

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS (ÁREA DE ANTROPOLOGIA)
CAIXA POSTAL 8105
01000 — SÃO PAULO, BRASIL

ETIENNE SAMAIN

REFLEXÕES CRÍTICAS SOBRE O TRATAMENTO DOS MITOS

SÃO PAULO

1984/1985

SEPARATA DOS VOLUMES XXVII/XXVIII.

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

REFLEXÕES CRÍTICAS SOBRE O TRATAMENTO DOS MITOS *

Etienne Samain

(Depto. de Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte)

Aos Professores Charles Wagley e Egon Schaden

O tema e as proposições que defenderemos nesta comunicação têm uma vantagem: nasceram e, progressivamente, se desenvolveram a partir de uma experiência concreta. A experiência de um antropólogo que viveu no meio de sociedades indígenas brasileiras. Experiência esta que se tornou ao mesmo tempo tentativa crítica de entender melhor o que as produções culturais, oriundas de comunidades ágrafas — os mitos em particular —, podiam lembrar e reaprender a comunidades culturais predominantemente marcadas pela escrita e sua lógica peculiar.

Este argumento inicial bastará para delinear, no que se segue, três momentos. 1 — Falando brevemente de nosso trabalho no meio dos índios, procuraremos precisar o que os mitos nos parecem ser para sociedade ágrafas. 2 — Com base nisto, entender-se-á porque o nome de

(*) — O presente trabalho retoma, para o essencial, a comunicação feita por ocasião do Iº Encontro Tupi de São Paulo (PUC, 3-5, de nov. de 1982). Aos participantes deste Seminário e às nossas colegas antropólogas da UFRN, Profª Anita de Queiroz Monteiro e Profª Márcia Maria Gramkow, que tomaram parte da elaboração e da discussão deste ensaio, nossos agradecimentos.

Claude Lévi-Strauss aparece no centro deste debate. Ao medir tudo o que lhe devemos, precisaremos também o sentido de nossas ponderações críticas. 3 — Na última parte, poder-se-á observar como, partindo de uma problemática particular (a questão do tratamento interpretativo dos mitos), estamos sendo levados a uma reflexão muito mais abrangente no que diz respeito ao confronto de culturas que, por serem justamente diferentes, se tornam cada vez mais necessárias umas com relação às outras, visto o momento histórico de intercâmbio cultural ao qual nos convida este final do século.

EXPERIÊNCIAS INDÍGENAS

Em 1977, convivemos durante quatro meses no meio dos índios Kamayurá, uma comunidade indígena Tupi de 180 pessoas, vivendo hoje na região dos formadores do rio Xingu (Mato Grosso), à beira da majestosa e arenosa lagoa de Ipewu (“Água Grande”). Quatro anos depois, subíamos o rio Gurupi (que faz a divisa do Estado de Maranhão com o do Pará) para encontrar, trinta anos depois das primeiras pesquisas antropológicas realizadas por Darcy Ribeiro e Francis Huxley junto a este grupo, os Urubus-Kaapor. Uma outra nação indígena de língua tupi de umas seiscentas pessoas ainda, espalhadas em vinte aldeias numa área de mata alta situada entre o rio Coraci (Oeste) e a BR-316 (Leste). Devíamos permanecer, quatro outros meses, em Gurupiúna, a mais importante — numericamente falando oitenta pessoas) — destas aldeias Kaapor remanescente.

Em ambos os casos, tratava-se de empreender um estudo comparativo da mitologia de grupos indígenas Tupi remanescentes. Não apenas recolher narrativas míticas — uma tarefa, por si só, muito delicada —, mas procurar desvendá-las à luz da própria e possível exegese indígena, uma tarefa muito mais complexa ainda. Empreendimento, todavia, necessário se quisermos entrar na compreensão profunda de uma cultura alheia, superando as barreiras do ‘insólito, do pitoresco o do estranho’ que, muitas vezes, os próprios mitos erguem diante de nós. Empreendimento fundamental ainda desde que se tome consciência que estas estórias são, para as sociedades que não conhecem a escrita, o que poderiam ainda representar, para nós, modalidades extremamente elaboradas e poéticas da *ideologia*.

Os mitos, assim encarados, não são mais estas ilusões e estas fábulas vindo de um outro mundo. São os moldes necessários que definem, nutrem e reorganizam constantemente as condutas e os comportamentos, as idéias e os ideais de uma sociedade, seja qual for ela. Eles são como

espelhos que refletem para esta comunidade sempre singular não somente os moldes e os arquétipos passados, mas também uma realidade de uma outra ordem do que o real no qual mergulham os homens. Este último é, de certo modo, factício, sempre em recomposição em relação ao primeiro que o informa e o reconstrói sem parar. Deste ponto de vista, os mitos têm como função decisiva a de acossar e de reativar as energias da comunidade, as suas intenções, sempre sujeitas à esclerose e, mais particularmente ainda, a de transmitir, de recordar e de reforçar, por meio da palavra e junto à comunidade, o que são seus valores, suas normas de conduta, individuais e comunitárias.

Nesta perspectiva de conjunto, entender-se-á também porque a *produção* de um mito — que se examine isto a nível da comunidade que o criou, ou a nível do narrador que o transmite — nunca é um ato neutro, e muito menos ‘inocente’. O mito é, dentre outras coisas, um instrumento poderoso de definição e de manipulação ideológica. Ele não é apenas a ideologia informadora e reguladora das condutas históricas de uma sociedade particular, mas também o engenhoso recurso de que o grupo dispõe para reorganizar e justificar as novas condutas, às quais está conduzido para assumir o seu dever histórico. Este movimento ininterrupto de vaivém (eletrocardiograma do mito) é suficiente para entendermos que, por serem os vasos ideológicos e as pulsações de uma sociedade, os mitos podem oferecer aos estudiosos das sociedades sem escrita um dos seus mais complexos e fecundos campos de investigação.

Se os mitos ocupam esta posição privilegiada tanto quanto discreta, há de se reconhecer, todavia, que uma tal riqueza potencial só se tornará efetiva quando antropólogos, lingüistas e outros representantes das Ciências Humanas, conjuntamente, se debruçarem e aprofundarem — melhor do que está até agora — a questão decisiva de seu tratamento interpretativo. Sem dúvida, já temos acesso, hoje, a uma razoável quantidade de coletâneas míticas. Isto é, particularmente claro no que diz respeito às mitologias dos remanescentes de língua tupi. Reconhecido isto, há de se constatar que, até hoje, não existe um só trabalho que se tenha proposto examinar e interpretar na sua totalidade o *corpus* mítico de uma sociedade indígena brasileira. Esta constatação, que tem tudo para nos assombrar, poderia se explicar pelo fato de que tal empreendimento ultrapassa as forças de um só pesquisador. É verdade e, deste ponto de vista, já valeria a pena pensar como constituir equipes de trabalho quem possam superar tais obstáculos. Parece-nos, no entanto, que existe uma razão mais profunda: o fato de não poder dispor ainda de um instrumental teórico de análise interpretativa dos mitos que levasse em conta a especificidade da lógica empregada na elaboração e na produção dos mitos, os quais não são “textos”, e sim “discursos”.

Não poderíamos evidentemente discutir uma tal problemática sem nos referir diretamente àquele que, de maneira decisiva, abriu-nos os caminhos de um despertar antropológico fundamental neste campo da pesquisa antropológica: Claude Lévi-Strauss. A gente pode gostar ou não do pai do estruturalismo francês. Nosso respeito e nossa dívida com relação ao Professor do Collège de France, porém, são tais, que teremos até a humilde audácia de questioná-lo agora, apontando para duas de suas obras, fundamentais para o assunto em pauta.

O “PENSAMENTO SELVAGEM” DOMESTICADO NAS “MITOLÓGICAS”

O “Pensamento selvagem” foi redigido em apenas quatro meses, de 12 de junho até 16 de outubro de 1961. 22 anos depois, esta obra permanece de uma incrível atualidade, e para o seu autor, hoje com 75 anos, representa ainda o momento de uma “pausa” capital na construção de seu modelo estruturalista. Que Lévi-Strauss tenha eleito aqui os campos da mitologia, da arte e dos ritos primitivos como suportes de sua reflexão, nada tem para nos surpreender: o filósofo que ia se tornar também um grande antropólogo, tinha iniciado este segundo percurso intelectual, vindo em 1935 ao Brasil (São Paulo) como professor, visitando, no ano seguinte, algumas tribos indígenas (Kadiwéu, Borôro, Nambikuára).

A palavra “selvagem” — bem como o termo de “bárbaro” no meio dos gregos antigos — tem, hoje ainda para nós, uma conotação pejorativa (“costumes de selvagem”, “a pior das selvagerias” etc...). Etimologicamente, a palavra *silvaticus* remete e evoca a mata, e talvez por causa disto, um tipo de “existência animalesca” que se oporia à “cultura humana”. Conseqüentemente, o selvagem representaria um estágio primitivo da humanidade (sua infância), e a chamada mentalidade primitiva poderia ser comparada à mentalidade infantil.

Lévi-Strauss, em 1962¹, levanta-se e protesta. Proclama: o primitivo não é nem o sobrevivente, nem a testemunha de uma outra Idade, a Idade da Infância da humanidade, como se pensava ainda na Europa dos séculos XVIII e XIX. Lévi-Strauss acrescenta: o primitivo nada tem do *‘minus habens’*; não é um ‘burro’ insensível à experiência, coalhado no imobilismo e que tudo teria que invejar do “civilizado” chegado à idade adulta da razão lógica. Com poucas palavras: *o selvagem pensa e pensa tão bem quanto nós*. Sem dúvida este pensamento nos desconcerta a tal ponto que, facilmente, qualificamos este de “confuso” ou de “ilógico”. Nada disto, no entanto: “O pensamento selvagem é lógico no mesmo sentido e da mesma maneira que o nosso”. Entre um e outro pensamento,

apenas divergem os pontos de aplicação. O pensamento selvagem edifica-se partindo do concreto, do sensível, do real. Nosso pensamento “científico” edifica-se partindo de abstrações. O pensamento selvagem não é anterior à lógica; não é pré-lógico. Existe um único pensamento humano que opera diversamente em função dos pólos e dos centros de interesse que eleger (o concreto ou o abstrato). Prosseguindo, Lévi-Strauss poderá afirmar: o pensamento “selvagem” (i. é não o pensamento dos “selvagens”, e sim o pensamento ao “estado selvagem”) encontra-se em todos os homens, contemporâneos ou antigos, próximos ou longínquos, até quando este pensamento não é cultivado e domesticado (por ex., através de técnicas tais como a escrita ou a álgebra) em vista de aumentar seu rendimento, senão em termos qualitativos, pelo menos quantitativos. Nosso pensamento também, a nível da vida cotidiana, na poesia ou na arte, nas diversas formas do saber popular e até em algumas modalidades da investigação científica, é fundamentalmente um pensamento selvagem. Eis, resumidamente, a tese central que desenvolve Lévi-Strauss neste livro. Um livro — é bom lembrá-lo — que representa para o autor uma “pausa” dentro de seu itinerário intelectual.

Logo depois, com efeito, Lévi-Strauss vai empreender as suas famosas *Mitológicas 2*, quatro enormes volumes que se sucederam de 1964 até 1972, nos quais o Mestre estruturalista propõe-se a evidenciar a lógica do sensível e a gramática do “pensamento selvagem”, presentes nos 820 mitos que analisa. Lévi-Strauss, que inicia este percurso mitológico escolhendo como ponto de partida um mito Borôro (nação indígena do Brasil Central), passará por outras centenas de mitos sul-americanos até chegar a estudar outros tantos mitos provindo da América do Norte. Para ele, a terra dos mitos é redonda, um mito chamando um outro e assim por diante... Convém assim descobrir as leis de funcionamento do mito, as quais refletem e traduzem as do espírito humano.

A análise estrutural dos mitos procurará mostrar — segundo Lévi-Strauss — que os mitos “pensam-se nos homens, sem que o saibam” (1964, p. 20) e, acrescenta: “talvez temos que ir mais longe ainda, fazendo abstração de todo sujeito para considerar que, de uma certa maneira, os mitos pensam-se *entre eles*. Pois, trata-se aqui de evidenciar, não tanto o que há *nos* mitos... e sim o sistema dos axiomas e dos postulados definindo o melhor código possível, capaz de dar uma significação comum à elaborações inconscientes, que são o fato de espíritos, de sociedades e de culturas escolhidas entre os que oferecem, uns com relação com os outros, a maior distância” (1964, p.20). Não é de se admirar então se, ao analisar os mitos, Lévi-Strauss não perde muito tempo ao buscar o que eles podem significar concretamente para a comunidade da qual emanam; suas intenções são, antes de mais nada, comparativas. O

que interessa a ele é o fato de poder estabelecer, pouco a pouco e progressivamente, correspondências entre os mitos, correspondências reveladoras de estruturas comuns — embora sejam modificáveis — de uma população para uma outra, através de um jogo de transformações constantes. Em outros termos, trata-se, para Lévi-Strauss, de esboçar uma “sintaxe da mitologia” (1964, p. 16) e de consentir ao fato de seu empreendimento seja, ele mesmo, “o mito da mitologia” (1964, p. 20).

Qual a técnica interpretativa dos mitos que nos sugere o autor? Há de se convir que as indagações sumárias contidas no seu artigo “A estrutura dos mitos”⁸ apoiam-se sobre bases lingüisticamente discutíveis. Não ficamos, então, muito admirados ao ver que o próprio tenha abandonado-as, parcialmente, nos seus trabalhos posteriores (“As Mitológicas”), substituindo-as, muitas vezes, pela genialidade sutil tanto quanto magistral de uma lógica irrepreensível, pelo menos a nível dos elementos escolhidos.

Tal discussão, todavia, por mais valiosa que seja, apenas poderia esconder, momentaneamente, a verdadeira natureza das questões que gostaríamos, hoje, de dirigir a Claude Lévi-Strauss. Resumidamente, diríamos: a oralidade não é a escrita e as operações lógicas possíveis a nível da primeira não são necessariamente as mesmas do que aquelas que se tornam possíveis mediante a escrita. Antes de se chegar lá, vejamos como, de maneira concreta, trabalha Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss coleciona e reúne um conjunto de mitos das mais diversas proveniências. Não se preocupa muito com os contextos sócio-culturais particulares donde surgiram, menos ainda procura saber quem contou tal mito, para quem, quando e por que? Em seguida, ele *transcreve e resume* (de maneira excelente aliás) essas narrativas míticas, petrificando, no entanto e para sempre, na escrita uma fala originariamente viva, por essência evanescente tanto como contingente. Por meio de “frases as mais curtas possíveis” (os “mitemas”), busca destacar, enfim, para cada mito e de um mito para um outro, “pacotes de relações”, conferindo aos mitemas sua verdadeira significação e permitindo-lhe construir, passo a passo, a sintaxe da mitologia, clara expressão da lógica do “pensamento selvagem”.

No âmbito traçado pelo autor, a saber, a elaboração de uma “gramática” dos mitos, podemos entender porque Lévi-Strauss possa se satisfazer de ter chegado “no ponto onde o pensamento mítico ultrapassa-se a ele mesmo, e contempla acima das imagens ainda aderentes à experiência concreta, um mundo de conceitos livres desta servidão e cujas relações definem-se livremente” (1966, p. 407). Podemos entender e respeitar tão tamanho empreendimento. Resta-nos dizer que interessa-nos ainda pelo

que há *nos* mitos e por aquilo que, vivencialmente, representam para as sociedades particulares que os geraram e que, deles, continuam a viver hoje. É somente com base nisto, aliás, que poderemos mais tarde — também na linha de Cl. Lévi-Strauss — esboçar não mais uma gramática geral (e ilusória) dos mitos, e sim a gramática, por ex., da língua mítica dos Tupi, isto é, o conjunto dos princípios de estruturação dos mitos, vigentes neste mundo cultural mítico específico.

Com relação assim ao exposto, faremos três considerações que julgamos fundamentais se quisermos não apenas interpretar a mitologia (a ideologia) de uma sociedade indígena particular, mas também empreender um trabalho comparativo das mitologias de vários grupos indígenas (os remanescentes Tupi, por exemplo).

1 — Não se pode estudar significativamente a mitologia de um povo, seja qual for, sem tomar a sério o *contexto sócio-cultural amplo* no qual nasceu. O mito é, por excelência, o espaço e o ponto de convergência o mais absoluto dos mais diversos aspectos que possam constituir e definir uma sociedade: religião, política, economia, parentesco... natureza e cultura misturam-se num indiviso e singular concerto, que o simbolismo dos elementos constitutivos do mito só vem reforçar. Desprezar ou até desconhecer a natureza sempre singular destes traços sócio-culturais determinantes de um grupo significaria, nos termos de T. Turner⁴ querer jogar tênis, sem raquete, rede, quadra, mas unicamente com regras.

2 — Não se pode estudar significativamente a mitologia de um povo sem tomar a sério o *contexto circunstancial* (ou seja, o contexto sempre particular ao qual fica vinculado o discurso mítico) de produção de um mito. Não somente conhecer quem conta, para quem, quando, por que?... mas ficar atento a diversos outros fatores tais como: o jogo dos interesses pessoais, a posição social do narrador, o teor de seu auditório, as cargas emocionais e afetivas que ambos trazem... enfim, a multiplicidade das circunstâncias nas quais o mito é reproduzido dentro e para a comunidade da qual emana e se nutre, e que, ao mesmo tempo, ele informa e recria constantemente.

3 — Enfim, há de se levar a sério o fato de que os mitos narrados não são “textos”, e sim “discursos”, uma “fala viva”, distintivo cultural fundamental para sociedades ágrafas. Isto significa que as narrativas de sociedades sem escrita obedecem a uma lógica própria que não é necessariamente a lógica que preside as produções escritas. Pois, onde os mitos pensam-se “entre eles” sem o conhecimento dos atores, a não ser no livro que, por definição, eles não fazem e não podem fazer? E sendo que aqueles que contam e que ouvem o mito não dispõem de nenhum dos meios

gráficos para sua “decifração”, será que temos que concluir que o mito não tem para eles sentido nenhum ou reconhecer que tem um outro? Ou eles nunca sabem o que dizem, ou dizem outra coisa. E neste caso, é possível que digam *a si mesmos* por meio do mito outra coisa do que os mitos, quando reduzidos a um conjunto sinótico de *textos*, dizem para nós⁵.

Ao fazer estas considerações críticas, não queremos insinuar que Lévi-Strauss não tenha conseguido, no “Pensamento selvagem” e nas “Mitológicas” estabelecer as necessárias distinções entre o funcionamento da “lógica do sensível” e o funcionamento da nossa lógica formal ou “científica”. Não conseguiu, sim, — não obstante em suas declarações antictnocêntricas, claras e honestas — pensar como pensam aqueles que não conhecem a escrita. Não consegui levar em conta a existência de diferenças a nível das operações lógicas, as quais, numa cultura da oralidade pura *ou* numa cultura predominantemente marcada pela escrita, constroem e definem de maneira particular todo e qualquer objeto cultural. Neste sentido, pode-se dizer que as “Mitológicas”, em particular, souberam domesticar e adestrar — de modo invulgar, é verdade — o “pensamento selvagem”.

FALA E ESCRITA: DOIS MOLDES COMPLEMENTARES DA CULTURA

Mas o que queremos sugerir ao afirmar que a oralidade não é a escrita e que as operações lógicas, possíveis numa e noutra — embora se recortem — não podem ser confundidas? Nada que seja misterioso. Sugerimos, ou melhor seria dizer, acreditamos no que se segue: o que pode produzir uma cultura enraizada na oralidade pura e simples (o caso das sociedades indígenas ágrafas, mas também de tantas outras comunidades culturais não “letradas”, espalhadas pelo mundo inteiro que, etnocentricamente, qualificamos de “analfabetas”!) . . . acreditamos que aquilo que tais sociedades produzem efetivamente não pode ser equiparado, nem assimilado, de antemão, ao que pode produzir uma cultura impregnada da lógica da escrita. Mas é sobretudo a nível da *interpretação* destas produções que nossa advertência se torna um imperativo metodológico. Toda análise interpretativa, toda tentativa explicativa de um fato cultural seja qual for (um discurso público, um mito, uma classificação, uma representação do universo, um ritual. . .), há de levar em conta e de tomar a sério o modo lógico singular que presidiu à construção do objeto cultural em pauta.

Não se trata assim de avaliar apenas o que uma cultura oral pode produzir com relação a uma cultura da escrita. Trata-se de medir, com

um certo grau de precisão, o que cada uma dessas matrizes e moldes culturais pode, em função do potencial lógico que lhe é próprio, oferecer de específico e de singular, conseqüentemente de original e de irreduzível. Com outras palavras: não são as semelhanças das produções culturais que, a nós, primeiro, interessam; é a natureza e o porquê de suas diferenças respectivas que nos atraem. E temos esta convicção: o que é culturalmente possível numa sociedade *sem* escrita ou *com* escrita fica — não exclusivamente mas de modo determinante — subordinado e marcado pela lógica que esses meios peculiares de comunicação humana (a fala e a escrita) carregam e possibilitam.

De um lado do mundo para outro, é verdade, os homens procuram pensar, ordenar e organizar um universo que os ultrapassa; organizam o céu e as estrelas como também classificam diversamente o mundo vegetal e animal. Estes sistemas de representações, que variam de uma cultura para outra, resultam evidentemente de uma multiplicidade de fatores e de circunstâncias. Lévi-Strauss mostrou que um destes fatores, determinante, diz respeito ao pólo (“sensível” ou “abstrato”) que o único pensamento humano elege e a partir do qual constroem seus objetos culturais. Concordamos com isto, acrescentando, porém, que um outro fator — e, a nosso ver, não menos importante — remete à especificidade das operações lógicas que oferecem *o oral e a escrita*. As coisas deste mundo não se pensam nem são encaradas da mesma maneira segundo que se dispõe ou não da escrita ou, para dizê-lo mais brutalmente, desde que se começa a usar o lápis e a folha de papel.

Será que ganhamos com a escrita? Eis um outro problema que mereceria toda nossa atenção, desde que colocado da seguinte maneira: será que aquilo que, seguramente, a humanidade soube conquistar, não nos levou a esquecer paulatinamente e, em certos casos, irremediavelmente, o que podíamos *também* criar *com originalidade* quando não sabíamos ainda ler e escrever? Será, então, que este ganho “lógico”, conseguido pela descoberta da escrita, não se transformou em desperdício logís(ti)co num bom número de sociedades desenvolvidas (“letradas”) que, há pouco, já veneravam suas bibliotecas como continuam, hoje, cultuando seus burocratas e as memórias eletrônicas de seus computadores? Sociedades modernas que programam, por meio de uma requintada lógica *escrita*, guerras que não sabem mais controlar porque a imprevisível espontaneidade de *um gesto ou de uma palavra* não pode ainda ser introduzida na sua maquinaria escrita do pensar.

Claro que não temos a intenção de querer minimizar aqui os progressos tangíveis de uma humanidade prometida a realizar outras conquistas

ainda, mesmo se certos progressos, as vezes, são também regressos. Não pretendemos fazer a apologia ou a crítica do evolucionismo, menos ainda encabeçar seus exageros. Acontece, no entanto, que existe, no amplo campo da intelectualidade moderna, um outro tipo de exagero, tão sutil que anda despercebido: o fato de ter esquecido que todo progresso cultural é essencialmente *relativo* com relação ao que lhe permitiu surgir. Se, um dia, a gente começou a *ler e a escrever* neste mundo, foi porque — entre outras coisas — os homens já *falavam* e se comunicavam entre si. Ora, neste campo do reconhecimento crítico de nossas descobertas, a memória humana parece, muitas vezes, demasiadamente curta. Essas descobertas e conquistas, rapidamente, se tornam os motivos e os prismas distorcidos através dos quais, inconscientemente, cultivamos um etnocentrismo dos mais perniciosos. Em nome destas conquistas, acreditamos poder tampar de vez nosso passado ou, pelo menos, autorizamo-nos a apreciá-lo com um certo desdém nunca confessado. Desta maneira, acabamos encobrimo as verdadeiras dimensões de nossas raízes ao tomar, muito a sério e unilateralmente, nossos “progressos”. Transformamos o relativo em um absoluto. Tornamo-nos em nossa própria ilusão e, através deste narcisismo complacente, geramos os impostores e os fabricantes de nossa mediocridade futura.

É cômodo, sem dúvida, opor uma coisa à outra: a mão direita à mão esquerda, o branco e o preto, o sagrado e o profano, o rico e o pobre, o masculino e o feminino, o “desenvolvido” e o “subdesenvolvido”, o letrado e o analfabeto, a escrita e a fala... Mas o que tais oposições binárias teriam ainda que nos ensinar se, procurando medir o que une e distingue os termos de uma necessária relação, privilegiássemos apenas o primeiro termo, ocultando as dimensões do seu correspondente?

Repetimos: Só descobriremos plenamente a especificidade lógica à qual a escrita nos abriu, se redesenharmos com cuidado os caminhos (talvez perdidos?) da lógica própria que atravessa e rega o campo das produções culturais de sociedades ágrafas. Não temos assim a pretensão de demonstrar algo, e sim de questionar um não-dito cultural que merece ser dito. Colocamos um problema cultural amplo que apenas focalizamos aqui de um ponto de vista particular: o das lógicas empregadas e possíveis tanto a nível de culturas com predominância da escrita como a nível de culturas predominantemente orais. Embora essas lógicas se relacionem, elas não podem ser substituídas uma à outra. Estas lógicas se recobrem parcialmente mas não se reduzem a um denominador comum. São elas, sim, expressões complementares, distintivos fundamentais e necessários que devem ser respeitados, se quisermos manter um diálogo intercultural fecundo, essencial ao momento histórico de universalismo que vivemos.

CONCLUSÕES

1 — Insistimos, no início desta comunicação, sobre o fato de que os mitos — precisamente em função de sua forte carga ideológica — oferecem à antropologia social uma via real de acesso ao estudo das sociedades sem escrita. Só podemos assim confirmar e apoiar o que o Prof. Mércio Gomes dizia ontem, falando da variabilidade dos grupos Tupi e da necessidade de se descobrir a verdadeira natureza e as razões dessas variações. Pensamos que o estudo de sua mitologia, comum tanto quanto singular, ajudaria e muito a realizar um tal empreendimento, já que os mitos não são apenas estruturas, e sim estruturas jogadas e modeladas pela história, manipuladas por sociedades e homens concretos.

2 — Se, tendo renunciado a elaborar uma ilusória “gramática” geral dos mitos, somos, hoje, mais sensíveis e propensos a procurar entender as “palavras” míticas (o que há *nos* mitos) do que desejosos de construir logo uma possível gramática de uma “língua mítica particular”, que tal postura não provoque admiração. Ela decorre tanto da pretensão que se dá a antropologia social ao querer compreender o imenso leque das produções culturais de sociedades vivas quanto das limitações *metodológicas* que ela tem ainda que enfrentar para poder cercar melhor os objetos específicos de sua investigação. A análise interpretativa dos mitos levanta problemas epistemológicos que não podemos minimizar. Pensamos que pesquisas aprofundadas sobre a questão da lógica peculiar empregada na construção dos objetos culturais nas sociedades ágrafas poderão completar as notáveis intuições estruturalistas. Permitirão a nós, pelo menos, que ao procurar traçar o perfil dos Tupi remanescentes, não sejamos vítimas nem das armadilhas historicizantes, nem de certos artifícios estruturalistas.

3 — Levantamos uma problemática mais ampla: a das relações entre culturas da oralidade e da escrita. Seria um erro pensar que nossa comunicação se constitui num panfleto, denunciando formas discretas de um não menos discreto colonianismo cultural europeu, ou procurando fazer a apologia daqueles que — isto é verdade — chamamos (aqui também, e para nossa desgraça comum) de “analfabetos”. Dito isto, acreditamos que, por sua sorte, a cultura brasileira (até nas suas condutas) é uma cultura profundamente marcada pela oralidade. E nos custa dizer, sim, que copiar modelos estrangeiros para uma cultura como esta, cheia de originalidades e de potencialidades, é um auto-suicídio cultural, cujas repercussões marcarão, com certeza e infelizmente, o futuro cultural de tantas outras nações. A verdadeira unidade cultural, pensamos, não é aquela que uniformiza; é aquela que sabe reconhecer, respeitar e integrar as diferenças.

remanescente.

NOTAS

- (1) — *La Pensée Sauvage*, Paris (Plon), 1966.
- (2) — *Mythologiques* * *Le Cru et le Cuit* (1964); *Mythologiques* ** *Du Miel aux rendres* (1966); *Mythologiques* *** *Origine des manières de table* (1968); *Mythologiques* **** *L'Homme nu* (1972), Paris (Plon).
- (3) — “La structure des mythes”, um artigo, originalmente publicado em língua inglesa, em 1955. Retornado in *Anthropologie Structurale*, Paris (Plon), 1958, p. 227-255.
- (4) — TURNER, T. S., “Narrative Structure and Mythopoesis: A Critique and Reformulation of Structuralist Concepts of Myth, Narrative and Poetics”, in *Arethusa*, 10/1, p. 101-163. Veja aqui p. 105.
- (5) — Retomamos estas reflexões críticas aos apresentadores da tradução francesa de *the Domestication of the Savage Mind* de Jack Goody, Cambridge, 1977. Cf. O Prefácio de Jean Bazin e de Alban Bensa ao livro *La Raison Graphique. La Domestication de la Pensée Sauvage*, Paris (Ed. de Minuit), 1979, p. 7-29.