

REVISTA MEMENTO

N. 1, v. 1, jan.-jun. 2009

Revista do Mestrado em Letras *Linguagem, Discurso e Cultura* - UNINCOR

ISSN 1807-9717

AS DIFERENTES PERSPECTIVAS DO MITO E O ET DE VARGINHA**Ms. Mário Ribeiro Duarte****Universidade Vale do Rio Doce - UNINCOR****Introdução**

Segundo a mitologia grega, antes de existir este mundo, o que havia era o caos. Foram os deuses que puseram ordem no caos e separaram a terra, as águas e o ar. E criaram todos os demais seres vivos para neles habitarem. A criação do homem se deu de maneira distinta dos outros animais, pois aquele foi criado à semelhança dos deuses. Assim, enquanto os animais têm o rosto voltado para a terra, o homem tem o rosto voltado para o céu. Outra característica que o fez ficar diferente e com poderes sobre as demais criaturas foi o uso do fogo, presente de Prometeu, que acendeu uma tocha no sol e entregou-a aos homens.

Talvez seja por isso que, não só para os gregos, mas também para os outros povos antigos era o céu que regulava a vida dos homens na terra. O sol, a lua e as estrelas exerciam e exercem até hoje verdadeira fascinação sobre os homens. A lua ajudava a contar os dias (os primeiros calendários eram lunares), o sol era cultuado como um verdadeiro deus, pois regulava as estações e a temperatura, enfim, a vida na terra.

Os gregos e demais povos antigos tinham uma visão geocêntrica do mundo e foi esta visão que permaneceu até Copérnico “descobrir” que o sol, e não a terra, era o centro. Ainda levaria algum tempo para essa visão heliocêntrica ganhar a confiança dos povos; foi sobretudo, a partir do desenvolvimento da Ciência e de outros feitos, como as grandes navegações nos séculos XV e XVI, que se pôde comprovar a esfericidade da Terra e, desse modo, abrir caminho para, mais tarde, termos uma compreensão melhor de todo o sistema solar, do qual a Terra é apenas mais um planeta. Quanto mais as pesquisas científicas avançam, mais a Terra vai ficando pequena e perdendo sua singularidade.

A partir dos anos 60, com a corrida espacial e a intensificação da guerra fria entre americanos e russos, tanto o ocidente como o oriente aumentaram os investimentos e as pesquisas científicas sobre o universo extra-terrestre. A par disso, nos últimos anos do século XX e no início do terceiro milênio, a preocupação com a degradação ambiental se intensificou

(desmatamentos, poluição das águas e do ar, aquecimento global, dentre outros fatos de nefastas conseqüências) e tornou tangíveis as possibilidades de uma iminente catástrofe no planeta Terra.

Todos esses fatores geraram o medo de um apocalipse e, simultaneamente, a esperança de que exista vida fora de nossa galáxia, embora nada esteja comprovado cientificamente.

1 - A concepção filosófica de mito

O pressuposto fundamental da compreensão filosófica do mito é que ele, antes de tudo, é palavra ou, o que é o mesmo, uma das formas do discurso humano.
(Perine, 2002)

A palavra *mythos* é uma palavra grega que quer dizer: discurso, narrativa, dar a conhecer uma notícia, conto, boato, é o registro de um acontecimento, o dito; aquilo que não admite nenhuma outra possibilidade de ser experimentado, a não ser pela narrativa deste acontecimento. Diferentemente do *logos*, que pensa a essência das coisas para obter um conhecimento constante sobre as mesmas.

O Dicionário de Filosofia Abbagnano define mito como:

uma forma atenuada de intelectualidade; como uma forma autônoma de pensamento ou vida e como instrumento de controle social. ... e nas sociedades progressistas, o mito pode se constituir, não somente de narrativas fabulosas, históricas ou pseudo-históricas, mas até mesmo figuras humanas, conceitos ou noções abstratas. O reforço da tradição ou a formação rápida de uma tradição capaz de controlar a conduta dos homens parece ser a função dominante do mito (N. Abbagnano, 1982, p. 644-646).

Etimologicamente não há uma concepção única para a palavra mito. Por volta do século V a.C, com a Ilustração grega, o vocábulo *mythos* caiu em desuso e foi substituído pelo campo semântico do *logos*, *legein*. E *mythos* tornou-se um discurso particular, frente ao discurso explicativo e demonstrativo do *logos*. A primeira formulação de *logos*, desde Parmênides e Heráclito, deve sua origem aos verbos reunir e contar, o que nos remete ao âmbito racional dos números. A palavra *logos* se generalizou como uma oposição à palavra *mythos*, passando esse a definir-se como a narração de uma notícia da qual só tomamos conhecimento através da narração, sem ser possível comprová-la e ou demonstrá-la. Foi ainda, no século V a.C. com o novo ideal educativo retórico-dialético, que *mythos* passou a designar quase que exclusivamente toda narrativa com a finalidade de convencer e, não, de demonstrar. Aos mestres da retórica cabia escolher como exporiam suas idéias, se de forma

narrativa (*mythos*) ou demonstrativa (*logos*). É neste sentido que Aristóteles utiliza o conceito de mito, como sendo o oposto do verdadeiro, porém, não de maneira excludente.

No pensamento grego, além de não haver uma oposição extrema entre mito e *logos*, chega mesmo a haver uma correspondência, uma equivalência entre ambos. Tanto que Platão imaginou unir a herança racional de Sócrates à tradição mítica da religião popular, levando sua argumentação racional a ultrapassar as possibilidades demonstrativas e chegando onde apenas as narrativas míticas eram capazes de alcançar. Nos diálogos platônicos *mythos* e *logos* andam juntos na busca da verdade.

A própria tradição religiosa dos gregos fazia convergir o potencial das experiências vividas com a reflexão que vinha das narrativas dos cultos e das lendas. Essa tarefa de unir mito à experiência vivida era desempenhada pelo poeta-rapsodo. Este configurava constantemente esta mistura de religião e pensamento próprio.

Na Grécia é a tradição mítica que fornece os elementos para a interpretação religiosa no culto público, visto que não havia um livro sagrado, isto é, uma doutrina correta, documentada, a ser seguida. Por isso, a religião grega está exposta à crítica e em constante transformação. Mas essa crítica não se opõe à tradição, como podemos ver em Platão, que através dos mitos filosóficos nos mostra o quanto à verdade tradicional e a nova concepção são uma só, não havendo ruptura.

A ruptura só vai ocorrer com a segunda Ilustração da cultura ocidental, no século XVIII. É no contexto moderno, que a concepção mítica do mundo será colocada como o oposto da concepção racional, como assinala Max Weber (Gadamer, 1993, p.14): o desenvolvimento histórico promove a passagem do *mythos* ao *logos*, provocando o desencantamento do mundo. A concepção científica moderna, através da demonstração e da experimentação, se propõe a destruir a concepção mítica do mundo, num processo natural de evolução.

A secularização do cristianismo, a partir do Novo Testamento, abriu o caminho para o advento da Ilustração que imaginou ser possível enterrar de vez a mitologia, através de uma concepção racional e científica do mundo. Contudo para Gadamer (1993), o desencantamento do mundo é apenas um acontecimento histórico e não uma lei geral, como queria Weber. Isto porque o mito tem sua própria riqueza e credibilidade, que é inalcançável pela explicação racional do mundo, tanto que Nietzsche via no mito uma condição vital, ou seja, somente num horizonte rodeado por mitos poderia desenvolver-se uma cultura.

Para Gadamer (1993), não podemos sustentar que hoje o mundo esteja desencantado, pois não há uma razão absoluta, dona de si mesma. O que vemos é uma razão dependente, seja do poder econômico, do social ou do político. A idéia de uma razão absoluta não passa de ilusão. Por outro lado, a visão mítica/religiosa do mundo não acabou, muito pelo contrário, atualmente há uma busca muito grande pelo transcendente. Pode-se mesmo afirmar que tem sido feito uma busca das origens, através de um fundamentalismo religioso, que afeta várias crenças. A religião está na moda e não mais uma apenas, mas uma multiplicidade de religiões. E se é certo que não há cultura sem mito, não podemos compreender a complexidade do mundo contemporâneo sem entender o papel que o mito desempenha na cultura atual.

Para Perini (2002), a concepção filosófica do mito, isto é, a busca de um sentido para o mito, coincide com a concepção lingüística, pois o mito é antes de mais nada, uma forma de dizer o mundo.

O mito, por ser uma narrativa oral, o dito, a notícia, o boato, comporta, por isso mesmo varias versões e portanto, está sempre aberto a novas interpretações, diferentes da original. É esta versatilidade que dá à narrativa mítica o caráter de veracidade, pois pode se adaptar as mais diversas situações.

2 - Mito e política

É em seu aspecto político que o mito revela toda a força de narrativa dos tempos iniciais. O tempo mitológico é o tempo inicial, formado pelas imagens que se constrói do passado, isto é, do que se julga que poderia ter sido esse passado. Essa imagem que se faz do passado está relacionada à uma visão do presente e da projeção que se faz para o futuro. Parte desse passado pode ser caracterizado pela experiência do vivido, mas em sua grande maioria é um passado não experimentado, isto é, mitificado, algo que julgamos ter de fato acontecido.

Para Hobsbawm (1998) a definição do passado, tarefa do historiador, é a matéria-prima para as ideologias. A força do historiador ao construir a narrativa histórica se iguala à do físico nuclear, pois ele pode interferir na vida das pessoas da mesma forma destrutiva, sua narrativa pode vir carregada de ideologia, cheia de exclusões, lacunas e esquecimentos; numa palavra, ele pode mitificar o passado.

O imaginário político é, de fato, recorrente quanto a esse aspecto de mitificar o passado. Hobsbawm(1998) lembra o caso do Paquistão, uma nação recente (surgida em 1932/3), mas que em um estudo sobre as civilizações antigas do vale do Indus é colocada como sendo uma nação de mais de 5 mil anos de idade. É nesse sentido que o pensamento político acaba também correspondendo a um certo tipo de leitura que fazemos da história.

Mito e invenção são essenciais para a política de identidade pela qual grupos de pessoas, ao se definirem hoje por etnia, religião ou fronteiras nacionais passadas ou presentes tentam encontrar alguma certeza em um mundo incerto e instável dizendo: somos diferentes e melhores do que os outros (HOBSBAWN, 1998, p. 19).

Agindo assim, transformando o passado no oposto de um presente, este entendido como um tempo de tristeza e decadência, o imaginário político mitifica a representação desse tempo inicial, transformando-o em uma idade de ouro, onde tudo é exemplar, um verdadeiro paraíso perdido. É nesse momento que chegamos ao “mito em seu sentido mais completo, isto é, como um sistema de explicação e uma mensagem mobilizadora”. (GIRARDET, 1996, p 94).

Essa volta ao passado está muito mais próxima do nosso dia-a-dia do que de fato imaginamos. Os movimentos políticos sempre recorrem a um discurso, a atitudes e a comportamentos que revelam, por um lado, uma atitude progressista e, por outro, uma multiplicidade de referências ao passado. Na Europa não é novidade a referência que se faz à Idade Média, seja na época do romantismo, no período entre guerras, no movimento de maio de 68 e mesmo atualmente como nos diz Madeleine Bunting (2007) em artigo recente:

O Natal não seria Natal sem acenos carinhosos a nosso passado medieval. As Crônicas de Nárnia, O Senhor dos Anéis e Shrek, de diversas maneiras, recheiam seus enredos com recursos medievais como castelos, rainhas e cavaleiros andantes, Harry Potter e o recém-lançado A Bússola de Ouro usam associações medievais para injetar aquele senso de luta épica de uma época em que o heroísmo e seu triunfo ainda eram críveis. O “medieval” se tornou uma espécie de símbolo cultural, e serve a muitos propósitos (BUNTING, 2007).

Do mesmo modo o movimento ecológico atual, com suas lutas contra as construções de barragens, contra os desmatamentos, em defesa das espécies ameaçadas de extinção, a favor da criação de reservas, dentre outras que poderíamos enumerar, na verdade estão pregando uma convivência harmônica com a natureza, harmonia essa vigente em uma época anterior à industrialização, quando não havia agressão à natureza, e isto é de certa forma, um desejo de volta ao passado, uma nostalgia de um tempo/espaço que estamos perdendo.

É assim, por exemplo, que R. Girardet (1996) constata que acontece na vida política francesa atual, independente do matiz ideológico, a recorrência a um passado mitificado, como por exemplo, aos nobres ideais da Revolução de 1789, a necessidade de recuperação do espírito inicial do socialismo, da lembrança do Gaullismo. No Brasil, constatamos que não é diferente, existe a recorrência aos períodos de maiores avanços sociais e econômicos tais como: os tempos de Getúlio Vargas, a modernidade desenvolvimentista dos anos JK e até mesmo o milagre econômico dos governos militares.

Essa volta ao passado está muito ligada às condições do presente e dos projetos que temos para o futuro. Os historiadores das mentalidades nos mostraram o papel decisivo que teve, por exemplo, o relato das viagens nos séculos XVII e XVIII na elaboração de conceitos filosóficos, como por exemplo, o de Estado de Natureza:

foi no fundo dos bosques americanos, no contato com tribos primitivas que pressupostamente ignoravam os princípios do “meu” e do “teu” as vezes assimiladas ao exemplo antigo e consideradas em conjunto como afáveis, hospitaleiras e felizes, onde se forjou a imagem do “ bom Selvagem” (GIRARDET, 1996, p.97).

Hoje podemos comparar esses acontecimentos aos apelos da indústria do turismo aos sonhos de exotismos, que buscam vender a idéia de se visitar locais de natureza intocada, tais como cavernas, cachoeiras, trilhas, e outras; cidades onde o tempo parou ou passa muito devagar, como é o caso, por exemplo, das nossas cidades históricas mineiras e mesmo pequenas cidades de vida bucólica, onde o tempo ainda é natural e não foi contagiado pelo tempo do progresso, do ritmo acelerado das grandes metrópoles. Onde é possível participar de rituais folclóricos e respirar ar puro.

Essa construção mítica em nossas sociedades atuais, que são marcadas pelo ritmo acelerado das mudanças, está ligada a um abalo emocional de caráter estético e sentimental. Ligamo-nos a um passado muito próximo, através de restos e de vestígios dele. Transformamos tudo em objeto de adoração e o mundo se torna um grande museu. Elevamos ao status de admiração objetos, ferramentas e outros artefatos, pelo simples motivo de que foram usados num tempo anterior, estabelecemos uma relação de religiosidade para com esses objetos, transformando-os em verdadeiros sacramentos. O exemplo das locomotivas expostas em praças públicas e de máquinas, ferramentas e outros utensílios do início da revolução industrial que se encontram em exposição e mesmo aparelhos mais recentes como rádios, modelos de aparelhos de telefones, de TVs, que não são tão antigos, mas que já se tornaram peças de museus. Na nossa sociedade atual tudo fica velho muito rapidamente. Daí a

necessidade que se tem de manter no imaginário das pessoas esses objetos simbólicos que nos ligam ao passado, para nos lembrar do ritmo do progresso e de que estamos evoluindo e que precisamos manter este ritmo.

Por outro lado, num contexto ideológico e social em que os valores estão em constante mutação, aquilo que é novidade e aquilo que nos remete a uma idéia de modernidade tendem a se impor com mais força. É o caso das novas tecnologias, o desenvolvimento da internet, o uso de aparelhos celulares e outras novidades da era digital. Graças aos apelos do *marketing* estes objetos novos se transformam imediatamente em sonho de consumo e, de forma semelhante ao que acontece com os objetos antigos, não escapam a certa veneração, pois nos conectam ao futuro, também mitificado.

Os fatos históricos são mais fáceis de serem identificados apesar de exigir maior trabalho para compreendê-los e para usá-los politicamente, pois requerem uma racionalização maior e mais complexa. Os acontecimentos atemporais, diferentemente, estão fora da história e, por isso, escapam à cronologia e à periodização. Esses fatos nos remetem a um imaginário coletivo e não é necessário fazer uso da razão para compreendê-los, pois basta acreditar que são verdadeiros. Os parâmetros para analisá-los são escassos, por isso é mais difícil compará-los, criticá-los ou recusá-los. Além disso, têm mais aceitação, sobretudo por não exigirem maior racionalidade.

As representações do passado quase sempre dependem de uma visão do futuro e, não menos verdade, as projeções do futuro dependem da remissão ao passado. Através da história das mentalidades podemos analisar esse paradoxo na segunda metade do século XVIII, quando a ideologia dominante era o Iluminismo, com toda a defesa que fazia do progresso, do desenvolvimento das forças produtivas, da multiplicação das manufaturas e do aperfeiçoamento das artes mecânicas. Contrariamente a essa concepção, havia também uma força de resistência a toda forma de modernidade, uma outra visão de mundo presente até nos debates atuais. Poderíamos chamá-la de contracultura.

Com que cidade pode sonhar uma sociedade em um dado momento de sua história? A partir dessa pergunta, a socióloga Rose-Marie Lagrave (Girardet, 1980, p. 126) analisou obras novelescas publicadas na França nos anos de 1950 a 1960 e constatou uma relação dialética entre a defesa da modernidade e a nostalgia de tempos passados, míticos. O dado interessante, é que o período em que foram escritas essas novelas, com temática rural, é o período que coincide também, com o êxodo rural mais intenso e com a conseqüente alteração dos modos

de vida agrícola. O que se pode inferir é que recorremos mais ao passado quando estamos mais carregados de sentimentos em relação a esse imaginário que se está perdendo ou em vias de perder. É nesse contexto de mudanças que emerge com mais força o imaginário coletivo do tempo “de antes” da “idade de ouro”, de um tempo outro, em que tudo parece ter sido melhor. São nestes tempos de transição, quando o novo ainda não chegou e o velho ainda não morreu, que é maior a efervescência dos mitos. É o que nos ensina Lagrave (Girardet, 1980, p.127) “este olhar para o passado parece fazer mais sentido quanto mais carregado se está de emoção ou paixão, quanto mais se volta a gêneros de vida desaparecidos ou em vias de desaparecer”.

Essa nostalgia do paraíso perdido está num segundo plano do imaginário coletivo de uma sociedade e possui momentos de latência e outros de efervescência. O que fica claro é que os momentos de efervescência coincidem com aqueles relacionados com os períodos de desequilíbrios e de mudanças aceleradas, como no caso de transformações econômicas e sociais.

O auge da economia de mercado, o desenvolvimento da urbanização na segunda metade do século XVIII, o triunfo do capitalismo industrial e no transcurso do século seguinte a importância da transferência de população e das mudanças no estilo de vida imediatamente após a segunda guerra constituem outros tantos momentos em que o mito se arraiga, toma corpo e se propaga (R Girardet, 1996, p. 127).

Isto porque o mito tem este poder de reversibilidade, participa tanto do passado, do retrospectivo, como também do presente e do futuro através do prospectivo. Ele nos remete à lembrança nostálgica do paraíso perdido e à expectativa messiânica de um porvir restaurador. O mito mantém sua lógica simples que é a de uma oposição entre um presente sentido como de decadência e tristeza e um passado sentido como glorioso e feliz, a que sempre queremos voltar ou recuperar.

Por outro lado, a busca dos tempos iniciais está intimamente ligada a esse mal-estar, a essa inquietude sentida em nosso tempo atual. Algumas formas de vida social contemporâneas projetam esse encadeamento complexo de imagens, representações e símbolos que são gerados a partir desse estado de espírito. Esse fenômeno nostálgico é de fato uma regressão. É a pulsão de se retornar ao estado fetal e tranquilizador do ventre materno e, ao mesmo tempo, é também uma busca de condições externas de desenvolvimento, pois todo passado infantil está presente no inconsciente do adulto.

A mitologia, do ponto de vista político, é essa ambigüidade entre passado e presente, entre o efêmero e a longa duração. Não há rupturas, enfrentamentos, oposição entre os poderes da nostalgia do paraíso perdido e da esperança na redenção do fim dos

tempos. O que existe é uma indispensável continuidade e complementariedade. Na verdade, essa expressão política da mitologia da idade do ouro coincide com aquilo que a sociedade ocidental conserva de mais profundo em seu aspecto religioso: a volta do messias. Essa volta produz uma igualdade entre início e fim, entre a queda e a conseqüente expulsão do paraíso e o dia do juízo final: a redenção. As religiões cristãs situam a existência humana entre duas idades sagradas: o paraíso e a queda no início, e o juízo final, a redenção no fim. É nesse hiato que acontece o existir humano. Nesse sentido começo e fim se equivalem.

3 - Mito e linguagem

O mito é uma construção histórica, portanto não é natural, mas arbitrário, isto é, escolhido historicamente. Mas o mito tenta se passar como uma linguagem natural. É aí ele deixa escapar sua carga ideológica, pois ele é uma fala escolhida para significar. Assim, o mito é uma fala especial, é forma apenas, mas com um objetivo: significar. Por isso, não se define pelo objeto-conteúdo de sua mensagem, mas pelo modo como profere esta mensagem.

A mitologia faz parte tanto da Semiologia (ciência formal) como da Ideologia (ciência histórica). O signo, objeto de estudo da Semiologia, é formado pela relação entre os termos significante e significado. Temos então três termos: significante, significado e signo; na verdade, eles são meramente formais e podemos atribuir-lhes conteúdos diversos e diferentes. O campo da Semiologia é limitado, seu objeto é apenas a linguagem e só pode comportar a forma e só conhece uma operação: a da leitura ou do deciframento.

O mito, por seu turno, é um sistema particular, pois, ele é um sistema semiológico segundo. Usa o signo/sentido (resultado do primeiro sistema semiológico, uma totalidade associativa) como um dos termos (o significante) do segundo sistema (mítico) que resulta numa totalidade associativa, que Barthes vai chamar de Significação. Por isso, o mito constrói um sistema aumentado, na verdade, uma metáfora. O mito possui dois sistemas semiológicos, um sobreposto ao outro, portanto é uma metalinguagem e, por isso mesmo, tudo pode tornar-se mito, desde é claro que haja essa função significante, isto é, uma linguagem-objeto.

No sistema mítico, o significante pode ser encarado de duas maneiras: como termo final do primeiro sistema semiológico ou como termo inicial do segundo sistema, o mítico. Barthes vai chamar de sentido esse termo final do primeiro sistema semiológico (o signo) e de significação o resultado final do segundo sistema semiológico (signo mítico). Na verdade, o mito passa a ter dupla função: designa e notifica, faz compreender e impõe.

O significante do mito (signo/sentido) se apresenta de forma ambígua, pois é ao mesmo tempo sentido e forma, tem uma realidade (totalidade associativa) que o significante lingüístico não tem. E por outro lado, como signo lingüístico, o sentido/significante do mito tem valor próprio, pois faz parte da história, isto é, no sentido já há uma significação, um sentido completo que o mito toma e esvazia. Esvaziado, o sentido perde sua história e só lhe resta a letra pois, segundo Barthes (1993, p. 139) “efetua-se aqui uma permutação paradoxal das operações de leitura, uma regressão anormal do sentido à forma, do signo lingüístico ao significante mítico”. Isto é, como forma lingüística, é pleno, tem uma história, mas como forma do mito perde esta plenitude e esta história e por isso mesmo, precisa encontrar uma significação que lhe recupere o sentido. Ele é colocado, então, entre parênteses para receber outro significado. A forma apenas empobrece o sentido, reserva-o, deixando-o a sua disposição. O sentido não morre, ele perde seu valor, todavia se conserva vivo para poder alimentar o mito. Assim, a forma do mito não é um símbolo, mas uma imagem inocente, espontânea e indiscutível, enfim, uma presença emprestada.

Pelo lado do significado, segundo Barthes (1993, p. 140) “o conceito restabelece uma cadeia de causas e efeitos, de motivações e de intenções. Ao contrário da forma, o conceito não é absolutamente abstrato, mas esta repleto de uma situação. Através do conceito, toda uma história nova é implantada no mito.”

A característica essencial do conceito mítico é o de ser apropriado. Para Barthes (1993, p. 141), o sistema freudiano é exemplar: “em Freud, o segundo termo do sistema é o sentido latente (o conteúdo) do sonho, do ato falho, da neurose. E o sentido segundo do comportamento é o seu sentido próprio, tal como o conceito mítico, ele é a própria intenção do comportamento”.

O significado pode ter vários significantes, como no caso do conceito mítico que tem a sua disposição um número imenso de significantes. No caso da língua, a relação

significado e significante não excede a palavra, mas no mito se dá o contrário, pois o conceito pode, como já dissemos, cobrir uma extensão muito grande de significantes. Para Barthes não há nenhuma rigidez nos conceitos míticos, eles podem constituir-se, alterar-se, desfazer-se e mesmo desaparecer completamente e isso só é possível porque são conceitos históricos.

A significação, que é o terceiro elemento do sistema mítico, se apresenta sem ambigüidades, isto é, de modo pleno e suficiente. A significação é o próprio mito, como a palavra é o signo para Saussure. No mito, os dois primeiros termos (significante e significado) são claros e não se escondem um atrás do outro como acontece no sistema semiótico. O mito não esconde absolutamente nada, o que ele faz é deformar, dar outro significado. O significante mítico é formado por um sentido já constituído (signo), essa é sua natureza. O conceito deforma o sentido (signo) que é a face plena do signo e o interessante é essa deformação não o excluir, não lhe tira a existência, o que ela faz de fato, é retirar-lhe a memória. Vejamos como Barthes (1993, p.144) define a significação no sistema mitológico:

A significação do mito é constituída por uma espécie de torniquete incessante, que alterna o sentido do significante e a sua forma, uma linguagem-objeto e uma metalinguagem, uma consciência puramente significante e uma consciência puramente representativa; esta alternância é, de certo modo, condensada pelo conceito, que se serve dela como de um significante ambíguo, simultaneamente intelectual e imaginário, arbitrário e natural (Barthes 1993, p.144).

O mito é um valor e como tal um álibi (vazio e pleno) eterno, pois o significante tem duas faces e pode mostrar uma ou outra, numa palavra, o sentido existe para apresentar a forma e essa para distanciar o sentido. É essa duplicidade do significante que determina os caracteres da significação, isto é, o mito é uma fala que se define por sua intenção. Ao contrário do signo literário, a linguagem mítica é sempre, pelo menos em parte, motivada e essa motivação é necessária por causa da duplicidade do significante do mito.

A função do mito é transformar um sentido (signo) em uma forma, por isso, ele é um roubo de linguagem. Rouba não para transformar, mas para falar através dela, é um roubo por colonização. Ele rouba mas restitui. Só que a fala restituída não é a mesma que foi roubada, mas uma outra fala.

4 – É o ET de Varginha é um mito?

A pergunta da socióloga Rose-Marie Lagrave (Girardet,1980, p. 126) é pertinente: “Com que cidade pode sonhar uma sociedade em um dado momento de sua história?”

O ET de Varginha aparece e toma corpo num momento de alteração e de mudança, quando se está prospectando o futuro. Ele é uma narrativa que não tem outra maneira de ser demonstrada senão pela experiência do narrador, e só sabemos dele através do relato desse narrador que teve o suposto contato. A partir daí segue-se a narrativa de como essas pessoas tiveram contato com um ser ou seres supostamente de outro mundo. Os relatos os caracterizam de forma diferente da forma humana, então o senso comum os projeta como imagens de um futuro que nos aguarda, ou no mínimo, como habitantes de uma civilização superior a nossa, pelo menos em tecnologia. O ET está presente no imaginário popular como um elemento de uma civilização mais avançada que poderia ter a solução para os problemas que nos afligem. Vejamos o exemplo de uma canção popular: “...tomara que seja verdade que exista mesmo disco voador, que seja um povo inteligente, pra trazer pra gente a paz e o amor...”

Alem de ser uma narrativa, a principal característica do mito é de ser uma explicação abrangente sobre as origens. Neste caso o ET de Varginha nos remete a uma busca das origens, isto é, a busca de um passado que construímos mais em função do presente e do futuro do que propriamente do passado enquanto tal. Essa aparente inversão passado/futuro, também esta presente de forma muito clara nas manifestações religiosas cristãs predominantes na região. Para os cristãos o inicio e o fim se equivale, o paraíso perdido é reencontrado na redenção dos fins do tempo.

Outra característica do mito é o fato de ser uma explicação abrangente, totalizante. Contudo, em nossas sociedades pós-modernas não temos condições epistemológicas de elaborar um história que dê conta dessa totalidade, por isso temos de relativizar o mito, de dividi-lo, de torná-lo uma explicação parcial e não uma explicação do todo. A pós-modernidade nos deu também abertura para que buscássemos respostas além do demonstrável, do racional, do logos. Daí o ET ser, de certa forma, uma alternativa, ainda que parcial, de solução, ou melhor dizendo, de busca de solução para os problemas da sociedade local.

Pode-se elencar outros motivos pelos quais o ET de Varginha é segundo entendemos, um mito. Se nos ativermos a uma concepção de mito como uma forma atenuada de intelectualidade e como instrumento de controle social como quer a sociologia, também podemos enquadrar o ET de Varginha como um mito, pois ele não deixa de exercer certo controle social ao criar, ainda que sutilmente, uma identidade para a cidade. Essa identificação está presente na vida diária da cidade, lembrando a existência desse elo que congrega a todos. E assim, cumpre-se outra exigência do mito que é a de construir uma nova tradição. Aqui o ET se presta ao esquecimento de um passado de uma sociedade aristocrática, rural e conservadora, preocupada em manter o *status quo* e aponta para o novo, para uma sociedade desenvolvida, onde as condições de vida são melhores (mais emprego, educação, saúde, dentre outras).

Se, como afirmou Nietzsche (Gadamer, 1997, p. 16), não há cultura sem mito, o ET é o mito que a cidade encontrou para dar prosseguimento a sua história, a sua cultura. Com certeza Varginha é outra cidade (sendo a mesma) após o ET: agora é a Varginha do ET. Com este mito, busca-se suplantiar a idéia de uma cidade tradicionalista e provinciana, e em seu lugar estabelecer uma nova identidade, sem contudo, romper de forma radical com sua história. O ET se presta muito bem a esta empreitada, pois como matéria já trabalhada no imaginário coletivo, não dá margens para ser contestado; pode-se brincar com ele, não é necessário levá-lo a sério, mas o ET está presente no dia-a-dia da cidade e interferindo, de forma consciente ou não, na vida da sociedade varginhense.

Mas é no uso político do mito ET de Varginha, que fica mais clara esta ligação/mobilização que ele propicia, quando nos detemos a pensar o desenvolvimento econômico e social do município. O ET é usado principalmente como *marketing* para mobilizar uma união de forças sociais modernizantes e impulsionar o desenvolvimento da cidade. E o mito ET cumpre bem a esse papel, pois está acima do conflito político. Por outro lado, o ET também se presta aos apelos da indústria do turismo, principalmente no tocante aos sonhos de exotismos, pois o ET identifica Varginha com uma característica única em todo o sul de Minas.

Com certeza a cidade com que se pode sonhar é aquela que vai trazer respostas aos desafios que são, num determinado momento, necessário enfrentar. No caso de Varginha, o desemprego, o trabalho rural mal remunerado e sazonal, dentre outros. Ora,

o ET aparece num momento de crise e é usado politicamente como elemento que vai ajudar na mobilização e na identificação de uma outra cidade, agora, mais preocupada com objetivos de mudança e de progresso.

É na análise do mito, sob a perspectiva da linguagem, que vamos melhor identificar o ET de Varginha. Ele está presente no cotidiano da cidade, mas não para nos lembrar que existem extraterrestres e, sim, para nos lembrar de outra coisa: é possível uma cidade moderna, dinâmica, progressista, diferente da atual.

Se conceito mítico é uma apropriação com o objetivo de dar outro significado, entendemos que é isso que acontece com o ET de Varginha. Ele foi apropriado para dar uma nova identidade à cidade, trazendo consigo toda a carga subjacente no inconsciente coletivo que o conceito extraterrestre comporta. Carga essa extremamente trabalhada pelos meios de comunicação, através de filmes, desenhos animados, relatos de outras aparições, canção popular, livros, enfim, toda uma série de narrativas que circulam dentro e fora de Varginha.

Abstract

This article aims to defend the idea that the case of Varginha's ET, as it is told and known by the population of Varginha and neighboring towns, is a mythical story. In order to do that, it analyses the case of Varginha's ET under a philosophical, political and linguistic point of view, concluding that this story, as it is told around presents, under many aspects, characteristics of a mythical story.

Key words: Varginha's ET, Mythology, Philosophy, Politics and Language

Referências

- ABBAGNANO, Nicola, Dicionário de Filosofia, Ed. Mestre Jou, SP 1982.
BARTHES, R. Mitologias. Ed. Bertrand:Brasil, 1993
BULFINCH, Thomas. O Livro de Ouro da Mitologia, Ediouro Publicações, 2003.
CHAUÍ, Marilena. Convite a Filosofia. Ed. Ática, SP, 2000.
CHÂTELET, François, A Filosofia Pagã, vol. I, Zaar Editores, 1973.
ERICH, Von Däniken. Eram os deuses astronautas? Ed. Melhoramentos, São Paulo 1973 – Circulo do livro.
GADAMER, H. G. Myto e Razón. Barcelona: Paidós, 1997.
GIRARDET, Rauol (1996) Mitos e Mitologias Políticas. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999.

LECERCLE, Jean-Jacques. Frankenstein: Mito e Filosofia. Rio de Janeiro: Jose Olimpio, 1991.

PERINE, Marcelo. Philósofos - Revista de Filosofia, Vol. 7, No 2 (2002). Disponível em: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/3159>

WITTE, Bernd. Revista USP. São Paulo, 1992. Disponível em:

<http://www.usp.br/revistausp/n15/bernd.html>, acesso em 12 set. 2007.

O passado medieval que retorna à Europa :: TXT Estado

Disponível em: www.estado.com.br/editorias/2007/12/23/ger-1.93.7....

Via Láctea pode ter muitos planetas propícios à vida.

<http://g1.globo.com/Noticias/Ciencia/0,,MUL303022-5603,00.html>