

## MITANÁLISE E INTERDISCIPLINARIDADE SUBSÍDIOS PARA UMA HERMENÊUTICA EM EDUCAÇÃO E EM CIÊNCIAS SOCIAIS

*Alberto Filipe Araújo &  
Armando Malheiro da Silva*

*Universidade do Minho, Portugal*

### **Resumo**

A intenção dos autores, como o próprio título do presente artigo indica, é, tendo já em conta as noções de “mitanálise” e de “mitocrítica” de Gilbert Durand, enriquecer o modelo hermenêutico avançado pelo o autor citado. Para isso, introduziram os conceitos de “ideologemas” bidimensionais e unidimensionais, os quais permitem melhor compreender a relação mito-ideologia presente em muitos dos textos da nossa tradição cultural. Além disso, apresentando a sua proposta metodológica associam-se ao esforço remitologizador da chamada “hermenêutica instaurativa” (Cassirer, Jung, Eliade, Bachelard, Durand).

Creemos não poder entender aquilo que realmente está em jogo na “mitocrítica” e na “mitanálise” de Gilbert Durand sem antes falarmos do que é o Mito — conceito que entre nós anda à deriva, porque sem pontos de referência teórica ou conceptual —, enquanto manifestação discursiva e privilegiada do Imaginário — outro conceito, aliás, utilizado sem grande rigor por muitos autores portugueses ou não.

Nesta perspectiva importará, igualmente, definirmos a nossa posição face aos conceitos-base referidos acima, porque são eles que, estando na base da nossa proposta mitanalítica (da nossa mitodologia!) enquanto modelo hermenêutico remitologizador,

vão ajudar à compreensão da relação do par mito-ideologia. É, portanto, esta relação que vai, pela nossa parte, merecer especial destaque, mormente com a introdução de uma noção fundamental: a do ideologema.

Em resumo, o que pretendemos com a nossa proposta hermenêutica é estabelecer uma série de procedimentos metodológicos em ordem à detecção dos traços míticos no interior dos diversos discursos analisados, e, em seguida, legitimá-los através das “estruturas antropológicas do imaginário” (Durand). Com isto, a nossa *démarche* inscreve-se num esforço hermenêutico que é o de Ernst Cassirer, de Carl Gustav Jung, de Gaston Bachelard, de Mircea Eliade e, obviamente, do próprio Durand, entre outros. Um esforço hermenêutico que faz do mito e do símbolo a porta aberta para a Transcendência e, como Durand gosta de dizer, para a comunidade arquetipal das almas.

### *Da Mitocrítica à Mitanálise*

Assim, podemos começar por dizer que partilhamos da concepção de “imaginário” de Gilbert Durand (1984<sup>a</sup>; 1984<sup>d</sup> e 1994). Este autor faz do “esquema”, definido como uma “generalização dinâmica e afectiva da imagem, constituindo a factividade e a não-substantividade geral do imaginário” (Durand, 1984<sup>a</sup>: 61), o seu suporte natural. Por sua vez, o Imaginário articula-se e organiza-se em torno de três “estruturas antropológicas”: as heróicas, as místicas e as dramáticas, “limitadas a três classes gravitando à volta dos esquemas matriciais do ‘separar’ (heróico), do ‘incluir’ (místico) e do ‘dramatizar’ — organizar no tempo as imagens numa narrativa” (Durand, 1994: 26).

É, pois, o esquema, ao permitir a passagem entre o meio psíco-fisiológico e o meio-cultural, que constitui o Imaginário, “trajecto” este definido como uma “incessante troca, que existe ao nível do imaginário, entre as pulsões subjectivas e assimiladoras e as intimações objectivas emergindo do meio cósmico e social” (Durand, 1984<sup>a</sup>: 38). E se o Imaginário — lembre-se que o seu núcleo central é o esquema — se identifica com o trajecto antropológico, então ficamos a saber, na linha de Piaget, que a “representação do objecto se deixa assimilar e modelar pelos imperativos pulsionais do sujeito, e no qual reciprocamente as representações subjectivas se explicam pelas ‘acomodações anteriores do sujeito’ ao meio objectivo” (Durand, 1984<sup>a</sup>: 38). O que significa que a “figuração simbólica” ou o “pensamento figurativo”, enquanto imagem pregnante de conteúdo, é produzida pelos desejos e pelas impressões do indivíduo, ou seja, explica-se pelas referidas acomodações anteriores do sujeito que necessariamente repousam no equilíbrio entre a assimilação da sua vida afectivo-subjectiva e os estímulos do meio. Neste sentido, é o “trajecto antropológico” que constitui o “esqueleto dinâmico, o fundo funcional da imaginação” (Durand, 1984<sup>a</sup>: 61). Deste modo, o esquema é, para Durand, o produtor da “figuração simbólica” (Wunenburger, 1991: 98-103), porquanto confere ao símbolo o “poder equilibrador por excelência: ele confere à libido um ‘sentido’ e carrega a consciência clara (diurna) duma energia que lhe permite um constante ‘salto

para a frente' figurativo" (Durand, 1984<sup>d</sup>: 56; Hostie, 1955: 42-3 e 48), além de constituir o "alfa" e o "ômega" da vida do homem, como, aliás, bem ilustra a tese de Cassirer, que Durand admite, sobre o homem como "animal simbólico" (Cassirer, 1975: 44-65).

O mito como narrativa privilegiada do Imaginário e, como tal, devedor de uma lógica típica do próprio Imaginário, não está a "igual distância da Epopeia, reservatório dos mitos desafectados pelo escrúpulo positivista da pesquisa arqueológica, e do Logos onde se entrelaçam linearmente os signos arbitrários" (Durand, 1984<sup>a</sup>: 430; 412 e 431). Como tal, não é um mero discurso, ainda que específico, pois ele é um "sistema dinâmico de símbolos, de arquétipos e de esquemas, sistema dinâmico que, sob a impulsão dum esquema, tende a organizar-se em narrativa. O mito é já um esboço de racionalização, visto que ele utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos em ideias" (Durand, 1984<sup>a</sup>: 64). Assim, se o mito é, por um lado, discurso, por derivar do fundo linguístico (Lévi-Strauss), pode então ser traduzido; por outro lado, ele é símbolo arquetípico e, como tal, intraduzível porque metalinguagem (domínio do mitema), isto é, substância pura. Compreende-se, assim, que o mito esteja a "igual distância da Epopeia e do logos" porque, na realidade, o mito, como diz Durand, é "falso discurso": ele é simultaneamente produto da linguagem natural e arquetipal. Podemos, então, dizer que o mito (ou o símbolo) seria a condição, primeira ou última, necessária para que a manifestação arquetipal se tornasse visível, isto é, o símbolo mítico seria a expressão das constelações arquetipais. Em suma: o mito é o Verbo transfigurado em carne ou, então, o mito é a substancialização (forma) da acção verbal (estrutura arquetipal).

À definição de mito enunciada, Durand acrescentou, por achar fundamental, numa entrevista dada recentemente à revista "Krisis" (Durand, 1990: 82-94), a noção de *certum* usada por Hillman (Ibidem: 82; Hillman, 1982: 35-38): "O *certum* precede o *verum* visto que o comprometimento concreto no mundo precede o modo como nós moldamos este comprometimento. Percebemos os mitos, antes de os conhecer enquanto que mitos. Somos inteiramente envolvidos neste comprometimento, numa *geworfenheit* existencial — ainda que ela não seja marcada nem pela dúvida nem pelo temor — mas antes pela certeza da imediatez, por um conhecimento bruto primeiro e físico das coisas que se impoem ao mesmo tempo que as crenças ao sujeito" (Hillman, 1982: 35). Posição complementar à de Hillman e à de Durand, encontra-se em Walter F. Otto que refere, muito justamente, que em grego existem dois conceitos para designar "palavra" e "discurso": *mythos* e *logos*. Porém, enquanto que *logos* significa o discurso lúcido, e portanto justo, o mito significa originalmente a palavra verdadeira, o discurso que é válido por si, independentemente do contexto ou pressuposições. Ele é o discurso daquilo que é e assim sendo encontra-se intimamente ligado ao divino (refira-se que Jean Rudhardt também assinala esta ligação), ou "às coisas divinas que não têm necessidade de provas, pois elas (as coisas divinas) são imediatamente dadas ou reveladas" (Otto, 1987: 66).

Durand, retomando o conceito de *certum* de Hillman (Hillman, 1982: 29 e 35 e segs.) que, por sua vez, o tinha recuperado de João Baptista Vico, refere que é um

conceito que dá bem conta da natureza íntima do mito, pois os arquétipos e os símbolos da Cultura humana organizam-se num discurso mítico de tipo “mostrativo” (*certum*) (Durand, 1990: 82; Eliade, 1991) e não “demonstrativo” (*verum*). Isto acontece, porque a linguagem mítica mergulha as suas raízes naquilo a que Durand chama, retomando o título de um poema de António Ramos Rosa, “O Único Sabor”: as instâncias fundamentais dos sabores primeiros que não são outra coisa que as “estruturas antropológicas do imaginário” que moldam o Imaginário como *Urgrund* do ser humano. Por outras palavras, o mito constrói-se como último discurso: “Eu quero referir-me ao último, não ao transcendente ou ao absoluto! Penso com efeito que não se pode ir além dos sabores primeiros do mito” (Durand, 1990: 83).

Este “último discurso” cruza-se com a possibilidade da existência de uma “Consciência Mítica Universal” co-fundada na teoria dos “arquétipos” de Jung e de Durand —lembramos que, para este último, são os arquétipos que constituem as substantificações dos esquemas (Cf. Durand, 1984<sup>a</sup>: 62). Reafirma-se, assim, a hipótese de um conjunto mais ou menos estável de arquétipos, legitimados pelas “estruturas antropológicas do imaginário”, que configuram o nosso Imaginário ou o nosso *Imaginal*<sup>1</sup> (Corbin, 1964: 3-26; 1976: 170-82; 1979: 7-19) e pelas estruturas sintéticas ou dramáticas, que fazem parte das “estruturas antropológicas do imaginário”, que determinam e condicionam a narrativa mítica: “há uma grande estabilidade de arquétipos .... O que diferencia precisamente o arquétipo do simples símbolo, é geralmente a sua falta de ambivalência, a sua universalidade constante e a sua adequação ao esquema: a roda, por exemplo, é o grande arquétipo do esquema cíclico, porque não se vê qual seja outra significação imaginária que se lhe poderia atribuir” (Durand, 1984<sup>a</sup>: 63).

No entanto, a existência de uma “Consciência Mítica Universal” só pode ser devidamente compreendida se admitirmos as posições de Jung e do próprio Durand sobre a teoria arquetipal. Assim, Jung, a partir da sua obra intitulada *Tipos Psicológicos*, começou a utilizar o vocábulo “imagem primordial” para designar aquilo que antes designava por “arquétipo”: “Chamo primordial a toda a imagem de carácter arcaico (“Uma imagem é arcaica se ela possui semelhanças mitológicas incontestáveis”— Jung, 1991: 412) ou, dito de outro modo, que apresenta uma concordância notável com os motivos mitológicos conhecidos. Ela exprime então, de princípio e sobretudo, os materiais colectivos inconscientes, ao mesmo tempo que indica que a consciência no seu estado momentâneo é menos pessoal porque submetida à influência colectiva .... A imagem primordial, que eu chamei noutra lugar também ‘arquétipo’, é (ao contrário da imagem pessoal) sempre colectiva, quer dizer comum ao menos a todo um povo ou a toda uma época. Muito provavelmente, os principais motivos mitológicos encontram-se em todas as raças e em todas as épocas; eu consegui mostrar a existência de motivos de mitologia grega no sonho e nas imaginações de negros” (Jung, 1991: 433-34).

Para Durand há uma cumplicidade, uma complementariedade entre a “arquetipologia culturalista” de Eliade (Durand, 1967: 58; 1978<sup>a</sup>: 33-41; 1992: 113-16) e a arquetipologia de Jung, ambos companheiros do Círculo de Eranos (Durand, 1982<sup>b</sup>: 243-277; Ritsema, 1987: XXXV-XLII; 1988: XLI-LVII; Jaffé, 1975: 1-14; Corbin,

1981<sup>a</sup>: 261-63; 1981<sup>b</sup>: 256-60; 1962: 9-12; Portmann, 1962: 7-28). Isto porque aos arquétipos do Mandala, do *Puer Aeternus* e do Velho Rei, entre outros, revelados por Jung, Eliade, na sua *démarche* de historiador das religiões e na linha dos “arquétipos fenótipos”, acrescentou os de “ferreiro mítico” (Eliade, 1956: cap(s). 8, 9 e 10), “deus ligador” (Eliade, 1972: cap. III), “deusa da vegetação” (Eliade, 1968: 241-43), a imagem do Centro (Eliade, 1972: 67 e segs.), que em muito corresponde ao arquétipo do Mandala, a figura do Andrógino (Eliade, 1981; 1968: 352-56; 1990: 215-17; *L'Androgyne*, 1986), e mesmo o mito da “pérola”, que aponta para a ideia de esfericidade e que é sempre símbolo de totalidade e de perfeição porque co-implicadora de contrários. A este respeito, Eliade diz algo que elucida bem a nossa questão: “As imagens arquetípicas guardam intactas as suas valências metafísicas apesar das eventuais valorizações ‘concretas’: o valor económico da pérola não apaga de modo algum o seu simbolismo religioso” (Eliade, 1972: 195). Tudo parece, portanto, indicar que o autor estuda os mitos arcaicos com o objectivo de saber qual o tipo de “arquétipos” que os povoam ou que os configuram: “Poder-se-ia mesmo dizer que os mitos fundamentais revelam os arquétipos que o homem se emprega a realizar frequentemente fora da vida religiosa propriamente dita” (Eliade, 1968: 356).

Os arquétipos são, portanto, imagens primordiais numinosas (o “numinoso” de R. Otto, 1969: 25) imperativamente potentes e pertencentes ao domínio genético (Portmann, Lorenz, Uexkull) do comportamento humano, que emergem à análise através das “imagens arquetípicas” (Durand, Eliade). Este par forma aquilo a que se chamou inconsciente colectivo: “Pode-se distinguir de princípio o inconsciente pessoal que recolhe todas as aquisições da vida pessoal: o que nós esquecemos, o que recalamos, percepções, pensamento e sentimentos subliminais. Ao lado desses conteúdos pessoais existem outros que não são pessoalmente adquiridos; eles provêm das possibilidades congénitas do funcionamento psíquico em geral, nomeadamente da estrutura herdada do cérebro. São as conexões mitológicas, os motivos e as imagens que se renovam por todo o lado e sem cessar, sem que haja tradição, nem migração histórica. Designo esses conteúdos dizendo que eles são *inconscientes colectivos*” (Jung, 1991: 448 — o itálico é nosso).

Durand crê que o qualificativo “colectivo” aplicado ao inconsciente se pode prestar a equívocos. Por isso, propôs que fosse substituído pelo inconsciente “específico” — este ligado à estrutura do *Homo Sapiens* — e pelo inconsciente “sócio-cultural”:

1º — O “específico” está ligado à estrutura psico-fisiológica do animal social que é o *Sapiens sapiens*: “Ele é o domínio onde os esquemas arquetípicos suscitam as imagens arquetípicas, as *Urbilder*” (Durand, 1994: 61; Portmann, 1950: 413-432). Esquemas denominados de arquétipos genotípicos e, como tal, pertencem ao capital genético de cada espécie, sendo o potencial genotípico das representações ligadas à constituição anatomo-fisiológica de cada espécie.

2º — O “sócio-cultural”: o homem nunca é um ser natural, pois quando nasce aparece imediatamente lançado em “dada paisagem cultural” mínima com os seus “padrões de cultura” (Ruth Benedict) e com uma “personalidade de base” determinada que

progressivamente o modelará. Temos, assim, a primeira impregnação cultural: *basic personality* para os americanos (por exemplo, Kardiner e Linton) e a *landschaft* ou “paisagem cultural” de Spengler. Destaque-se igualmente o papel que a “língua natural” desempenha na assunção dos arquétipos fenotípicos (traços específicos revelados pela acção educativa do meio) quais “imagens arquetípicas” já “localizadas” (René Thom), porque veiculadas por traços culturais específicos.

Enquanto a série cultural é marcada pelo o aspecto “lamarkiano”, visto que as pulsões arquetípicas originais são inseparáveis quer das imagens arquetípicas, quer dos símbolos culturais de determinada tradição cultural (“sobrevivência da existência ancestral”); a série específica é marcada pelo “carácter estrutural” do Inconsciente, proveniente, segundo Jung, “das possibilidades congénitas do funcionamento psíquico em geral, nomeadamente da estrutura herdada do cérebro” (Durand, 1984: 451). É nesta série que se situam as *Urbilder*, essas estruturas específicas caras a Portmann e a Uexkull (1965), que são o efeito duma meta-linguagem que aparece ao nível das grandes sintonias, das grandes homologias de imagens. São autênticas *Urbilder* descobertas pela etologia do comportamento animal com Lorenz, Portmann, Spitz entre outros (Durand, 1984<sup>c</sup>: 96; Lorenz, 1975 e 1989; Spitz, 1962 e 1971).

Depreende-se, assim, que as duas séries referidas apontam para uma “inseparabilidade” (*non-séparabilité* de B. d’Espagnat) da estrutura formal específica, quase platónica que são as *Urbilder*, e a sua epifania, a sua “localização” (R. Thom) que corresponde ao inconsciente sócio-cultural com as suas “imagens arquetípicas”.

Esta pesquisa dos fundamentos antropológicos e psicológicos do processo de mitologização é que permite compreender a “Mitocrítica” (1970), termo criado por Durand a partir da “Psicocrítica” de Charles Mauron na sua obra *Des Métaphores Obsédantes au Mythe Personnel. Introduction à la psychocritique* (1949): “Foi das reflexões sobre o primado do mito que se inferiu o método de análise do ‘texto’ mítico (narração, representação ritual, icónica, etc.) de que Lévi-Strauss — retomando as ideias de Campbell sobre a ‘sincronicidade’ do mito do herói — foi o investigador em França e a cujos aperfeiçoamentos chamei ‘mitocrítica’ (1970)” (Durand, 1979<sup>b</sup>: 36).

Com este conceito pretendeu criar um “método de crítica literária ou artística que focalizasse o processo compreensivo sobre a narrativa mítica inerente, como *Wesenschau*, à significação de toda a narrativa” (Durand, 1979<sup>b</sup>: 307-8) e que engloba centripetamente os aspectos mais produtivos quer das críticas tradicionais (do positivismo de Taine ao marxismo), psicológica e psicanalítica, quer das “novas críticas” (com R. Jakobson, Greimas e outros), onde a análise estruturalista de Lévi-Strauss se inclui. Todavia, acrescentou-lhe a análise ou leitura dos “isotopismos simbólicos e arquetípicos”, pois, de acordo com a sua posição que vai na linha da hermenêutica instaurativa (Jung, Cassirer, Lévi-Strauss e Eliade), só ela pode fornecer a chave semântica do mito (Durand, 1984<sup>a</sup>: 413). Esta leitura é possível, mediante a opção de Durand pelo estruturalismo “figurativo”, que pressupõe uma filosofia da linguagem. Esta inspira-se nos trabalhos de Noam Chomsky, N. Mouloud e Tulio de Mauro (Chomsky, 1969<sup>a</sup> e 1969<sup>b</sup>; Mouloud, 1969; Mauro, 1969) e consiste na reivindicação de “um sentido dos pacotes sincronicos de imagens, dos pacotes dos símbolos, agrupados

em ciclos redundantes onde se desenham os arquétipos que os fundam por detrás das flutuações diacrónicas, por detrás do fio da história .... Dito de outro modo, o sentido autêntico é ‘figurado’, ele é escondido pela aparência da narrativa, pelo fio .... temporal da história .... ele é o esotérico dum exotérico que se reduz então ao papel subalterno de figurante temporal” (Durand, 1967: 62). Apoiar-se em dois postulados fundamentais: o de “uso semântico” e o de “abertura em profundidade” (Durand, 1979<sup>b</sup>: 60-76).

Este último postulado metalinguístico, orientado por uma lógica trivalente na linha de Lupasco (Lupasco, 1947; Durand, 1984<sup>a</sup>: 503-5) e de Ferdinand Gonseth — “epistemologia aberta” (Gonseth, 1969: 39-71; Durand, 1979<sup>b</sup>: 65 e segs.) — funda uma “autêntica semântica”, isto é, um semantismo arquetipal de significações puramente qualitativas que ultrapassam o domínio do signo e das sintaxes (Chomsky, 1971; Durand, 1984<sup>a</sup>: 414). É, pois, este postulado que explica que o sentido “não seja inerente às formas linguísticas, e que haja na linguagem um desnível entre o manifesto e o latente, entre uma forma superficial e uma estrutura profunda” (Sironneau, 1982: 530). As noções operatórias de “profundidade” e de “metalinguagem” resultam, por uma lado, da constatação deste desnível que leva a que o sentido latente emergja através das formas linguísticas patentes e, por outro lado, dos esquemas verbais que enunciam a acção criadora das constelações figurativas: “Não há que separar o verbo da acção, como faz o Doutor Fausto, porque o verbo é a manifestação — a ‘potencialização’ — da acção: ele é a acção em ‘oco’. Pode-se portanto afirmar que para o homem: ‘No começo era o Verbo. Todas as coisas foram feitas por ele e nada daquilo que foi feito o foi sem ele’” (Durand, 1979<sup>b</sup>: 79; Jung, 1987: 81).

O sentido “figurado” fundamentado pelo postulado de “abertura em profundidade” é legitimado pelo postulado do “uso semântico” (Rudhart, 1966: 236), que se opõe ao valor de “troca” defendido pela posição agnóstica do estruturalismo formal caro a Lévi-Strauss, (Lévi-Strauss, 1958: 95-6). Durand sustenta que esta “troca” absoluta reclamada pelos estruturalistas é uma forma de escapar ao sentido, pois a comunicação hipostasia-se pela ditadura da língua sobre a significação (intenção subjectiva: mundo do significado) num produto objectivo da linguagem: “Na nossa civilização tecnocrática e analítica o valor de troca máscara e mistifica frequentemente o valor de uso” (Durand, 1984<sup>a</sup>: 416). Por isso, propõe contra a “comunicação absoluta, ou a troca generalizada” o postulado de “uso semântico”, que ao relativizar a troca está já a afirmar-se como um postulado de relativização do sentido (Durand, 1979<sup>b</sup>: 42-57), em ordem a salvar a significação quer da narrativa, quer do diálogo. É, portanto, este postulado, bem como o de “abertura em profundidade”, que se assumem como os principais responsáveis pela figuração da própria fala enquanto metáfora. Figuração que não seria outra coisa do que a re-criação permanente da fala num acto lúdico metafórico e encantatório.

Compreende-se, assim, porque é que, por um lado, a mitocrítica faz do estruturalismo figurativo (Durand, 1980<sup>b</sup>: 117-149) o seu principal suporte e, por outro lado, que esse mesmo estruturalismo pretenda mostrar que o estruturalismo formal não pode “extrair” o sentido da essência das sintaxes. A mitocrítica parte, assim, do método estruturalista para, entre outros objectivos, resolver uma contradição deste. Contradição

que diz que o mitema — é, pois, o mitema que faz com que o mito seja “metalinguagem” — deva ser procurado ao nível da frase. Ora, o que distingue o mito dum outro qualquer tipo de discurso é precisamente que o seu fundamento se encontra acima das unidades que normalmente compõem a frase (fonemas, morfemas, semantemas). Ele radica, como veremos posteriormente, nas “grandes unidades constitutivas” (Lévi-Strauss, 1958: 232) que são os mitemas. Logo o mito como “metalinguagem” que é, não pode ser interpretado pela explicação estrutural “mitológica” (Ricoeur) de que se reclama o estruturalismo de Lévi-Strauss, por se encontrar precisamente a um nível superior ao da frase: “Segundo esta hipótese, as espessas unidades que têm ao menos a dimensão da frase e que, tomadas conjuntamente, compõem a narrativa própria do mito são tratadas segundo as mesmas regras que as mais pequenas unidades conhecidas da linguística. Pode-se certamente dizer que, de certo modo, explicamos o mito, mas não que o interpretamos” (Ricoeur, 1986: 207, 145-151, 154-6, 208-9 e 368; 1964: 81-96; 1969: 35-62; Rudhardt, 1969: 104; Durand, 1969: 19). O estruturalismo de Lévi-Strauss ao estudar a estrutura “no seio da qual se estabelecem os sistemas de oposições que definem cada imagem mítica, e as operações que se realizam nela, depois, procurando as leis de convertibilidade duma estrutura numa outra, tenta extrair uma estrutura das estruturas de que a universalidade seria, para cada mito, o fundamento da sua inteligibilidade” (Rudhardt, 1969: 87; Ricoeur, 1964 : 82-3; 1986: 148; Rocha, 1988; 1992: 511-49). Por consequência, deixa de lado as estruturas intencionais e profundas do mito, que seriam, para Durand, as sintéticas ou dramáticas que organizam “no tempo do discurso a intemporalidade dos símbolos” (Durand, 1984<sup>a</sup>: 431).

Ao método baseado na sincronicidade estrutural da narrativa e na diacronia dos acontecimentos da própria narrativa e suas redundâncias, Durand acrescenta-lhe um terceiro nível de análise que é o da análise dos isotopismos simbólicos e arquetipais. Para ele é este nível que, em última análise, permite aceder à semântica profunda do mito, ao seu *sanctus sanctorum*: “Se bem que conservamos em mitologia os dois factores de análise: a diacrónica (aquela que se refere) a linearidade discursiva da narrativa .... assim como a análise sincrónica a duas dimensões: a da interior do mito com a ajuda da repetição das sequências e dos grupos de relações evidenciadas, e a comparativa com outros mitos semelhantes. Nós acrescentar-lhe-emos, no entanto, a análise dos isotopismos simbólicos e arquetipais que é a única que pode dar a chave semântica do mito .... Assim, é a vários níveis que é preciso, assim o parece, recuperar o sentido polimorfo do mito; ao nível semiológico e sintáctico, como o quer Levi-Strauss, poder-se-à recolher o ‘sentido’ diacrónico da narrativa sobre a via do Logos moralizador da fábula ou explicativo da lenda, o sincronismo dá-nos já uma indicação sobre as repetições que obcecaram o mito, depois o isotopismo fornecer-nos-á o diagnóstico essencial sobre a orientação dos ‘pacotes’ (‘Aquilo que importa no mito, não é exclusivamente o fio da narrativa, mas é também o sentido simbólico dos termos’))” (Durand, 1984<sup>a</sup>: 416-7 e 433 e 412; 1979<sup>b</sup>: 310).

Deste modo, o sentido do mito é recuperado a três níveis: do lado diacrónico, que é o seu estado semiológico e sintáctico, do lado sincrónico, que nos dá uma indicação das redundâncias que caracterizam fortemente o mito, e do lado isotópico, que nos



fornecerá principalmente o diagnóstico sobre a orientação — heróica, dramática ou mística — dos “pacotes” de imagens (Durand, 1984<sup>a</sup>: 433). Este lado isotópico é-nos dado pelo peso semântico dos próprios termos que compõem o mito e que, segundo Durand, são válidos por eles próprios, independentemente do lugar que ocupem no sistema. Segundo ele, em muitas narrativas míticas, como por exemplo nas séries míticas *Domangage* (Durand, 1984<sup>a</sup>: 425-29; 424-5), se a forma permanece praticamente inalterada, a significação final mudou completamente devido a uma mudança estrutural que privilegiou mais esta ou aquela sequência significativa, seja ela “heróica” ou “mística”: “O valor semântico de um só termo arrasta o sentido de todo o diacronismo e das relações sincrónicas: um unidimensionais acento afectivo ‘diurno’ e polémico introduz na série *Domangage*, um simples evocação das estruturas diairéticas, e eis que diante do monstro nefastamente hiperbólico a fuga torna-se necessidade moral e vital, e a descoberta de carácter monstruoso do conjunto será uma revelação benéfica. Se o acento for colocado sobre as estruturas claramente místicas, sobre a ‘intimidade’ e as qualidades do parceiro ictomorfo, então eis que a fuga do monstro é, por sua vez, nefasta e que a descoberta do carácter monstruoso é concebida como a violação nefasta dum interdito” (Durand, 1984<sup>a</sup>: 430).

Pelo exposto conclui-se que o mito, enquanto discurso, narrativa (*sermo mythicus*), que utiliza, como pano de fundo, as estruturas “dramáticas” (drama: acção), privilegia ora uma sequência significativa (mitema) ‘heróica’, ora “mística”. São, portanto, estas sequências antagónicas que fazem com que o mito seja, de facto, um discurso irreduzível e único e, como tal, exija uma hermenêutica apropriada que denominamos de mitocrítica. Esta tem como objectivo principal, à semelhança de um radar ou de um submarino, proceder à compreensão e à interpretação do sentido que as filigranas míticas assumem e representam no interior de dado texto (leia-se também: discurso racional da ideologia). O seu fim é, portanto, o de saber quais os mitos ou o mito inspirador que sugere o desenvolvimento de dada narrativa. Aspecto que as explicações tradicionais como a histórica, a biográfica não esclareciam, na medida em que não tinham em conta as ressonâncias míticas do texto em questão, para além de, muitas vezes, esquecerem que um texto é um cruzamento da história, dos movimentos sociais, dos caracteres e das biografias (Durand, 1979<sup>b</sup>: 217).

Durand consciente de que um texto é sempre fruto do cruzamento da história das sociedades, forjou o conceito de Mitanálise para estudar os mitos directores que habitam nas suas profundezas. Embora tivesse sido Denis de Rougemont, na sua obra intitulada *Comme Toi-Même, essais sur les mythes de l’amour* (Rougemont, 1961), que propôs a primeira definição de mitanálise, aliás como o próprio Pierre Brunel evidencia no seu estudo dedicado à mitocrítica (Brunel, 1992), deve-se, contudo, a Gilbert Durand a aplicação da mitanálise sociológica ao terreno fértil dos mitos.

Como bem sublinha Simone Vierne, no seu artigo de síntese dedicado à *Mytocritique et Mythanalyse* (Vierne, 1993), os domínios estudados por uma e por outra interceptam-se, porquanto o texto analisado pela mitocrítica emerge sempre num contexto que é o domínio próprio da mitanálise. Por outras palavras, o que procuramos dizer é que a função da mitocrítica é a de revelar os mitemas, pertencentes

simultaneamente ao criador e ao fundo arquetipal comum da humanidade, de dada obra literária e, por extensão, pedagógica ou histórica, enquanto que a função da mitanálise é a de estudar a actuação das correntes mitogénicas, isto é, a presença de mitos directores, configuradores dos fenómenos sócio-culturais: “estudará (a mitanálise) os fenómenos sócio-culturais, por exemplo como um dado período sócio-cultural, num lugar e num contexto histórico preciso, é tributário, nas suas diversas expressões, de um mito ou de uma figura mítica que se impõe pouco a pouco (e em seguida degenera), porque ela é confrontada com problemas específicos, certamente, mas que são também colocados, debaixo de outras formas, noutros lugares, a outros grupos humanos” (Durand, 1993: 49-50). O próprio Gilbert Durand, num número das *Recherches et Travaux* (Durand, 1977: 4-19), onde expôs pela primeira vez os princípios teóricos da mitanálise e que retomou, por exemplo, na sua obra *Figures Mythiques et Visages de L'Oeuvre*, oferece uma definição de mitanálise que, aliás, confirma a posição de Simone Vierre: “O termo ‘mitanálise’ .... define um método de análise científica dos mitos afim de extrair não somente o sentido psicológico (P. Diel, J. Hillman, Y. Durand) mas o sentido sociológico (C. Lévi-Strauss, D. Zahan, G. Durand). .... A mitanálise sociológica (G. Durand) inspirando-se simultaneamente nos trabalhos do estruturalismo de Cl. Lévi-Strauss, mas igualmente .... em todas as investigações temáticas ou de análises semânticas de conteúdos, procura identificar os grandes mitos directores dos momentos históricos e dos tipos de grupos e de relações sociais” (Durand, 1979<sup>b</sup>: 313).

A mitocrítica e a mitanálise procuram, portanto, descobrir a “forma simbólica” (Cassirer) do mito que habita neste ou naquele texto, nesta ou naquela sociedade. Texto ou sociedade que escondem sempre nas suas profundezas um núcleo mítico ou um “ideologema” receptivo à “leitura feliz” que o tentará apalavrar. Não surpreenderá, pois, que seja no acto de apalavrar (Ortiz-Osés) que resida a riqueza de ambos os métodos como “leitura do sentido escondido no texto do sentido aparente” (Ricoeur, 1969: 26). Pode, assim, dizer-se que é neste “apalavramento” que reside o centro de gravidade, quer da mitocrítica, quer da mitanálise, entendidas como atitudes metodológicas que possuem como “último referencial da compreensão dos fenómenos humanos, os conjuntos imaginários constituindo as ‘grandes imagens’ e a sua narração mítica” (Durand, 1979<sup>d</sup>: 84).

É, assim, neste ponto, que pensamos que a atitude hermenêutica durandiana teria muito a ganhar, caso integrasse o contributo da hermenêutica de Ricoeur, e, muito particularmente, da sua tese respeitante à interpretação de um texto, que engloba os níveis semântico, reflexivo e existencial. Será, pois, a noção de interpretação proposta pelo autor que melhor permitirá compreender o que está em causa na hermenêutica simbólica da qual a mitocrítica se reclama, porquanto a “interpretação do simbólico só merece ser chamada hermenêutica, na medida em que é um segmento da compreensão de si-mesmo e da compreensão do ser; fora desse trabalho de apropriação do sentido, ela não é nada” (Ricoeur, 1969: 33). Também será esta noção, através do seu nível existencial, que nos ajudará a compreender que o esforço exegético de desvelar os ideogramas ocultos só tem verdadeiramente sentido se contribuir para um enriquecimento de “si-mesmo”, entendido — no sentido que lhe atribui Gadamer — não só como o movimento auto-reflexivo do acto de compreender, mas como movimento englobante do mundo actual, onde o sujeito que compreende toma consciência de si-

próprio e, bem assim, das suas possibilidades.

Nesta perspectiva, a mitocrítica e a mitanálise convertem-se numa herança pluralista e aberta à edificação de um ecumenismo simbólico, a uma comunidade “arquetipal de almas” (Durand, 1984<sup>a</sup>: 498), que permite as seguintes aberturas:

- 1<sup>a</sup> — Delimitar as seqüências mitémicas e as situações míticas ou mitológicas: a constituição dum Atlas Imaginal;
- 2<sup>a</sup> — Detectar as estruturas figurativas que configuram uma obra, veja-se, por exemplo, o *Décor Mythique de là Chartreuse de Parme* de Durand, e saber igualmente em que medida elas contribuem para que a co-interpretação e a compreensão sejam um acto hermenêutico fundamental;
- 3<sup>a</sup> — Assinalar os mitos e as suas metamorfoses mais significativas que caracterizam quer a obra de um autor, quer uma Obra de uma época ou de dado ambiente psíco-sócio-cultural: “Ela tende a extrapolar o texto ou o documento estudado, a emergir para além da obra e da situação biográfica do autor, tomando em conta as preocupações sócio-histórico-culturais” (Durand, 1979<sup>b</sup>: 313);
- 4<sup>a</sup> — Saber o modo como a personalidade (a sua história biográfica) do autor interfere na derivação/ oclutação dos mitemas de dado mito aquando da produção da sua obra (Durand, 1978<sup>b</sup>: 43-6), ou quando o autor tende a acentuar esta ou aquela seqüência mitémica, este ou aquele mito. Assim como também permite saber o tipo de influência que teve o meio sócio-cultural e épocal na produção da sua obra.

Tendo em conta o que se disse anteriormente, deduzem-se quatro grandes hipóteses de trabalho:

- 1<sup>a</sup> — Os procedimentos hermenêuticos denominados de “aberturas” tendem para a criação de um Atlas imaginal do discurso humano. Ou, se se preferir, para a constituição de uma espécie de Mitografia onde os “mitemas” representam as linhas e os relevos duma “gramática elementar de toda a mitologia” (Durand, 1979<sup>a</sup>: 85).
- 2<sup>a</sup> — A mitocrítica e a mitanálise servem para detectar quer a estrutura mitémica ou ideológica latente numa literatura, num discurso profano, ou nas profundezas de determinada sociedade, quer a sua estrutura patente (isto acontece quando o discurso se reclama explicitamente do mito ou, pelo menos, de certos traços que definem o mito).
- 3<sup>a</sup> — Os conceitos operatórios que caracterizam a mitocrítica e a mitanálise corroboram a opção epistemológica de Durand, que recusa separar o “texto literário” do seu “contexto sócio-cultural”: “Porque numa perspectiva mitocrítica, é evidente que o contexto sócio-cultural joga sobre a criação particular, e numa perspectiva mitanalítica, as obras de arte são parte integrante na análise dos dados sócio-culturais (Vierne, 1993: 50; Durand, 1983<sup>a</sup>: 45-6).
- 4<sup>a</sup> — A mitocrítica e a mitanálise pressupõem um conjunto de procedimentos hermenêuticos que visam, numa primeira fase, a estrutura sincrónica-diacrónica do mito e, numa segunda fase, o seu isotopismo: “O diacronismo do mito é o aspecto geral que o integra enquanto narrativa, o sincronismo é um índice assinalando os

temas importantes, mas o isotopismo fica em última instância como o verdadeiro sintoma do mito ou do conto tratado, permitindo diagnosticar a sua estrutura” (Durand, 1984<sup>a</sup> : 432; Lévi-Strauss, 1958: 233-7 e 254).

Das hipóteses colocadas, desenvolveremos a terceira, pois vai ser através dela que conheceremos os conceitos que constituem a mitocrítica e a mitanálise e que, segundo Durand, são em número de cinco (“mitemas”, “mitologemas”, “narrativa canónica”, “variantes” e as “constelações de afinidades”) para o método mitocrítico, e em número de dois para o método mitanalítico (a tópica sócio-cultural do Imaginário e a noção de “bacia” semântica).

No que concerne ao método mitocrítico, começamos pela noção de “mitema”, retomada por Durand a partir de Lévi-Strauss, definida como uma “espessa unidade constitutiva” (Lévi-Strauss, 1958: 233), isto é, uma espécie de “átomo” fundamentador do discurso mítico. É a mais pequena unidade do discurso mítico que é redundantemente significativa, isto é, que visa a repetitividade: “uma unidade semântica que não se pode reduzir a uma palavra nem a uma sintaxe e que é constituída por um conjunto semântico, onde, pelo menos, uma palavra é significada, é completada por um atributo, e *a posteriori* por um verbo. É, portanto, o grupo de palavras que, de algum modo, desempenha o papel mitémico” (Durand, 1982<sup>a</sup>: 85).

O mitema, que é o “coração” do mito ou a sua verdadeira unidade constitutiva, como diria Lévi-Strauss, não aparece como mera relação isolada, mas sim constituído em “pacotes de relações”. É pela combinação desses mesmos pacotes que ele adquire uma função significante (Lévi-Strauss, 1958: 233-34). Por seu lado, Durand afirma que esses “pacotes de relações” estão muito próximos da sua concepção de “isomorfismo semântico” ou de “isotopismo” (Durand, 1984<sup>a</sup>: 42, 420, 425 e 432), que considera que os “pacotes” não são relações, mas significações impregnadas numa significação mais afectiva do que intelectual. Significações que podem ser, quer uma estrutura “arquetípica” (Jung) ou “esquemática” (no sentido do “esquema verbal” de Durand), quer um conteúdo mitémico que pode revestir a forma de um “motivo”, de um “*décor* mítico” (Durand, 1983<sup>b</sup>: 19-22), de um “emblema” (Durand, 1984<sup>a</sup>: 61; 1984<sup>d</sup>: 7-19), ou, para lembrar Souriau, de uma “situação dramática” (Souriau, 1970: 11-56).

Na prática mitocrítica corre-se o risco de se passar insensivelmente do “tema” ao mitema e vice-versa, e de se sobrevalorizar o “tema” em detrimento do mitema, que é uma unidade expressivamente significativa e redundante. Como exemplo de mitema, temos, por exemplo: “Zeus priva os mortais do Fogo” (Durand, 1978<sup>b</sup>: 28).

O “tema” (o estudo temático) afasta-se do mitema em virtude da sua generalidade e da sua menos-valia significativa e repetitiva, enquanto que o mitema aparece como núcleo pregnante, isto é, como elemento forte e repetitivo da narrativa: “o mitema não é o conjunto da narrativa. Os mitemas são os pontos fortes, repetitivos, da narrativa .... Mas sempre, sempre é uma necessidade visar a repetitividade: está aí o signo indicativo do mitema” (Durand, 1983<sup>a</sup>: 29 e 33). Lévi-Strauss refere que a repetição tem uma função própria do mito, que é a de “tornar manifesta a estrutura do mito .... Todo o mito possui portanto uma estrutura folheada que transparece à superfície, se se pode dizer, no

e pelo processo de repetição” (Lévi-Strauss, 1958: 254). Durand completa a posição de Lévi-Strauss quando afirma que são as estruturas sintéticas ou dramáticas do Regime Nocturno, pelas suas características de *coincidentia oppositorum* e sistematização, de “reduplicação” e preservação (Durand, 1984<sup>a</sup>: Livro Segundo, Primeira e Segunda partes) que melhor dão conta da redundância típica do mito. A natureza desta redundância não é da mesma essência da repetição rítmica da música ou de um refrão, nem, como quer Lévi-Strauss, ao servir-se da harmonia musical, uma metáfora musical que dá conta dos significados do mito. Mas e ao contrário, para Durand, o mito aparece como tendo a mesma estrutura “folheada” e sincrónica da música, pois o “sincronismo do mito não é um simples refrão: ele é música à qual se acrescenta um sentido verbal, ele é, no fundo, encantação, na acepção vulgar do sentido verbal e por ele capacidade mágica de ‘mudar o mundo’” (Durand, 1984<sup>a</sup>: 148 e 413, nota 3; Lévi-Strauss, 1958: 223).

Assim, deparamos com um mitema quando encontramos uma unidade semântica que se repete várias vezes numa escala de baixa amplitude narrativa. Quanto mais restrita for a escala de baixa amplitude narrativa mais rica e maior é a sequência mitémica. Será esta sequência mitémica redundante que permite, segundo Durand, fazer uma leitura sincrónica (Lévi-Strauss - Durand, 1984<sup>a</sup>: 417) ou paradigmática dos textos, a fim de evidenciar a estrutura do mito. Este tipo de leitura tem em conta os substantivos, atributos, verbos, as partículas de ligação e os modos sintácticos que possam constituir o mitema. No entanto, uma coisa acontece invariavelmente, o que já é uma preciosa ajuda para a interpretação: o dinamismo “verbal” (não esquecer que para Durand é o verbo que “exprime a acção” — Durand, 1975<sup>a</sup>: 9), determina/domina o substantivo. Correlativamente, fica em aberto a possibilidade do hermeneuta dar maior ou menor importância aos elementos constituintes do mitema, dependendo sempre de cada caso em concreto: “Por vezes a sintaxe é muito significativa, outras vezes quase não tem importância” (Durand, 1983<sup>a</sup>: 9).

Quanto ao “mitologema”, conceito que Durand retomou provavelmente de Jung (Jung, 1978<sup>a</sup>: 353) e que corresponde ao tema de Trousson, definido como “um fio condutor, eterno e intemporal, que e recarrega, ao longo dos séculos, de todo o despojo artístico e filosófico amontoado, sobre o seu caminho ilimitado, para o aventureiro humano; é porque ele preserva e restitui através das suas inúmeras transmutações, algumas constantes, algumas preocupações fundamentais, numa palavra qualquer coisa de essencial da natureza humana” (Trousson, 1965: 91-92), ou à “ideia-força” de Baczko, resulta do empobrecimento do mitema, porque é uma narrativa resumida e abstracta de uma situação mitológica — um esqueleto de uma obra (Durand, 1983<sup>a</sup>: 32). É a “reserva mitológica dos nossos antepassados culturais greco-latinos que fornecem praticamente todo o arsenal mitológico que se encontra na nossa cultura com outros nomes e com outros conteúdos culturais, mas cujos esquemas — os mitologemas — são idênticos” (Durand, 1982<sup>a</sup>: 74). O mitologema, de que o tema da “mulher fatal” seria exemplo (Durand, 1986: 10-11), é, portanto, um tema constituído de unidades menos significativas e menos redundantes do que o mitema: “Ele — Léon Cellier no seu livro *L'Épopée Humanitaire et les Grands Mythes Romantiques* — viu que, mais ou menos, todos os românticos estão obsecados por uma espécie de esquema geral bastante fácil de descrever, esquema que, enquanto conceito, descrito em abstracto, é o que se pode

chamar um mitologema. É o mitologema da culpa, ou da queda, da descida a infernos diversos e da subida posterior para uma redenção” (Durand, 1982<sup>a</sup>: 72).

O mitologema, contudo, varia consoante a ordem de grandeza da sua narrativa, ou seja, manifesta-se mais ou menos pregnante, de acordo com a sua maior ou menor amplitude narrativa. Esta narrativa diz respeito, por um lado, a um fragmento de um texto, a um pequeno poema e, por outro lado, a toda a obra de um autor, ou a todas as obras de uma época (seria o caso de um mitologema com uma “escala de grande amplitude”). No caso de um poema, de uma quadra, de um soneto, de uma novela, de um pequeno romance temos um mitologema com “escala de pequena amplitude”; por seu turno, o mitema tende a reduzir-se à imagem emblemática concreta que é reforçada por efeitos de língua, pela aliteração e pela rima, correndo, claramente, o risco de “gulliverização” (Durand, 1983<sup>a</sup>: 32-3). Por outras palavras, torna-se mitema “quando adquire um carácter de repetição insólito num campo relativamente limitado .... o tema das asas é frequente na mitologia, mas torna-se mitema em pontos de intensificação” (Durand, 1983: 28 e 29).

Ligada, especialmente, à escala de “grande amplitude” encontra-se a “narrativa canónica”, que é mais completa do que o mitologema, na medida em que toma em consideração todas as lições de um mito, ou mesmo de um tema mítico saído das obras de um autor. Ela tem em vista criar um modelo canónico, que se assemelha ao “Tipo Ideal” (*Idealtypus*) de Max Weber, como aquele criado por Pierre Grimal no seu *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine* (1986). Grimal, no seu dicionário, oferece uma “narrativa canónica” (que é uma lição ou versão) de cada mito por ele analisado —por exemplo o mito de Prometeu— e oferece em rodapé as referências bibliográficas (fontes ou comentários) que lhe serviram de base a essa mesma análise: “Mas na realidade quando contamos um mito, tentamos dar dele uma narrativa canónica, não vamos ver se tal mitema é mais frequente três séculos antes ou menos frequente dois séculos depois” (Durand, 1983<sup>a</sup>: 34).

Da narrativa canónica do mito passa-se para o conceito de “variantes”, que funcionam como indicadores de significação. Existem dois tipos de variantes: a variante propriamente dita ou a lição que “consiste em ver, a partir de um texto ou de um fragmento, e colocando-se numa escala de amplitude precisa, em ver quais são as variantes de um tema ou de um mitema” (Durand, 1983<sup>a</sup>: 35), e a chamada “derivação”, conceito já referido e que foi analisado por Durand no seu artigo *Pérennité et Usure du Mythe* (1978), que se opõe ao conceito de “resíduo”. Se o primeiro, aquele que mais nos interessa aqui, representa o dinamismo do mito com as suas transformações, o segundo representará o seu aspecto estático.

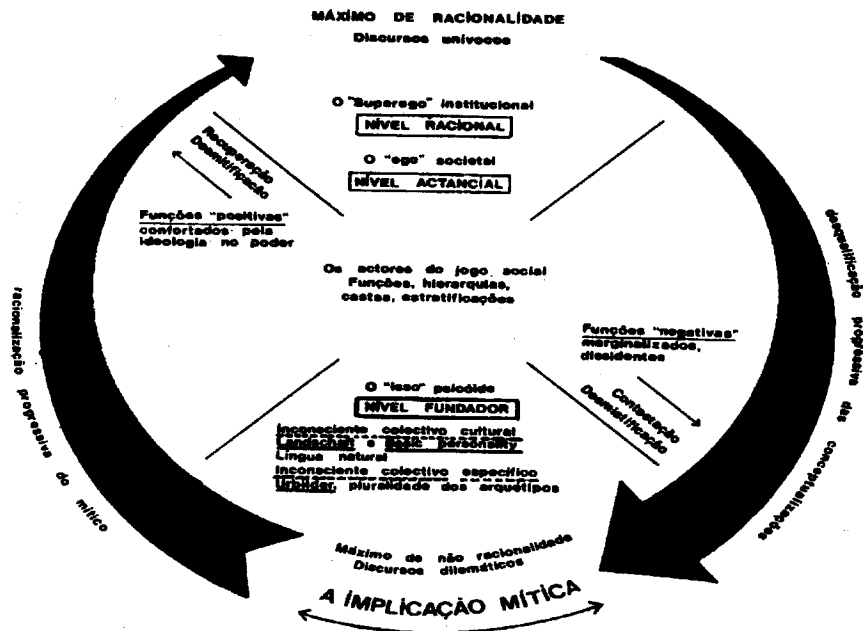
Relativamente ao quinto conceito, o de “constelações de afinidades”, que Durand retomou de Abraham Moles (Moles, 1990: 22), ajuda-nos a esclarecer se um mito é universal (intercultural), como por exemplo o mito do “Graal” (Jung e Franz, 1988: 89-112; Sansonetti, 1982; Johan e Vogel, 1988), que se encontra em países tão diferentes como o Irão, Japão, China, França, Inglaterra, entre outros, ou, se, pelo contrário, é local, isto é, se é um mito condicionado por uma experiência histórico-cultural, política e ideológica bem precisa ou determinada, tal como o mito de Fausto: “as constelações de

afinidades permitem dar indicações .... sobre a maturidade de um mito, sobre o lugar onde se desenvolve com maior amplitude e maior felicidade .... permitem reflectir sobre os meios de transmissão de um mito, seja por difusão, seja por ressonância antropológica .... Pouco a pouco substitui-se este tipo de explicação (difusionista) por fenómenos de .... ressonâncias arquetípicas, ou, por fenómenos de situações idênticas” (Durand, 1983<sup>a</sup>: 40 e 42; Jung, 1980: 25; Baudouin, 1993: 186). Por outro lado, uma análise atenta das afinidades culturais pode fornecer elementos para determinar em que momento um mito é mais canónico ou completo. Como bom exemplo desta possibilidade, temos os estudos de Durand sobre os mitos de Hermes e de Prometeu, os estudos de Trousson e Louis Séchan sobre este último, e de Dabiez sobre o mito de Fausto (Durand, 1978<sup>b</sup>: 27 e segs.; 1979<sup>b</sup>: 243-306; Dabiez, 1967; 1988; Trousson, 1976; Séchan, 1985).

No que se refere ao método mitanalítico, Durand, em 1980, viu-se obrigado a criar uma tópica para melhor avaliar e compreender os movimentos profundos do imaginário que caracterizam a sociedade em geral. Como a própria noção de “tópica” já indica (de topos, “lugar”), trata-se de um diagrama que represente o mais claramente possível os elementos complexos de um sistema. Assim, Durand, inspirado nas célebres tópicas freudianas, aplica, ainda que metaforicamente, o esquema freudiano do “super-ego”, do “ego” e do “isso” a dado contexto social.

Desta aplicação resulta que o nível superior identificado ao “super-ego” institucional assume, no diagrama do “social” elaborado por Durand, o papel de “consciência colectiva”, implicando um nível de máxima racionalidade, logo gerador de um discurso unívoco. Discurso que se traduz, dado o seu alto grau de conceptualização, na criação e organização das diferentes ideologias, pedagogias, epistemologias, isto é, os aspectos positivos do “ego” sócio-cultural. É desta maneira que se compreende que o “super-ego” social, enquanto “consciência colectiva”, funcione como um autêntico reservatório de regras jurídicas (padrões de cultura), de diferentes linguagens técnicas, mesmo de utopias diversas, etc. Como se pode ver na “Tópica Diagramática do Social” (esquema 1), o “super-ego” social corresponde a uma zona de racionalização progressiva do mito, isto é, assiste-se a uma diminuição crescente da pregnância mítica até atingir uma “espessura mítica” ínfima: “A este nível o mito positiva-se, se se pode dizer, em epopeia e logiciza-se em logos”. Durand, a propósito desta instância, alerta-nos que não a devemos colocar ao par do “super-ego” freudiano mesmo que analogicamente, pois a lógica deste não é a mesma que determina ou orienta a tópica do social em análise. A razão do afirmado deve-se à constatação de que o inconsciente social (o “isso”), ao não estar fechado em si mesmo, devido à sua capacidade plástica, pode transmitir os seus feixes mitogénicos, ainda que difusos, ao “super-ego” social. É precisamente este ponto de contacto, que permite que haja uma confluência entre os mitos latentes do “isso” com os mitos em vias de desmitização, que se encontram já na zona do “super-ego” institucional (nível da máxima racionalidade), denominados mitos manifestos ou patentes.

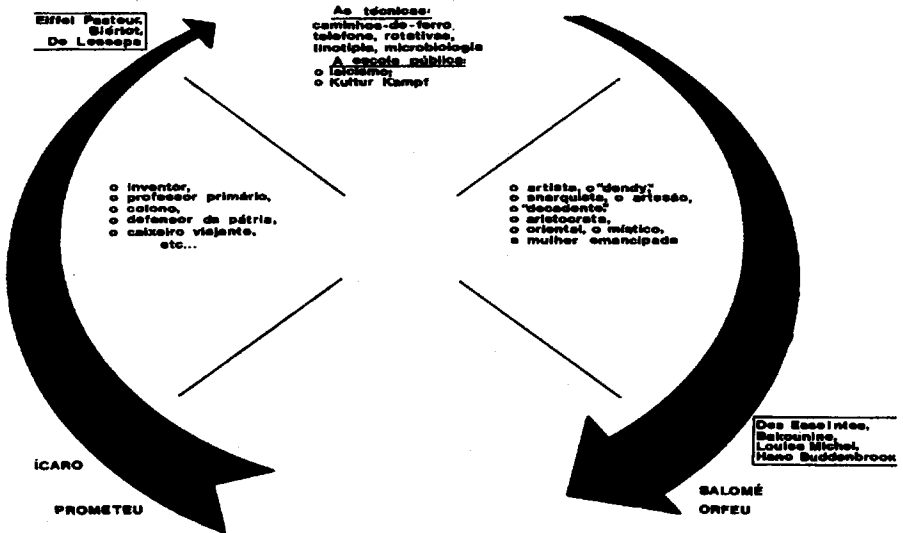
## ESQUEMA 1

TÓPICO DIAGRAMÁTICO DO SOCIAL

O "ego" societário ou social (nível da representação (*actantiel*): o consciente social) é uma instância metafórica, que engloba quer as funções "positivas" de uma sociedade apoiadas pela ideologia dominante, quer as suas funções "negativas" que são dissidentes, logo desvalorizadas. Acontece, porém, que esta dissidência desvalorizada, marginalizada, está na base da mudança psíco-social e do(s) mito(s) director(s) que lhe está (estão) subjacente(s). Para melhor ilustração do que se acaba de dizer, veja-se os dois diagramas representados (esquemas 2 e 3).

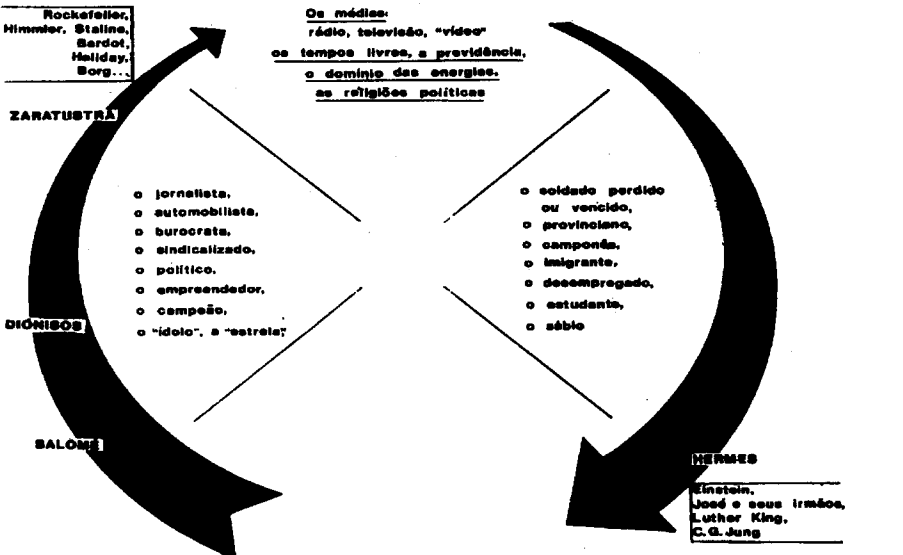


**ESQUEMA 2**



A Sociedade "decadente" e "simbolista"(1880-1920) em França

**ESQUEMA 3**



A sociedade dos "pós-guerras" em França de 1920 a 1960

Da sua observação constata-se que os actores do jogo social referenciados à esquerda são valorizados e legitimados pela ideologia do poder (hierarquias, castas e estratificação social, isto é, pela sociedade), na medida em que são funções de recuperação, de desmitificação. Nessa qualidade são as que sustentam as instituições e que permitem a sobrevivência da sociedade. Ao passo que os actores sociais situados à direita são identificadas com a negatividade presente na sociedade, com as funções consideradas desvalorizadas, do ponto de vista da “ideologia do poder”, pois tendem para o “máximo da não-racionalidade”, para o discurso dilemático que é o discurso do mito. Desvalorizadas e sob suspeita por se encontrarem numa zona de contestação e de mitificação, logo são encaradas como funções incómodas.

Durand chama particular atenção para esta categoria — a do “ego social” —, pois é a este nível que se operam as estratificações sociais, assim como o sujeito, na qualidade de actor do jogo social, teatraliza o seu “papel” no complexo social. É mesmo esta possibilidade de teatralização, do sujeito ser um *actant* (Greimas e Souriau) que caracteriza mais marcadamente o 2º nível do Diagrama do Social. Igualmente chama a atenção para a dialéctica de funções institucionalizadas e marginalizadas que animam o con-texto social: “enquanto que as imagens dos papeis valorizados positivamente tendem a institucionalizar-se num conjunto fortemente coerente, tendo os seus códigos próprios, os papeis marginalizados permanecem num *Underground* mais disperso, num ‘ribeiro’ pouco coerente. Mas são estas imagens de papeis marginalizados que são os fermentos, bastante anárquicos, da mudança social e da mudança do mito director” (Durand, 1994: 62).

O “ça” ou isso (arché-sociologia) é o nível fundador antropológico da sociedade (*urgrund*), o “quase-imóvel” de Braudel. Este nível corresponde ao máximo de não-racionalidade (domínio do “discurso dilemático” (Lévi-Strauss) devido à forte aplicação mítica exercida) regido pelo princípio do terceiro incluído e por uma lógica do contraditório (P. Faysse, St. Lupasco...). Não admira, portanto, que seja com este nível que se deva relacionar a estrutura e a fundação (o big bang) dos mitos, logo com a noção junguiana e durandiana de “inconsciente colectivo”, sede natural do “ça” social.

Do exposto aduz-se a seguinte consequência: independentemente das diferenças psíco-sócio-culturais das sociedades, todas possuem um mito fundador, instaurador com características comuns que motiva o perfil mitológico de cada uma delas, resistindo mesmo (temos, aqui, implícita, a figura do *coriace* ou “dureza universal” de Bastide) à mudança sócio-cultural nelas operada. É, por isso, que a tese do “ça” sustentada pelos trabalhos de Jung, Mircea Eliade, Georges Gurvitch, Roger Bastide, Georges Dumézil, Lévi-Strauss, Fernand Braudel e com os próprios trabalhos de Gilbert Durand, colhe, ou seja, é operativa, porquanto concorre para a explicação de “como” é possível a existência dos mesmos traços míticos em culturas tão diversas: “a quase-imobilidade de uma certa história a *coriacité* (Bastide) que constitui a identidade semântica de uma certa sociedade não é outra coisa que o suporte mitológico, esta *Heilgeschichte* metalinguística e generativa, onde a facticidade do facto histórico se combina com a intencionalidade do sujeito sócio-cultural” (Durand, 1981<sup>a</sup>: 295). Decorrente da tese do “ça” social é possível detectar na sociedade uma pluralidade de “consensos universais”,

que seriam os arquétipos orientadores dos destinos profundos de qualquer sociedade — esse suporte mítico! — e que lhe permite ser “reconhecida como humana...” (Durand, 1975<sup>b</sup>: 343).

A “Tópica” analisada não é nada mais do que a “bacia” semântica — o segundo conceito durandiano que analisaremos. Por outras palavras, o que pretendemos dizer é que a “Tópica do Social” recebe um nome e esse é o da “bacia” semântica, com os seus movimentos descritos pela metáfora potamológica abaixo descrita. Movimentos, já implícitos na referida “Tópica”, que nos ajudam a melhor perceber a lógica do mito. Esta lógica, além de outros aspectos, é mediada por formas de expressão latente (quando não consegue encontrar meios simbólicos de expressão) e por formas patentes (quando o mito circula com a “autorização” do “super-ego” institucional e do “ego” social). Por outro lado, este mesmo conceito explica o percurso cíclico do “movimento sistémico que, por um lado, conduz o ‘ça’ imaginário à sua fusão no “super-ego” institucional, por outro lado contamina este ‘super-ego’ pelos riachos abundantes de um ‘ça’ marginalizado” (Durand, 1994: 68).

A “bacia” semântica é constituída por campos homogéneos, que se assemelham ao “campo morfogenético” de Rupert Sheldrake e de René Thom (Cf. Sheldrake, 1985 e Thom, 1980: 9-36), tipificados pelos estilos, pelos diversos estilos e sensibilidades (barroco, clássico, romântico, realista, idealista, etc.) e pelas “visões do mundo” que lhe estão associadas. Durand para melhor descrever as suas estruturas utilizou uma metáfora “potamológica” (metáfora hidráulica e potamológica ou potamográfica, de potamos, em grego: rio) constituída por seis fases (Durand, 1994: 66-76): (a) as correntes dos riachos que simbolizam os movimentos oficiais, institucionalizados escondem pequenas correntes subterrâneas heterogéneas, até antagónicas, que, em circunstâncias favoráveis, emergem, transparecem, criando novos cenários; (b) divisão das águas: os diversos riachos reúnem-se em partidos, escolas, em correntes de acção e de pensamento e criam inevitavelmente fenómenos de “fronteira com correntes de orientação ideológica diferente; confluências (à semelhança de um rio que se apoia nos seus afluentes), uma corrente de pensamento, uma dada ideologia constituída, carece de ser reconhecida ou legitimada e apoiada pelas restantes, além de necessitar do apoio de personalidades ou instituições influentes e dominantes da “rés pública”: “A confluência sem a qual a pequena fraternidade de Francisco de Assis não teria sido mais do que uma mera seita perdida no riacho tumultuoso das seitas do século XIII, foi a das ambições políticas e eclesiais do grande e terrível papa Inocêncio III” (Durand, 1994: 72); (c) em nome do rio (ou o momento da denominação): é o momento em que um mito ou a História promovem um personagem real ou fictício (levanta-se aqui a figura do herói, do fundador mítico, e o problema do Totém de que falava Freud ...); (d) o arranjo das margens: é a altura em que se dá uma consolidação estilística, filosófica e racional. É o momento ideal ou propício para os fundadores afirmarem e consolidarem os seus programas ideológicos mais ou menos elaborados e apoiados quer por uma pedagogia mais ou menos rígida, quer por uma epistémica mais ou menos clássica; (e) o esgotamento dos deltas: formam-se meandros, derivações. O que significa que a corrente do rio ao tornar-se paulatinamente mais frágil e mais fraca se subdivide e é captada pelas correntes próximas mais fortes: “que acontece quando a corrente mitogénica — quer

dizer ‘inventora’ de mitos —, imbuída do imaginário específico durante todo o curso do rio, se desgasta e atinge, como diz Sorokin, uma saturação ‘limite’, deixando-se pouco a pouco penetrar pelos riachos anunciadores de deuses futuros ...” (Durand, 1994: 75).

Em resumo: verifica-se, então, que na “bacia” semântica se jogam movimentos permanentes ou perenes (a perenidade do mito, ainda que assumindo novas formas) alimentados pelo conjunto de imagens estáveis (a que Jung chamou de arquétipos) do “Inconsciente Colectivo Cultural”, isto é, do nível fundador (“ça”), que configuram e estruturam, ou melhor, moldam as paisagens culturais das sociedades. Mas, como os movimentos psíco-sociais da história não são estáticos, devido à dinâmica da “bacia” semântica, somos levados à admitir as teses do pluralismo e vitalismo das culturas defendido por O. Spengler, as relativas ao fenómeno da “aculturação” (J. Cazeneuve), da “reinterpretação” e dupla aculturação (R. Bastide), e a de “desnívelamento” proposta por Ch. Lalo (Cf. Durand, 1987<sup>b</sup>), pois uma sociedade está sempre sujeita a “renascimentos” culturais periódicos que tendem a acentuar paulatinamente o seu génio singular.

Continua no próximo número

## NOTAS

- 1 Se o contributo de Eliade realçou a importância do arquétipo, como modelo exemplar, com um “tempo próprio” que lhe é co-natural, Corbin, pelo seu lado, com a sua teoria do Imaginal tenta fundamentar, sob o ponto de vista ontológico, a teoria arquetipal não, como se poderia pensar, de feição junguiana, mas de feição neo-platónica. Corbin conduz-nos, assim, ao *Mundus Imaginalis*, (teoria geral do Imaginal, extraída da mística shiita, nomeadamente de Ibn ‘Arabî (Corbin, 1976)), que concede à Imaginação um poder “visionário” permitindo-lhe aceder ao “oitavo clima”. Durand salienta que Corbin, com esta teoria, “atribui as suas cartas de nobreza metafísica à teoria do arquétipo” (Durand, 1985: 442), com uma topologia mística e com um “tempo próprio”. Teoria que rejeita quer a velha dualidade corpo-espírito, porque o Imaginal é o mundo onde o espírito ganha corpo e onde o corpo se espiritualiza (Corbin, 1964; Durand, 1992: 109), quer o “tempo banal” que a caracteriza, pois, como diz Durand: “face ao *tempus* banal e desesperante que provém da história dos seres e das coisas que “evoluem” para o seu fim, há um *illud tempus* que guarda da temporalidade uma forma discursiva — como o espaço imaginal guardava a morfologia dos seres — mas que pelo seu poder de reminiscência, de comemoração, de redundância escapa a todo ‘fim último’” (Durand, 1992: 113). À semelhança de Bachelard que distinguiu o sonho (a imagem onírica) passível de ser psicanalisado, da rêverie (imagem poética criadora) fonte sagrada de inspiração poética e modelo de toda a *lecture heureuse*, de Platão que distinguiu, sem talvez disso se aperceber, o mito como “narrativa visionária” das fantasias dos poetas e de Coleridge que distinguiu entre a fantasia pura e a verdadeira imaginação (valorativa), Corbin também teve o cuidado de distinguir entre o simples Imaginário, como lugar de produção de imagens condicionado pela inflação da nossa “Civilização da Imagem” (Corbin, 1964: 23-4) ou subordinado a pragmatismos mundanos, do Imaginal (*mundus imaginalis* — Corbin, 1964 3-26),

*Malakût* —o “oitavo clima”— que é um mundo a-temporal, a-histórico. Por outras palavras, e para também sermos mais precisos, o Imaginal (Durand, 1967: 57; Wunenburger, 1980: 65) aparece como o verdadeiro intermediário entre o fenómeno espiritual puro (os deuses, os anjos e o mundo arquetipal propriamente dito), o mundo inteligível no sentido platónico do termo, e a psique humana *tout court*, o mundo sensível, com uma conotação igualmente platónica. Trata-se de um mundo ontológico que está além do mundo dos sentidos e aquém do mundo inteligível puro: “ele é mais imaterial que o primeiro, menos imaterial que o segundo” (Corbin, 1964: 10; 1979 [1961]: 147-63 e 173-77). Para Corbin, este universo intermediário aparece como “um clima para além dos climas, um lugar fora do lugar, fora do onde” (Corbin, 1964: 9), ao qual ele dá o nome de “oitavo clima”. Este, à semelhança dos “Sete climas”, espécies de estações, de patamares, da geografia mística, possui extensão e cores e é objectivo e real, só que estas qualidades não são perceptíveis aos órgãos dos sentidos tradicionais, mas tão somente à percepção imaginativa, ou seja, aos “sentidos psico-espirituais”. Mais concretamente, o acesso a esse mundo, situado “para lá da Montanha de *Qâf*, o objectivo luminoso de toda a peregrinação, a realização de toda a narrativa visionária, onde principia o ‘pólo celeste’ o Oriente iluminando as cidades de esmeralda *Jâbalqâ* e *Jâbarsâ* na ‘terra das visões’ —que é também ‘terra de ressurreição’, ‘terra prometida’— *Hûrqualyâ*” (Durand, 1992: 111-12), faz-se pelo lado da “Imaginação espiritual”, porque é uma espécie de mundo somente “sensível ao coração” (Corbin, 1976: 170-82), que é um órgão que não se identifica nem com os sentidos, nem com o intelecto: trata-se, com efeito, “do órgão que permite a transmutação dos estados espirituais em estados exteriores, em visões-acontecimentos simbolizando os seus estados interiores. É por esta transmutação que se realiza toda a progressão no espaço espiritual, ou antes é esta transmutação que espacializa este espaço, que faz com que haja mesmo espaço, com proximidades, com distâncias e longuras” (Corbin, 1964: 12). Além disso, a sua teoria da Imaginação espiritual pressupõe dois postulados, a saber: o primeiro diz-nos que esta Imaginação é uma faculdade espiritual pura, independente do organismo físico, que subsistira mesmo com o desaparecimento do corpo; o segundo refere que esta Imaginação é uma potência cognitiva, um órgão de verdadeiro conhecimento, em que a percepção e a consciência imaginativas têm a sua função e o seu valor noéticos relativamente ao ‘mundus imaginalis’ (*âlam al-mithâl*), que é “o mundo das cidades místicas como *Hûrqualyâ*, onde o tempo se torna reversível e onde o espaço é função do desejo, porque ele não é senão o aspecto exterior dum estado interior” (Corbin, 1964: 14).

## REFERÊNCIAS

- Alléu, René (1976). *La science des Symboles, Contribution à l'étude des principes et des méthodes de la symbolique générale*. Paris: Payot.
- Araújo, Alberto Filipe Ribeiro de Abreu (1994). *O “Homem Novo” no Discurso Pedagógico de João de Barros*. Braga: Universidade do Minho.
- Bastide, Roger (1972). *Anatomie d'André Gide*. Paris: P.U.F.
- Baudouin, Charles (1993). *L' Oeuvre de Jung et la Psychologie Complexe*. Paris: Payot.
- Besançon, Alain (1977). *Les Origines intellectuelles du léninisme*. Paris: Calmann-Levy.
- Brunel, Pierre (1992). *Mythocritique, théorie et parcours*. Paris: P.U.F.
- Cassirer, Ernst (1975). *Essai sur L'Homme*. Trad. de Norbert Massa, Paris: Minuit.

- Chomsky, Noam (1969a). *Structures syntaxiques*. Trad. de Michel Braudeau, Paris: Du Seuil.
- (1969b). *Le langage et la pensée*. Trad. de Louis-Jean Calvet, Paris: Du Seuil.
- (1971). *Aspects de la théorie syntaxique*. Trad. de Jean-Claude Milner, Paris: Du Seuil.
- Corbin, Henry (1962). *Eranos*. "Eranos-Jahrbuch", Ascona, XXXI, 9-12.
- (1964). *Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal*. "Cahiers Internationaux de Symbolisme", Mons, n° 6, 3-26
- (1976). *Imagination Créatrice dans le Soufisme d' Ibn' Arabî*. 2ème éd., Paris: Flammarion Éditeur.
- (1979). *Terre Céleste et Corps de Résurrection: de L' Iran Mazdéen à L' Iran Sh'î'ite*. Paris: Buchet Chastel.
- (1981a). *De l' Iran à Eranos*. "Cahier de L'Herne" (dir. de Christian Jambet: Henry Corbin), Paris: Edt. de L'Herne, 261-63.
- (1981b). *Le temps d'Eranos*. "Cahier de L'Herne" (dir. de Christian Jambet: Henry Corbin), Paris: Edt. de L'Herne, 256-60.
- Dabiez, André (1967). *Visages de Faust au XX ème Siècle. Littérature, idéologie et mythe*. Paris: P. U. F.
- (1988). *Le mythe de Faust*. Paris: Armand Colin.
- Durand, Gilbert (1966). *La Création Artistique comme Configuration Dynamique des Structures*. "Eranos-Jahrbuch, Ascona, 35, 57-98.
- (1967). *Le Statut du Symbole et de L'Imaginaire Aujourd'hui*. "Lumière et Vie", Lyon, 16, 41-72.
- (1969). *Les Chats, les rats et les structuralistes*. "Cahiers Internationaux de Symbolisme", Mons, n°s 17-8, 13-38.
- (1975a). *L' Univers du Symbole*. "Revue des Sciences Religieuses", Strasbourg, n°s 1-2, 7-23.
- (1975b). *L' Éthique du Pluralisme et le Problème de la Cohérence*. "Eranos-Jahrbuch, Ascona, 44, 267-343.
- (1976). *La Cité et les Divisions du Royaume. vers une Sociologie des Profondeurs*. "Eranos-Jahrbuch, Ascona, 45, 165-219.
- (1977). *À propos du vocabulaire de l'Imaginaire: mythe, mythanalyse, mitocritique*, em "Recherche et Travaux". Grenoble, Université de Grenoble III, U. E. R. de Lettres, n° 15, 4-19.
- (1978a). *Eliade ou l'anthropologie profonde*, em "L'Herne" (Mircea Eliade: dir. de Constantin Tacou). Paris: l'Herne, 33-41.
- (1978b). *Perennité, Dérivations et Usure du Mythe*, em "Problèmes du Mythe et de son Interprétation" (Actes du Colloque de Chantilly: 24-25 Avril 1976). Paris: Belles Lettres, 27-50.
- (1979a). *Science de l' homme et Tradition, Le Nouvel Esprit Anthropologique*. Paris: Berg International.
- (1979b). *Figures Mythiques et Visages de L'Oeuvre*. Paris: Berg International.
- (1980a). *La Notion de Limite dans la Morphologie Religieuse et les Théophanies de la Culture Européenne*. "Eranos-Jahrbuch, Ascona, 49, 35-79.
- (1980b). *L'Âme Tigrée, Les pluriels de psyché*. Paris: Denoël/Gonthier.
- (1981a). *Le social et le mythique. Pour une topique sociologique*. "Cahiers Internationaux de Sociologie", Paris, LXXI, 289-307.
- (1981b). *La reconquête de l' Imaginal*, em "Cahiers de L'Herne" (dir. de Christian Jambet: Henry Corbin). Paris, L'Herne, 266-273.
- (1982a). *Mito, Símbolo e Mitodologia*. Trad. de Hélder Godinho e Vítor Jabouille, Lisboa: Presença.
- (1982b). *Le Génie du Lieu et les Heures Propice, Pour le double Jubilé d'Eranos*. "Eranos-Jahrbuch", Ascona 51, 243-77.
- (1983a). *Mito e Sociedade, A Mitanalise e a Sociologia das Profundezas*. Trad. de Nuno Júdice,

Lisboa: A Regra do Jogo.

- (1983b). *Le Décor Mythique de la Chartreuse, les structures mythiques du roman stendhalien*. Paris: J. Corti.
- (1984a). *Les Structures Anthropologiques de L' Imaginaire*. 10<sup>a</sup> ed., Paris: Dunod.
- (1984b). *Le Renouveau de l' Enchantement*. "Revue Question de", Paris, 59, 89-102.
- (1984c). *Jung, la psyché et la cité*, em "L'Herne" (dir. de Michel Cazenave: Jung). Paris: l' Herne, 446-63.
- (1984d). *L' Imagination Symbolique*. 4<sup>a</sup> ed., Paris: P.U.F.
- (1985). *Archétype et mythe*, em "Mythes et Croyances du Monde Entier" (dir. de André Akoun: T. V. Le monde occidental moderne). Paris: Lidis-Brepols, 433-452.
- (1986). *Les Mythèmes du Decadentisme*. "Cahier du Centre de Recherche sur l'Image, le Symbole et le Mythe" (Decadence et Apocalypse), Dijon, 1, 3-16.
- (1987a). *The Imaginal*, em "The Encyclopedia of Religion". New York: Macmillan Publishing Company, vol. 12, 109-115.
- (1987b). *Permanence du mythe et changement de l'histoire*, em "Colloque de Cerisy". Paris: Albin Michel (Cahiers de l' Hermétisme), 17-28.
- (1990). *Les Structures Anthropologiques de L' Imaginaire* (entretien avec Gilbert Durand). "Krisis", Paris, 6, 82-94.
- (1992). *L' Homme Religieux et ses Symboles*, em "Traité D' Anthropologie du Sacré" (dir. de Julien Ries). Paris: Desclée, vol. 1, 73-119.
- (1994). *L' imaginaire, Essai sur les sciences et la philosophie de l' image*. Paris: Hatier.
- Eco, Umberto (1967). *Opera Aperta, Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*. 2<sup>ème</sup> éd., Milano: Bompiani.
- Eliade, Mircea (1956). *Forgerons et Alchimistes*. Paris: Flammarion.
- (1968). *Traité d'Histoire des Religions*. Paris: Payot.
- (1969). *Le Mythe de l'Éternel retour, Archétypes et répétition*. Paris: Gallimard.
- (1972). *Images et Symboles, Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris: Gallimard.
- (1981). *Méphistophélès et l' androgyne*. Paris: Gallimard.
- (1990). *Mythes, rêves et mystères*. Paris: Gallimard.
- (1991). *Aspects du Mythe*. Paris: Gallimard.
- Gonseth, Ferdinand (1969). *La philosophie ouverte, terrain d'accueil du structuralisme*. "Cahiers Internationaux de Symbolisme", Mons, n<sup>os</sup> 17-18, 39-71.
- Grimal, Pierre (1986). *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*. 8<sup>ème</sup> éd., Paris: P. U. F..
- Hillman, James (1982). *De la certitude mythique*. "Cadmos", Genève, n<sup>os</sup> 17-18, 29-51.
- Hostie, Raymond (1955). *Du Mythe à la Religion, la Psychologie Analytique de C. G. Jung*. Bruges: Les Études Carmélitaines chez Desclée de Brouwer.
- Jacobi, Jolande (1960). *Archétype et Symbole dans la Psychologie de Jung*, em "Les Études Carmélitaines ("Polarité du Symbole")", Bruges, Desclée de Brouwer, 167-206.
- (1964). *La Psychologie de C. G. Jung*. Trad. de V. Baillods e Jacques Chavy, 4<sup>ème</sup> éd., Genève: Éditions du Mon-Blanc.
- Jaffé, Aniele (1975). *C. C. Jung und die Eranos-Tagungen*. "Eranos-Jahrbuch", Ascona, 44, 1-14.
- Jung, Carl Gustav (1978a). *Les Racines de la Conscience, Études sur l'archétype*. Trad. de Yves de Lay, Paris: Buchet/Chastel.
- Jung, Carl Gustav (1980). *Mysterium Coniunctionis, Étude sur la Séparation et la Réunion des Opposés psychiques dans L'Alchimie* (T. I). Trad. de Étienne Perrot, Paris: Albin Michel.

- (1987). *Essai d'exploration de l'inconscient*, em "L'Homme et ses Symboles". S/. Trad., Paris: Robert Laffont.
- (1991). *Types Psychologiques*. Trad. de Yves Le Lay, 7ème éd., Genève: Georg Éditeur S.A.
- Jung, Emma e Marie-Louise von Franz (1988). *La Légende du Graal*. Trad. de Marc Hagenbourger et Anne Berthoud, Paris: Albin Michel.
- Kushner, Eva (1981). *Permanences et transformations des Mythes dans le Théâtre Moderne: Quelques Paramètres*, em "Mythes, Images, Représentations" (Actes du XIVè Congrès de la Société Française de Littérature Générale et Comparée -Limoges, 1977), Limoges, Trames, 71-7.
- Leroi-Gourhan (1979). *Le Geste et la Parole, II. La Mémoire et les Rythmes*. Paris: Albin Michel.
- (1986). *Le Geste et la Parole, I. Technique et Langage*. Paris: Albin Michel.
- Lévi-Strauss, Claude (1958). *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
- Lorenz, Konrad (1975). *L'Envers du Miroir, Une Histoire Naturelle de la Connaissance*. Trad. de Jeanne Etoré, Paris: Flammarion.
- (1989). *Essais sur le Comportement Animal et Humain*. Trad. de C et P. Fredet, Paris: Seuil.
- Lupasco, Stéphane. (1947). *Logique et Contradiction*. Paris: P.U.F.
- Mauro, Tulio (1969). *Une Introduction à la sémantique*. Trad. de Louis-Jean Calvet, Paris: Payot.
- Mauron, Charles (1968). *Des Métaphores Obsédantes au Mythe Personnel, Introduction à la Psychocritique*. 3ème tirage, Paris: José Corti.
- Moles, Abraham A. (1990). *La fonction des mythes dynamiques dans la construction de l'imaginaire social*. "Cahiers de l'imaginaire, Paris, n°s 5-6, 9-33.
- Mouloud, N. (1969). *Langage et structures*. Paris: Payot.
- Otto, Rudolf (1969). *Le sacré, L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Trad. de André Jundt, Paris: Payot.
- Otto, Walter (1987). *La Langue comme Mythe*, em *Essais sur le Mythe*. Trad. de Pascal David: Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 59-79
- Pareto, Vilfredo (1968). *Traité de Sociologie Générale*. Trad. de Pierre Boven, 3ème tirage, Genève: Librairie Droz.
- Portmann, Adolf (1950). *Das Problem der Urbilder in Biologischer Sicht*. "Eranos-Jahrbuch", Ascona, XVIII, 413-32.
- (1962). *Vom Sinn und Auftrag der Eranos-Tagungen*. "Eranos-Jahrbuch", Ascona, XXX, 7-28.
- (1966). *A Biologia e a Conduta da Nossa Vida*, em "Como Viver Amanhã" (Encontros Internacionais de Genebra). Mem-Martins: Europa-América, 115-21.
- Reboul, Olivier (1980). *Langage et Idéologie*, Paris: P.U.F.
- Ricoeur, Paul (1964). *Le symbolisme et l'explication structurale*. "Cahiers Internationaux de Symbole", Mons, n° 4, 81-96.
- (1969). *Le Conflit des interprétations, essais d'herméneutique*. Paris: Seuil.
- (1986). *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II*. Paris: Du Seuil.
- (1988). *Mito: A. Interpretação Filosófica*, em "Grécia e Mito". Trad. de Leonor Rocha Vieira, Lisboa: Gradiva, 9-40.
- Ritsem, Rudolf (1987). *L' Oeuvre d'Eranos et ses origines: réflexions à l' occasion de la 55ème session*. "Eranos-Jahrbuch", Ascona, 56, XXXV-XLVII.
- (1988). *Versalité Englobante: Clef de Voûte du Projet Eranos*. "Eranos-Jahrbuch", Ascona, 57, XLI-LVII.
- Rocha, Acílio da Silva Estanqueiro (1988). *Problemática do estruturalismo: linguagem, conhecimento*. Lisboa: I. N. I. C. .
- (1992). *Pregnância lógica dos mitos: a via original de Lévi-Strauss*. "Revista Portuguesa de



- Filosofia”, Braga, XLVIII, 511-49.
- Rosa, António Ramos (s. d.). *A Mão de Água e a Mão de Fogo* (Antologia Poética). Coimbra: Fora do Texto.
- Rougemont, Denis de *Comme Toi-Même, essais sur les mythes de l'amour*. Paris: Albin Michel, 1961.
- Rudhardt, Jean (1966). *Une approche de la pensée mythique: Le mythe considéré comme un langage*. “Studia Philosophica, Bâle, XXVI, 208-37.
- (1969). *Image et structure dans le langage mythique*. “Cahiers Internationaux de Symbolisme”, Mons, n<sup>o</sup>s 17-8, 87-109.
- Sansonetti, Paul-Georges (1982). *Graal et Alchimie*. Paris: Berg International
- Séchan, Louis (1985). *Le Mythe de Prométhée*. Paris: P.U.F.
- Sheldrake, Rupert (1985). *Une nouvelle science de la vie*. Paris: Rocher.
- Siganos, André (1993). *Du mythe littérisé au mythe littéraire*. “Iris”, Grenoble, n<sup>o</sup> 13, 69-81.
- Silva, Armando B. Malheiro da (1993). *Miguelismo. Ideologia e mito*. Coimbra: Minerva.
- Silva, Vítor Manuel de Aguiar e (1984). *Teoria da Literatura*. 6<sup>ed.</sup>. Coimbra: Almedina.
- Sironneau, Jean-Pierre (1980). *Retour du mythe et imaginaire socio-politique*, em “Le Retour du Mythe”. Grenoble: P.U.G., 9-28.
- (1982). *Sécularisation et religions politiques*. Paris: Mouton.
- (1986). *Eschatologie et Decadence, dans les “Religions Politiques”*, em “Decadence et Apocalypse”, Dijon, n<sup>o</sup> 1, 97-118.
- (1988a). *L’ Idéologie entre le mythe, la science et la gnose.* “Cahiers de L’Imaginaire”, Toulouse, n<sup>o</sup> 2, 43-53.
- (1988b). *La pensée de Joachim de Flore et ses dérivations historiques*. “Iris”, Grenoble, n<sup>o</sup> 5, 63-85.
- (1989). *Les métaphores Polythéistes Signifient-elles le Retour des Dieux Enfants?*, em “Introduction à la Philosophie de la Religion” (dir. de Jean-Louis Vieillard-Baron e Francis Kaplan), Paris, Cerf, 239-66.
- (1990a). *Les équivoques de la religion révolutionnaire*, em “Mythe et Révolutions”. Grenoble: P.U.G., 99-132.
- (1990b). *Mythes et religions séculières* (entretien avec Raoul Girardet et Jean-Pierre Sironneau). “Krisis”, Paris, n<sup>o</sup> 6, 107-116.
- (1993a). *Croyance et rationalité au regard de l’ anthropologie religieuse*. “Connexions, Paris, n<sup>o</sup> 61, 7-26.
- (1993b). *Figures de L’Imaginaire Religieux et Dérive Idéologique*. Paris: L’ Harmattan.
- [no prelo]. *La Crise Religieuse des Lumières et la Secularisation*, em “Traité D’Anthropologie du Sacré” (dir. de Julien Ries - vol. VII), Milano: Jaca Book.
- Souriau, Étienne (1950). *Les Deux Cent Mille Situations Dramatiques*. Paris: Flammarion.
- Spitz, René A. (1962). *Le Non et le Oui, La genèse de la communication humaine*. Trad. de Anne-Marie/ Rocheblave-Spenlé, Paris: P.U.F.
- (1971). *De la naissance à la parole, La première année de la vie*. Trad. de Liliane Fobournoy, 2<sup>ème</sup> éd., Paris: P.U.F.
- Thom, René (1980). *Modèles Mathématiques de la Morphogenèse*. Paris: Christian Bourgeois Éditeur.
- Trousseau, Raymond, (1965). *Un Problème de Littérature Comparée: les études de thèmes, essai de méthodologie*. Paris: Lettres Modernes.
- (1976). *Le Thème de Prométhée dans la Littérature Européenne (T. I)*. 2<sup>ème</sup> éd., Genève: Droz.
- Ueküll, Jacob von (1965). *Mondes Animaux et Monde Humain suivi de Théorie de la Signification*.

Trad. de Philippe Muller, Paris: Gonthier.

Vários, (1986). *L' Androgyne*. Paris: Albin Michel (Cahiers de L'Hermétisme).

Verjat, Alain (1993). *De l' archétype et du mythe. Une approche nouvelle*. "Iris", Grenoble, n° 13, 7-22.

Vierne, Simone (1993). *Mythocritique et mythanalyse*. "Iris", Grenoble, n° 13, 43-56.

Vogel, Nathaele e François Johan (1988). *La Quête du Graal*. Paris: Casterman.

Wunenburger, Jean-Jacques (1980). *Pour une Subversion Épistémologique*, em *La Galaxie de L'Imaginaire. Dérive autour de l' oeuvre de G. Durand* (dir. de Michel Maffesoli). Paris: Berg, 48-67.

## MYTHANALYSE ET INTERDISCIPLINARITÉ CONTRIBUTION POUR UNE HERMÉNÉUTIQUE EN ÉDUCATION ET EN SCIENCES SOCIALES

### Résumé

L'intention des auteurs, comme l'indique le titre de cet article, est, tenant compte des notions de "mythanalyse" et de "mythocritique" de Gilbert Durand, d'enrichir le modèle herméneutique présenté par cet auteur. Pour cela, ils ont introduit les concepts d'"idéologèmes" bidimensionnels et unidimensionnels, lesquels permettent de mieux comprendre la relation mythe-idéologie présente dans beaucoup de textes de notre tradition culturelle. En outre, en présentant leur proposition méthodologique, ils s'associent à l'effort remythologisateur de l'"herméneutique instaurative" (Cassirer, Jung, Eliade, Bachelard, Durand).

## MYTHANALYSIS AND INTERDISCIPLINARITY A CONTRIBUTION TOWARDS HERMENEUTICS IN EDUCATION AND IN THE SOCIAL SCIENCES

### Abstract

It is the aim of the authors to enlarge the hermeneutic model presented by Gilbert Durand. Taking into account his concepts of "mythanalysis" and "mythcriticism", new concepts are introduced, namely bidimensional and unidimensional "ideologems", which allow a better understanding of the myth-ideology relationship in many texts from our cultural tradition. The proposed methodology implies associations with the remythologizing orientation of "instaurative hermeneutics" (Cassirer, Jung, Eliade, Bachelard, Durand).