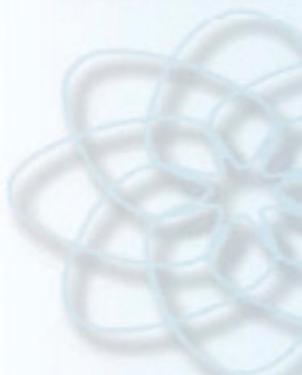


Teo  
Lite  
rária



Texto enviado em

29.07.2020

aprovado em

30.08.2020

V. 10 - N. 21 - 2020

\*Doutor em Ciência da  
Religião pela PUC-SP,  
Doutor em Educação  
pela FEUSP, Professor da  
Faculdade de Teologia  
Metodista Livre. Contato:  
rogeriogcarvalho@  
gmail.com

## **Representar o irrepresentável e formular o informulável: o mito em trânsito nos labirintos da literatura e da teologia**

**Represent the unrepresentable and  
formulate the informationable:  
the myth in transit in the literature  
and theology labyrinths**

*Rogério Gonçalves de Carvalho\**

### **Resumo**

Ambas, teologia e literatura se prendem em um fundo existencial onde experiências e vivências comandam o discurso, mas, mesmo que não queiramos, a tendência do discurso é eufemizar as experiências e vivências. Isso significa que o indizível, uma vez dito, perde sua força. Não obstante, embora o discurso seja uma das únicas formas de representar nossas experiências e vivências, o mito parece ser o fundo ancestral que fundamenta, sustenta e posiciona o discurso no mundo, na realidade, seja para a literatura, para a teologia ou qualquer outra forma de saber.

Resumidamente, compelimos realizar uma jornada, quase um passeio, ao lugar do mito no discurso, compreendendo sua natureza fugidia e, em seguida, nos meandros dos labirintos da teologia e da literatura. Jornada que fará com que esbarremos em algumas placas que parecem nos indicar que o mito é uma boa estratégia do discurso para representar o irrepresentável e formular o informulável.

**Palavras chave:** Mito; teologia e literatura; mytho-hermenêutica

## Abstract

Both, theology and literature are linked in an existential background where experiences and liveliness command the discourse, but, even if we do not want to, the tendency of the discourse is to euphemize the liveliness and experiences. This means that the unspeakable, once said, loses its strength. Nevertheless, although discourse is one of the only ways to represent our experiences and liveliness, the myth seems to be the ancestral background that underlies, sustains and positions discourse in the world, in reality, whether for literature, for theology or any other way of knowing.

In short, we compelled to take a journey, almost a walk, to the place of myth in the discourse, understanding its elusive nature and, then, in the intricacies of the labyrinths of theology and literature. Journey that will cause us to bump into some signs that seem to indicate that myth is a good discourse strategy to represent the unrepresentable and formulate the informationable.

**Key words:** Myth; theology and literature; mith-hermeneutic

## Introdução

**O** labirinto é com certeza um dos temas profícuos de Jorge Luis Borges em sua literatura. Tanto que em um de seus contos mais conhecidos, “O jardim das veredas que se bifurcam”, Borges escreve (BORGES, 2001, p. 109):

Um labirinto de símbolos – corrigiu. – Um invisível labirinto de tempo. A mim, bárbaro inglês, foi-me oferecido revelar esse mistério diáfano. Ao fim de mais de cem anos, os pormenores são irrecuperáveis, mas não é difícil conjecturar o que sucedeu. Ts’ui Pen teria dito uma vez: Retiro-me para escrever um livro. E outra: Retiro-me para construir um labirinto. Todos imaginaram duas obras; ninguém pensou que livro e labirinto eram um único objeto.

Ler os contos de Borges nos faz perceber o quanto a experiência muitas vezes é indizível, pois, dizer, seria o mesmo que esconder. O pa-

radoxo se explica porque tentar dizer e explicar tudo de nossas vivências acaba por silenciar as próprias vivências. Mas, então como dizer não dizendo tudo ou dizendo de outro modo, de um jeito que a fascinação da experiência e da vivência mantenha algo de sua fagulha?

Não foi sem fundamento que Borges preferiu as metáforas em um tipo de literatura que deve muito às experiências das narrativas orais: o conto. Munido de metáforas que pudessem codificar a complexidade das experiências no tempo, Borges tornou-se um “fazedor de mitos”. Aliás, não sem razão Gilbert Durand, antropólogo que dedicou sua vida nas pesquisas sobre a relação do mito com o imaginário humano, afirmou que a metáfora é “um pequeno mito”.

Ou seja, o mito, como forma narrativa que eufemiza as experiências e vivências, possivelmente é uma das melhores estratégias que a linguagem criou para tentar dizer o indizível sem dizer tudo. Razão pela qual entendemos que o mito tem função preponderante nos discursos da literatura ou da teologia, uma vez que, tanto uma quanto outra, dependem justamente de suas experiências e vivências. Inevitável, portanto, ao transitar pelos corredores labirínticos da literatura ou da teologia, não encontrar o mito desafiando a fazer passeios por veredas dantes não visitadas. Talvez até porque o próprio mito escape ao dizível é que tenha a vocação de representar o irrepresentável e formular o informulável.

## 1. A natureza fugidia do mito

No mito do Popol Vuh, obra maia-quiché do século XVI, na narração da quarta criação do homem, conta o fatídico momento em que os gêmeos protagonistas são desafiados pelos seres submundanos, os senhores de Xibalba.

Assim então eles se alegraram  
E foram jogar no campo de jogo de bola.  
E durante muito tempo jogaram sozinhos.  
Eles limparam o campo de jogo de bola de seus pais.  
E quando os senhores de Xibalba ouviram isso:

“Alguém lá em cima começou de novo um jogo sobre nossas cabeças.  
 Eles não se envergonham  
 De ficar batendo o pé por toda parte lá em cima?  
 Não está Hun Hun Ah Pu morto,  
 E Vuqub Hun Ah Pu,  
 Por tentarem se vangloriar diante de nós?  
 (BROTHERSTON; MEDEIROS, 2011, p. 191-192).

Os gêmeos querem a vingança pela morte de seus pais e seguem o mesmo roteiro de escolhas difíceis para resolver os jogos e “quebra-cabeças” propostos pelos senhores de Xibalba. Desde a decisão sobre qual estrada tomar, a vermelha, a preta, a branca ou a amarela, até resolver como passar a noite nos quartos que lhe foram preparados – “Casa do Calafrio”; “Casa do Jaguar”; “Casa do Morcego”; “Casa da Faca” – os gêmeos caminham em uma rota cheia de armadilhas.

Chicó, personagem da obra *Alto da Compadecida*, de Ariano Suassuna, cada vez que contava alguma história extraordinária, quando perguntado como aquilo seria possível, respondia: “– Não sei, só sei que foi assim”.

Santo Agostinho (Livro 11, cap. XIV) ao tentar dar uma noção sobre o tempo, afirmou: “Se ninguém me pergunta, eu sei; mas se quiser explicar a quem indaga, já não sei”. E completa: “Por isso, o que nos permite afirmar que o tempo existe é a sua tendência para não existir”.

Tentar definir o que o mito é, de alguma forma é esbarrar em seu poder fugidio, em sua imunidade a explicações racionais. Tanto as histórias extraordinárias dos gêmeos do Popol Vuh, como as de Chicó, quanto a noção de tempo de Agostinho, estão no mesmo patamar, na mesma dimensão do mito, ou seja, da experiência, da vivência com algo que não pode ser explicado de forma cabal. Assim, o mito se dá na “não explicação”, na tendência em “não existir”, justamente porque existe de acordo com o que se conta, com o que se narra. Narração geralmente cheia de armadilhas e rotas imponderáveis, de estradas a tomar e quartos mortais que desafiavam as soluções fáceis.

Aliás, narrar é o núcleo de sentido do mito, mas também da religião e

da literatura. Estes, mito, religião e literatura, estão no campo da experiência, do imediato, para, só em um segundo momento, serem mediados. São estratégias da linguagem humana que se encontram na categoria da primeiridade, conforme a Semiótica de C. S. Peirce (SANTAELLA, 1984), de onde surgem experiências monádicas, de um estado de consciência sobre o qual pouco pode ser afirmado e se traduz em um simples sentimento de “qualidade”.

O parentesco do mito com a arte, e do mito e a arte com a religião, fez com que Benedetto Croce (1997), afirmasse que a arte é uma linguagem que se esconde sob um sentimento único, que ele chamou de “inefável”, isto é, que em seu poder inebriante, é indizível, que não pode ser explicado. Por isso, o mito segue em uma trajetória, uma vereda de negação ao patrulhamento inflexível do determinismo causal, dos modelos científicos de simplificação, disjunção, exclusão e redução; a ciência não dá conta de uma simplicidade tão complexa<sup>1</sup> quanto “eu só sei que foi assim”.

Outrossim, na astúcia de fugir da armadilha historicista e reciclar a função do mito, Lezama Lima (1988, p. 47), poeta e ensaísta cubano, almejou tecer a história da América Latina pelos contrapontos de “eras imaginárias”, pois são dimensões onde reinam as fábulas e os mitos.

Somente o difícil é estimulante; somente a resistência que nos desafia é capaz de assestar, suscitar e manter nossa potência de conhecimento, mas, na realidade, o que é o difícil? o que está submerso, tão somente, nas águas maternas do obscuro? o originário sem causalidade, antítese ou logos? É a forma em devir em que uma paisagem vai em direção a um sentido, uma interpretação ou uma simples hermenêutica, para ir depois em busca de sua reconstrução, que é o que marca definitivamente sua eficácia ou desuso, sua força ordenadora ou seu apagado eco, que é sua visão histórica.

Para o autor cubano, o comando da história não se daria pela sincronia dos fatos, que encontra grande dificuldade para entender e fixar a identidade cultural latino-americana, e sim, pela diacronia das imagens e

---

1. Morin denomina esse campo complexo de *Unitas Multiplex*.

das narrativas expressas na arte e na literatura. Da mesma forma, o mito é estimulante justamente porque é difícil, porque apresenta uma resistência à compreensão, mas, ao mesmo tempo, incita e seduz na busca de conhecimento e teorização. Na medida em que cresce a dificuldade de entender o mito, cresce também a curiosidade e as fórmulas para tentar defini-lo.

O mito ainda pode ser comparado com um jogo dentre tantos jogos, feito de regras como de uma infinidade de possibilidades e versões. Dentre esses tantos jogos, talvez aquele que melhor se compare com os jogos de linguagem do mito é um jogo chamado apenas de “o jogo”<sup>2</sup>. A regra do jogo é extremamente simples: não se deve em hipótese nenhuma pensar no jogo, pois, a partir do momento que você pensa nele, imediatamente você perde. Logo, o objetivo do jogo, diferente da maioria dos outros jogos, não é ganhar, dado que você sempre perde. Quanto mais tempo não pensar no jogo, melhor. Entretanto, ao pensar no jogo, você deve anunciar que perdeu. Isso pode ser feito aos participantes ou mesmo para todos que conhecem o jogo. A comunicação pode então ser feita por qualquer mídia disponível, de jornais até redes sociais, ou apenas falando em voz alta “perdi”.

No que pese a forma bizarra e aparente *nonsense* do jogo<sup>3</sup>, o mito tem boa semelhança. O mito é o que é, e, se analisado ou pensado, logo o perdemos. A melhor forma de se aproximar do mito é não pensar nele. Mas, como isso para nós é praticamente impossível, devemos anunciar que perdemos. Anunciar nada mais é do que discursar sobre o mito, tangenciar sem nunca entrar, ou, uma vez dentro, nunca sair. O mito igualmente é um jogo de premeditada derrota. Mas, a derrota é exatamente o que faz do mito um jogo a ser jogado permanentemente. Uma vez que o conceito escapa, um novo ciclo de narração surge, de tal forma que o mito repousa no berço do princípio do eterno retorno.

---

2. Também algumas vezes chamado de “jogo mental”.

3. Mais informações obre “o jogo” podem ser obtidas em <http://ilostthegame.org/>, ou em [https://pt.wikipedia.org/wiki/O\\_Jogo\\_\(jogo\\_mental\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/O_Jogo_(jogo_mental)).

Mas, como somos eminentemente metafísicos, aprendemos a pôr a experiência separada da razão e, ainda que “entre quem pensa e o que é pensado passa o mistério, o pensamento filosófico procurou sempre ultrapassar o mistério [...]. E, procurando superar o mistério, pendeu mais para as matemáticas e para as ciências do que para a arte e a religião” (MARASCHIN, 2004, p. 1). Ou seja, porque somos obsessivamente explicativos e retóricos, criando uma tendência e uma ânsia que dominou também os estudos e pesquisas sobre o mito, não por acaso a história das religiões, as teorias literárias, a antropologia, a linguística e outras ciências criaram as suas próprias mitogonias.

Na busca por alguma sistematização dos mitos, os berços de mitogonias nos deram uma ilusão “afirmando que o imenso labirinto não deixa de ter a sua planta, porque o mito nada mais é que ciência primitiva, ou história, ou personificação de fantasias do inconsciente, ou ainda algum outro ‘solvente’ atualmente na graça dos sistematizadores” (RUTHVEN, 2010, p. 14). Palavras confirmadas por Bachelard (1988, p. 15) ao apontar que “ao espírito resta a tarefa de fazer sistemas, de agenciar experiências diversas, para tentar compreender o universo. Ao espírito convém a paciência de instruir-se ao longo do passado do saber”.

Se por um lado o mito exerce poder de sedução pela sua constante atualização e vivacidade na experiência, por outro lado, igualmente exerce poder de sedução pela possibilidade de ser pesquisado, analisado, comparado ou sistematizado. De qualquer modo, a “armadilha mítica” foi montada e, tendo sido disparada, seja no âmbito da religião ou da literatura, estamos presos.

## **2. O mito em seus corredores labirínticos**

Devemos começar por aquela que talvez seja uma das velas mais antigas percorrida pelo mito: a mitogonia criada pelo evemerismo. Diz-se que Evêmero, siciliano do século IV a.C., teria escrito um romance em que descreve uma viagem a uma ilha imaginária e, ali, soube que existia uma inscrição na parte interna do templo de Zeus que indicava que Zeus

nasceu em Creta, viajou pelo Oriente e foi proclamado deus, antes de retornar para a sua terra, onde morreu.

O que se sabe sobre o romance de Evêmero não é original, senão aquilo que foi preservado na *História Eclesiástica* de Eusébio. Também não se sabe se Evêmero não estaria fazendo uma menção a Alexandre Magno na Índia. Mas, uma coisa é certa, contrariando o conselho de Malinowski, para quem os mitos significam apenas aquilo que dizem, Evêmero procurou dar uma explicação “natural” para o surgimento de Zeus, uma divindade (RUTHVEN, 2010, p. 17-18).

Evêmero não estava sozinho na busca por explicações “naturalistas” para fenômenos e eventos que, desde muito tempo, se mantinham preservados em narrativas lendárias, extraordinárias ou etiológicas. Seus “colegas” gregos, caminantes da mesma estrada, chamados convenientemente de filósofos Pré-socráticos, também apelidados de “naturalistas”, estavam interessados na natureza (*physis*) e na origem de todas as coisas. Embora tenham se inspirado em ideias antigas e míticas como a dos quatro elementos (fogo, terra, água, ar)<sup>4</sup>, de modo pioneiro procuraram explicações para a origem da natureza na própria natureza e não mais apenas nos poderes ou qualidades das divindades<sup>5</sup>.

Para o cristianismo emergente dos séculos I e II d.C., o evemerismo caiu como uma luva para atacar o paganismo e afirmar que seus deuses tinham origens naturais e não sobrenaturais<sup>6</sup>. Deuses, portanto, que não passavam de reflexos de qualidades ou poderes da natureza<sup>7</sup>, ou como

---

4. Dos filósofos que seguiram de forma mais conhecida os quatro elementos estão Heráclito, Xenófanos, Tales de Mileto, Anaxímenes.

5. No século VI a.C., Teágenes de Régio achava que os mitos deveriam ser interpretados como alegorias de eventos e fenômenos naturais da Terra.

6. Vide Walter Raleigh em sua *The history of the World*, de 1614; George Sandys em *Ovid's metamorphosis*, de 1632; Jacob Bryant em *New System... of ancient mythology*, de 1774; Charles François Dupuis em *Origine de tous les cultes*, de 1794; Holbach em *Système de la nature*, de 1770; Robert Wood em *Na essay on the original genius and writings of Homer*, de 1775; John Ruskin em *The Queen of the air*, de 1869; Francis Bacon em *The Wisdom of the ancients*, de 1619.

7. Para Cícero, em sua obra *De Natura Deorum*, os deuses pagãos pertenciam às fábulas ímpias que apresentavam teorias científicas muito imaginativas.

afirmava Frazer (1921, p. xxvii): “são explicações erradas de fenômenos, quer da vida humana, ou da natureza externa”.

Palaifatus, seguindo a trilha do siciliano e dos gregos, no século IV a.C., transformou eventos míticos em acontecimentos possíveis, isto é, história e não mito. Muitas vezes se faziam esforços no sentido de vincular um evento astronômico a episódios míticos. Em teorias mais modernas, vários personagens míticos teriam existido historicamente e, depois, teriam se tornado em ciclos lendários preservados primeiro em forma oral.<sup>8</sup>

Todas essas investidas sobre as noções míticas, sejam evemeristas, palaifatistas<sup>9</sup>, ou naturalistas, tiveram uma finalidade declarada: a demitologização, e um efeito colateral: a “para história”, ou “aquela que registra não o que aconteceu, mas o que as pessoas, em diferentes épocas, diziam ou acreditavam ter acontecido<sup>10</sup>” (GRANT, 1971, p. xviii). Ou, como afirma Ruthven (2010, p. 22): “assim como um mito pode ser tornado histórico, a história também é passível de mitificação”.<sup>11</sup>

---

8. Joseph Justice Scaligar e Isaac Newton são exemplos que procuraram relacionar eventos míticos com eventos astronômicos (cometas, eclipses etc.). Hércules, antes de se tornar o mítico filho de Zeus de força sobre-humana, teria sido apenas um homem corajoso e exemplo de esforço diante das adversidades.

9. Palaifatos, no século IV, igualmente acreditava numa causa histórica ou real para os mitos. Se fincava na ideia de que poderia existir um texto “original”. Paul Veyne o citou quando se debruçou sobre a crença dos gregos nos mitos em sua obra *Acreditavam os gregos em seus mitos?*

10. A demitologização ou demitização também influenciam a cultura popular moderna. No cinema, por exemplo, no filme *Hércules*, de 2014, os roteiristas Evan Spiliotopoulos e Ryan J. Condal deram uma versão curiosa sobre a origem de Hércules. Ele seria apenas um homem que ganhou fama graças a crenças do povo e ao seu “bardo”, que procurava poeticamente exagerar seus feitos. Em outro filme, *Êxodo: Deuses e Reis*, de Ridley Scott, também temos uma versão demitologizada de Moisés. Inclusive, com explicações naturais para as pragas do Egito.

11. Julien D’Huy, candidato ao doutorado em História Pantheon-Sorbone, escreveu um artigo para a *Scientific American* (dezembro de 2016 nos Estados Unidos e fevereiro de 2017 no Brasil) propondo estudar os mitos de vários povos utilizando os estudos filogenéticos a partir de ferramentas retiradas de técnicas estatísticas e modelos computacionais. Segundo D’Huy, as lendas e mitos teriam seguido o movimento migratório ao redor do globo terrestre desde o paleolítico. Vide em D’Huy J. *A evolução dos mitos* In: *Scientific American* (Brasil), São Paulo: Segmento, Ano 15, nº 172, fevereiro de 2017, p. 68-75.

A avenida paralela à demitologização, ou para histórica, teve ampla representação, mesmo por aqueles que não estavam intencionalmente tentando dar contornos míticos para o que acreditavam ser puramente histórico<sup>12</sup>. Afinal, “os historiadores sempre contaram estórias. De Tucídides a Gibbon e a Macaulay, a composição da narrativa em prosa vívida e elegante sempre foi tida como sua maior ambição. Considerava-se a história um ramo da retórica” (LACERDA, 1994, p. 9).

Desde o século XVIII a *Scienza nuova*, de Giambattista Vico, já havia relacionado a história com a ficção. O próprio Hayden White, inspirado pela concepção viqueana, levantou a hipótese de que a consciência humana teria passado historicamente por modos de operação correspondentes a quatro tropos poético-retóricos fundamentais.

Curiosa é a compreensão histórica cunhada por Arnold Toynbee, para quem certas civilizações dominantes na história, mesmo após o seu desaparecimento, são refletidas em civilizações posteriores. Toynbee pretendeu descobrir vinte e uma dessas civilizações que teriam existido em várias épocas e, quando estudadas comparativamente, elas revelariam ter passado por etapas semelhantes de desenvolvimento, auge e decadência, sendo a fase final marcada por um estágio universal. Desse modo, uma civilização inauguraria uma era imaginária que, posteriormente, daria lugar a outra era de outra civilização. As eras seriam semelhantes em todas as civilizações não tendo nenhuma delas primazia sobre a outra. Ora, essa “era imaginária”, que se repete em outra civilização, não é justamente uma compreensão para histórica, quase de cunho mítico, feitas de imagens arquetípicas?

Mas, não foi apenas a mitologia greco-romana ou a “historiografia” que se tornaram alvos das explorações demitologizantes. No cristianis-

---

12. Edward Gibbon, historiador britânico, emprestou um estilo bem pessoal em sua interpretação da história romana em *A história do declínio e queda do Império romano*. Borges percebeu isso no historiador ao chamar a atenção na estratégia de redação usada para convencer narrativamente de que estava escrevendo “fatos reais” (BORGES, 2008, p. 71-72).

mo, mais especificamente na figura de Cristo, observamos as tentativas de separar o Cristo “real” do Cristo “mítico”, como no caso das longas pesquisas sobre o “Jesus histórico”, ou, numa tentativa mais amena, como a de Rudolf Bultmann, que demitologizou o Novo Testamento, mas devolveu, no lugar dos mitos, suas dimensões existencialistas.

Se o existencialismo teológico tentou ler nas entrelinhas do Cristo mítico, não é de se surpreender que as interpretações psicológicas entrem na topografia que procurou tirar o poder do mito de seu ambiente original. Freud, por exemplo, estabeleceu uma “psicomitologia” para explicar porque algumas percepções que temos no mundo são baseadas em ilusões. Imortalidade, recompensa futura, mundo após a morte, seriam apenas ilusões, projeções de nossa vida psíquica. Logo, os mitos poderiam ser compreendidos como representações dessas ilusões projetadas e, mais, serviriam como vestígios de nossas próprias inquietações psíquicas<sup>13</sup>.

Apesar da mente “cientificista” de Freud, que achou o mito no interior da psique humana, Carl Gustav Jung fez justamente o trajeto oposto: os mitos não estão de dentro para fora, como projeções, e sim de fora para dentro, como introjeções. Os mitos, então, são representações ou imagens arquetípicas que “pescamos” da história humana, como se a psique fosse um ímã que atraísse essas imagens. De qualquer modo, embora Jung fosse um insaciável “caçador” de mitos, acabou dando sua parcela de contribuição para que o mito saísse de seu berço narrativo local e ganhasse uma dimensão histórica universal e, portanto, acessível às superinterpretações<sup>14</sup>.

Na vereda transversal das interpretações psicológicas, temos a di-

---

13. Freud não encarava os mitos de forma negativa, antes fez uso de vários deles. Da mitologia grega, por exemplo, tomou emprestado o mito do Rei Édipo e o de Narciso para explicar certas condições psíquicas como o complexo de Édipo e o narcisismo.

14. Em sua obra *Interpretação e superinterpretação*, Umberto Eco nos alerta para a possibilidade de um mesmo texto comportar diversas interpretações, em razão de sua plurivocidade, assim como também avisa como algumas dessas interpretações podem ser exageradas ou generalizantes.

dática moral, que por um lado entendeu os mitos com finalidades éticas e, por outro lado, como potencialmente perigosos, por causa da licenciosidade dos deuses. Vereda onde Aristóteles fez escola, e para quem “os seres ficcionais não são apenas reproduções do homem como deve ser, mas também modelos a serem imitados por todos aqueles em atingir sua excelência moral” (SEGOLIN, 1999, p. 19). Na *mimesis* aristotélica, por exemplo, a literatura e seus aparatos míticos já eram vetores de moralismo.

Se antes os deuses tinham se tornado representações de potências da natureza, agora a finalidade moral os transformou em personificações de paixões e virtudes. Ora a educação não podia ignorar a mitologia clássica, ora deveria manter distância com o risco de corromper. Para evitar a depravação dos deuses e ressaltar suas virtudes, o embelezamento da vereda moral foi inevitável, criando assim a abertura para o surgimento da alegoria aplicada à vida dos deuses. Fílon, Agostinho, Lutero e um sem número de intérpretes de Homero, deixaram uma tradição que impôs ao mito uma metalinguagem<sup>15</sup>.

Em outra paragem distante da didática moral, em uma avenida antropológica bem ampla, parecia óbvia a relação do mito com o rito. As placas todas pareciam indicar: se o mito canta, o rito dança. Se o mito é a narração dos atos divinos, seria lógico concluir que tais atos poderiam ser repetidos. Em uma recursividade sem fim, o mito vira rito e o rito vira mito, ou conforme aponta Eliade, seja o tempo ou o ritual, prevalece o princípio do eterno retorno.

Muito da suspeita de que o mito poderia ter surgido do rito veio das inquietações de E. B. Tylor. Em sua obra *Cultura primitiva*, insistia que os mitos surgiram de uma dimensão ilógica e primitiva e que, portanto, o pensamento analógico antecedeu a lógica verbal, que é secundária<sup>16</sup>.

---

15. Ruthven (2010) indica que Erasmo, figura fundamental do humanismo cristão, chegou a ver mais religião em alguns mitos gregos do que na própria Bíblia.

16. Ruthven (2010, p. 50-52) cita nomes como Frazer, van Gennep, Hyman e outros que teriam se embrenhado na trilha rito-mito.

Lógica verbal que Tylor, assim como outros antropólogos, confundiram com sua própria lógica eurocêntrica sistematizante, isto é, como se o pensamento “primitivo” tivesse uma concepção não organizada e lógica da vida, ou que existisse algo que fosse anterior à uma determinada “mitologia”<sup>17</sup>.

Tylor, sem saber, caminhou por uma ponte em direção ao mito como “doença da linguagem”, como um “enfeitiçamento voluntário”. Só os homens “escolhidos” pelos deuses cabia a tarefa de nomear as coisas pela primeira vez. Sacerdotes, xamãs, feiticeiros, videntes, reis-sacerdotes ou heróis civilizadores, em contato com a divindade, tinham um conhecimento que extrapolava o conhecimento dos demais mortais. Por isso, além de dar nomes às coisas, animais e seres, também dominavam a arte das palavras mágicas, encantadas. Logo, a coisa é o nome e o nome é a coisa.

Mas, se a linguagem é uma estratégia sedutora para dizer o mundo, ela o faz de modo ambíguo. Esse é o caminho percorrido por *Crátilo*, de Platão, que por um lado punha as palavras como exatas às coisas e, por outro lado, apenas representantes das coisas por convenção. O problema continua e reaparece com intensidade na Idade Média com a picuinha chamada de “o nome da rosa”. Umberto Eco deu vida a essa querela ao romancear uma das grandes questões da filosofia: a rosa tem o seu nome porque nós é que damos isso a ela ou ela é que nos transmite o que ela é? Se vivêssemos naquela época, dependendo da resposta, seríamos chamados de nominalistas, no primeiro caso, ou realistas, no segundo caso.

Wittgenstein, ao passar por essa ponte da linguagem, diria que o mito é um “jogo de linguagem”. Cassirer diria que o mito é tanto uma elaboração do espírito humano quanto uma constante formal da linguagem. Outros, como Schlegel, procuraram a origem de certas palavras

---

17. Lévy-Bruhl desenvolveu a teoria da mentalidade primitiva. Segundo essa teoria, as sociedades primitivas eram dominadas por um pensamento pré-lógico, expresso em representações míticas.

em mitos antigos, numa regressão *ad infinitum*, ora instrumentalizado pela filologia e pelas etimologias, ora criando uma mitologia comparada, como fez Max Müller.

Olhando melhor para a ponte da linguagem, se de um lado dela a interpretação das culturas tem a sua lógica própria, conforme Geertz, parece óbvio imaginar que do outro lado da ponte exista uma constante estrutural, conforme Lévi-Strauss. Se em uma ponta comanda elementos isolados e históricos, na outra ponta comanda uma configuração praticamente imutável; diacronia e sincronia se alternam. Por isso, é plausível afirmarmos que o estruturalismo foi um dos caminhos mais profícuos nas pesquisas sobre o mito. Desde as intuições de Piaget sobre as constantes psicogenéticas no desenvolvimento da cognição, passando pelos estudos da linguagem como “jogo de xadrez” de Saussure, o estruturalismo se tornou a ferramenta de análise por excelência para encontrar as constantes formais presentes em toda narrativa mítica. Assim, “Alan Dundes aconselha aos folcloristas a procurarem, para além dos motivos diacrônicos, os “narremas” na *Chanson de Roland* e no *Poema del Cid*, enquanto Claude Lévi-Strauss, procurou “mitemas” nas mitologias dos índios sul-americanos” (RUTHVEN, 2010, p. 54).

Nessa constante estruturalista, não podemos deixar de citar Gilbert Durand que, sendo um neokantiano e seguindo as pistas deixadas por Carl Jung, se inspirou nas noções de mito de Cassirer, para quem a lógica do discurso tem um parentesco muito íntimo com a lógica mítica, e Bachelard, que entendeu que o mito já é uma eufemização da realidade, do fato em discurso, mas nunca se trai ao traduzir-se, pois minimiza o seu suporte linguístico: a palavra está na raiz da imaginação. Por isso, para Durand os esquemas, arquétipos e símbolos definem o sentido da palavra mito: “sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas, sistema dinâmico que, sob o impulso de um esquema, tende a comportar-se em narrativa” (DURAND, 2002, p. 62-63). Se o arquétipo ressaltava a ideia e o símbolo promovia o nome, o mito resalta os dogmas religiosos, o sistema filosófico ou a narrativa histórica e lendária. O mito faz isso

submetendo os símbolos (palavras) e os arquétipos (ideias) a um efeito de racionalização pelo fio do discurso.

A saga pelos meandros do labirinto do mito ainda pôde contar com as andanças de críticos, comparatistas e “mitólogos” da envergadura de Joseph Campbell que, instigado pelo *Finnegans Wake* de James Joyce, imaginou um “monomito” baseado na jornada do herói em sua obra *O herói de mil faces*.

Por fim, o mito fez muitas outras incursões nesse labirinto de veredas que se bifurcam, além das expostas até aqui. Mas, uma vez no labirinto, não carece, pelo menos por enquanto, procurar uma saída. Na verdade, a beleza do mito está justamente em ser um espelho do próprio labirinto: ambíguo, cheio de falsas entradas e falsas saídas, dado ao trajeto do que à chegada.

### 3. O mito no labirinto da literatura

Tanto quanto no labirinto da linguagem, o mito percorreu caminhos equívocos no labirinto literário; a univocidade jamais foi vocação do mito nas obras literárias. Mas, embora a literatura tenha se formado ao largo das investidas analíticas e jamais se deixou domesticar pelas teorias, no ocidente ela padeceu de uma obsessão típica dos literatos: a mitologia greco-romana, sendo esta a mais porosa das mitologias para os ataques desenfreados dos racionalismos pós-iluministas.

A ladainha que repete que a literatura é devedora da mitologia greco-romana não tem fim. O mantra é o mesmo: tendo os deuses sido esquecidos no passado mítico, onde reinavam soberanos, hoje se escondem no labirinto literário. Como bem observou Calasso (2004, p. 9), “os deuses são hóspedes fugidios da literatura. Deixam nela o rastro dos seus nomes”.

No Renascimento, a mitologia contribuiu para a fraseologia dos poetas e dos dramaturgos. Quase todos os poetas do século XIX são de-

vedores do panteão divino, visto que “não havia necessidade de supor que os velhos deuses não tinham sido vistos desde a Idade Média. Era simplesmente questão de saber como e onde procura-los” (RUTHVEN, 2010, p. 82).

Os deuses se manifestam intermitentemente, de acordo com a expansão e o refluxo daquela que Aby Warburg chamou de “onda mnêmica”. A expressão, que se encontra no início de um ensaio póstumo sobre Burckhardt e Nietzsche, alude àqueles sucessivos choques de memória que atingem uma civilização em relação ao seu passado, neste caso àquela parte do passado ocidental que é habitada pelos deuses gregos. Toda a história europeia é acompanhada por essa onda [...]. (CALASSO, 2004, p. 25).

Se o labirinto da literatura tivesse uma praia, seria possível reparar o “sumiço” da mitologia clássica na maré baixa do oceano mnêmico europeu. Engolida pelas “águas do cansaço”, levada sob a luz da manhã iluminista, a mitologia passou por esquecimentos, seja pela via da crítica racionalista, seja pelo esgotamento dos escritores que não viam mais nos deuses ou nas ninfas sua inspiração máxima.

José Lezama Lima, em *A expressão americana*, um ensaio provocador, denunciou o cansaço clássico na Europa e, por esse motivo, revelou como um sem número de literatos aproveitaram a lacuna deixada pela mitologia clássica. No lugar dos velhos mitos gregos, que durante tanto tempo colonizaram a Europa, tomava assento a mestiçagem, a mistura dos elementos outrora sagrados da religião branca e católica com os elementos das tradições sagradas indígenas e negras. Em uma mesa barroca, em um jantar mestiço, de antropofagia eucarística, os mitos dos dois lados do oceano, Europa e América, agora misturados, deveriam substituir o esgotamento da mitologia ocidental.

O homem para Deus “e as outras coisas sobre a face da terra são criadas para o homem”. O homem para Deus, se o homem desfruta de todas as coisas como num banquete cuja finalidade é Deus. O banquete literário, a prolífica descrição de frutas e mariscos, é de jubilosa raiz

barroca. Tentemos reconstruir, com platerescos assistentes de um outro mundo, uma dessas festas regidas pelo afã, tão dionisíaco quanto dialético, de incorporar o mundo, de fazer o seu mundo exterior, através do forno transmutativo da assimilação. (LEZAMA LIMA, 1988, p. 90).

O sagrado está no homem e em suas finalidades, por isso, Deus é antropológico e, no banquete literário, na eucaristia das letras, as mitologias devem ser misturadas no forno transmutativo, que assimila todas as tradições e prepara a ceia que agora nos serve. A literatura, assim como a poesia, para Lezama Lima, é a vocação do homem latino-americano na substituição do cansaço clássico dos mitos já esquecidos da Europa.

A despeito de Lezama Lima ter denunciado a fadiga da mitologia clássica, a solução não poderia ser achada em outros mitos e outras mitologias como a maia, inca ou asteca, ou mesmo nas curiosidades e imagens arquetípicas extraídas de culturas “primitivas e perdidas”. A solução mais radical trouxe para a praça do labirinto literário a ideia da literatura como “substituta” da mitologia, posto que literatura e mito tem um parentesco antigo.

Neste labirinto literário, sejam nos becos dos escritores e teóricos da literatura ou nas travessas dos antropólogos e folcloristas, ora se defendeu que a literatura nasceu junto com o mito, ora que a literatura nasceu do mito. Mito e literatura podem ter dividido o mesmo berço, tendo a poesia e o rito como seus nutrientes, ou, também, a literatura nasceu do mito, tendo a metáfora como sua transição natural. Independente das posições, o passado e o destino entrelaçados de mito e literatura fez com que um poeta da envergadura de Yeats chegasse a concluir que a literatura poderia desempenhar o mesmo papel do mito em uma espécie de “Grande Memória”, com clara semelhança ao inconsciente coletivo de Jung.

Northrop Frye, por exemplo, sem nenhum peso de culpa, acredita piamente que o mito é um elemento natural da estrutura da literatura. O

mito seria o “pai” de todos os gêneros literários e a literatura uma mitologia “deslocada”. Para Malinowski o mito tem sementes na epopeia e no romance. Para Vickery (1966), o mito é matriz da literatura e pode ser procurado na história dos passos literários. Mas, não precisamos ir tão longe, o romantismo alemão de Schiller já venerava a beleza dos mitos pagãos e Schlegel estava desejoso em criar uma nova mitologia, talvez uma mitologia feita de literatura.

Palavras que ressoaram na mente de Yeats quando intitulou “tremor do véu” a primeira parte de *Autobiographies*. E, sobretudo, quando, na noite de estreia de *Ubu Roi*, disse a alguns amigos: “Depois de Stéphane Mallarmé, depois de Paul Verlaine, depois de Gustave Moreau, depois de Puvis de Chavannes, depois dos próprios versos, depois de toda essa cor sutil e desse ritmo nervoso, depois dos pálidos tons mesclados de Charles Conder, o que mais é possível? Depois de nós, só o Deus Selvagem!” (CALASSO, 2004, p. 99).

Solto dentro do labirinto literário, o “Deus Selvagem” andou à espreita dominando a mente e o coração dos escritores, novos sacerdotes de um templo e de uma religião feita de letras e fiéis leitores. Se a mitologia se foi com as águas obscuras do passado, para muitos a literatura deveria assumir o seu lugar de direito como irmã natural do mito e, se possível, manter o mito no calabouço das obras literárias e jamais retornar às expressões da religião.

T. S. Eliot, confirmado por E. R. Curtius, antecipava que, com o tempo, em lugar do método narrativo, deveríamos usar o método mítico. O próprio Curtius, em suas intuições sobre como a história grega a latina permaneceu sem interrupções até a Idade Média, vaticinou que seria impossível empregar qualquer outro método para escrever a história que não fosse a da ficção. Em outras palavras, a literatura seria agora o ambiente natural do mito e da história. Algo que Kermode (1962, p. 37) diagnosticou ao dizer: “no território do mito, podemos curto-circuitar o intelecto e liberar a imaginação que o cientismo do mundo moderno suprime; e esta é a posição central moderna”.

Não por acaso a crítica da literatura à religião tantas vezes afirmou que a literatura deve superar a religião, e tem ela que ser a expressão mais profunda da transcendência. Posição defendida pelo escritor Gottfried Benn (1968), que declarou: “os deuses mortos, os deuses da cruz e do vinho, ainda mais que mortos: mau princípio estilístico, quando a gente se torna religioso, abrandando a expressão”.

Benn, assim como outros ensaístas e escritores, confiam absolutamente na literatura como o novo mito, a aventura espiritual mais alta que o ser humano possa provar. Mas, que literatura é essa que se permite preferir dos mitos clássicos ou da religião? Que literatura basta a si mesma que se torne o único espaço de expressão dos deuses, da religião ou do mito? Calasso (2004) chama tal literatura de “literatura absoluta”. Tendo começado com os romantistas alemães e seguido até a morte de Mallarmé, é reatualizada na pena dos escritores.

Só os escritores estão em condições de abrir-nos os seus laboratórios secretos. Guias caprichosos e evasivos, são, no entanto, os únicos a conhecer passo a passo o terreno: quando lemos os ensaios de Baudelaire ou de Proust, de Hofmannsthal ou de Benn, de Valéry ou de Auden, de Brodski ou de Mandel'stam, de Marina Cvetaeva ou de Karl Kraus, de Yeats ou de Montale, de Borges ou de Nabokov, de Manganelli ou de Calvino, de Canetti ou de Kundera, percebemos logo – ainda que um possa detestar o outro, ou ignorá-lo ou opor-se a ele – que todos *falam do mesmo objeto* (CALASSO, 2004, p. 101).

Evidente que o “mesmo objeto” é a literatura como coisa absoluta, a ficção como ser onívoro que, ao procurar tantas vezes devorar a história e a religião, dança no salão principal da linguagem como um novo mito. Aspiração que chega ao ponto de, na atual filosofia da linguagem, implicar questões sobre o que é o real.

A ficção oferece menos dúvidas e mais certezas, ao passo que o real empresta menos certezas e, portanto, mais dúvidas. Com o sinal trocado, o mundo voltaria a ser perfeito se a ficção não fosse, ela mesma a gran-

de dúvida. Dito de outra maneira: se a realidade fosse transparente à linguagem, a ficção não seria necessária. A existência do discurso ficcional explicita a dúvida crucial que sentimos quanto à “realidade da realidade”. (BERNARDO, 2004, p. 23).

Borges (2008, p. 73), também desnuda a estratégia da linguagem literária utilizada para simular a realidade: “Eu aconselharia esta hipótese: a imprecisão é tolerável ou verossímil na literatura porque sempre tendemos a ela na realidade. A simplificação conceitual de estados complexos é muitas vezes uma operação instantânea”. Ou seja, na mesma medida que a nossa consciência apreende a realidade de modo intencional e seletivo<sup>18</sup>, a literatura expressa a realidade ou a imita igualmente de forma intencional e seletiva, de um jeito que “[...] toda atenção, toda fixação de nossa consciência comporta uma omissão deliberada do não interessante” (BORGES, 2008, p. 73).

Para “imitar” a realidade, a ficção, especialmente nos gêneros literários, faz uso de mecanismos do discurso que estão presentes na forma como pensamos a realidade. Tendo isso em mente, Borges afirma que é legítimo deduzir que o principal problema da arte romanesca é a causalidade e a “magia”. Um romance pode “copiar” as relações de causa e efeito, mas, sozinhas, não tem o mesmo efeito se não agregar o efeito da magia. Enquanto a causalidade dá conta dos processos comuns da narrativa, das coisas simples e descritivas, a magia permite as relações entre coisas, situações e personagens que não são reais, mas estão na ordem do discurso. Ora, se estão na ordem do discurso, tudo é possível.

Esse procedimento ou ambição dos antigos homens foi submetido por Frazer a uma conveniente lei geral, a da simpatia, que postula um vínculo inevitável entre coisas distantes, seja porque sua figura é igual – magia imita-

---

18. É muito provável que Borges esteja usando um aporte teórico da fenomenologia de Husserl e de Merleau-Ponty. A definição básica da fenomenologia é que toda consciência é sempre consciência de alguma coisa. Dizendo em outras palavras, não temos consciência da totalidade, de tudo ao mesmo tempo, senão daquilo que intencionalmente o fenômeno permite. A realidade não sendo perceptível “em si”, só pode ser percebida pela redução fenomenológica, ou pelo fenômeno que se nos apresenta.

tiva, homeopática –, seja pela existência de uma proximidade anterior – magia contagiosa. (BORGES, 2008, p. 90).

Nesse caso, Borges sustenta que as leis “naturais” de causa e efeito que regem a realidade, que, inclusive, permitem as relações mágicas entre objetos distantes<sup>19</sup>, igualmente regem a vocação narrativa da literatura. As regras são as mesmas, rígidas e com poucas variações. Borges, inclusive, aponta que, sejam os escritores dependentes dos clássicos (que para ele é maioria), sejam para os escritores atados às expressões romanescas modernas, a literatura exige certas operações quase imutáveis, por mais extraordinárias ou incríveis possam ser as relações de causalidade. Nas palavras de Wood (2012, p. 17):

A casa da ficção tem muitas janelas, mas só duas ou três portas. Posso contar uma história na primeira ou terceira pessoa, e talvez na segunda pessoa do singular e na primeira do plural, mesmo sendo raríssimos os exemplos de casos que deram certo. E é só.

A solução fenomenológica de Borges pode ser igualmente exemplificada pelas elucubrações de Bachelard. Para ele é a fenomenologia da alma humana que instala o primeiro compromisso com o discurso, com a possibilidade de narrar. Nesse caso, em se tratando de uma obra literária, o fenômeno que marca a alma humana com a literatura é uma fenomenologia da imaginação. “Esta seria um estudo do fenômeno da imagem poética quando a imagem emerge na consciência como um produto direto do coração da alma, do ser do homem tomado em sua atualidade” (BACHELARD, 1998, p. 2).

Em termos antropológicos, o homem, sendo um ser “falante”, sempre enquadrado pela linguagem, captura experiências vividas na imagem. “Com sua atividade viva, a imaginação desprende-nos ao mesmo

---

19. Outros pensadores sobre a linguagem também se ocuparam dessa causalidade entre coisas completamente diferentes. Foucault, por exemplo, observa que era comum na antiguidade a noção de “simpatia” e “antipatia” na ordem do discurso, que, por exemplo, permitia relacionar um astro com a biografia de uma pessoa na astrologia.

tempo do passado e da realidade. Abre-se para o futuro. À *função do real*, [...] é preciso acrescentar uma *função do irreal* [...]" (BACHELARD, 1998, p. 18). Dizendo de outro modo, Bachelard visualiza a literatura como uma antropologia transcendental, do homem que se abre para a experiência com a obra literária e eufemiza a realidade.

Desse modo, a eufemização pelo discurso, pela narração, é uma ladainha sem fim sobre o que é a realidade, coisa que o mito e a literatura têm de sobra. É por isso que a consciência na literatura talvez tenha nascido do solilóquio das orações, das confissões e dos exercícios espirituais. "O solilóquio interior permite a repetição, a elipse, a histeria, a vagueza – a gagueira mental" (WOOD, 2012, p. 124).

#### 4. O mito no labirinto da teologia

Abordar a relação entre mito e teologia é, no mínimo, uma empreitada temerária. Se por um lado mito e mitologia aparecem e desaparecem nas intermitências do labirinto literário, por outro lado, o mito no labirinto teológico parece estar escondido em algum jardim secreto. O que nos lembra o conto *O jardim de veredas que se bifurcam* que citamos antes. Secreto, mas não perdido. Ao acharmos suas veredas, logo em sua entrada, podemos observar como a teologia nasceu do mito, mas, ao isolá-lo em algum canto, construiu em volta de si um muro metafísico, de catafática jardinagem, ou dizendo aos modos de Bachelard, tentando o tempo todo nesse jardim da teologia, "explicar a flor pelo adubo".

Em termos metodológicos, o mito, por ter uma característica narrativa e poética, invariavelmente foi destacado como linguagem muito bem assentada na literatura e pouco na teologia moderna. Quando a teologia tentou se aproximar do mito, pegou emprestado epistemologias diversas, especialmente aquelas que fizessem uma ligação do mito com o fundamento simbólico de toda religião, mas evitou procurar o mito nela própria e muito menos entender que se trata de um de seus fundamentos básicos.

Na relação binária teologia-literatura, o mito acabou sendo visto como um fundamento da literatura, mas pouco da teologia. Já que a literatura tem um caráter de experiência, e de forma distante um caráter de racionalidade lógica, concluiu-se que o mito só poderia ter uma ligação íntima com a literatura. Por exemplo, o mito ligado ao poema e, este, por sua vez, ligado à música e ao ritual, movimento que parece ter sido natural para a ancestralidade mítica, facilitou muito a ilação entre mito e religião, mas não entre mito e teologia. Razão pela qual a trajetória metodológica nesse campo de pesquisa está há tanto tempo fazendo da literatura o seu espaço de análise temática, seja da poesia ou de qualquer outro gênero literário, sem grandes distinções. Ora os estudos partem de temas já bem definidos pela própria teologia e pelo cristianismo (o mal, o bem, o pecado, a salvação etc.), ora partem de temas que carecem da ajuda de conhecimentos científicos que encaram o mito como curiosidade linguística, antropológica ou sociológica. Alguns temas são tão específicos (como o tema do herói, da coragem, das virtudes etc.), que só permitem uma análise simbólica do mito pelas tradicionais escolas de Religião Comparada, História das Religiões e Fenomenologia da Religião. Afinal, fica mais fácil ver o mito como coisa da literatura para que as conclusões teológicas sejam imunes aos aspectos místicos e sincréticos que inevitavelmente as obras literárias desafiariam.

A memória histórica nos leva a observar que a teologia, sob algumas perspectivas da Ciência da Religião, claramente tem seguido a tendência das ciências em geral, ou seja, privilegiar o discurso racional, fixado e sistemático na busca de um espaço cada vez mais inteligível. Muitas das incursões por caminhos que pudessem registrar de modo mais patente o discurso da experiência religiosa mística e intuitiva, típicas do discurso mítico, foram as vezes deslegitimadas.

Desse modo, a aproximação da teologia com o mito muitas vezes foi difícil e se deu de forma indireta ou transversal. Sim, elogios foram feitos ao discurso mítico e os vários estudos teológicos realizados até aqui não escondem a sua vocação para retomar o mito como um tema fascinante.

Mas, tais estudos ainda se ressentem e têm certo receio de afirmar que a teologia tenha parentesco com o mito, ou que tenha do mito o seu berço, origem ou fundamento.

Até o presente, o método teológico não suportou muito bem a possibilidade de confessar que a teologia seria uma forma de linguagem mítica eufemizada, travestida de uma racionalidade lógica. É claro que a teologia não pode fugir de seu aspecto racional e negar o que encontramos em quase todos os manuais de teologia, ou seja, que a teologia é a racionalização e a sistematização lógica das experiências de fé. Porém, esse também é um jeito de dizer que a teologia estaria do lado oposto do mito e o que temos, no máximo, são exaltações da importância do mito, sem levar em conta as consequências epistemológicas que isso representaria para a própria teologia.

As evidências são históricas. Na busca por um caminho apologético, isto é, de defesa da fé cristã emergente diante de uma cultura pagã grega, a teologia asfaltou a sua estrada metafísica. Aqueles mitos da Bíblia, compreendidos como eventos históricos, como modelos literais de moral, foram seguidos por uma metafísica de linguagem filosófica bastante duvidosa.

Nesse eixo da história da teologia, sem dúvida a teologia sistemática, por exemplo, poucas vezes deu conta da importância do mito. Seu estatuto logocêntrico e explicitamente ligado a uma atitude que se contrapõe às imagens oriundas das artes em geral, naturalmente gerou uma teologia representante do iconoclasmo ocidental. O interesse doutrinário, partidário da dogmática disseminada no seio da igreja e dos seminários, legou às imagens e às experiências a serem um subproduto cultural.

Não é acidental, portanto, que a sistematização é um dos primeiros “esconderijos” na qual a teologia se refugia para dialogar com qualquer coisa que a ameace. Serve como ponte suprema para permitir passagem a outros saberes e ciências, assim como meneios e maneirismos cortesões diante de outras tradições religiosas e culturais que não sejam

as suas próprias. Parece faltar uma “confissão de fé” por parte da teologia em relação ao mito, que vá para além da sua negação peremptória contra o próprio mito. Também porque a história da teologia prova que a metafísica engoliu, tal qual pantagruel, qualquer elemento mítico que levasse a teologia de ser acusada de pagã. No fim, a teologia criou o seu próprio “grande mito”, a sua independência narrativa, e reservou para si mesma a sua “ficção absoluta”, isto é, o seu secreto desejo de dominar o discurso.

Mas será que a teologia, por causa de sua vocação apologética, metafísica e sistemática não tem espaço para o discurso do mito, das artes ou da literatura?

Na verdade, no jardim secreto, onde o mito viceja, a teologia pode ser encontrada fazendo jardinagem nas veredas de sua origem. Quase sem querer, sem intenções declaradas, a teologia, cheia da libido que o mito instiga no inconsciente coletivo, contra os quais os discursos racionais acreditam que estejam vacinados, vez ou outra, deixa algumas pistas que podem nos conduzir pelas veredas bifurcadas do jardim mítico.

Desdenhando de qualquer obstáculo que uma ciência possa encontrar, será justamente a origem apologética, aquela que continua nas entranhas epistemológicas da teologia, uma das melhores pistas para a vereda mítica. Isso ocorre porque, na urgência de defender sua metafísica contra os ataques externos de outras ciências, a teologia elaborou seu escopo hermenêutico calcado nas “linguagens de empréstimo”. Ao emprestar a linguagem de uma ciência, de um saber ou “imitar” as operações de “jogos de verdade” de um conhecimento específico, a teologia inevitavelmente trabalha no campo da hermenêutica.

Para realizar a sua tarefa hermenêutica, a teologia lançou mão de diversas mediações teóricas para constituir o seu discurso sobre a fé. Sendo o discurso “o ponto de articulação dos processos ideológicos e dos fenômenos linguísticos” (BRANDÃO, 1996, p. 12), a realidade humana é pensada pela teologia no interior de uma linguagem.

Uma pista razoável para a teologia sair de seu claustro epistemológico e abraçar a sua origem mítica foi apontada por Eliade (2013, p. 123), na noção de transcendência.

Nos níveis arcaicos da cultura, a religião mantém a “abertura” para um Mundo sobre-humano, o mundo dos valores axiológicos. Esses valores são “transcendentes”, tendo sido revelados pelos Entes Divinos ou Ancestrais míticos. Constituem, portanto, valores absolutos, paradigmas de todas as atividades humanas. Como vimos, esses modelos são vinculados pelos mitos, aos quais compete acima de tudo despertar e manter a consciência de um outro mundo, do além, - mundo divino ou mundo dos Ancestrais. Esse “outro mundo” representa um plano sobre-humano, “transcendente”, o plano das *realidades absolutas*.

A teologia opera no campo hermenêutico exatamente porque está subsumido na noção de transcendência, presente tanto no mito como também na teologia.

O caminho não é novo. O teólogo Karl Rahner também percebeu que existe uma abertura transcendental do homem para o mistério absoluto. Para Rahner, a teologia está na tensão entre um a priori transcendental e um a posteriori categorial-histórico; o discurso da experiência, que é transcendental, deve inevitavelmente passar pelo discurso de uma antropologia teológica transcendental. Em face do mistério e do inefável, não há razões para um *sacrificium intellectus* e nem para um verbalismo incompreensível. “É essencial a todo conhecimento espiritual e, logo, também, ao conhecimento teológico, que toda questão a respeito de seu objeto seja igualmente uma questão sobre o ser do sujeito conhecedor” (RAHNER, 1969, p. 21).

Em termos ontológicos, não é só a teologia que é metafísica, senão também o espírito humano. A realidade, só passível de ser apreendida na sua dimensão fenomenológica, permite muitos espaços para o mistério e, por causa disso, para a sua inerente narratividade, para a sua verborragia explicativa sem fim.

Por conseguinte, todo e qualquer tema que interesse ao espírito humano é teologal, ou seja, pode ser focado a partir do postulado ou da presumida experiência de tal Realidade fundante – em si teológica. Mas sempre será prudente que o teólogo considere o que já dizia R. Alves: a Teologia não é um falar sobre o mistério, mas um falar diante dele. Ou seja, ele pronuncia-se a partir da experiência, de resto, irredutível à observação científica. (SOARES, 2013, p. 655).

Não precisamos seguir tão mais adiante para compreender que, se qualquer tema que interesse o espírito humano é teologal, justamente por seu aspecto de transcendência, fica evidente que o mito é tão teologal quanto qualquer outro tema que envolva o viés eufemizador do discurso.

Em Tillich e Pannenberg, por exemplo, a teologia é uma antropologia, seja em termos de cultura (Tillich) ou história (Pannenberg). Assim como a teologia da libertação, que seguiu o mesmo caminho de uma reviravolta antropológica, de uma teologia de baixo para cima, isto é, do terrenal ser humano para o divino céu. O efeito dessas intuições permite a entrada do mito enquanto poder narrativo da cultura e suas expressões e do poder narrativo da história e suas memórias.

Na vereda da transcendência, Romano Guardini elaborou a sua visão (*Anschauung*) polar da teologia, ou seja, abandonou o simples conceito para somar a ele a intuição. Algo que o teólogo suíço Hans Urs von Balthasar, igualmente fez ao dar amplo espaço à uma estética teológica. “Diante do belo – aliás, não propriamente diante dele, mas nele – é o homem todo que vibra. Ele ‘encontra’ a beleza não só agarrando-a, mas experimenta, antes, a si mesmo como agarrado e tomado como posse por ela” (BALTHASAR, 1967 *apud* GIBELLINI, 1998, p. 243). Beleza ou estética que vicejam tanto na busca por transcendência, quanto nas intenções narrativas das artes<sup>20</sup>.

---

20. Balthasar via na dramaturgia a sua inspiração para compreender que o “palco da vida” podia ser encarado como uma grande narrativa teologal.

O teólogo católico Johann Baptist Metz criou uma teologia política baseada na memória, na narração e na solidariedade. A memória das tradições cristãs deve ser transformada em narração que, por sua vez, deve ser transformada em solidariedade. Ou seja, na mediação entre memória e práxis, está a narração, típica dos mitos e não só dos dogmas.

O que chama a nossa atenção nessas intuições de Metz é a sua perspicácia em vislumbrar na “fresta” da porta mítica a competência narrativa da teologia, entendendo aqui o mito justamente como elemento eufemizador do discurso muitas vezes sisudo da teologia. Entre a vereda da tradição e a vereda da caridade, Metz calçou uma vereda narrativa e, por isso, ponte entre uma e outra.

Retomando a vereda onde mora Paul Tillich, temos a interdependência entre religião e cultura pela noção de transcendência. Em outras palavras, a cultura é um espaço visível da religião e onde os homens determinam suas experiências e vivências.

O teólogo belga de língua flamenga, Edward Schillebeeckx, tentou demonstrar a relação entre teologia e experiência, sendo esta última emergente nas produções culturais. Para ele, toda ambição antropológica nada mais foi do que uma busca por sentido. Mas, diferente de Tillich, o teólogo belga não compreendia que a cultura ou as experiências fizessem as perguntas e à teologia coubesse as respostas. Antes, pelo contrário, a teologia deveria estar na própria experiência a partir de um significado “mundanamente inteligível”, um sentido secular que não fosse divorciado da realidade humana. Nesse caso, a experiência de fé, aquela que busca o sentido último, pode travestir-se de uma narrativa “antropológica”, como aquelas que encontramos nos mitos.

Jean-Claude Renard (1976), apontou que a teologia, ao trabalhar com a noção de transcendência, pôde criar uma ponte com outras linguagens que igualmente estão inseridas nessa abertura transcendental. A linguagem poética e ficcional, por exemplo, formadora da linguagem li-

terária, constantemente recorre ao “mistério”, a um “absoluto irreduzível”. A palavra poética teria a capacidade de representar o irrepresentável e formular o informulável e, por esse motivo, a literatura teria um parentesco com o mito e com o símbolo.

Essa concepção peculiar de Renard se deve muito à sua vivência não só como teólogo, mas também como escritor imerso nas experiências místicas da poesia.

El interés de JCR en estos diálogos, donde teología, poesía y mística se encuentran para testimoniar de la Libertad del Espíritu me parece suficientemente justificado en su trayectoria biográfica y bibliográfica; las reflexiones en prosa que Renard fue publicando e intercalando con su creación poética fueron inspiradas en buena parte por su conocimiento de grandes obras de filosofía, teología y espiritualidad con las que hubo de familiarizarse debido a su trabajo editorial, y también a los encuentros personales con algunos grandes autores, como Alain, o Bachelard en filosofía, Von Balthasar, Theilard de Chardin y Chenu, en teología; pero arraigan y se nutren de la osadía y perplejidad que la generación de su poesía iba suscitando en él, haciendo del poema una búsqueda interminable, y de sus inquietudes espirituales y filosóficas una marcha incesante y comprometida hacia la palabra esencial que considera su Destino. (ROLLÁN, 2014, p. 141).

O autor exemplificou sua tese com as literaturas da alta e baixa antiguidade<sup>21</sup> que tinham relação com as experiências sagradas, mágicas e iniciáticas. Documentos literários dessa época teriam preenchido primeiro uma função religiosa, numa espécie de drama cujos heróis são deuses, semideuses ou homens.

Bernard Quelquejeu (1976), nas mesmas passadas de Renard, mostra que existe uma clara relação da teologia com o mito em sua antiga relação com a natureza mítico-simbólica da linguagem. Quelquejeu

---

21. Renard não detalha a que época realmente está se referindo com alta e baixa antiguidade. Porém, segundo os exemplos de documentos literários que expôs, parece indicar as literaturas clássicas do ocidente, como as de Homero, e também de outros autores greco-latinos.

criticou as conclusões a respeito da poesia e da literatura resultantes das teses propostas por escritores, filósofos e poetas nos dois últimos séculos de nossa história ocidental. Conforme suas deduções, essas teses teriam afetado profundamente a linguagem literária, que antes tinha uma relação com o mito e com o símbolo, e esvaziado o conteúdo oracular e divino do escritor: “Assim nos encontramos, neste declinar do século XX, caminhando rumo à reinvenção de uma essência não ‘lógica’ da linguagem e, correlativamente, rumo à descoberta de uma escuta ‘fabulosa’, mas não fantástica, do mito” (QUELQUEJEU, 1976, p. 55).

Desse modo, ainda que o mito pareça escondido no labirinto da teologia, é ele que convida para os passeios mais belos, resgatando para o discurso teológico a sua inclinação poética, narrativa e simbólica.

## Conclusão

Nesse ponto, se o mito pode ser compreendido como estratégia discursiva para tentar dizer o indizível, é plausível referendar que a retórica, o discurso e toda forma de verbalização da religião, das ciências ou da literatura, possuem um parentesco com o mito, pois o mito é a emanção narrativa de toda possibilidade antropológica de transcender e dar sentido. Portanto, aqui o mito não se confunde com as mitologias, antes, torna-se estratégia condutora do discurso. Razão pela qual leva, por exemplo, Gilbert Durand, em suas conclusões sobre uma fantástica transcendental presente na linguagem humana, a perceber que o sentido supremo, ou poder da imaginação contra o destino mortal, é o eufemismo que, por sua vez, mantém o mito como narrativa por excelência. Nesse sentido, toda forma de narração, compartilhando de uma natureza mítica e numa tentativa de eufemizar a morte, ou seja, dar uma “face” mais aceitável e domesticável para o destino mortal, cria um discurso onde o mito domestica o tempo e marca um espaço de revalorização da esperança. O mito teria então uma função “terapêutica”.

Em uma instância mais profunda, de enraizamento dos saberes e

seus discursos, o mito se privilegia de técnicas e práticas para operar o seu jogo pedagógico. O conhecimento racional não é suficiente, há necessidade de se converter, de acreditar como fundamento da vida e, na voragem das experiências ou de seus ditos e desditos, o mito permite representar o irrepresentável e formular o informulável.

## Referências bibliográficas

- BACHELARD, G. *A poética do devaneio*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BACHELARD, G. *A poética do espaço*. In: Os Pensadores. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BENN, G. *Soll die dichtung das leben bessern?* In: *Gesammelte werke*. WEELLERSHOFF, D. (Org.). vol. IV, Wiesbaden, 1968.
- BERNARDO, G. *A ficção de Deus*. São Paulo: Annablume, 2014.
- BORGES, J. L. *Discussão (1932)*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- BORGES, J. L. *Ficções*. 3 ed. São Paulo: Globo, 2001.
- BRANDÃO, H. H. N. *Introdução à análise do discurso*. 5 ed. Campinas: Ed. UNICAMP, 1996.
- BROTHERSTON, G.; MEDEIROS, S. (Orgs). *Popol Vuh*. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- CALASSO, R. *A literatura e os deuses*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- CROCE, B. *Breviário de Estética: Aesthetica in nuce*. São Paulo: Ática, 1997.
- DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário: Introdução à arquetipologia geral*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- FRAZER, J. G. *Apollodorus: The library*. London & New York, 1921.
- GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- GRANT, M. *Roman myths*. Londres, 1971.
- KERMODE, F. *Puzzles and epiphanies*. New York: Chilmark Press, 1962.
- LACERDA, S. *História, narrativa e imaginação histórica* In: SWAIN, T. N. (Org.). *História no plural*. Brasília: UnB, 1994, p. 9-42.
- LEZAMA LIMA, J. *A expressão americana*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- MARASCHIN, J. *Pensamento metafísico: Religião e teologia na pós-modernidade*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo,

2004, 15 p. (Mimeo).

QUELQUEJEU, B. *Quando a escrita é questionada...* - algumas perguntas aos que “escrevem teologia” In: JOSSUA, J-P e METZ, J. B. (Orgs). *Teologia e Literatura*, Concilium/115 - 1976/5, p. 54-64.

RAHNER, K. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969.

RENARD, J-C. *Poesia, fé e teologia* In: JOSSUA, J-P e METZ, J. B. (Orgs). *Teologia e Literatura*, Concilium/115 - 1976/5, p 16-34.

ROLLÁN, M. S. *Jean-Claude Renard: (La poesia como) ofício e transparência* In: *Teoliterária* (Revista Brasileira de Literaturas e Teologias) – v. 4, n 8, 2014, p. 138-148.

RUTHVEN, K. K. *O mito*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

SANTAELLA, L. *O que é semiótica*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

SEGOLIN, F. *Personagem e anti-personagem*. São Paulo: Olho d'Água, 1999.

SOARES, A. M. L. *Ciência da Religião aplicada à Teologia* In: PASSOS, J. D; USARSKI, F. (Orgs). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

VICKERY, J. (Ed.) *Myth and literature: Contemporary theory and practice*. University of Nebraska Press, 1966.

WOOD, J. *Como funciona a ficção*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.