

Mito, história e sociedade: aspectos teóricos e horizontes de pesquisa

Myth, history and society: theoretical aspects and research horizons

Alexandre de Jesus dos Prazeres¹

RESUMO

O objetivo deste artigo é o de discorrer sobre elementos introdutórios que inspirem pesquisas acerca de possíveis desdobramentos, mútuas influências e consequências variadas da relação de continuidade e descontinuidade entre o mito, a história, e as sociedades (antigas e/ou hodiernas). Assim, se constitui na apresentação para uma proposta de pesquisa com amplitude suficiente para inspirar ou acolher outras pesquisas que se dediquem a noções mais pontuais e com recortes mais específicos. Neste sentido, inicia problematizando para em seguido discutir aspectos teóricos e concluir apontando para alguns horizontes de pesquisas em torno do tema. Dentre os aspectos teóricos, além da evidente relação entre mito e sociedade, para ampliar a discussão, foram trazidos alguns autores que podem contribuir também com a relação entre mito e história. Ou seja, Henrique de Lima Vaz e o seu conceito de “consciência histórica” como uma consciência teórica que interpreta e reúne os elementos dispersos na experiência cotidiana das sociedades, guardando proximidades com o conceito de cultura; este conceito mantém proximidade ou semelhanças com o conceito de “crise de representação” em Michel Foucault, e também com o conceito de “crise de perspectivas” do filósofo da História Koselleck; e, por fim, o conceito de “historiogênese” de Eric Voegelin.

Palavras-chave: Mito; História; Sociedade; Pesquisas; Questões teóricas.

ABSTRACT

The aim of this article is to discuss introductory elements that inspire research on possible developments, mutual influences and varied consequences of the relationship of continuity and discontinuity between myth, history and societies (ancient and/or modern). Thus, it constitutes the presentation of a research proposal with sufficient breadth to inspire or welcome other research that is dedicated to more specific notions and with more specific cuts. In this sense, it begins by problematizing and then discusses theoretical aspects and concludes by pointing to some horizons of research around the theme. Among the theoretical aspects, in addition to the evident relationship between myth and society, some authors have been introduced to broaden the discussion by also exploring the relationship between myth and history. That is, Henrique de Lima Vaz and his concept of “historical consciousness” as a theoretical awareness that interprets and brings together the dispersed elements of societies' everyday experience, maintaining a close connection with the concept of culture; this concept shares similarities with Michel Foucault's notion of a “crisis of representation,” as well as with the concept of a “crisis of perspectives” proposed by the philosopher of history Reinhart Koselleck; and finally, the concept of “historiogenesis” by Eric Voegelin.

Keywords: Myth; History; Society; Research; Theoretical questions.

¹ Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Sergipe - UFS. Mestre em Ciências da Religião e Bacharel em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. Licenciado em Sociologia (UNINTER).

Introdução

Há estudos em abundância demonstrando as relações entre mito e diversos contextos relacionados com as sociedades tradicionais. Pois nessas sociedades a linguagem religiosa se destaca enquanto consciência ou forma de interpretar a realidade, incluindo a realidade social e histórica.

Desde autores clássicos da Antropologia como Lévy-Bruhl, que compreendia o mito como coisa da mentalidade primitiva e distinta do modo pensar do ser humano moderno; e James Frazer, em sua busca por identificar padrões universais no pensamento mítico atrelado à noção de que o pensamento dos diferentes povos se vincula a um processo evolutivo; passando por Franz Boas, autor de *A mente do ser primitivo*; e Bronislaw Malinowski, que escreveu *Magia, ciência e religião*; bem como por Claude Lévi-Strauss, que nas pesquisas que resultaram na tetralogia *Mitológicas* (*O cru e o cozido* (1964), *Do mel às cinzas* (1967), *A origem das maneiras à mesa* (1968) e *O homem nu* (1971)), onde fez uso de sua antropologia estrutural defende que os mitos revelam estruturas mentais universais, demonstra que, apesar das diferenças culturais, os mitos possuem estruturas semelhantes que organizam e resolvem contradições fundamentais da experiência humana. Por sua vez, Eliade, seja no *Mito do Eterno Retorno*, seja no *Sagrado e o profano*, argumenta que, nas sociedades tradicionais, o mito é uma narrativa sagrada que explica a origem das coisas e oferece um modelo exemplar de comportamento. O mito, para essas culturas, é uma forma de reviver o tempo primordial, um retorno ao “tempo mítico”.

Porém, ainda Eliade, no seu livro *Origens: história e sentido na religião*, discorrendo sobre o seu conceito de “sagrado” o apresenta como “elemento estrutural da consciência humana.” E, no *Sagrado e o profano*, acerca da dessacralização das sociedades modernas pós-industriais, indaga “se essa secularização da Natureza é realmente definitiva, se não há nenhuma possibilidade, para o homem não-religioso, de reencontrar a dimensão sagrada da existência no Mundo” (Eliade, 2008, p.49).

A sociedade moderna ocidental é concebida como fundamentada em certa racionalidade que promove o desencantamento do mundo, porém isto não significa o desaparecimento do sagrado como experiência que extrapola o racional (Otto, 2007), cedendo lugar para o sentir e experienciar algo que o discurso, em sentido racional, não consegue traduzir, sem a contribuição de evocar a necessidade de ter experimentado também ou algo semelhante para poder pensar sobre. Assim, o mundo moderno, além das manifestações religiosas explícitas, em fenômenos seculares preserva sentidos religiosos ocultos. Por exemplo, a forma como linguagem religiosa é utilizada para pautar o debate político, principalmente em seu sentido mítico-escatológico da história como uma luta cósmica entre o bem e o mal, cujo simbolismo é objeto de apropriação tanto por conservadores quanto por revolucionários. Para os revolucionários, a ordem social sob contestação é o cosmo que se tornou injusto e mal, por isso deve ser extinto e ceder lugar há outra ordem social, “o mundo melhor”; para os conservadores, o mal está naqueles que ameaçam a ordem social ou cosmo a ser preservado.

Ainda acerca do mito, além de pesquisas sobre o mito em sociedades tradicionais, também podem ser identificadas aquelas sobre o mito como categoria explicativa do mundo moderno contemporâneo. Por exemplo, Roland Barthes, no livro *Mitológias*, analisa como o mito opera na cultura de massa. Para ele, no mundo contemporâneo, o mito é um sistema de comunicação que transforma produtos culturais cotidianos (esportes, moda, publicidade)

em signos carregados de ideologia. Joseph Campbell, em *O herói de mil faces*, propõe o conceito de *monomito* ou *jornada do herói*, presente em muitas narrativas modernas (cinema, literatura). Ele vê o mito como uma linguagem simbólica que continua a exercer função psicológica e espiritual, mesmo nas sociedades contemporâneas. E sobre função psicológica, Carl Gustav Jung, em livros como *O homem e seus símbolos* e *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, esclarece que os mitos são expressões dos arquétipos do inconsciente coletivo e que mesmo nas sociedades modernas, o mito continua relevante como linguagem simbólica das experiências humanas universais.

Embora, o mito tenha sido utilizado como uma categoria explicativa para aspectos relevantes do mundo moderno contemporâneo, não significa que este tipo de abordagem tenha esgotado todas as suas possibilidades de pesquisas. E que não existam fenômenos contemporâneos que possam ser elucidados mais adequadamente, quando analisados por este prisma.

Em meio a este debate, este texto se constitui na elaboração de elementos introdutórios para uma proposta de pesquisa acerca de possíveis desdobramentos, mútuas influências e consequências variadas da relação de continuidade e descontinuidade entre o mito, a história, e as sociedades (antigas e/ou hodiernas). Desta forma, por meio da problematização das relações entre mito, história e sociedade, este projeto propõe uma temática como amplitude suficiente para motivar e acolher pesquisas dedicadas às questões mais pontuais ou específicas que gravitem em torno de seu horizonte temático.

No trinômio “mito, história e sociedade”, já por meio dos autores citados nesta introdução fica evidente a relação entre mito e sociedade (tanto nas antigas quanto nas contemporâneas). Porém para ampliar a discussão, neste texto, além desta relação, foram trazidos alguns autores que podem contribuir também com a relação entre mito e história, relação que também permeia a sociedade. São eles: Henrique de Lima Vaz e o seu conceito de “consciência histórica” como uma consciência teórica que interpreta e reúne os elementos dispersos na experiência cotidiana das sociedades, guardando proximidades com o conceito de cultura; este conceito mantém proximidade ou semelhanças com o conceito de “crise de representação” em Michel Foucault, e também com o conceito de “crise de perspectivas” do filósofo da História Koselleck; e, por fim, o conceito de “historiogênese” de Eric Voegelin.

1. Mito, história e sociedade: problematizando

Está sendo considerado aqui o trinômio “mito, história e sociedade” e suas possíveis relações, desdobramentos, mútuas influências e consequências variadas. O mito entendido enquanto elemento da linguagem religiosa que se caracteriza por interpretar e outorgar sentidos para fenômenos do mundo social no qual as pessoas estão inseridas.

Os mitos traduzem o que ocorre em termos histórico e social como experiência religiosa (interpretação religiosa da realidade) de determinada sociedade. Desta forma, propõe novos significados para acontecimentos ou eventos que os modernos de mentalidade secularizada compreendem como sendo de natureza puramente histórica. Busca explicações para eventos da realidade histórica em uma segunda realidade, sendo esta religiosa.

Em uma definição o mais essencial e operativa do mito para sua melhor compreensão enquanto fenômeno, Croatto (2010, p.209) explica que “o mito é o *relato* de um *acontecimento originário*, no qual os *Deuses agem* e cuja finalidade é dar *sentido* a uma realidade significativa.” E desenvolve cada um dos termos-chaves dessa definição, a começar pela declaração de que o mito é um relato: “O mito é um texto. Ele pertence, portanto, à ordem *literária* e deve ser interpretado como *discurso*” (Croatto, 2010, p.210).

Enquanto o símbolo “é um ‘ser aí’, é uma coisa ‘designada’ por sua transsignificação”, o mito é narrado, escutado ou lido. E implica em uma sequência narrativa de episódios acerca de um acontecimento originário. A narrativa mítica apresenta um enredo que se desenvolve em um horizonte primordial, o “começo” do acontecimento mítico não é cronológico.

O tempo (e o espaço) do mito não são coordenáveis com o tempo e o espaço de nossa experiência. Supõe-se que o acontecimento relatado está “no limite”, se é possível imaginá-lo assim, entre um tempo primordial e o tempo cronológico que conhecemos (Croatto, 2010, p.212).

Os mitos se constituem em fenômenos literários, que comunicam algo acerca da realidade, interpretando-a, construindo conhecimento. Todavia, um desenvolvimento essencial da definição de mito apresentada é que “os Deuses são os atores protagonistas dos mitos. São os *dramatis personae*” (Croatto, 2010, p.216).

E por fim, o mito é instaurador de uma realidade, a narrativa sobre o acontecimento mítico produz sentido para a realidade. As instituições, leis, costumes e figuras com significado especial na sociedade; bem como os lugares, instrumentos, técnicas e elementos da natureza com relevância cultural para a vida da comunidade têm suas origens explicadas miticamente.

Pois bem, o mito é o relato dessa origem divina das coisas e das instituições. Esse é o “modo” como o mito expressa a experiência religiosa do originário, como manifesta a sacralidade hierofanizada naquilo que lhe concerne profundamente em sua realidade (Croatto, 2010, p.218-219).

Há um episódio narrado por Evans-Pritchard que é bastante ilustrativo. O episódio se associa a sua pesquisa etnográfica realizada no Sudão anglo-egípcio durante a década de 1920 entre os Azande, publicada no livro *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Evans-Pritchard (2005, p.50-51) conta que:

Certa vez um rapaz deu uma topada num pequeno toco de árvore no meio de uma trilha no mato - acontecimento freqüente na África - e veio a sentir dores e desconforto em consequência disso. Foi impossível, pela sua localização no artelho, manter o corte limpo, e ele começou a infecionar. O rapaz declarou que a bruxaria o fizera chutar o toco. Eu sempre discutia com os Azande e criticava suas afirmações, e assim fiz nessa ocasião. Disse ao rapaz que ele batera com o pé no toco porque tinha sido descuidado, e que não fora bruxaria que colocara o toco na trilha, pois ele crescerá lá naturalmente. Ele concordou que a bruxaria nada tinha a ver com o toco estar na trilha, mas observou que tinha ficado de olhos abertos para tocos, como realmente todo zande faz, e que, portanto, se não tivesse sido embruxado, tê-la-ia visto. Como argumento definitivo, a seu ver, lembrou que os cortes não levam dias para cicatrizar - ao contrário, fecham logo,

pois esta é a natureza dos cortes. Por que então sua ferida infeccionara e continuava aberta, se não havia bruxaria por trás dela? Como não tardei a descobrir, essa pode ser considerada a explicação zande básica para as doenças.

Este relato é ilustrativo de como a linguagem religiosa é produtora de sentidos que transcendem os acontecimentos concretos da dimensão histórica, apelando para uma segunda realidade, atribuindo um significado além até mesmo para o corriqueiro e o comum, um tropeço em um toco, por exemplo. Embora o evento concreto não seja negado, recebe uma interpretação que o associa à outra realidade. Um significado que transcende o corriqueiro é estabelecido, tropeçar em um toco é mais do que isto, é indicativo de uma realidade mágica na qual operam poderes, seres primordiais, sendo a origem da ordem do cosmo, e que faz com que o tropeço seja a manifestação visível neste mundo de um ato de bruxaria, a manifestação neste mundo de poderes que o transcendem.

Na Modernidade, em não raras ocasiões, o mito foi considerado como uma história inventada com o intuito de dominar povos cujo desenvolvimento cultural era atrasado. Esta é uma perspectiva de caráter evolucionista, cujo fundamento é tomar uma cultura em particular como modelar, padrão de civilização evoluída, e comparar todas as demais a partir desta como referência. Isto é herança de um padrão eurocêntrico de pesquisa, observar outros povos enquanto camadas arcaicas ou estágios inferiores cujo estágio final evolutivo é o próprio povo, sociedade do observador.

As consequências deste tipo de postura em relação à diversidade cultural e étnica do mundo são conhecidas. A concepção de que há culturas superiores ou, mais grave ainda, povos e raças superiores, serviu como ideologia para legitimar a dominação político-econômica, a escravização e o extermínio de pessoas, e o surgimento de estruturas sociais racistas e regimes coloniais cujos efeitos ainda prejudicam inúmeras sociedades até hoje.

É possível realizar estudos comparativos sem, todavia, estabelecer relações de hierarquia entre culturas. Podem-se reconhecer semelhanças entre os modos de existência dos seres humanos, sem que, contudo, se escolha um modo de existência como modelar. Isto pode ser assumido como indicativo da riqueza da diversidade cultural humana.

As pesquisas contemporâneas acerca de mitologias comparadas optam por não utilizar a noção de universal aplicada ao ser humano (as razões já foram mencionadas), todavia propõem em lugar de universal o termo *pluriversal* para evidenciar a diversidade cultural.

O risco da perspectiva de encontrar o universal no ser humano - a partir da mitologia comparada, como é desta nossa obra - é tomar uma cultura, juntamente com seus valores, como referência do que é universal. Nossa princípio, porém, é outro: se há elementos comuns, semelhantes e, muitas vezes espantosamente iguais nas narrativas míticas de diversos povos, esse fato “universal” encontra sua maior força por ser *pluriversal*: algo que há em comum em diversas culturas sem necessariamente anular a singularidade de cada uma (Júnior, 2014, p.11).

Estes elementos *pluriversais*, as semelhanças entre narrativas míticas de povos que não mantiveram qualquer tipo de contato, recebem o nome de *arquétipos*. Esta concepção foi utilizada por Carl Gustav Jung em seus estudos psicanalíticos sobre os sonhos, os mitos, e

os contos de fada, mas também por Mircea Eliade em sua *História das crenças e das ideias religiosas*.

Assumir os mitos como invenções ardilosas de autores anônimos cujo objetivo era dominar suas próprias civilizações, é simplificar demais um fenômeno cuja complexidade é amplamente maior que isto. O que pode ser afirmado com segurança é que os mitos surgem e expressam uma experiência religiosa, constituindo-se assim em narrativas sagradas. Uma “história” sagrada de tamanha importância para os que a assumem como explicação para o seu mundo que esta chega a se confundir com a história em sentido moderno. Para estes, não havendo distinção ou descontinuidade entre o mito e a história.

Isto conduz a consideração acerca do modo como mito, história e sociedade se articulam. Não apenas em relação ao papel do mito nas sociedades tradicionais, como algo relacionado à pré-modernidade ocidental, mas como algo hodierno. Os mitos não estão apenas atribuindo significado à existência de civilizações do passado, mas dando significado à existência na atualidade. Não apenas como narrativas sagradas que são atualizadas nos ritos de religiões da contemporaneidade, ou como objetos de especulação que fundamentam os sistemas de doutrina ou os interditos morais que orientam a conduta somente dos praticantes dessas religiões. Mas como narrativas sagradas que povoam o imaginário das sociedades modernas em geral, continuam determinando condutas, alimentando o debate público em diversos ambientes da sociedade atual e influindo nas decisões políticas e jurídicas.

Para exemplificar, as dificuldades nos dias atuais (em diversos países cuja tradição cristã é majoritária) em legislar sobre temas como aborto e direitos civis da comunidade LGBTQIA resulta em grande parte na influência produzidas na cultura através de interpretações da antropogonia bíblica em Gênesis acerca da criação de Adão e Eva e dos seus desdobramentos doutrinários e fundamentação para o comportamento. Pois esta narrativa é compreendida por inúmeras pessoas não somente em sentido mítico-simbólico, mas em sentido histórico, algo que realmente aconteceu.

Este mito assume de fato para diversas pessoas a função de explicar a origem dos seres humanos (do feminino e do masculino), instituir papéis sociais (gênero) e interditos morais (determinar como a sociedade deve se comportar, noções do que é aceitável ou não em matéria de conduta), determinar o que é aceitável ou não em questões das orientações sexuais dos cidadãos e dos arranjos familiares na sociedade.

É comum no cotidiano se apelar para o casal mítico em declarações do tipo: “Deus não criou Adão e Ivo.” Isto com o intuito de atribuir caráter sagrado à heterossexualidade em contraposição à homossexualidade e à quaisquer identidades de gênero que não sejam cisgênero (compreendidas como violações de uma ordem divina das coisas). Mitos bíblicos como este permeiam o imaginário das sociedades pós-cristãs, alimentam paixões religiosas e dificultam os debates legislativos, tornando certos temas em tabus, assuntos a serem procrastinados.

É evidente que este exemplo necessita de maior aprofundamento. Mas, por si só, já se constitui em uma das tantas possibilidades do que pode ser pesquisado no horizonte acadêmico que está sendo vislumbrado. Cujos estudos poderiam produzir uma quantidade imensa de evidências empíricas/teóricas para o horizonte de pesquisa que está sendo proposto aqui, ou seja, a forma como os mitos continuam sendo influentes nas sociedades contemporâneas. Nesta perspectiva, propõe-se como ponto de partida investigar possíveis

desdobramentos, mútuas influências e consequências variadas da relação de continuidade e descontinuidade entre o mito, a história, e as sociedades (antigas e/ou contemporâneas), bem como questões de transmissão, recepção, releituras, interpretações dos mitos em seus contextos histórico-genéticos, bem como na atualidade.

2. Mito, história e sociedade: aspectos teóricos

O estado atual dos estudos sociológicos acerca da secularização como problema de pesquisa já superou em muito a noção inicial ou clássica da teoria da secularização, baseada na ideia de que a Modernidade acarretaria necessariamente o declínio da religião na sociedade. Este entendimento da relação entre religião e Modernidade serviu por certo tempo como paradigma para as pesquisas sobre religião. Porém é um paradigma que não se sustenta mais diante da evidência empírica (Berger, 2017).

Do mesmo modo, a noção de que os mitos enquanto elemento da linguagem religiosa e compreensão acerca do mundo são algo inerente às sociedades tradicionais cuja razão de ser se tornou obsoleta nas sociedades modernas não se sustenta diante de evidências empíricas. Berger (2017) um dos proponentes da teoria clássica da secularização compreendeu, à luz da evidência empírica, que a Modernidade não acarreta necessariamente o declínio da religião, mas se tornou um ambiente no qual se experimenta o fenômeno do pluralismo. Um duplo pluralismo que pode ser identificado nas instituições e nas consciências das pessoas nas sociedades modernas, - “a coexistência de diferentes religiões e a coexistência de discursos religiosos e seculares. Esta coexistência ocorre não somente nas mentes dos indivíduos, mas também no espaço social” (Berger, 2017, p.9).

Coexistência é um termo-chave nesta perspectiva teórica, mas também compreender que a secularidade ocidental não é a única forma de Modernidade, há outras versões da Modernidade que concede à religião um lugar mais central. É deste modo que a noção de paradigma pluralista vai se consolidando, ou, nos próprios termos de Berger (2017, p.15):

Compreendo agora mais plenamente a realidade global do discurso secular, não só na Europa e nas associações do corpo docente em todo o mundo, mas também na vida de muitos crentes comuns que conseguem ser tanto seculares quanto religiosos. Eu diria que são estas pessoas que realizam o ato de equilíbrio cognitivo prototípico da modernidade, e com este ato modificam a forte dicotomia entre os teóricos da secularização e aqueles que anunciam “o retorno dos deuses”.

Na consciência das pessoas comuns em sociedades modernas, coexistem cotidianamente, em grande proporção do tempo, sem conflitos tanto explicações seculares quanto religiosas acerca dos fenômenos percebidos. As pessoas administram estas questões de forma pragmática, não investem todo o seu tempo teorizando acerca de tudo o que acontece. Refletem quando sentem a necessidade, geralmente quando acontece algo que afeta a sua vida ordinária. Deste modo, para elas não há contradições evidentes entre *mythos* e *logos* ou entre *doxa* e *episteme*, estas coisas não são excludentes, podem coexistir na maior parte do tempo sob a exigência pragmática das rotinas cotidianas da vida.

O mito enquanto linguagem é expressão da experiência religiosa, um esforço de traduzir para o mundo exterior o que foi vivenciado na intimidade do próprio ser. Porém é

uma linguagem segunda da experiência religiosa, a primeira linguagem é a simbólica. O mito, utilizando-se dos símbolos da experiência religiosa, outorga significado para certos acontecimentos da realidade que marcaram a vida comunitária. A construção mítica faz uso do símbolo, mas assim como na literatura também se utiliza do imaginário, da ficcionalidade, para interpretar o mundo ou se estabelecer como um marco de vivência religiosa (Iser, 2013; Nogueira, 2015).

A construção dos mitos é iniciada na experiência do mundo, na vida concreta: o que nele é relevante vai gerar um relato de sua origem, com a intervenção de um Deus *que tem que ver com* essa realidade, e que de alguma maneira se hierofaniza. O que acontece no mito, porém, não é uma cópia do que acontece na realidade. O mito utiliza símbolos na medida do possível, e é um símbolo em si mesmo, como globalidade (Croatto, 2010, p.221).

Os mitos se relacionam com a história e com a sociedade. No interior desta, onde jaz, o mito designa uma “história verdadeira” e preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo. Devido a esse estreito relacionamento, não é sem razão que para Eliade (2011, p.8) “compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos.” “Para a sociedade na qual o mito é presente, ele narra o que realmente aconteceu. A questão é que essa realidade transcende o plano histórico ou material, mas nem por isso deixa de ser *realidade*” (Júnior, 2014, p.19).

Em sua relação com a sociedade e com a história, os mitos são influenciados por mudanças ocorridas em função da própria dinâmica da sociedade. “O mito não é estático, ele tem a mesma dinâmica de todos os fenômenos da cultura, como a linguagem, a culinária, o modo de construir habitações, o trabalho e outras instituições” (Júnior, 2014, p.20). O mito está sujeito a releituras principalmente quando ocorrem mudanças na realidade. O mito atua atribuindo sentido e servindo de modelo para determinada realidade, devido a sua qualidade de acontecimento instaurador.

Uma vez que ocorram mudanças que alterem a harmonia entre o mito e a realidade social presente, os mitos podem perder vigência, deixando de ser atuais. Croatto (2010, p.226-227) explica que quando isto acontece, os mitos podem seguir alguns caminhos: 1) podem morrer, desintegrar-se e perder-se; 2) às vezes, passam à categoria de contos ou fábulas, perdendo a capacidade instauradora; 3) perdendo a capacidade instauradora, podem expressar-se com retoques ou adendos, que transbordam a estrutura do gênero mítico; 4) os mitos podem ser recriados.

Os mitos são expressões da experiência religiosa como linguagem. Neste sentido, a religião pode ser compreendida como texto cultural (Nogueira, 2012), interpretação do mundo e, neste sentido, como um tipo de consciência histórica ou consciência teórica.

Os símbolos, os mitos, os ritos, que por sua vez podem se desdobrar em sistemas de doutrina e dogmas são formas como a linguagem religiosa se expressa. Em outros termos, é como a criatividade cultural traduz a experiência religiosa. Neste horizonte reflexivo, o conceito existencialista de religião proposto por Tillich (2009) concebe religião, em sentido amplo, como preocupação última ou suprema, entendendo assim religião como substância e a cultura como sua forma. Isto torna a compreensão de religião, em sentido restrito, com

suas narrativas míticas, seus rituais, credos, doutrinas e organizações eclesiásticas, uma forma cultural ou o modo como determinada cultura traduz criativamente sua preocupação última. Este elemento, a preocupação última, que mesmo quando as pessoas em sociedade não estão conscientes disto, direciona o surgimento e manifestação das formas culturais até mesmo nas sociedades contemporâneas.

O humano é um ser consciente de si e consciente do mundo. Este último embora seja um mundo de múltiplos objetos, plural, é unificado pelos seres humanos por meio de uma visão teórica da realidade. E é esta visão teórica da realidade que constitui o humano em um ser histórico. “A consciência teórica, no sentido em que aqui definimos, manifesta -se, em toda força do termo, como consciência histórica” (Vaz, 2012, p.252).

Esta concepção de história como consciência teórica é unificadora da multiplicidade existente no mundo. E mantém proximidade com a religião por ser compreendida como cultura. Dentre os elementos do mundo que são unificados por uma consciência histórica está a consciência dos sujeitos. Vaz (2012, p. 219) traduz isto como interseção de horizontes de mundo ou intersubjetividade:

Então a relação intersubjetiva, como comunicação das consciências, se faz num plano que denominamos “consciência teórica” (no sentido original grego de “*theoría*”, que traduz primeiro uma visão sinótica, e depois uma intenção totalizante do real). Aqui a totalidade da existência fica assumida reflexivamente (consciência teórica) no modo de existir histórico (comunicação das consciências): a *consciência teórica* é a forma mais radical de *consciência histórica*.

A história enquanto cultura é um sistema simbólico que estabelece certo modo de olhar para o mundo e unificar os elementos diversos, plurais, e desconexos para que formem um todo com significado. Nesta perspectiva, é plausível a percepção por parte de membros da sociedade acerca das transformações culturais em sentido escatológico, percepção externalizada em expressões do tipo: “o mundo está se acabando.”

Estudos antropológicos explicam este tipo de reação diante de transformações (principalmente quando são significativas e traumáticas) como geradora de apatia (Laraia, 2003). Em sentido antropológico, a apatia é o oposto do etnocentrismo, que consiste em enxergar o mundo através da própria cultura e concluir que o seu modo de existir é o mais correto ou natural. Enquanto por meio do etnocentrismo ocorre uma superestimação dos elementos da própria cultura, a apatia é o resultado de uma situação de crise que mergulha os membros de uma cultura em um estado de desamparo existencial, resultando na perda de crenças, valores, motivação e significado para existir. O antropólogo Roque Laraia (2003, p.75-76) oferece um bom exemplo disto:

[...] a apatia que dizimou parte da população Kaingang de São Paulo, quando teve o seu território invadido pelos construtores da Estrada de Ferro Noroeste. Ao perceberem que seus recursos tecnológicos, e mesmo os seus seres sobrenaturais, eram impotentes diante do poder da sociedade branca, estes índios perderam a crença em sua sociedade. Muitos abandonaram a tribo, outros simplesmente esperaram pela morte que não tardou.

É claro que a apatia é resultado de eventos com imenso potencial de desintegrar todo um modo de existir, produzindo uma situação extrema de crise aguda e entendida como irremediável, literalmente o fim do mundo em termos culturais. Ou seja, trata-se de um cenário social definido como anônimo em termos durkheimianos.

Todavia, transformações culturais menores, mesmo não instaurando a apatia generalizada, podem ser compreendidas como ameaças por membros conservadores da sociedade ou como início do fim para os que naturalizaram/divinizaram os elementos da cultura/história que estão sendo alterados. Neste sentido, independente de juízo de valores sobre o que está sob efeito de transformações culturais (se práticas culturais que podem ser entendidas como nocivas para alguns grupos sociais ou não), um modo de existir e compreender o mundo está chegando ao fim.

Posta em outros termos, história como consciência teórica, principalmente em sua relação intersubjetiva de comunicação entre consciências, é análoga a cultura, mas também ao conceito de representação (Foucault, 2019). A história é o compartilhamento entre sujeitos de uma forma de ver (*teoría*) o mundo, uma consciência coletiva, um modo comum de unir a multiplicidade das coisas do mundo, uma cultura. E a religião como substância da cultura, neste sentido, é histórica, elemento indispensável para se compreender a forma como a sociedade representa o seu cosmo.

A Modernidade, em constante mudança, fez surgir um processo de experiência da pluralidade cultural ou de coexistência de várias “estruturas de plausibilidade”, forçando a coexistência de modos de pensar seculares com formas diversas de pensamentos religiosos, coexistência que ocorre não somente nas mentes dos indivíduos, mas também no espaço social (Berger, 2017, 2018).

Além da secularização há outro fenômeno moderno relevante para entender as rápidas mudanças no cenário cultural do mundo contemporâneo, para Koselleck (2006) a “temporalização” é um fenômeno mais radical que a “secularização”. Esta última é um desdobramento da aceleração do tempo. O distanciamento entre passado e futuro resultante da aceleração do tempo, trazendo no bojo a compreensão da mutabilidade deste, fez com que o humano moderno deixasse de aguardar um futuro que se originasse em uma ordem transcendente. O abandono desta expectativa deu lugar a outro, a de que o futuro deveria ser construído pelos próprios humanos. E isto oportunizou as condições para que as utopias acerca de ordens sociais humanamente idealizadas ganhassem lugar. Os humanos, semelhantemente aos deuses, criam mundos segundo os seus ideais, as suas noções e os seus valores, os seus juízos acerca do que é bom ou mau. O otimismo acerca da capacidade humana de projetar o seu futuro se fortaleceu na Modernidade também em associação com o seu crescente domínio da natureza por meio da ciência e da técnica. A nova experiência com um tempo cujas mudanças foram aceleradas se conjugava com a experiência do poder humano em transformar os espaços e não somente em sentido geográfico. A aceleração das transformações na ordem social que se tornaram comuns na Modernidade promovem crises de representação (Foucault, 2019) ou crises de perspectivas (Koselleck, 2006).

Tais crises são experimentadas em termos religiosos em sentido escatológico, como o fim de um cosmo. As transformações ou mudanças nas esferas da cultura, da política ou da ordem social em geral, são interpretadas como o fim do mundo. Neste cenário, ganha relevância se lidar com a problemática da relação entre o mito, a história e a sociedade. O papel desempenhado pelos mitos como explicações religiosas para a gênese das sociedades

humanas, bem como de suas culturas, modos de existência e dos acontecimentos marcantes que permeiam a existência social. Isto considerando que os mitos não morrem, mudam de forma e podem ser descobertos sob a camuflagem da secularização moderna (Eliade).

Voegelin (2009, p.129-130), através do conceito de “historiogênese”, explica que “a história pragmática” tem uma origem na extração que ocorre por meio do mito, extraí o seu significado de acontecimentos cósmicos. Em vários exemplos, extraídos de documentos de sociedades da Antiguidade, ele demonstrou a crença de que o direito de governar ou a existência dos próprios reinos ou impérios eram atribuídos aos deuses. O poder emana dos deuses, de uma dimensão cósmica, mítica.

Por este método de extração mitopoética, os simbolista, assim parece, queriam expressar o que fez os materiais históricos merecedores de transmissão à posteridade ao ligá-lo com a ordem que se desdobra no cosmo” (Voegelin, 2009, p.129-130).

Em outros termos, “a história começa quando a ordem ordenada pelos deuses se torna encarnada no curso temporal do mundo” (Voegelin, 2009, p.139). Para Voegelin (2009, p.136), a “historiogênese” é uma constante simbólica na história humana, desde as sociedades cosmológicas antigas até as sociedades modernas secularizadas. Isto considerando tanto as teogonias, as cosmogonias e as antropogonias presentes nas origens das sociedades quanto as escatologias enquanto cosmogonias projetadas para o futuro, o fim como abertura para um novo início.

Retomando o conceito de “historiogênese”, as catástrofes sociais são fatores que antecedem a ordem divino-humana vista sob a especulação acerca dos acontecimentos que irão extrapolar até uma origem cósmica (Voegelin, 2009, p.152).

Este horizonte de pesquisa abre caminho também, dentre outros, para investigações sobre a forma como os fundamentalistas interpretam os mitos de forma literal. Nesta forma de abordagem, os mitos são compreendidos como parte da história e não como referência a um primórdio atemporal que a antecede. E ao interpretar os mitos assim, não é possível captar o papel da linguagem mítica que cumpre a função de explicar ou construir sentido para certos aspectos do presente histórico. A abordagem literalista é míope para o simbolismo presente nos mitos.

Além disto, há implicações decorrentes do modo como os fundamentalistas encaram as transformações culturais, a dificuldade que possuem em perceber a relatividade de certas noções, valores, moralidade, até mesmo crenças. As transformações culturais (se tomarmos como referência a história do Brasil) têm sido encaradas no campo religioso (com conexões com o campo político) como uma batalha mítica entre “o bem” e “o mal”. Para tomar um exemplo ilustrativo do atual contexto político brasileiro, basta observar como o pânico moral (acerca de kit gay, ideologia de gênero, direitos civis da comunidade LGBTQUIA+, e etc) é explorado por atores políticos com fins eleitorais. O simbolismo escatológico de luta do bem contra o mal é evocado, apontando figuras políticas e religiosas como representantes a serem identificadas com o bem ou com o mal, com um cosmo a ser conservado ou a ser combatido/destruído, com forças vistas como preservadoras da ordem social idealizada ou como ameaçadoras desta.

Com este cenário em mente e utilizando o conceito de representação de Eric Voegelin (1982), realizei uma análise das manifestações antidemocráticas pró-Bolsonaro de 2020 no Brasil. A análise considerou o conteúdo das manifestações em si, em suas exigências e implicações para o Estado de direito. Acerca desse, foi considerada a hipótese de que, se o governo consegue atender às necessidades existenciais da sociedade e for transcendentalmente legitimado, não será relevante para a sociedade o modo como este chegou ao poder. O reconhecimento disso auxilia na compreensão de que a democracia, enquanto valor, é um construto social com todas as fragilidades inerentes a isso, constituindo em um valor ameaçado e a ser defendido sempre (Prazeres, 2022).

Ainda sobre a forma como os fundamentalistas interpretam os mitos. O biblicismo presente na exegese bíblica fundamentalista e suas consequentes incompreensões do caráter simbólico da linguagem presente nos mitos não é um problema novo para os estudos bíblicos. Rudolf Bultmann (1999) propôs a “demitologização” dos conteúdos bíblicos com o objetivo de alcançar o *querigma* (a mensagem) proclamado pelas primeiras comunidades cristãs. Bultmann situou seu campo de estudo em cristianismo primitivo à luz da história comparada das religiões. E se concentrou na relação entre mito e mensagem na Bíblia, particularmente, no Novo Testamento.

Como os mitos assumem uma forma narrativa, inserem-se na condição de gênero literário. E como tal surgem desempenhando funções comunicativas típicas nas sociedades onde se originaram, porém enquanto textos transmitidos e recepcionados em ocasiões históricas diferentes e em sociedades diferentes da original podem adquirir novos significados, sofrer releituras. Deste modo, entra no horizonte questões associadas à transmissão e à recepção na atualidade de mitos que são utilizados na construção de significados para diversas situações da vida contemporânea. Muitas dessas situações, com implicações que vão além dos aspectos individuais das vidas das pessoas, afetam noções de moralidade, e decisões políticas e jurídicas. Tais pesquisas podem colocar em evidência, principalmente devido ao vínculo com uma tradição majoritária no Ocidente, as leituras/interpretações de narrativas míticas bíblicas e a forma como são aplicadas as situações da vida em sociedade. Mas não somente estas narrativas míticas devem ser consideradas, não devem ser ignorados os textos escritos ou orais de outras tradições religiosas presentes no espaço público brasileiro atualmente. Como essas interpretações influenciam a cultura, ganham a esfera pública, impulsionam a militância político-religiosa, são utilizadas para demonizar as divindades de outras religiões ou para caracterizar opositores, ou ainda como estratégia para alcançar novos seguidores, legitimar práticas, seguindo a mesma dinâmica de civilizações que se impuseram historicamente pela conquista sobre outras.

Considerações finais: alguns horizontes de pesquisa

O exposto até aqui não possui o propósito de esgotar o tema, mas sinalizar para relevância de um horizonte de pesquisas que se relacionem com o tema. E, como um texto introdutório, servir de apresentação para uma proposta de pesquisa com amplitude suficiente para inspirar ou acolher outras pesquisas que se dediquem a noções mais pontuais e com recortes mais específicos. As pesquisas mais pontuais não necessariamente devem se dedicar apenas a abordagens teóricas, há nesta proposta, ao tocar na relação com a sociedade, um enfoque sociológico que, não somente permite, incentiva a busca por dados empíricos de

como o mito ou interpretações literais deste continuam influenciando a vida nas sociedades contemporâneas e a formação de consciência histórica.

Neste horizonte de pesquisas empíricas, poderia, por exemplo, investigar, a partir de dados coletados por meio de questionários, entrevistas ou técnicas oriundas das Ciências Sociais, o modo como pessoas no Brasil na atualidade compreendem determinados mitos bíblicos. Ou seja, narrativas oriundas da tradição judaico-cristã, vertente religiosa predominante no Brasil, e de influência significativa na constituição cultural do povo brasileiro, bem como pelo fato de algumas dessas narrativas serem evocadas durante os debates na esfera pública sobre questões jurídicas ou de direitos civis, tendo forte apelo normativo, influindo sobre a moralidade e servindo para impedir o debate sobre questões contemporâneas (direitos reprodutivos, eutanásia, suicídio assistido e etc). Este horizonte de pesquisas possui o potencial de contribuir com as pesquisas sobre religião e esfera pública, assumindo esfera pública como um princípio organizador da ordem política contemporânea, entendido conforme exposto por Habermas (2014) em sua investigação das condições históricas, sociais e institucionais e as funções críticas (cultural e política) assumidas pela esfera de comunicação e debate público entre cidadãos livres e iguais.

Pesquisas desta natureza podem explorar também o modo como os fundamentalismos religiosos, reagindo à Modernidade como filhos rebeldes desta, interpretam suas próprias tradições e as narrativas contidas em seus textos sagrados numa postura de rejeição da hermenêutica. Além disto, buscar compreender também como este tipo postura incentiva a sua militância política. Pois um grupo religioso fundamentalista uma vez que

[...] estiver convencido da existência de uma verdade absoluta que deva ser válida em todas as circunstâncias e esferas da vida, incluindo as esferas social e política, esforçar-se-á por inventar ações de protesto e formas de luta política que deixem explícitas as referências simbólicas a que se refere (Vasconcellos, 2008, p.49-50).

Visto que os fundamentalistas não consideram a leitura que fazem de suas tradições e textos sagrados como uma interpretação com os condicionamentos históricos e culturais típicos de quaisquer interpretações, mas como expressão pura e inevitável de uma verdade atemporal e definitiva, ou seja, tal leitura, para eles, não consiste em uma interpretação, mas na descoberta da verdade absoluta.

Sobre isto, Pedro Vasconcellos (2008, p.44), baseando-se em Pace e Stefani, apresenta um esquema que demonstra o tipo de referência indispensável ao livro sagrado que caracteriza um grupo como fundamentalista quando: a) o conteúdo do texto é visto numa totalidade de sentido supostamente objetiva; b) ele considera o texto como anistórico, isto é, como independente da conjuntura de onde surgiu, e como portador de uma mensagem que não pode ser adaptada aos novos tempos; c) ele julga possível deduzir do texto um modelo de sociedade perfeita que precisa ser concretizado.

Há, ainda, outros horizontes possíveis que podem ser examinados, por exemplo, o do elemento mítico-simbólico utilizado para legitimar nações e nacionalismos enquanto identidades socialmente construídas. O Estado-nação moderno, que pode ser assumido pelo senso comum atual como realidade que sempre existiu, é na verdade uma invenção oriunda da Modernidade, uma noção que começa a se constituir no fim do século XVIII, desenvolve-

se ao longo do século XIX e consolida-se no século XX (Hobsbawm, 2008). Um exemplo deste uso mítico-simbólico como elemento legitimador do Estado-nação moderno é o uso da continuidade histórica entre o Israel bíblico (com toda sua narrativa mítica de saga etiológica de um povo) e o Estado de Israel moderno, elemento utilizado pelos sionistas (inventores do Estado de Israel) para legitimar a colonização de territórios há séculos ocupados pelos palestinos (Said, 2012; Sand, 2011).

Além do exposto, é possível, ainda, empreender pesquisas que problematizem a transmissão, recepção e interpretações (releituras) do mito com implicações para as diversas esferas da sociedade atual; bem como, acolher pesquisas que analisem mitos de diversas tradições religiosas (judaico-cristã, iorubá, indígenas, e etc) em contexto histórico-genética ou histórico crítico e social; ou ainda, examinar teorias que investigam a relação entre religião e linguagem, considerando-a como texto cultural, mantendo proximidade com teorias literárias sobre imaginário e ficcionalidade; bem como, investir em pesquisas que investiguem a relação entre mito e diferentes linguagens artísticas (literatura, cinema, HQ's e etc); também, pesquisas que considerem a relação entre mito e literatura, considerando, dentre diversas coisas, o mito enquanto gênero literário e como a estrutura mítica se faz presente em importantes obras literárias modernas; há ainda as pesquisas que exploram a profundidade psicológica ou psicanalítica de determinados mitos, considerando ou problematizando conceitos como arquétipos (tanto em perspectiva junguiana quanto eliadeana) e outros relevantes. Este é um horizonte aberto que ainda pode render bons resultados; e ainda horizontes de pesquisas que considerem possibilidades dos mitos (como textos sagrados orais ou escritos) serem utilizados nas aulas de Ensino Religioso como propõe a Base Nacional Comum Curricular para o Ensino Religioso.

Referências

- BARTHES, Roland. **Mitologias**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da Modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BERGER, Peter L. **Rumor de anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 2018.
- BULTMANN, Rudolf. **Demitologização**: coletânea de ensaios. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Palas Athena, 2023.
- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2010.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- ELIADE, Mircea. **Origens**: história e sentido na religião Lisboa: Edições 70, 1989.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas**. Lisboa: Edições 70, 2019.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**. São Paulo: UNESP, 2014.

HOBSBAWM, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

ISER, Wolfgang. **O fictício e o imaginário: perspectiva de uma antropologia literária**. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2013.

JÚNIOR, José Benedito de Almeida. **Introdução à mitologia**. São Paulo: Paulinas, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Editora PUC, 2006.

JUNG, C. G. **O homem e seus símbolos**. Rio Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2014.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião e ficcionalidade: modos de as linguagens religiosas versarem sobre o mundo. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). **Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares**. São Paulo: Paulus, 2015. p.115-142.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais**. São Paulo: Paulinas, 2012.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

PRAZERES, Alexandre de Jesus dos. Manifestações antidemocráticas pró-governo Bolsonaro em 2020: uma análise a partir do conceito de representação em Eric Voegelin. REGINATO, Andréa Depieri de Albuquerque; SOUZA, Marco Aurélio Dias de; VITÓRIA, Paulo Renato (Orgs). **Observatório da democracia UFS: 25 registros de ataques e ameaças à democracia brasileira (2019-2021)**. São Cristóvão: Editora UFS, 2022.

SAID, Edward W. **A questão da Palestina**. São Paulo: UNESP, 2012.

SAND, Shlomo. **A invenção do povo judeu**. São Paulo: Benvirá, 2011.

TILLICH, Paul. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. **Fundamentalismos: matrizes, presenças e inquietações**. São Paulo: Paulinas, 2008.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Ontologia e história:** escritos de filosofia VI. São Paulo: Loyola, 2012.

VOEGELIN, Eric. **Anamnese:** da teoria da história e da política. São Paulo: É Realizações, 2009.

VOEGELIN, Eric. **A nova ciência da política.** Brasília: Editora UNB, 1982.

Recebido em 25/04/2025

Aceito em 01/07/2025