

As origens do mito e suas manifestações profanas na sociedade contemporânea



Maria Cláudia Araujo



RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar as definições clássicas e contemporâneas do mito, a partir de suas características sacras e profanas. Os mitos cosmogônicos, os mitos de origem e seus desdobramentos profanos dão sustentação a esta pesquisa, que é embasada também em uma crítica antropológica relevante a respeito dos valores da sociedade pós-moderna, que se encontra atrelada aos mitos impostos pela indústria cultural e até mesmo pelos do cientificismo pós-iluminista.



ABSTRACT

The purpose of this paper is to present the classical and contemporary definitions of the myth, from its sacred and profane features. The cosmogonic myths, the origin myths and their profane consequences give support to this research, which is also grounded in a relevant anthropological critique of the values of postmodern society which is linked to the imposed myths by the cultural industry and even by the post-enlightenment scientism.



PALAVRAS-CHAVE

cosmogonia - mitos de origem - mitos religiosos -
mitos profanos.



KEYWORDS

cosmogony - origin myths - religious myths - myths profane.

INTRODUÇÃO

O mito cosmogônico é verdadeiro porque a existência do mundo está aí para prová-lo.

Mírcea Eliade

Apresentamos neste artigo, de início, algumas definições clássicas do mito, com base nas sociedades contemporâneas, mostramos como ele está atrelado ao relato, além de suas origens relacionadas com Antiguidade clássica. Constatamos que, no mundo da linguagem, o mito se localiza na semântica filosófica das palavras. Refletimos ainda sobre a faculdade de criar e de fazer mitos, bem como sobre o caráter da *mitopoesis* na literatura.

Em seguida, tecemos comentários sobre a etimologia da palavra mito e discutimos o seu caráter polissêmico. O mito não pode ser confundido com alegoria — parábolas; lendas e fábulas; ou contos — pois é um acontecimento originário, com características

relacionadas com a divindade. Tratamos de evidenciar também as principais diferenças entre o mito cosmogônico e o de origem. O primeiro se refere à criação em sua perspectiva teofânica (geração de deuses), cosmogônica (geração do cosmos) e antropogônica (geração do ser humano); o segundo, relaciona-se com hábitos e costumes das sociedades e tratam de elementos específicos, como por exemplo, um código jurídico, leis, festas etc.

Notamos que o mito não é apenas religioso, mas também profano. A partir dessa concepção, diferenciamos o homem religioso do homem profano e discutimos suas crenças e seu comportamento na sociedade moderna. O mito profano é abordado aqui a partir da mídia e de suas ideologias contemporâneas. O mito do sexo, que surge a partir do Clube da **Playboy**, pode ser observado sob o ponto de vista da antropologia, que levanta problemas vitais a respeito da conduta do ser humano. Por fim, demonstramos que não é somente o universo mítico que cria deuses, mas também o homem, que os faz à sua imagem e semelhança.

1. AS DEFINIÇÕES CLÁSSICAS DO MITO

Todas as sociedades têm seus mitos ou conjuntos de narrativas sagradas que, em geral, versam sobre a origem do *cosmo*. Esses relatos têm origem coletiva e remontam aos supostos deuses que instauram realidades, éticas ou morais. As comunidades costumam repetir as narrativas míticas, há milhares de anos, para melhor compreender o mundo e suas próprias vidas. Para Wilkinson e Philip (2009, p. 10), os mitos, acima de tudo, “fornecem uma visão singular sobre ideias, religiões, valores e a cultura dos povos que inicialmente os criaram.” Segundo os mitólogos:

O mito é o elemento essencial de todas as religiões. Surge na forma de histórias que abrangem crenças sobre a natureza humana, a do divino e a aliança entre as duas. Se numa conversa informal “mito” significa algo fictício, em sua essência a palavra indica uma forma de explorar

a realidade fundamental. [...] Mitos são ambíguos e sutis, contêm vários significados. Não são fixos, mas flexíveis: adaptam a mudanças e a novos conhecimentos. (WILKINSON; PHILIP, 2009, p. 14)

A percepção sobre a flexibilidade inata do mito foi inicialmente observada pelo antropólogo Raymond Firth, e um exemplo pode ser visto na mitologia dos povos primitivos da Califórnia, a partir do depoimento de Istet Woiche a Hart Merrian, em meados de 1928. Woiche não sabia que a Terra pudesse girar em seu eixo ao redor do Sol, pois essa informação não fazia parte dos relatos de seu universo mítico, mas quando teve acesso a tal informação, afirmam Wilkinson e Philip (2009, p. 14): “incorporou esse novo conhecimento à sua mitologia, atribuindo a tarefa de fazer girar o planeta a *Coração do Mundo*, uma das duas divindades preexistentes dentre os madesiwi.”

Em geral, o mito está atrelado ao relato, em todas as culturas, e Vernant (2008) ressalva que é necessário saber como eles se constituíram, foram transmitidos ou observados, para melhor compreendê-los. Sabe-se que os mitos clássicos da Grécia sobreviveram graças às obras literárias de todos os tipos como: “epopéias, poesia, tragédia, história, e mesmo filosofia —, nas quais, excetuando-se a *Iliada*, a *Odisséia* (de Homero) e a *Teogonia* de Hesíodo, quase sempre figuram dispersos, de modo fragmentário, por vezes alusivo.” De acordo com o filósofo, o mito só pode sobreviver se for contado de geração em geração, na vida cotidiana.

[...] o relato mítico não resulta da invenção individual nem da fantasia criadora, mas da transmissão e da memória. Esse laço íntimo e funcional com a memorização aproxima o mito da poesia, que, originalmente, em suas manifestações mais antigas, pode-se confundir com o processo da elaboração mítica. A esse respeito o caso da epopéia homérica é exemplar. [...] Memória, oralidade, tradição: são essas as condições de existência e sobrevivência do mito. Elas lhes impõem certos traços característicos, que aparecem mais claramente se se prossegue a comparação entre atividade poética e atividade mítica. O papel que, respectivamente, a palavra desempenha em cada uma

dessas atividades evidencia uma diferença essencialmente entre ambas.. (VERNANT, 2008, p. 12)

Segundo Vernant (2008, p. 13), a poesia se separou dos relatos míticos, no Ocidente, a partir da manifestação dos trovadores, o que lhe conferiu autonomia em um campo específico da linguagem. O relato mítico, porém, tal como a polissemia que permeia a literatura, “sempre comporta variantes, versões múltiplas”.

No contexto literário, o mito é indissociável da narração e remonta à Antiguidade clássica. Massaud Moisés afirma, com base em Eliade (2004), que do ponto de vista antropológico, filosófico e teológico, o mito é encarado como um estágio do desenvolvimento humano anterior à História, à Lógica e à Arte.

Corresponderia à “história do que se passou *in Illo tempore*, a narrativa do que os deuses ou seres divinos fizeram no começo do Tempo. ‘Dizer’ um mito é proclamar o que ocorreu *ab origine*. Uma vez ‘dito’, isto é, revelado, o mito torna-se verdade apotídica: funda a verdade absoluta” Remete, portanto, a um tempo fora do calendário, uma espécie de intemporalidade absoluta, na qual os seres humanos, desconhecendo que imergiam numa continuidade composta dos sucessivos ciclos temporais *in natura*, vagavam “num tempo imperecível, perenemente presente” (Grassi s. d.: 75), um “tempo que não se reconhece como tal”, fluindo sob o signo da repetição, “a reafirmação do Mesmo” (Gusdorf 1960: 13, 30). (MOISÉS, 2004, p. 299-300)

Moisés (2004, p. 300) afirma ainda que, para a consciência mítica, o existir processava-se em obediência a Seres, divinos ou semi-divinos, detentores de poderes que regem o curso dos eventos cósmicos, de modo que não havia mais que uma realidade. Sustenta o crítico, com base em Gusdorf: “não há para o primitivo duas imagens do mundo, uma ‘objetiva’, ‘real’, e outra ‘mítica’, mas uma única leitura.”

Ampla é a definição de Moisés (2004, p. 303) sobre o mito, e embora ele reconheça que há um extremismo por parte da crítica norte-americana, em sua “apaixonada defesa do mito como literatura”,

por outro lado, “seja qual for a limitação do procedimento crítico que se fundamenta no mito, trata-se de um fecundo e válido ângulo de análise, interpretação e julgamento do objeto literário.”

Logo, o mito não passa despercebido no universo da literatura, e no mundo da linguagem ele se localiza na semântica filosófica das palavras que inclui discursos (narrativas), cuja significação translada o sentido primordial. Duas são as grandes categorias de semântica filosófica: a narrativa e a não-narrativa. Na primeira, estão os discursos ou linguagens que contam algo, e que incluem os mitos, as lendas, os contos, as parábolas, as fábulas etc. Na segunda, estão as palavras ou elementos da natureza (não discursivos), cuja significação desvia para outros sentidos. Nesta categoria incluem-se as metáforas, as metonímias, os símbolos.

Ruthven (1976, p. 70) pondera que a faculdade de criar e fazer mitos é considerada, pela psicologia, “verdadeiramente infantil, como de fato são os selvagens, no modo de ver os imperialistas paternalistas.” Na classificação de Freud sobre o desenvolvimento da libido, três são as fases de criação do ser humano: a animística / mitológica (relacionada ao narcisismo da primeira infância); a religiosa (relacionada à escolha pelo objeto: pai/mãe, da segunda infância); e a científica (relacionada à escolha do segundo objeto: realidade externa, da maturidade).

Ruthven (1976, p. 71) afirma que alguns artistas modernos, como Salvador Dali, foram infantilizados e receberam rótulos pejorativos por terem sido considerados, psicologicamente, incapazes de enfrentar a realidade madura da fase três. Por outro lado, sustenta que o poder artístico do mito já começava a superar todos esses estigmas antes mesmo do modernismo: os artistas e “escritores perceberam que não devem pretender crescer para fora do mito, senão aproximando-se dele, o romantismo triunfa, e mais uma vez, a criança se torna pai do homem”. Para Schlegel, observa Ruthven (1976, p. 73), a mitologia e a poesia formam uma unidade inseparável. E o interesse pelo mito não se restringe ao romantismo, mas se estende ao século 20, já que “os formalistas procuram as origens do mito na metáfora”.

O mito é uma narração ou um ato de contar, não resta dúvida,

mas é válido ponderar que o mito não é figura de linguagem nem metáfora, pois visa antes discursar sobre seres ou fatos atrelados a poderes extraordinários, no plano da realidade religiosa. E se a poesia é um discurso que integra várias metáforas, o mito é abastecido, antes, pelos símbolos. Segundo Croatto (2010, p. 92), “o símbolo ‘remete’ a outro nível da realidade” e trans-significa outra coisa. O símbolo tampouco é uma metáfora, pois “não atribui algo conhecido. É intuição do desconhecido.” Para o teólogo: “A metáfora é uma comparação, o símbolo é uma trans-significação.”

A literatura, por seu caráter ahistórico, está voltada para a mitologia, porém, não no sentido de ter um compromisso com os mitos clássicos, mas pelo fato de visar a ruptura e/ou a transcendência da realidade cotidiana, para além de suas limitações espaciais, lógicas ou temporais. Jesus Cristo, por exemplo, é reconhecido pela ciência como uma Figura Histórica, mas se torna um mito ou figura imaginária — do ponto de vista da *mitopoesis* —, quando sai da história para entrar na literatura.

José Saramago fez uma releitura do Jesus Histórico, em **O Evangelho segundo Jesus Cristo** (1991), transformou-O em um personagem e deu-Lhe uma outra dimensão, mítica, que vai além do real. Pode-se dizer, no entanto, que a articulação que remete ao Sagrado², no plano da literatura, depende também do bom senso e do respeito de cada autor. Segundo Perrone-Moisés, quando esse romance foi publicado:

a maior parte das discussões e comentários girou em torno da questão teológica. A Igreja tratou logo de o condenar, os católicos se perguntaram em que medida ele ofendia suas crenças. [...] Que o autor é ateu, já se sabia. Que esse evangelho não é nada católico, qualquer pessoa medianamente catequizada logo vê. Nele, Deus é mau, os anjos são demoníacos, a Virgem Maria tem nove filhos, Jesus é amante de Maria Madalena, Judas não traiu, etc. Ora, o romancista tem as suas razões, que a fé desconhece. [...] A razão de Saramago é a da ficção. (PERRONE-MOISÉS, 1999, p. 239)

Outro poeta criador de mitos e que mitologizou a figura de Cristo é Fernando Pessoa (2007, p. 29). Na sua poética, o Menino Jesus

não é mais uma criancinha que compõe o cenário religioso, mas sim um garoto travesso que fugiu do céu e veio a Terra para ensinar ao mestre Alberto Caeiro a verdade da natureza. Ao poeta o Menino Jesus ensinou tudo, educou-lhe os olhos, os ouvidos e as sensações: “Ensinou-lhe a olhar para as coisas”. O mestre dos heterônimos se refere ao menino como a Criança Nova, e nova porque na literatura o Cristo não é representado, mas recriado.

A *mitopoese* tem o seu caráter essencialmente literário, mas não se pode confundir os mitos com fábulas, lendas ou contos, pois cada definição é específica. De acordo com Croatto (2010, p. 232), o mito é um acontecimento instaurador e caracteriza-se pelo fato de a narrativa ser acatada pela ótica primitiva como um fato real. Isto é, não se tem nenhuma prova científica, por exemplo, de que o patriarca Moisés tenha atravessado o Mar Vermelho, mas para a tradição hebraica essa narrativa é um relato verdadeiro. Ao contrário da vida de Jesus, cujas referências aparecem nos relatos de historiadores da época como Flávio Josefo e outros.

Os mitos, diferentemente dos relatos históricos, não precisam ser legitimados pela ciência, visto que para os povos antigos eles têm autonomia e sacralidade próprias. Entre as histórias não sagradas podem ser enumeradas as fábulas e os contos, que são ficções e definições posteriores aos mitos cosmogônicos.

2. MITOS COSMOGÔNICOS E MITOS DE ORIGEM

Croatto (2010, p. 182) afirma que a etimologia de *muthos* (*mythos*) é incerta, e que Mircea Eliade dizia, em 1954, que “a linguagem do século XIX definia como mito aquilo que não se deixa integrar na realidade.” Desde então surge a oposição clássica entre mito e realidade. Ernest Cassirer afirma, em *Filosofia das formas simbólicas* (2004), observa Croatto (2010, p. 189), que “o mito é uma forma intelectual de apreensão do mundo, assim como a linguagem, a arte, a religião e a ciência.”

Ruthven (1976), porém, pondera que Cassirer “trata o mito como uma ‘forma simbólica primordial’ [...], uma ‘linguagem’ não-discursiva, densamente povoada de imagens.” Entretanto, questiona o crítico:

Como é possível que Cassirer e os seus admiradores saibam tudo isso? Ninguém conheceu nunca um homem arcaico, portanto, os seus hábitos mentais devem permanecer inteiramente conjecturais, e os antropólogos insistem que não devemos considerar o homem primitivo atual como um vestígio vivo do homem arcaico. (RUTHVEN, 1976, p. 93-94)

Sabe-se que as definições do mito não são unívocas e que ele é polissêmico, e essa é uma das razões pelas quais se aproxima da poesia, mas o que o caracteriza e lhe confere uma definição específica é o fato de ele tratar de responder perguntas aos seres religiosos, sobre si mesmos e o mundo. Não há, pois, mito sobre banalidades cotidianas, visto que ele ultrapassa tais circunstâncias.

Na concepção de Mircea Eliade (2006, p. 11-12), o mito “relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial [...], é considerado uma história sagrada e, portanto, uma ‘história verdadeira’, porque sempre se refere a realidades”. Croatto (2010), sem entrar no mérito da ética ou da moral religiosa, mas do encontro do ser humano com o sagrado, afirma que:

Mircea Eliade evita a perspectiva evolucionista, que faria das religiões arcaicas as menos evoluídas. Pensa, ao contrário, que essas religiões arcaicas conservam melhor as formas originárias do comportamento do *homo religiosus* perante seu próprio objeto, que Mircea Eliade chama de “hierofania” (= manifestação do sagrado). (CROATTO, 2010, p. 57)

Para Croatto (2010, p 71), que amplia as considerações de Rudolf Otto sobre o sagrado como mistério, “todo fenômeno religioso é uma hierofania. O sagrado, de fato, só pode ser experimentado se ele se mostrar. [...] O sagrado/divino, contudo, manifesta-se por intermédio de outra coisa, está mediatizado.” Isto é, o sagrado “mostra-se heterogeneamente, em uma pluralidade de signos”.

Pode-se dizer que o signo coincide com a alegoria, e sobretudo com

o símbolo, mas Croatto (2010) adverte que é necessário distingui-los. Para o teólogo, o signo assinala uma “relação de causa e efeito” (p. 101). O símbolo, que não é história, mas um fato da natureza ou do homem, “vai em uma só direção” (p. 101) e o mito “delimita a sua dimensão polissêmica” (p. 236) ao interpretá-lo; a alegoria, porém, “abre o horizonte do primeiro sentido” (p. 101) e “é um recurso para interpretar acontecimentos ou realidades conhecidas, ou que se fazem conhecer por uma explicação, como nas parábolas evangélicas” (p. 95), contadas por Jesus, por exemplo, e que são tão fictícias quanto as fábulas. A diferença é que as parábolas de Jesus — embora tenham o seu caráter poético — não tratam de antropomorfizar os animais ou objetos inanimados, como fazem as lendas e fábulas, que são também gêneros alegóricos.

O mito tem muitas características em comum com a alegoria, pelo fato de supor um interlocutor ao comunicar algo a alguém, por incorporar símbolos, metáforas, e também porque pode ser hermenêutico e interpretar o próprio relato. Contudo, o que o diferencia é que o mito não é criação imaginativa, na ótica da consciência mítica, ao contrário da ciência que tem o papel de indagar sua veracidade histórica. Para Croatto (2010, p. 234). “o mito instaura”, ao passo que as parábolas, lendas ou fábulas, ensinam e criam “modelos”; o conto, por sua vez, “diverte”. É válido considerar, porém, que Croatto é um teólogo e não um crítico literário, de modo que o conto — seja ele coletivo ou singular — vai além dessa primeira instância de classificação.

Afirma Croatto (2010, p. 209), “o mito é o relato de um acontecimento originário, no qual os Deuses agem e cuja finalidade é dar sentido a uma realidade significativa.” O mito contém sua verdade e todo mito implica um ato de fé, para que não se esvazie. Portanto, independentemente de quantas e quais sejam as especificações em torno do mito, ele está voltado para os tempos primórdios e supõe um Deus e/ou deuses que fizeram nascer o cosmo, e por essa razão vai além da realidade empírica. Desse modo, para se compreender o mito, não se pode lê-lo como um arqueólogo ou antropólogo, mas é necessário entrar na mentalidade do ser religioso que acata os deuses agentes do mito, que surgem antes da cosmogonia.

A preocupação do mito não é historicista pois ele é anterior ao *cosmo*, e pode-se dizer que é ablativo, pois exprime causa e prevê também uma origem, como já foi dito, *in illo tempore*, isto é, quando nada havia no universo. Por essa razão, o mito situa um fato causal mas não quer prová-lo sob a ótica científica, e sim instaurar uma realidade primordial e transcendental. Cada cultura tem sua vertente pré-cósmica, mas vale ressaltar que na primordialidade cósmica nem o tempo existia, visto que esse tempo relatado pelo mito antecede a criação, com foi assinalado.

Croatto (2010, p. 215) afirma que “todo mito remete às origens”, assim, ele é cosmogônico na medida em que narra um acontecimento originário, advindo sob a intervenção de forças sobrenaturais. Logo, na visão mitológica, esse surgir ou esse nascer, que remete às origens do universo ou do planeta, sempre terão deuses como os protagonistas que instauram tais acontecimentos como realidades cognoscíveis.

É válido ponderar que, embora o conhecimento dos mitos remeta a pesquisa acadêmica a um sistema teórico de ilustração, as mitologias primordiais clássicas, sejam elas gregas, egípcias, hebraicas ou hinduístas, foram reinterpretadas ao longo do tempo e não conservam sua pureza original. Além disso, o conhecimento mítico, ao contrário do científico, não supõe ilustrações, mas vivências e reatualizações que implicam rituais de caça, pesca, agricultura, recitações míticas, ritos funerários e diversas atividades iniciáticas. Esses costumes, usos e normas da comunidade, referem-se ao mito fundador e legitimam a sua prática primordial.

O mito de origem também remete aos primórdios, mas é, porém, apenas uma das partes e não suplanta do todo. Os mitos de origem dizem respeito a determinadas realidades que ocorreram depois do fato causal. Logo, o mito cosmogônico — que relata o surgimento do Cosmos, conforme a expressão de Eliade (2008, p. 70) — é causa, o mito de origem é efeito. Tanto Eliade quanto Croatto (2010, p. 242) perguntam se o mito cosmogônico deveria ser incluído no mito de origem, mas defendem que não, pois embora concordem com Petazzoni, que formulou “uma tipologia global dos mitos”, em relação à premissa de que todos são de origem; por outro lado, discordam da generalização, pois os mitos cosmo-

gônicos implicam fatos primordiais. Croatto (2010, p. 242) afirma que “é válida a diferença objetiva entre os dois tipos de mitos”.

3. O HOMEM MODERNO E OS MITOS PROFANOS

Além da diferenciação específica entre o mito de criação e o de origem, o mito pode ser também considerado religioso ou profano, isto é, ter características sacras ou não. Mircea Eliade (2008, p. 19) observa que “o Cosmos totalmente dessacralizado, é uma descoberta recente na história do espírito humano”, visto que “o homem moderno dessacralizou seu mundo e assumiu uma existência profana.” Para Eliade, o homem arcaico distingue-se do homem moderno na medida em que:

Para a consciência moderna, um ato fisiológico — a alimentação, a sexualidade etc. — não é, em suma, mais do que um fenômeno orgânico [...]. Mas para o primitivo um tal ato nunca é simplesmente fisiológico; é, ou pode se tornar um “sacramento”, quer dizer, uma comunhão como o sagrado. [...] o *sagrado* e o *profano* constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história. (ELIADE, 2008, p. 20)

Eliade (2008, p. 65) observa que o homem não religioso até pode ter uma vivência com o sagrado, nas ocasiões em que sai de sua rotina predominantemente monótona para viver o “tempo festivo”, isto é, ele também vive ritmos temporais variados ou intensos, na medida em que ouve uma música preferida, apaixona-se ou encontra a pessoa amada; por outro lado, o homem religioso tem uma outra “origem”, pois volta-se para “um tempo primordial, santificado pelos deuses e suscetível de tornar-se presente pela festa.” Para o homem não-religioso, ao contrário, “essa qualidade trans-humana do tempo litúrgico é inacessível.”

Na concepção de Eliade (2008, p. 166), embora seja difícil encontrar um homem a-religioso em seu estado puro — pois de um modo ou de outro está sujeito a manifestar um comportamento religioso —, “o homem profano é resultado de uma dessacralização da existência humana”, e trata de se esvaziar de toda religiosidade, na medida em que rejeita as crenças de seus antepassados.

Cabe-nos observar, porém, que o comportamento do homem moderno também é influenciado por símbolos adquiridos pela cultura, e suas atitudes não são apenas conscientes ou resultados exclusivos da evolução histórica ou das revoluções ideológicas, mas podem ser respostas dadas por estímulos inconscientes. Para Eliade:

A atividade inconsciente do homem moderno não cessa de lhe apresentar inúmeros símbolos, e cada um tem uma certa mensagem a transmitir, uma certa missão a desempenhar, tendo em vista assegurar o equilíbrio da psique ou restabelecê-lo. [...] Pois é graças aos símbolos que o homem sai de sua situação particular e se “abre” para o geral e o universal. Os símbolos despertam a experiência individual e transmudam-na em ato espiritual, em compreensão metafísica do Mundo. [...] O inconsciente oferece-lhe soluções para as dificuldades de sua própria existência e, neste sentido, desempenha o papel da religião, pois, antes de tomar uma existência criadora de valores, a religião assegura-lhe a integridade. De certo ponto de vista, quase se poderia dizer que, entre os modernos que se proclamam a-religiosos, a religião e a mitologia estão “ocultas” nas trevas de seu inconsciente — o que significa também que as possibilidades de reintegrar uma experiência religiosa de vida jazem, nesses seres, muito profundamente neles próprios. (ELIADE, 2008, p. 172-173)

O símbolo, para Croatto (2010, p. 397), é uma das manifestações mais espontâneas “da vivência do encontro humano com o Absoluto.” Entretanto, o símbolo não é um fenômeno exclusivo do universo religioso e sabe-se que eles também operam, com muita força e vitalidade, nos mitos profanos da sociedade.

O que determina o mito profano é o fato de ele propor características extraordinárias aos fenômenos, ou seja, se não houver o além que transcende o trivial, não há mito. Dentre os mitos profanos,

podemos citar as celebridades do esporte, dos programas de *reality show*, bem como as ideologias como facismo, comunismo, entre outras que detalharemos mais adiante.

Na esfera da mídia, Raphael Patai (1972, p. 253) nos apresenta o mito profano do sexo, que surge a partir de convenções culturais pré-estabelecidas em torno de interesses econômicos. Ele afirma que “a fantasia do perfeito companheiro sexual é despertada, mantida e intensificada por inúmeros fatores da nossa cultura moderna”. Uma vez que, os homens são estimulados a crer — através dos filmes de cinema, da televisão, dos anúncios de jornais e revistas, e das vitrines das lojas — na imagem da mulher perfeita e desejadíssima.

Patai (1972, p. 254-255) observa que até poucos anos atrás o mundo do sexo, embora pertencesse à categoria dos grandes negócios, era unidimensional ou unidirecional, uma vez que tinha um único objetivo: “despertar a libido do homem bombardeando-lhe os sentidos com uma interminável bateria de imagens de mulheres cobiçáveis”. Ele pondera ainda que “ninguém se detinha para perguntar o que as mulheres achavam de tudo isso, ou se também tinham uma libido que, talvez, gostassem de alimentar com imagens de homens desejáveis, irresistíveis.” Depois, porém, que a mulher adquiriu certa emancipação, tornou-se mais fácil ao homem atingir a copulação. Por outro lado, ele passou a se dar conta de que “as mulheres quinta-essencialmente desejáveis” continuavam inatingíveis. Logo, o mito do sexo passou a impôr diante do homem um arquétipo de ideal sexual na mídia e nos comerciais de televisão. Pondera o antropólogo:

Os produtos mais diversos são oferecidos com o mesmo truque monótono: o nosso cidadão comum, despido de atrativos, usa o produto uma vez só, e pronto! ei-lo transformado, como que por um passe de mágica, na imagem ideal do sexo, no homem irresistível que as mulheres perseguem. [...] os comerciais efetivamente conseguem implantar no espírito do homem comum a crença de que, usando o produto em tela, ele se verá realmente transformado num irresistível Adônis. Há de ser grande, enorme, sem dúvida, o poder do novo mito do sexo de criar nas pessoas a predisposição para aceitar tanta tolice! (PATAI, 1972, p. 255-256)

Outro traço saliente, observado pelo antropólogo, é a ênfase que o mito do sexo dá ao desempenho sexual, uma vez que não basta ao homem e a mulher serem capazes de se atrair, mutuamente, pois o mito considera a performance sexual o valor mais alto da relação. Assim, depois da década de 1950:

surgiu o verdadeiro equivalente da deusa do sexo: o novo herói do sexo, que combinava a irresistibilidade sexual com um desinteresse aparente pelas suas deslumbrantes perseguidoras femininas (isto é, exceto por fazer amor com elas, quase sempre alguns minutos depois que elas conseguiam chamar-lhe a atenção), e com uma boa dose de brutalidade, desumanidade, insensibilidade e até crueldade. [...] os maiores talentos de James Bond residem no sexo e na violência. Em ambas as áreas ele se sai soberanamente e — o que constitui um traço adicional importante — sem jamais perder o domínio de si mesmo. (PATAI, 1972, p. 259)

Patai (1972) observa ainda que, no universo dos símbolos fálicos do *Clube do Playboy*, o homem comum vive a ilusão das fantasias sexuais propostas não por ele próprio mas pela revista — porque ele nem sabe que tem tais fantasias:

Playboy ensina que as metas da vida são o sexo e o dinheiro, que a vida deve ser encarda como “divertimento”, que “o homem deve alcançar mais do que pode pegar pois, do contrário, para que serve o céu?”, que “castidade é apenas sinônimo de repressão, que “a vida é um carrocel de camas, sofás, tapetes e quaisquer outros apetrechos que acomodem duas pessoas em posição horizontal” [...]. A revista *Playboy* ensina também que, apesar de sua excitante redondeza, ou talvez precisamente por causa dela, as mulheres são rigorosamente unidimensionais — a sua única função é servir de brinquedos, de divertimentos sexuais dos homens. Em suma, o mundo *Playboy* permite ao nosso sujeito comum sentir-se e, até certo ponto, proceder como se fosse um James Bond. (PATAI, 1972, p. 261)

A pesquisa de Patai (1972) já tem quase quatro décadas, mas o que a torna atual é o fato de remeter a questões e a problemas que

ainda são vitais em nossa sociedade contemporânea. O antropólogo nos convida a repensar sobre o papel dos mitos na sociedade, bem como a questionar suas simbologias, visto que elas não são ingênuas e seu poder ideológico exerce uma influência tão grande na vida das pessoas, que a *mass media* pode inclusive induzi-las à insatisfação e à infelicidade, consigo mesmas, já que não estão em condições de atender a todas as exigências do mito do sexo. Ele observa que a mensagem da **Playboy** é: “mesmo que você seja um coelho oprimido, intimidado, você pode aprender a desfrutar de todas as coisas boas da vida (incluindo, em primeiro lugar, mulheres tão adoráveis quanto apaixonadas), bastando-lhe para isso tornar-se um *Playboy*.”

O que não pode passar por despercebido ainda é o caráter sublime e incondicional do belo nas relações humanas, bem observado por Kant (1993), e que é hoje rebaixado e subliminarmente eliminado da consciência do homem moderno, para atender as necessidades econômicas da indústria cultural. Podemos afirmar, com base em Patai (1972, p. 266), que o belo, em sua essência, não tem vez na sociedade contemporânea, já que: “Todos fazem uso da mulher mítica com sua beleza irresistível ou do homem mítico com sua masculinidade igualmente irresistível, e todos reforçam a crença danosa de que a felicidade é o mesmo que atração sexual, a qual, por sua vez, pode ser adquirida pela compra e pelo uso do produto anunciado.”

3.1 A CIÊNCIA CONSIGNADA À CATEGORIA SACRA

Os mitos, conforme analisamos até aqui, tenham eles características cosmogônicas e religiosas ou sejam classificados como profanos, “em todos os casos, o acontecimento narrado no mito é o arquétipo que “dá sentido” à realidade presente”, na concepção de Croatto (2010, p. 229).

E por mais que as ciências naturais pareçam livres dos arquétipos

e ostentem imunidade em relação às classificações míticas, elas não escapam do olhar criterioso dos teólogos, pois ainda que a ciência não reivindique nenhum *status* de superioridade, mas se limita à objetividade, muitos são os pesquisadores que reverenciam seus métodos em detrimento da religião, que está atrelada ao universo dos deuses.

Pe. Orlando Vilela (1971, p. 10) reconhece que “o homem é um animal criador de deuses”, mas não limita essa capacidade criativa ao homem religioso ou ao artista, pois, antes, chama-nos a atenção para os endeusamentos coletivos que passaram a existir em nossa sociedade moderna, a partir da esfera da ciência. Ele ressalva que as fontes modernas do endeusamento coletivo são várias e de ordens diversas, a começar por Augusto Comte e Ludwig Feuerbach.

Escreveu Emile Saisset: “Feuerbach em Berlim, como Auguste Comte em Paris, propõem à Europa cristã a adoração de um Deus novo — o gênero humano”. Deus novo: deus feito de homens, isto é, de seus próprios adoradores, mas “sem traços de Deus”, como disse, da divindade de Augusto Comte, um de seus mais lúcidos biógrafos, Henri Gouhier. A mesma coisa também poderia ser dita da divindade de Ludwig Feuerbach, visto que, neste ponto, elas se equivalem. (VILELA, 1971, p. 12)

Podemos constatar, portanto, que o mito atravessa todas as camadas da sociedade, sejam elas religiosas e culturais ou científicas. Desse modo, a consciência moderna deve estar atenta às razoabilidades propostas pelos mitos, bem como aos seus exageros e arbitrariedades, que tendem a impor à sociedade éticas duvidosas — ou no mínimo passíveis de questionamentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As definições clássicas do mito religioso apontam para o fato de que ele tem a sua flexibilidade, entre as comunidades primitivas,

embora seja também fixo e imutável em muitos aspectos. Quanto às narrativas, é inegável o fato de que a Antiguidade clássica foi e ainda é vital para que compreendamos o *logos* do mito. Notamos que, apesar dos terminologismos pejorativos relacionados ao ato criativo e artístico, em torno dos mitos, a *mitopoese* é irreduzível e tende a conquistar, gradualmente, um espaço consagrado em nossa sociedade pós-moderna.

O mito tem um caráter polissêmico e demonstramos que, não obstante incorpore símbolos e metáforas, ele não se diferencia pela criatividade imaginativa da consciência mítica, mas pelo seu poder instaurador e divino de criar realidades.

Nesta análise, foi possível constatar que o homem religioso tende a ter um comportamento mais digno do que o homem profano da pós-modernidade, não por sua conduta moral, mas pela capacidade que tem de se humanizar diante do fenômeno sagrado, que suplanta a indiferença, a violência, ou todas as demais propostas da indústria cultural, que se move, especificamente, a partir de interesses comerciais e econômicos — sem se preocupar com a qualidade sublime do pensamento e da conduta humana. O mito do sexo e a criação de deuses humanos nos provam que a filosofia contemporânea necessita repensar os valores da sociedade pós-moderna.

NOTAS

1 “Criação de mitos. Diz-se dos mitos que alguns poetas ou prosadores criam ou de que se servem como elemento ou moldura das suas obras.” (MOISÉS, 2004, p. 303)

2 “O sagrado é essencialmente uma relação entre o sujeito (o ser humano) e um termo (Deus), relação que se visualiza ou se mostra em um âmbito (a natureza, a história, as pessoas) ou em objetos, gestos, palavras etc. Sem essa relação, nada é sagrado.” (Croatto, 2010, p. 61)



REFERÊNCIAS

- CASSIRER, Ernest. **A filosofia das formas simbólicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**. São Paulo: Paulinas, 2010.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- _____. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- KANT, Immanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. Ensaio sobre as doenças mentais. Campinas: Papyrus, 1993.
- MOISÉS, Massaud. **Dicionário de termos literários**. São Paulo: Cultrix, 2008.
- PATAI, Raphael. **O mito e o homem moderno**. São Paulo: Cultrix, 1972.
- PESSOA, Fernando. **Poesia completa de Alberto Caeiro**. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. In: **José Saramago, uma homenagem**. Org. Beatriz Berrini. São Paulo: Educ, 1999.
- VILELA, Orlando. **A pessoa humana no mistério do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1971.
- RUTHVEN, K. K. **O mito**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- VERNANT, Jean-Pierre. **O universo. os deuses. os homens**. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

WILKINSON, Philip; PHILIP, Neil . **Mitologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

SARAMAGO, José. **O Evangelho segundo Jesus Cristo**. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

A Autora é Doutoranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Mestre em Literatura e Crítica Literária e Especialista em Literatura, pela mesma instituição. Graduada em Jornalismo pela Universidade de Mogi das Cruzes. Atualmente é membro dos grupos de pesquisas Categorias da Narrativa e Pós-Religare, ambos da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pesquisadora da CAPES.