem, outrora nômade, passa a ser sedentário e inicia com a natureza uma forte relação marcada por fases distintas, como o cultivo e a colheita, como as estações do ano; soma-se a isso também a poderosa crença na transmigração das almas. Na segunda, o cosmos possui uma vida linear, com um começo e um fim únicos; a

essa visão foi associada à temporalidade linear usada pela história, baseada no “axioma” de que o passado é algo de irreversível, lidando com acontecimentos únicos, imutáveis, jamais repetidos; as escatologias, doutrinas proféticas de fim de mundo, essencialmente presentes em seitas milenaristas, parecem também ter colaborado na formação dessa temporalidade tão presente nas utopias modernas de matriz judaico-cristã.

O mito de criação, por sua vez, diz respeito à origem de certos elementos do cosmos, acrescentados posteriormente a ele, como, por exemplo, partes da geografia, montanhas, vales, lagos e rios, floresta e desertos, certas pedras e rochas, certas plantas, medicinais em sua maioria, certos animais, a língua, os signos que constituem a cultura, as instituições humanas, o próprio homem.

Aparte essas duas categorias, Eliade ainda constata, nas narrativas mitológicas, uma forte recorrência e padrão: a presença de duas polaridades dominantes, representadas, em geral, por duas entidades ou personalidades divinas, cuja relação ou conflito dá origem as coisas e as põem em movimento. Diversas as mitologias que se referem a um deus criador e outro destruidor, a um deus malévolos e outro benévolo. O Sol e a Lua, o Dia e a Noite, o Céu e a Terra, a Luz e a Treva são, com freqüência, divinizados desse modo. Naturalmente, esses pares não se constituem, em sentido estrito, de elementos opostos. Mas devido ao contraste cíclico que marcam o aparecimento e o desaparecimento de um e de outro, tão importante na regência da vida, assim costumam ser encarados. A interpretação da natureza como composta por forças antagônicas não é, todavia, exclusividade do pensamento mítico; também é corrente no pensamento conceitual da filosofia. Freqüente é, por conseguinte, a crença idealista nos opostos como realidades autônomas, imutáveis e incorruptíveis no tempo e no espaço. Daí a suposição de que há um bem e um mal para além dos sujeitos que assim qualificam e julgam. Entretanto, quando tais opostos se unem, ou mais adequadamente, quando são postos em relação e encarados, em verdade, como variações de um mesmo princípio que se especializa, há o que Eliade denomina

tão enfaticamente de *coincidentia oppositorum*. Essa expressão designa o singular momento no qual o ser humano, outrora percebendo o mundo através de separações rígidas e hierarquizadas, é capaz de transcendência todos os atributos dados à divindade. A partir de então ele a considera com una, presente tanto no mundo como em si mesmo. Nesse momento a rígida cesura entre sujeito e objeto se esvanece. Mas, avisa Eliade, os poucos capazes de tal proeza, são aqueles que passaram por determinadas experiências religiosas frente a qual a mentalidade moderna, educada no forte pragmatismo da ciência e da técnica, tende a ser cética:

O asceta, o *sage*, o místico indiano ou chinês esforça-se por suprir da sua experiência e da sua consciência toda a espécie de “extremos”, quer dizer, por adquirir um estado de neutralidade e de indiferenças perfeitas, por se tornar impermeável ao prazer e à dor... por se tornar autônomo. Essa superação dos extremos por meio da ascese e da contemplação conduz (...) à “coincidência dos contrários”: a consciência de tal homem deixa de conhecer conflitos e os pares contrários — prazer e dor, desejo e repulsa, frio e quente, agradável e desagradável — desaparecem de sua experiência, ao mesmo tempo uma “totalização” dos extremos no seio da divindade. Aliás, (...) na perspectiva oriental a perfeição é inconcebível sem a totalização efetiva dos contrários. O neófito começa por tentar “cosmicizar” toda a sua experiência, assimilando-a aos ritmos que dominam o universo (o Sol e a Lua), mas uma vez obtida essa “cosmicização”, ele orienta todo o seu esforço no sentido de *unificar* o “Sol” e a “Lua”, quer dizer, de assumir *todo o cosmos*; ele refaz em si e por sua conta a unidade primordial anterior à criação, uma unidade que não significa o caos da pré-criação, mas o *ser* indiferenciado no qual todas as formas são reabsorvidas. (ELIADE, 1998, p. 342.)

Os mitos da androginia divina e da androginia humana, ao se utilizar da natural dicotomia fisiológica, são exemplares quanto a isso. O andrógino seria aquele que, superando o “limite” dos sexos, alcançou a unidade plena e não mais deseja encontrar-se com seu par, que, em verdade, já não mais existe. Em alguns casos, tais manifestações também são chamadas, com maior rigor conceitual, de *mitos de integração*. Referem-se a essa busca, consciente ou inconsciente, de unificação, de realização, de “religação”. Os rituais a eles acoplados inserem-se no próprio processo ascético no qual se busca a superação do pensamento dualista.

O mito reflete, enfim, a incessante busca do homem em se *conciliar* ou *reconciliar* com a natureza, na medida em que manifesta a avassaladora tensão entre a bruta necessidade que condiciona a vida com o forte desejo de liberdade.

Consciente desses múltiplos valores, não é à toa que Eliade — tendo, enquanto filósofo, como meta forjar uma verdadeira hermenêutica criadora, capaz não apenas de interpretar as diversas manifestações religiosas, mas também em auxiliar na transformação intelectual do próprio homem moderno — acabou por tornar-se um profundo crítico da crença na possibilidade de “desmistificar” o mito e revelar o mundo tal como ele é. A ambígua tarefa — de forte caráter moralista — de emancipar as consciências humanas e a sociedade em geral do mito em prol de uma existência supostamente mais esclarecida e emancipada, por vezes mais científica, como propôs parte da Ilustração, não deixa de ser um sofisma, uma espécie de outra mitologia, a da própria “desmistificação”. Porque não há objetividade efetiva, mas talvez apenas ideologia e interesses velados, em dizer que o *pensamento representado pelo mito* seja inferior ou superior ao *pensamento representado pelo logos*, nem que um exclua o outro necessariamente no trajeto da história universal. Tanto através de representações sensíveis como através de representações conceituais, ambos podem exprimir os mesmos princípios, a mesma essência ontológica. Porque, numa perspectiva puramente antropológica, não há um único método para representar

a realidade.

O mito permanece nas sociedades que possuem a noção de história. Está presente tanto nas comunidades iletradas como nas letradas, tanto na vida dos ditos “ povos primitivos” como na dos “ povos civilizados” — duas expressões que, para além das teorias que as sustentam, revelam o desejo de dominação que os últimos exerceram e ainda exercem sobre os primeiros, por mais que, hoje, exista uma vasta crítica a essa quase onipresente relação de poder. E isso independentemente do desenvolvimento de outros padrões mentais e de outras formas de representação, derivados das artes, da filosofia, da teologia, da ciência moderna e toda a poderosa técnica que dessa última deriva, da urbanização e da industrialização crescentes, da economia capitalista e da formação dos estados nacionais. Proteu que se modifica com o passar das gerações, o mito simplesmente passou a *coexistir* com todas essas outras dimensões e atividades da cultura contemporânea, transformando-se e adaptando-se, infiltrando-se e mesclando-se, assumindo outras máscaras e fantasias, outras formas, seja na literatura e nas artes, seja através dos novos meios de comunicação de massa que cada vez mais assumem o papel de propagação e de manutenção de uma moral e de uma estética dominantes. A compreensão do mundo como linguagem e a vontade do homem em estruturar seus pensamentos, seus desejos, personificando os tão variados fenômenos que compõem o mundo percebido, exterior ou interior, têm, portanto, outras tantas formas de atualização e continuidade no mundo moderno.

Descobrimos comportamentos míticos na obsessão do “sucesso”, tão característica da sociedade moderna, e que traduz o desejo obscuro de transcender os limites da condição humana; no êxodo para a “Subúrbia”, onde se pode distinguir a nostalgia da “perfeição primordial”; na paranóia afetiva daquilo a que se chamou o “culto do carro sagrado”. (ELIADE, 1989, p. 156.)

Os relacionamentos que muitas pessoas mantêm com as representações advindas dos sedutores veículos de informação

— como jornais e revistas, como o rádio, o cinema, a televisão, o computador ou qualquer outra mídia — são passíveis de serem denominados mitológicos. Revelam a forte necessidade de produzir e consumir determinadas formas narrativas, frequentemente instrumentalizadas como propagandas, cujo conteúdo não é, necessariamente, fiel à verdade, mas, com frequência, apenas à verossimilhança. Talvez o homem, psíquica e extremamente apegado aos símbolos que ele mesmo inventa e reinventa, à cultura em que está mergulhado e com a qual se identifica, não seja capaz de encarar a realidade com total objetividade, sem alguns grãos de sonho e delírio, sem que haja um mínimo de idealização. O significado da palavra mito, hoje, também está mergulhado em muito nesse estado de coisas.

Não se esquecendo da historicidade do próprio conceito de mito, da sua evolução semântica, dos seus distintos valores dados por distintas filosofias, das múltiplas significações que ele adquiriu ao longo de diferentes usos e interpretações, Eliade “diagnostica” que as ditas mitologias contemporâneas adquirem um caráter mais secular, mais desacralizado e mais profano, obscuramente difuso, e só muito raramente tem como meta a necessária manutenção e realização do espiritual, da liberdade última. A sociedade contemporânea estrutura-se na autonomia das esferas de valores, na divisão racional do trabalho e do saber. Filho dessa abertura e fragmentação, o homem moderno tende a higienizar o sagrado da vida cotidiana, reservando-o apenas a determinados momentos e lugares. Ele separa e laiciza. Em contraste, as comunidades “arcaicas” baseiam-se, em maior ou menor grau, num sentimento de partilha. Aqueles que nelas se inserem tendem, não raro, a sacramentar quase tudo o que lhes é possível. A necessidade de nutrir-se e de proteger-se, o fabricar utensílios, o sexo, a maternidade, os gestos e as brincadeiras, os sonhos e os pesadelos — tudo o que diz respeito tanto à alma como às funções do corpo podem ser cultuado, ritualizado, *mitificado*. E isso a tal ponto que, em algumas místicas extremas, o universo inteiro é encarado como sagrado. Da possibilidade dessa visão “pan-religiosa” do mundo, Eliade depreende as duas principais categorias na

qual opera suas reflexões: o *sagrado* e o *profano*. A dominância de uma ou da outra no fluir das relações humanas, que sempre se dão nas relações do homem com o homem e com o mundo, pode ser compreendida como a dialética mesma do fenômeno religioso, na qual o mito é, enfim, um dos principais protagonistas.

NOTAS

- 1 - Este texto é o resumo de uma explanação feita ao *Grupo de poética da prosa e da poesia* da PUC-SP
- 2 - Algumas desses significados e doutrinas tiveram grande repercussão. Em Heráclito, o logos pode ser compreendido como o conjunto harmônico de leis a reger o universo, uma espécie de inteligência cósmica presente tanto na natureza como na psique; o estoicismo, em seu caráter mais pragmático, atualiza essa concepção de força mantenedora da matéria, todavia, enfatiza o caráter ético presente nas faculdades e nos destinos humanos; no neo-platonismo é um princípio intermediário entre o mundo material e o mundo espiritual; no Evangelho de São João é identificado com Deus e ou com Jesus Cristo; na teologia costuma ser a razão ou a sabedoria divina manifesta no mundo a partir da Revelação.
- 3 - O termo pré-lógico — a caracterizar e hierarquizar a suposta essência dos mitos — foi primeiramente usado pelo filósofo francês Lévy-Bruhl (1857-1939) em *As funções mentais nas sociedades inferiores* (1910). Apesar de ter limitado o termo já nessa obra, avisando que não deveria ser compreendido meramente como a representação de um estágio anterior ao pensamento científico, ele acabou rejeitando-o quase que completamente em seus *Carnets*. Mas como esses últimos escritos só vieram à luz após a sua morte, o termo “pré-lógico”, aplicado aos mitos, já havia alcançado bastante divulgação e aceitação, tornando-se uma espécie de ideologia corrente. O próprio Lévy-Bruhl admitiu, portanto, não haver diferença qualitativa entre a mentalidade mítica e a mentalidade racional, que uma e outra diferem apenas na imagem que fazem da natureza, no modo como os homens a representam e com ela interagem.

REFERÊNCIAS

- ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. COULIANO, Ioan P.. **Dicionário das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. **El vuelo mágico y otros ensayos**. Madri: Ediciones Siruela, 2000.
- _____. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. **Mito do eterno retorno, cosmo e história**. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- _____. **Origens**. Tradução Teresa Louro Perez. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. **The encyclopedia of religion**. New York: Macmillian Publishing Company, 1996-7.
- _____. **Tratado de História das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

O autor é doutorando em filosofia pela Universidade de São Paulo.