

RETORNO DO MITO E IMAGINÁRIO SÓCIO-POLÍTICO E ORGANIZACIONAL *

Jean-Pierre SIRONNEAU **

1. TRAÇOS E MECANISMOS DA "PERSISTÊNCIA" DO MÍTICO

Antes de dizer como vislumbro a "perenidade" do mítico, gostaria de antecipar, com relação à terceira parte desse trabalho, e mostrar como o mito foi definido na sociologia e antropologia contemporâneas quando referido ao imaginário sócio-político-organizacional. Trata-se, portanto, de uma introdução gramatical e sintática que nos permitirá esclarecer, de modo recursivo, conceitos que freqüentemente retornam na referida problemática, recortando-se entre si (mito, ideologia, utopia, milenarismo ou messianismo).

1.1. *Mito-Utopia*

A oposição remonta a Sorel ("Reflexões sobre a violência"). "Os homens que participam dos grandes movimentos sociais representam-se sua ação iminente sob a forma de imagens de batalhas assegurando o êxito à própria causa. Proporia que tais construções fôssem chamadas de mitos" (p. 32). Para Sorel, os mitos sócio-políticos modernos são revolucionários: visam à destruição da antiga ordem: são forças desencadeadas pela paixão das massas: "Os mitos revolucionários atuais são quase puros: permitem compreender a atividade, os sentimentos e as idéias das massas populares que se preparam para uma luta decisiva; não são descrições de coisas, mas expressões de vontades" (p. 46). Nesse sentido, para Sorel, o mito se opõe à utopia: "A utopia é o produto de um trabalho intelectual; é obra de teóricos que, depois de terem observado e discutido os fatos, procuram estabelecer um modelo ao qual se possa comparar as sociedades existentes, aquilatando o bem e o mal que encerram... Trata-se de uma construção

* Professor na Universidade de Grenoble II, França — Membro do Centre de Recherches sur l'Imaginaire — CNRS/CRI-GRÉCO 56, Section: Imaginaire Social et Recherches Organisationnelles.

** Texto publicado in *Le retour du mythe* — S. Vierende (org.) — Bibliothèque de l'Imaginaire, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 1980, pp. 9-29 — Trad. do Prof. Dr. José Carlos de Paula Carvalho (EDA/FEUSP).

desmontável onde certos elementos foram talhados de modo a poderem deslizar, mediando-se algumas correções e ajustamentos, numa futura legislação. A utopia sempre teve como efeito induzir reformas" (p. 46). Se, assim, o mito é revolucionário, a utopia é reformista, ela pode ser decomposta. Cada parte dará origem a discussões, ela remete à ordem da inteligência, ao passo que o mito não dá margem a discussões; indecomponível, é irrefutável porque remete à ordem da vontade. Por exemplo, o socialismo foi inicialmente, e sobretudo, uma utopia (Owen, Saint-Simon, Fourier); não o é mais desde que o mito da greve geral tomou conta das massas; tornou-se uma "espécie de religião" refratária a qualquer crítica. Para se compreender essa oposição mito-utopia, é preciso lembrar que Sorel é bergsonian e que a referida oposição recobre a oposição intuição-inteligência em Bergson. Graças à faculdade de intuição é que o proletariado pode, para Sorel, produzir um *mito*: complexo de imagens e de sentimentos capazes de levá-lo, com êxito, à luta; o mito representa as "tendências mais intensas de um povo, de um partido ou de uma classe". É como que uma *imagem-ação* que se apodera da afetividade de um grupo impelindo-o à ação. Estamos bem distante da definição de mito elaborada pelos antropólogos com relação às sociedades arcaicas e tradicionais.

Como Sorel, Gurvitch e muitos sociólogos franceses (colóquio sobre os mitos políticos em "Cadernos Internacionais de Sociologia", n.º 33, 1962) têm a tendência a separar radicalmente mito político moderno e mito das sociedades arcaicas. O próprio Roger Bastide tentará dar uma explicação sociológica para tal diferença: opondo mito e utopia, pensa que o *conhecimento mítico* (conhecimento existencial, pois é uma participação do homem e do grupo no universo) pertence, sobretudo, às sociedades indiferenciadas, ou pouco diferenciadas, i.e., anteriores à divisão do trabalho; o pensamento mítico estoura quando se desintegram as comunidades primitivas, quando aparecem as sociedades de classes hierarquizadas, mais ou menos antagonistas; há, então, "ruptura entre o pensamento mítico e o pensamento racional", i.e., inflexão do mito para um pensamento cada vez mais racionalizado; o mito tende, assim, a se tornar "ideologia" ou "visão de mundo", representação coletiva específica de um grupo. Aparece, destarte, a utopia, "sincretismo do mito ou da história, essa história em que os homens se engajaram desde então". Entretanto, para Bastide, mito e utopia pertencem à mesma forma de pensamento; encontramos na utopia os mesmos arquétipos do mito, ainda que sob uma forma mais racional, e ambos são "modelos que devem inspirar o comportamento humano". Entre o mito e a utopia situa-se o *messianismo* (ou milenarismo) que, para Bastide, não é mais que "mitologia historicizada"; também o "mito cosmogônico" ou "mito da criação" próprio às sociedades históricas, i.e., às sociedades que passam do estatuto de sociedades tradicionais ao de sociedades históricas modernas. Por certo, para Bastide, estamos a lidar com tipos ideais que, entretanto, permitem apreender a evolução das representações coletivas desde as sociedades arcaicas até às sociedades modernas.

1.2. *Mito-Ideologia*

Em obra recente, J. Baechler não opõe mito e utopia, mas mito e ideologia; chama de "ideológico" "toda proposição, ou todo conjunto de proposições, mais ou menos coerente e sistemático, possibilitando a emissão de juízos de valor sobre cada ordem social (ou qualquer setor dela), guiando a ação e definindo os amigos e os inimigos". A ideologia é por essência, para Baechler, *polêmica e política*. Opõe-se, assim, à *mitologia*, "conjunto das histórias que contam, relatam a origem de um grupo humano, fundando-lhe as instituições, respondendo às questões essenciais postas pelos homens, onde se projetam suas angústias e esperanças". A mitologia seria fundante enquanto a ideologia seria justificativa de uma ordem social ou política; aliás, porque é justificação, é que a ideologia é *polêmica*: nesse sentido ela emerge das paixões mais do que da razão dos homens.

1.3. *Ideologia-Utopia*

Conquanto o conceito de mito aí não esteja presente, marcamos dois outros pares de oposição no repertório do imaginário sócio-político e organizacional; e, inicialmente, a oposição ideologia-utopia, inaugurada por Mannheim, posteriormente retomada por Paul Ricoeur. Não se trata, aqui, de fazer um inventário de todas as definições dadas de ideologia. Mannheim situa-se na tradição marxista e por "ideologia" entende um sistema de idéias por meio do qual um grupo se representa a/na situação histórico-social, assim como à sociedade ou a sua época em função dos próprios interesses, "de sua situação existencial", diz Mannheim. Até aí, nada de original; mas, para Mannheim, há uma forma especial de ideologia, a utopia, que consegue "superar a situação social", rompendo com a ordem existente e trabalhando para a transformação da realidade histórico-social; ao passo que a ideologia tem uma função de conservação social, a utopia apresenta a função de subversão social. Ideologia e utopia são duas práticas antagônicas do imaginário social. A ideologia tende à estabilidade social (exprime, de modo mais específico, os grupos dominantes); a utopia à mudança social (exprime, de modo mais específico, os grupos dominados). Karl Mannheim distingue quatro tipos históricos de utopias:

— o *quiliassmo orgiaco* (milénarismo) dos anabatistas do séc. XVI, com ressonâncias místico-escatológicas;

— a *utopia humanista-liberal* (idéias de processo e de liberdade) desenvolvida pelos intelectuais e pela pequena burguesia dos sécs. XVIII e XIX;

— a *utopia conservadora* que, em sentido próprio, não é uma utopia porque a intenção ideal aqui coincide com a realidade sendo utopia, entretanto, na medida em que se opõe à precedente;

— a *utopia socialista e comunista* prolonga a utopia liberal estando, ao mesmo tempo, em ruptura com seus quadros, visto como supõe que o reino da liberdade e da justiça só poderão advir com o fim do sistema capitalista.

Mannheim dispõe, assim, sob o conceito de utopia, tanto os mitos políticos como os movimentos milenaristas, e também o gênero utópico propriamente dito.

1.4. *Utopia-Milenarismo*

Os milenarismos, diz-nos J. Servier, “expressaram a vontade de os homens realizarem, na terra, a nova ordem que Deus tardava a instaurar. Suas ondas de violência sucederam-se para apressar, pelo derramamento de sangue dos réprobos, o advento do reino”. Já a utopia expressa “a reação de uma classe social, a visão lenitiva de um futuro planejado, expresso pelos clássicos símbolos do sonho, pelo desejo profundo de encontrar as rígidas estruturas da cidade tradicional, a quietude do seio materno onde, liberto de seu livre arbítrio, o homem se aprisiona com sofreguidão na rede das correspondências cósmicas e dos interditos...” (“História da utopia”, pp. 22-23). Servier recusa-se a ver na utopia um agente de transformação social; está imobilizada num eterno presente; situa-se fora da história, enclausurando-se nas regras racionais e nos planos geométricos da cidade ideal, ao passo que o milenarismo é, de chôfre, um movimento histórico revolucionário direcionado para o futuro, em busca da Terra Prometida e do Apocalipse. Aliás os autores de utopias são bastante diferentes dos messias: são mais de origem burguesa, alheios às aspirações populares, legistas decepcionados ou conselheiros do príncipe, enquanto os messias são apaixonados detratores da ordem social (sacerdotes ou monges egressos ou excomungados, artesãos, pastores, camponeses, nobres de modesto estamento), capazes de cristalizar as frustrações e as aspirações das massas. Gilles Lapouge, no livro sobre a utopia, aproxima-se da interpretação de Servier.

1.5. *Exame crítico*

Ao reabilitar o mito, apressadamente relegado pela “Aufklärung” ao lado da fábula e da ficção, Sorel procede com justeza; tem particularmente razão quando evidencia o dinamismo afetivo e ativo do mito (imagem-ação capaz de mobilizar os homens), mas erra, pensamos, quando vê no mito exclusivamente uma força irracional, sem qualquer ponto em comum com a racionalidade utópica: vítima de seu bergsonismo, enrijece a oposição entre afetividade (instinto-intuição em Bergson) e inteligência. O mito é uma linguagem (ou metalinguagem) e, assim, como todo discurso, dispõe da própria lógica, como a análise estrutural dos mitos evidenciou. Por outro lado, não é possível considerar a utopia como pura construção intelectual, ineficaz e arbitrária; uma utopia pode conter elementos míticos,

imagens ou símbolos; pode ser eficaz como todas as tentativas, feitas desde as obras de More, Fourier, Owen, Cabet, etc., de realização utópica evidenciaram. Enfim Sorel erra, cremos, ao separar radicalmente o mito tal como aparece nas sociedades arcaicas e tradicionais e os mitos chamados de modernos.

A Mannheim imputaríamos uma definição muito vaga do ideológico, ao lado de uma abusiva extensão do conceito de utopia, que não recobre o conhecido gênero literário assim designado.

Quanto a Bastide, suas observações procedem num sentido: hoje o mito tradicional se quebrou; conhecimento racional e conhecimento simbólico (ou afetivo) separaram-se historicamente: conhecimento científico e conhecimento mítico-poético não podem mais ser confundidos; contudo, pode-se dizer que, nessa evolução, a diferenciação em ordens hierárquicas, ou de classes, foi o fator determinante? Não o cremos.

Por outro lado não é possível separar radicalmente, como procede Baechler, o mítico e o ideológico, remetendo-se o mito à religião e a ideologia ao político. Por que estruturas míticas muito antigas não seriam recorrentes nas ideologias políticas atuais?

1.6. *Conclusões provisórias sobre o mito sócio-político*

Não é possível tornar o mito político moderno uma simples "imagem-ação", impulso irracional da luta revolucionária. Não é possível tornar o mito uma forma de representação coletiva superada, específica das sociedades arcaicas ou tradicionais, alheio às sociedades modernas, consideradas então como históricas ou prometeicas. É preciso tentar uma abordagem do mito que considere o que ele representou nas sociedades arcaicas ou tradicionais sem, entretanto, excluí-lo das representações coletivas de nossas sociedades, e particularmente de suas representações políticas e organizacionais. Nesse sentido a definição do mito, tal como nos é dada pela história das religiões, não poderia ser aplicada, sem mais, aos mitos que detectamos nas representações coletivas de nossas sociedades. Tomemos a definição de Eliade: "O mito narra uma história sagrada; relata um evento ocorrido no tempo primordial, no fabuloso tempo das origens; conta como, graças às façanhas de seres sobrenaturais, uma realidade adveio, seja a realidade total, o cosmos, ou simplesmente um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição... O mito só fala daquilo que realmente aconteceu, que se manifestou com plenitude..." O mito é, assim, uma história verdadeira, "modelo" de todas as atividades humanas significativas. Por meio do mito o homem conhece a origem das coisas e chega a controlá-las; periodicamente tornando a viver o mito no decurso das cerimônias religiosas, ele entra em contato com o poder sagrado que está na origem do mundo. É evidente que essa definição, se perfeitamente se aplica aos mitos religiosos ou mágicos, não convém aos mitos literários ou aos mitos políticos modernos; e, não obs-

tante, deve ser possível uma comparação entre mitos religiosos arcaicos e mitos modernos; senão, por que usar o mesmo conceito de mito? Propomos, pois, distinguir no mito:

1. *a forma ou modo de expressão*: é evidente que a forma de um mito arcaico religioso, relato narrando a gesta e os atos de seres sobrenaturais, não poderia ser a mesma assumida num romance, num filme ou numa ideologia política;

2. *as funções*: as funções do mito são múltiplas, umas não excluindo outras, e o mito pode preencher, segundo os contextos culturais, uma ou várias funções. Podemos, "grosso modo", desvendar no mito:

— uma função *cognitiva*, diferente da explicação racional, mas incontestável. Lévi-Straus insistiu particularmente nessa função, ao falar sobre o mito como "modelo lógico" a que se atribui a função de resolver uma contradição sociológica;

— uma função *sociológica*, de legitimação da ordem social. O mito serve para unificar as crenças de um grupo, para legitimar o poder dos que dominam, assegurando a integração social;

— uma função *psicológica*, enquanto expressa os conflitos inconscientes da psyche e sua superação. Os psicanalistas insistiram peculiarmente nessa função (Freud, Jung, Róheim, Diel);

— uma função *ontológica*, arraigar a condição humana (ordem cósmica e social) num arquétipo transcendente (no sagrado). Nesse sentido é resposta à fragilidade do homem diante de sua condição, resposta à inquietação, ao sofrimento e à morte; é também reintegração num tempo primordial, o tempo mítico das origens (a "plenitude dos tempos ou a Eternidade"); ele permite ao homem escapar às vicissitudes da história. Antropólogos e historiadores das religiões (Cazeneuve, Eliade, Van der Leeuw) insistiram nessa função. Outros, como Ricoeur, quiseram ver no mito essencialmente uma defesa contra o eventual e o "histórico". Tal ou qual formas podem ser predominantes segundo o contexto cultural do mito, a função ontológica no mito religioso, a função psicológica no mito literário, a função sociológica no mito político, a função cognitiva no mito das sociedades arcaicas;

3. *as estruturas*. Por estruturas, de modo aqui bastante empírico, entendemos uma organização relativamente estável de símbolos ou de temas. Por exemplo, inúmeros mitos, em diversos contextos culturais, apresentam uma estrutura milenarista: no início existiu um estado perfeito do homem ou da sociedade (Éden primitivo, Idade de ouro, pureza original). Depois aconteceu a queda (num estado de derrelição, dejeção, pecado, alienação, escaravidão). Mas tal estado não é definitivo; acontecerá uma ruptura brutal (pelo advento de um deus, de um ancestral, de um

messias) e, pela redenção (morte do deus) ou pela insurreição e revolução (luta violenta), o estado de dejeção chegará a seu termo, instaurando-se um novo estado próximo e afim à pureza original (o reino do milênio — ou a Terra sem mal — ou a Terra prometida).

Sobretudo a *estrutura*, mais que as funções e a forma, assegura a perenidade-persistência do mito. Pensamos que é possível descobrir uma mesma *estrutura mítica* num mito religioso tradicional, numa ideologia política mais ou menos racionalizada, numa obra literária ou cinematográfica banal e profana, numa construção utópica, num movimento milenarista. Numa tal perspectiva não há como opor radicalmente, como tipos heterogêneos e incompatíveis, as diferentes expressões do imaginário sócio-político e organizacional: a ideologia, o mito “à Sorel”, a utopia, o milenarismo. Sem dúvida, cada qual com sua especificidade mas, no interior de cada uma delas, poderemos encontrar uma ou várias estruturas míticas:

— a *ideologia* pode ser mais ou menos racionalizada; “in extremis” pode estar altamente saturada de mitologia (p.e. a ideologia tecno-científica), podendo também estar impregnada de modo mais moderado, mas não menos “pregnante” (é o caso das três grandes famílias de ideologias políticas atuais (liberalismos, nacionalismos, socialismos ou comunismos);

— *uma utopia* é sempre a criação de um indivíduo particular que constrói os alicerces da cidade ideal, mas sua criação pode cruzar, contra a vontade de seu criador, as grandes estruturas do mito, conquanto comporte igualmente, por definição, um importante elemento de racionalidade;

— *um movimento milenarista* pode também fazer emergir, nas representações que o inspiram, inegáveis elementos míticos. Um movimento milenarista é definido pelos seguintes traços: a promessa de uma salvação terrestre e coletiva; promessas e objetivos de caráter ilimitado (outro mundo, outra sociedade, outro tipo de homem); a necessidade de uma ruptura violenta, de uma catástrofe ou de um cataclisma considerado como o decisivo combate que instaurará um mundo transfigurado; uma proporção máxima entre os fins visados e os meios disponíveis, traço que demarca o milenarismo e a luta política realista.

Quanto aos mecanismos que explicam a perenidade das estruturas míticas, creio que como tal o sociólogo nada tem a dizer; como empirista, limita-se a constatar as estruturas comuns existentes entre as diversas formas de representações coletivas. Só o antropólogo e o psicólogo podem ir além e explicar a persistência dessas estruturas, seja a partir de dados como condições permanentes inerentes à uma condição humana universal, dados permanentes que as transformações históricas, estruturais ou culturais não podem suprimir — assim a fenomenologia crê poder desvendar “essências”, modos de ser universais e permanentes da atividade humana; seja a partir da hipótese da existência de arquétipos e de esquemas arraigados nas camadas mais profundas da *psyche*. Inútil aqui insistir nessas explicações da perenidade do mítico.

2. TRANSFERÊNCIAS MÍTICAS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Para muitos pesquisadores atuais essas transferências são indiscutíveis. Mais ou menos “camuflados”, na expressão de Eliade, certos temas míticos tradicionais sobrevivem nas sociedades contemporâneas. São bastante conhecidos os principais domínios: literatura, mass-mídia, cinema, são meios em que, “degradados” (Eliade), pululam temas míticos e personagens exemplares cujo parentesco com as estruturas míticas, figuras heróicas e divinas dos mitos arcaicos e tradicionais é evidente, mesmo se métodos apropriados (mitocrítica, mitanálise, análise de conteúdo) são necessários para evidenciar tal parentesco. Remeto aos trabalhos de Eliade em seus diversos aspectos, (os mitos do mundo moderno, sobrevivência e camuflagem dos mitos), e aos inúmeros trabalhos sobre os mitos literários (Mauron, Albouy, e de pesquisadores do CRI). Quero aqui me ater a exemplos tomados à esfera do político.

2.1. *Atualmente o político é um domínio privilegiado de transferências mítico-religiosas*

Para a compreensão, precisamos nos referir ao fenômeno da secularização. Dentre outras significações, secularização quer dizer a emancipação de uma atividade humana com relação à espera do sagrado. Com a economia, o conhecimento, a arte, a moral, a política progressivamente se emancipou da legitimação religiosa que a fundamentava, tornando-se uma atividade relativamente autônoma. Tal processo conheceu momentos intensos: na França, a Revolução, a separação entre a Igreja e o Estado. Entretanto, longe de estar definitivamente dessacralizada, a atividade política torna-se o suporte de uma nova experiência do sagrado. Em certos momentos parece substituir a religião como instância suprema. “Tudo é político”, “nada escapa à política”, dizem os “slogans” de hoje. Produziu-se, assim, um fenômeno de absolutização do político que viabilizou a transferência, para a esfera do político, de aspirações e de comportamentos outrora característicos da esfera religiosa (particularmente representações míticas, comportamentos rituais, cerimônias coletivas e adesões análogas à fé religiosa). Tal absolutização explica-se por inúmeros fatores, e complexos (cf. nosso trabalho “Secularização e Religiões Políticas”), cuja abordagem exaustiva aqui seria impossível (criação do moderno Estado-Nação, da sociedade de massas, destruição das comunidades tradicionais, personificações do poder, etc.). Particularmente a propaganda política e as modernas técnicas de ação permitiram a difusão, nas massas, de uma esperança de *salvação terrena*, a substituir a esperança religiosa da vida eterna. Desde que o político não mais se fundava numa transcendência, num arquétipo numinoso intemporal, só restava uma saída para tal esperança de salvação: esperar o advento, num futuro mais ou menos próximo, no horizonte da história, de uma sociedade ideal cujos traços dominantes podem, aliás, variar conforme as ideologias (sociedade afluyente, de har-

monia, de fraternidade, de paz, de igualdade ou de justiça). Eis porque toda sacralização do político implica o princípio revolucionário: "A religião política (ou secular) é, na própria essência, revolucionária" (V. Mattieu). Eis porque também a estrutura mítica dominante das atuais "religiões políticas" é a estrutura milenarista. Tal estrutura organiza-se em torno de dois temas: o prestígio das origens e o alvo escatológico: o reino milenar não é só começo absoluto, ruptura com o presente estado do mundo, também é recomeço, restauração da pureza ou do poder originais. Em outras palavras, a imaginação do futuro sempre se apoia na memória do passado. Num fenômeno milenarista pode predominar quer a intencionalidade escatológica, quer a nostalgia das origens. Consideremos dois exemplos: o nacional-socialismo, o socialismo e o comunismo.

2.2. *Nacional-socialismo*

Aqui domina a *nostalgia da origem*. Com efeito, na sua mais profunda motivação mítica, o nazismo foi uma tentativa para substituir o mito de origem até então dominante (o mito de origem judaico-cristã) pelo velho mito ariano; esse afirma a anterioridade civilizacional e a superioridade da raça ária ou hiperboreal; desenvolve uma concepção do homem heróica e trágica, fundada num sagrado cósmico e vital (dinamismo das forças telúricas e do sentimento da vida), em oposição às concepções judaico-cristãs de pecado original, de queda, de redenção e de perdão. O mito ária no Ocidente estivera recalcado às margens da cultura oficial; Léon Poliakov escreveu um livro de 350 páginas para descrever as ressurgências e as transformações do mito ariano na cultura europeia. O mito ária dera mesmo origem, no início do séc. XX, a formas religiosas chamadas de "Comunidade da fé germânica", com inúmeros adeptos. Nada de obsoleto, pois, quando o mito ária foi reativado pelos nazistas. Dois elementos aí foram destacados:

— o tema do *ancestral primordial*. Para a pureza racial (o tema do sangue puro) ser uma realidade existencial, teríamos que restabelecer as ligações com os ancestrais divinos. Realmente, só os árias das origens foram criadores e civilizadores; foram, posteriormente, corrompidos pelos contatos asiáticos, semítico e cristão. Seria preciso, pois, descobrir novamente o impulso criador primitivo eliminado-se as impurezas raciais. Seria preciso, aqui, reler as páginas mais ou menos confusas de Rosenberg no seu "Mito do século XX". Encontramos nele um tema comum a todos os mitos cosmogônicos: a criação original era perfeita porque os ancestrais viviam na proximidade dos deuses;

— o tema do *nobre herói* é o segundo tema do mito ariano reativado pelos nazistas. A nobreza heróica é o elemento fundamental da concepção ariana de vida: a alma nórdica é por essência heróica, dizia Rosenberg, pois soube esquadrihar os segredos do universo e manifestou as mais elevadas qualidades, físicas e morais (coragem guerreira, controle de si mesmo, energia na ação, etc.). São incontáveis os textos nazistas sobre o

heroísmo germânico das origens. Em suma, Hitler e seus epígonos conscientemente reativaram o velho mito ária das origens.

Mas também existe no nacional-socialismo uma *intenção escatológica* complementar à nostalgia das origens, porque o reino milenar (o Reich de mil anos) deveria ser uma restauração do poder original dos arianos. Explicitamente o nazismo reivindicou a tradição milenarista medieval, que foi muito ativa entre os sécs. IX ao XVI. Norman Cohn mostrou mesmo existir um parentesco de estrutura incrível entre a ideologia nazista e certos textos milenaristas medievais (a Reforma de Sigismundo e o Livro de cem capítulos do Revolucionário de Alto Reno). Rosenberg, inúmeras vezes, tentou ligar o nacional-socialismo aos movimentos milenaristas alemães, particularmente à revolta dos camponeses alemães do séc. XVI e aos anabatistas. A escatologia nazista compreende os seguintes temas:

— a anunciação de um novo mundo, o “Reich de mil anos”, que assistirá à dominação de raça ariana sobre as demais. “Somos agora o povo eleito por Deus, que vai reunir seus membros espalhados para dominar toda a terra”, anunciava Hitler a Rauschning, e o novo Reich milenar foi oficialmente proclamado em Nuremberg a 5 de setembro de 1934. “A forma de vida alemã está definitivamente fixada por mil anos futuros... Não haverá mais outras revoluções na Alemanha pelos mil anos a virem”. Hitler acreditava no próximo advento de um novo tipo de homem, o super-homem ariano, “espécie nova que iria pisotear a antiga humanidade”. Assim, idéia de total ruptura com o passado;

— o novo mundo não poderá advir senão após um período de guerra e de violência: guerras e violências são purificadoras e redentoras. “Só pela revolução mundial atingirei meu alvo”, dizia Hitler. “A guerra é o sentido da nova ordem”. A vinda do reino milenar será, pois, precedida, como nos cenários milenaristas, por um combate gigantesco e definitivo;

— a figura messiânica, a do messias dos arianos, do Imperador dos últimos dias ou do Juiz supremo, foi transferida para/sobre a personalidade do Führer. O próprio Führer se considerava como o enviado de Deus encarregado de realizar os desígnios da Providência.

Encontra-se, assim, o cenário milenarista na totalidade da mitologia nacional-socialista. Certamente não se deve reduzir o movimento a tais aspectos míticos, mas seria impossível compreender-lhe o dinamismo com tal abstração. Se quiséssemos aprofundar o sentido do primeiro tema, a nostalgia das origens, lembraríamos que se trata de uma regressão arcaica ao culto da terra-mãe, simbolizada pelo sangue, o solo, os ancestrais, a vida, a mãe pátria, etc. O elemento regressivo aqui domina o elemento prospectivo.

2.3. *O socialismo e o comunismo*

Nos vários socialismos e comunismos defrontamo-nos com uma combinação entre os sonhos escatológicos do milenarismo e os sonhos das

“Luzes”. Há, por certo, diferenças entre os diferentes movimentos; não obstante, há uma comum inspiração.

— *A estrutura milenarista*

Nos primórdios existia a comunidade *primitiva* (sociedade igualitária e comunitária) onde o mal (a propriedade privada) não houvera ainda penetrado, nem suas conseqüências (a luta social). Veja-se Rousseau (“O discurso sobre a desigualdade”), Marx (“Hipótese do comunismo primitivo”).

A seguir acontece a *queda*. Sob efeito da divisão do trabalho dá-se um dilaceramento na existência social: a separação entre os proprietários e os não-proprietários dos meios de produção e a luta entre os dominantes e os dominados. Essa queda, essa dejeção apresenta, por exemplo em Marx, dois aspectos: um aspecto “metafísico”, a *alienação* (perda, pelo homem, de sua própria substância; o homem torna-se estranho a si mesmo, reduzido ao estado de mercadoria), um aspecto econômico (a injustiça social, a exploração do homem pelo homem). A salvação (o fim da alienação e da exploração) supõe uma ruptura *cataclísmica*: trata-se do momento *revolucionário*. A revolução dá-se quando as tensões entre ricos e pobres, exploradores e explorados exasperam-se ao limite máximo. Segue-se uma luta gigantesca e definitiva entre o Bem e o Mal; seria preciso aqui citar todos os símbolos que, há dois séculos, nimbaram o momento revolucionário, do discurso de Enjolras nas barricadas, em “Os Miseráveis” de Hugo, até o símbolo da Grande Noite e da greve geral.

A Revolução inaugura o *Reino de Justiça* que será, ao mesmo tempo, um reino igualitário (fim da injustiça, da exploração do homem como homem) e comunitário (reconciliação do homem consigo mesmo, do homem com seu semelhante, recuperação pelo homem em sua verdadeira essência). Onde, o nascimento de um novo homem que não mais sofrerá os efeitos da divisão do trabalho e da divisão de classes.

O instrumento *messiânico* é, seguramente, o proletariado, aquele a quem se causou “danos absolutos”. Defrontamo-nos aí com o velho mito asiático-mediterrâneo sobre o papel redentor do “justo” ou do “pobre” escolhido por Deus para resgatar o mundo por meio de seus sofrimentos. Na concepção leninista o partido assumirá o papel messiânico.

— *Os sonhos das luzes*

A moderna figura de Prometeu cristaliza os sonhos das “luzes”. Essa figura torna-se precisa com Goethe. No “Prometeu” de Goethe, Prometeu não é mais uma divindade primordial, é o homem concebido como gênio produtor de si mesmo, que não precisa mais de deuses e assume o próprio destino. Nos séculos XVIII e XIX, inúmeras são as encarnações prometeicas no teatro e na literatura.

Aí dominam dois elementos:

— *o elemento luciferino*: Prometeu é filho de luz. O homem se livra e inaugura uma nova época por meio da razão e da ciência. Prometeu é uma das grandes figuras míticas da emancipação humana;

— *o elemento demiúrgico*: a técnica é concebida como instrumento de transformação das condições de existência dos homens. Em poucas palavras a fórmula de Lenin (os soviets e a eletricidade) resume bem as duas grandes esperanças míticas da maioria dos movimentos socialistas e comunistas.

De modo contrário a ideologia liberal e progressista da burguesia, que jamais pôde conciliar os sonhos da modernidade (o progresso das ciências e das técnicas como instrumento de emancipação humana) e os sonhos da antimodernidade (a nostalgia das comunidades primitivas naturais, destruídas pela industrialização moderna), a ideologia socialista — e aqui reside sua força de atração — amalgama harmoniosamente os sonhos prometeicos da modernidade e os sonhos comunitários e igualitários da antimodernidade.

Outra razão da força de atração das correntes socialistas, sobretudo do marxismo, está na forma racional e científica da linguagem ideológica: é porque a esperança milenarista foi traduzida na linguagem secularizada da modernidade (recorrer ao determinismo da lei da natureza e da história), que ela pôde ter um impacto conhecido.

(N. do T.: Seria imprescindível remeter à profunda, detalhada e impressionante análise que Sironneau faz do cenário mítico-ritual e de seus elementos simbólicos, no nazismo e no leninismo-stalinismo, em "Sécularisation et religions politiques" — Mouton, La Haye, 1982, (2ème Partie 7 et 8).

2. MITOLOGIAS POLÍTICAS E FUNÇÕES DAS ANTIGAS RELIGIÕES

Aquilo que foi chamado de "religiões políticas" (R. Aron) ou religiões seculares assume grande parte das funções das antigas religiões. A análise funcional é sempre de difícil precisão. Em teoria epistemológica a análise causal explica como um fenômeno foi produzido; ela revela a ou as causas eficientes; a análise funcional explica por que ele se mantém no sistema social. No esteio de Merton, distinguirei as funções manifestas das funções latentes. As funções latentes são funções evidentes para a análise e para o observador, mas que não são desejadas pelos agentes. As funções manifestas são reconhecidas pelos agentes como a expressão de seus desejos.

Os antropólogos reconhecem que as religiões desempenham duas funções latentes fundamentais: uma, de caráter mais psicológico, arraiga-se na estrutura familiar; a outra, mais sociológica, diz respeito à função integrativa da religião para os membros de uma sociedade global.

A primeira foi evidenciada sobretudo por Freud no "Devir de uma Ilusão" e em "Uma Recordação de Leonardo da Vinci": a religião exprimiria a nostalgia do pai, experimentada pelo adulto diante das forças da natureza e das forças sociais; pela religião o homem adulto projetaria sobre seres transcendentais, de modo inconsciente, a necessidade de proteção que, quando criança, sentira frente a um pai considerado como todo-poderoso. De fato, em todas as religiões, encontramos, projetadas nos deuses, imagens paternas, ou mesmo maternas, que têm por origem a vivência familiar mais arcaica da criança. Todos os psicólogos da religião, ainda que não sejam freudianos de estrita observância, reconhecem a pertinência dessa explicação funcional. As "religiões políticas" preenchem perfeitamente essa função: basta pensar em todas as imagens paternas que foram projetadas nos grandes líderes carismáticos de nosso tempo: Staline, Mao e mesmo Hitler. Alguns psicanalistas quiseram ver uma estreita correlação entre o nacional-socialismo e a estrutura patriarcal da família alemã: o tipo de educação dado tornava particularmente intensa, para o adulto, a necessidade de descobrir nos pais sociais e políticos (chefe, imperador, Führer) a imagem excessivamente pregnante do pai que resultava desse processo. Remeto aos trabalhos de Adorno sobre a "Personalidade Autoritária", de Mitscherlich sobre "O Luto Impossível", de Mendel sobre "A Revolta contra o Pai", mas sobretudo de Reich sobre "A Psicologia de Massas do Facismo". Para Reich o nazismo tem como fonte as estruturas mentais e afetivas das massas alemãs, sobretudo da pequena burguesia, sendo a expressão da estrutura autoritária da família, da internalização da ordem repressiva do pai. O Führer é o pai social autoritário, o único mediador da divindade, encarnação da vontade racial do pai (que é divina). Reich observa que essa estrutura mental é de essência religiosa e mística. Procura assim explicar todas as manifestações do fenômeno nazista, no que sem dúvida exagera, mas não se pode negar a parcial pertinência de sua demonstração. O mesmo se poderia dizer de figuras como Staline, Mao, N'Krumah, Kim il Soung, figuras paternas simultaneamente terríveis e protetoras, dotadas de onipotência e onisciência.

A segunda função latente da religião é uma função de integração social. Durkheim tendia a reduzir a religião a tal função porque a religião não era, afinal, "senão a sociedade transfigurada". Essa função poderia ser subdividida em duas subfunções:

— função de *legitimação da ordem social*, essencialmente assumida pelas representações coletivas (mitos e símbolos). Toda ordem social precisa ser fundada, legitimada, e essa legitimação é sobretudo útil aos que exercem um poder, os dominantes; mas toda a sociedade precisa de um "nomos" sem o que, diz Durkheim, temos a anomia, ruptura da coesão social. Ora, o melhor modo de fundar a ordem social consiste em fazê-lo sobre as leis universais do mundo, consideradas como imutáveis e intocáveis (sagradas), sobre um cosmos sagrado ou, como diz Cazeneuve, sobre um arquétipo numinoso;

— função de *ritualização da ordem social*: trata-se da função dos ritos comemorativos das festas, das cerimônias coletivas que escandem no tempo social e asseguram a coesão do grupo.

As religiões políticas desempenham no mais alto grau essa função de integração e de legitimação da ordem social. A ideologia política funciona essencialmente como justificação de um poder (da tomada de poder antes da revolução, do exercício do poder após a revolução) e isso de tal modo que H. Arendt falou em ideocracia para caracterizar os poderes totalitários modernos. Em países, ou em momentos onde o poder tradicional se desagregou (o Kaiser na Alemanha de 1918, o tzar na Rússia de 1917), os movimentos políticos que assumiram formas religiosas (míticas, rituais e comuniais — pensando sobretudo na época hitlerista e stalinista —) foram essencialmente substitutivos da legitimidade política tradicional. Quanto ao papel do ritual político que então se instaura, fácil é compreendê-lo: assegurava essencialmente a integração de todas as camadas sociais na nova ordem social. Foi evidenciado e mesmo os grandes processos sob Staline tinham uma função ritualista: fundamentalmente eram um ritual pedagógico direcionado para as massas (interpretação de A. Kriegel).

As funções manifestas da religião consistem em satisfazer uma série de desejos relativos ao conhecimento ou à afetividade:

— *desejos cognitivos* inicialmente se referindo à necessidade de atribuir um sentido, de explicar a origem do universo e da vida, de explicar a origem e o destino do homem, o mal e o sofrimento, de responder à questão da morte e da sobrevivência, do além;

— *desejos afetivos*, em seguida, desejo de escapar à angústia específica da condição humana e da sua finitude (de fundar essa condição num sagrado visado como poder e "surréalité"), desejo de diminuir o sofrimento (preces para obter a cura, a chuva, boa colheita, etc.), desejo de obter a proteção dos *poderes numinosos*, com eles acertando as contas (pela prece, os sacrifícios, a observação dos interditos, etc.).

Ora, as religiões políticas satisfazem a grande parte desses desejos cognitivos ou afetivos. São "Weltanschauung", ou seja, concepções globais que pretendem responder tanto pelo universo material quanto pelo destino humano ou pela história das sociedades humanas; apresentam-se como ideologias totais, capazes de exprimir as leis da natureza e da história, ideologias cuja justificação pode ser, aliás, de ordem filosófica e científica, mas cujo dinamismo cognitivo explica-se por referência, como vimos, aos mitos cosmogônicos ou escatológicos. As religiões políticas também conseguiram diminuir a angústia e o sofrimento próprios da condição individual do homem, orientando a ação humana para pólos quase-transcendentes (as noções de raça, classe, partido, etc.), dando um certo sentimento de plenitude pela identificação ao grupo onde o indivíduo se funde, tornando a encontrar o sentimento tipicamente religioso da dependência absoluta com relação ao poder. Puderam também inspirar os sentimentos mais intensos que H. Arendt falou em ideocracia para caracterizar os poderes totali-

de devoção à causa, podendo chegar à morte, as renúncias e os sacrifícios de toda espécie. Em suma, permitiram a seus adeptos satisfazer esse desejo especificamente religioso: o desejo de Absoluto. Parece, pois, que, do ponto de vista funcional, as religiões políticas são religiões análogas às antigas religiões. E, não obstante, não de modo total... Por quê? Porque respondem mal à questão fundamental situada no âmago da intencionalidade religiosa, a questão da morte e da sobrevivência. Assim, se funcionalmente parecem ser religiões, fenomenologicamente não o são. Realmente o significado visado não é mais a plenitude do tempo (a Eternidade, o Nirvana), mas um pálido substitutivo dele: o *futuro histórico*. Não estão abertas, como as antigas religiões, sobre o Grande Tempo (das origens ou da Parousia). Estão fechadas (no sentido bergsonian) sobre o tempo histórico e profano, que é o tempo da morte: nenhuma outra esperança para a consciência individual senão a de uma hipotética sobrevivência na memória coletiva do povo, da nação, da raça, da classe ou da humanidade. As religiões políticas não são mais do que equivalentes funcionais das grandes religiões.

4. DESMITIZAÇÃO POLÍTICA E REMITOLOGIZAÇÃO ÉTICA E RELIGIOSA

O termo *desmitologização* ou desmitização provém da teologia de H. Bultmann. Foi forjado visando-se à interpretação de textos do Novo Testamento. Bultmann partiu do fato incontestável que grande distância cultural existe entre os tempos atuais e o séc. I; o pensamento dominante do Novo Testamento é mítico, enquanto que o atual é racional e científico. Assim, para se captar a significação religiosa veiculada pelo Novo Testamento, é preciso interpretá-lo, é preciso realizar uma "desmitologização", ou seja, extrair a significação religiosa da mensagem (o "kerigma") do halo mítico envolvente. Não se trata, entretanto, de operar uma crítica ou uma redução de tipo racionalista. Bultmann, que é um existencialista, discípulo e colega de Heidegger, avaliou que a mensagem cristã é de tipo existencial; ora, essa abordagem da existência dá-se, no Novo Testamento, mediando-se representações míticas: o mito constitui uma objetivação da mensagem; o mito exprime a consciência que o homem dessa época dispõe, como a de um ser submetido aos poderes que lhe são exteriores e de que depende totalmente; em suma, expressa o modo como ele concebe sua relação com o mundo. O homem atual, educado pela mentalidade científica e técnica, concebe de outro modo sua relação ao mundo; entretanto, isso posto, não se trata de circunscrever a mensagem a uma explicação científica ou racional, porque a ciência é outra forma de objetivação da existência. Apreendemos, aqui, a nostalgia existencialista por descobrir novamente uma relação da consciência com o mundo como sendo originária, i.e., anterior a toda objetivação. Trata-se, pois, segundo Bultmann, de recuperar aquilo que constitui a própria essência do mito, ou seja, sua significação existencial para uma consciência que incessantemente deve agir, que incessantemente deve se *decidir* ("entscheidung", a decisão, de-

sempenha importante papel na filosofia de Bultmann). Isso explica a teologia de Bultmann como uma teologia da palavra, o que é bastante luterano, de uma palavra capaz de provocar o homem atual — e isso a despeito da linguagem mítica envolvente — a uma decisão. A questão está em saber se é possível separar o sentido (o significado) do conteúdo mítico (o significante) envolvente. Não é aqui o lugar para isso ser hoje discutido; entretanto muitos que aqui estão realmente pensam nessa impossibilidade. A operação de desmitologização tropeça na estrutura simbólica da consciência e da linguagem. Não se pode desintegrar a linguagem mítica, conservando-lhe o sentido e, ao mesmo tempo, recusar as imagens e os símbolos que a estruturam.

A partir daí, o que significa *remitologização*? Parece-me que esse termo evoca duas coisas. Por um lado, pode evocar a tomada de consciência da função fundamental do mito e do símbolo em nosso psiquismo, a tomada de consciência do caráter insubstituível e incontornável do mito; nesse sentido, o pensamento racional e científico pode coexistir com o pensamento mítico, mas não pode substituí-lo. Nessas condições, a remitologização exprime considerar, para lá do momento racionalista e cientista, a riqueza expressiva da linguagem mítica e simbólica. A remitologização exprime essa transformação do olhar que um homem da atualidade pode espriar sobre os mitos religiosos após um período de unilateral valorização do pensamento racional e científico. Mas a remitologização pode também evocar uma situação de fato, o fato do extraordinário desenvolvimento e da enorme proliferação das imagens em nossa cultura, fenômeno que só poderá conduzir a ressurgências simbólicas e míticas. Pensamos sobretudo nos mass-media (cinema e televisão), mas também nos romances populares (cordel ou romances policiais), nos desenhos animados, etc. Mas pensamos sobretudo nas recorrências míticas através das ideologias políticas: aqui vislumbramos uma importância maior dessas ressurgências porque são vividas como verdades espontâneas e modelos de ação, enquanto os mitos dos mass-media são vividos mais como ficções, como belas histórias. Essa remitologização revela a força do mito, i.e., a faculdade de que dispõem nossos desejos para produzir imagens dinâmicas que se simbolizam e se dramatizam no mito. Sem dúvida, tais ressurgências podem parecer anárquicas ou efêmeras; testemunham, entretanto, a permanência de certas estruturas míticas, testemunham sobre a existência de constantes na imaginação humana.

Chegamos, pois, a uma terceira tese mais diretamente concernindo nosso tema. *A política se desmitiza por si mesma*. Há, com efeito, mitologização da política quando há transferência de aspirações (fé), de representações (mitos), de comportamentos (ritos) da esfera religiosa para a esfera política, transferência, mais simplesmente, da esperança humana da religião para a política. Se essa transferência pode ser atualmente constatada, não é absolutamente nova, tendo existido no decurso do tempo através do que se chamou de movimentos milenaristas ou messiânicos,

movimentos que, aliás, não estão circunscritos à área cultural judaico-cristã, mas que parece terem existido quase em todas as culturas (China budista, índios da América). Os movimentos milenaristas aparecem sobretudo quando graves desequilíbrios sócio-políticos e organizacionais abalam as sociedades induzindo intensas frustrações: o sonho milenarista da Terra-sem-Mal ou do Reino-da-Justiça possuíam camadas mais ou menos importantes da sociedade. Mas, por definição, tais movimentos estavam votados ao fracasso, a realidade jamais fôra à altura do sonho. Produzia-se, pois, uma brutal desmitização, ou progressiva erosão, do mito sócio-político e de sua alternativa dinâmica organizacional societal. Sabemos, também, que as revoluções são sempre sentidas, por seus mais fervorosos adeptos, como tantos fracassos: os profetas cedem o lugar aos homens de poder e aos gestores. Assim, a política se desmitiza quando se apercebe não ser mais que uma atividade relativa e contingente, quando deixa de se tomar como a instância suprema e de polarizar aspirações religiosas. Por conseguinte, não somente a desmitização do político é compatível com uma remitologização ética e religiosa, mas eu chegaria mesmo a dizer que pode dela ser a fonte; quando a esperança investida na mudança sócio-político-organizacional é colapsada, os homens podem, então, se voltar (ou retornar) para uma esperança de tipo religioso que, pelo seu caráter, não pode ser colapsada visto como escapa aos enleios com a verificação histórica. Depois das catástrofes ou reviravoltas da história há, freqüentemente, "despertares" religiosos. Isso pôde ser constatado na Alemanha pós-II Reich. Também na Rússia pós-stalinista assistíamos à renovação das seitas ou das antigas crenças. Mas as condições de uma remitologização religiosa são difíceis de serem pensadas. Os mitos se criam ou se recriam como expressões da verdade espontânea de um grupo. Nesse sentido, o saber do mito sobre si mesmo não seria um sintoma de desmitização? O tempo da interpretação do mito, diz-nos Heidegger algures, é também o tempo do obumbramento dos deuses; o mito vivente exprime a relação espontânea e evidente, não tematizada, que um grupo trava com o mundo e o sagrado; nesse sentido, o mito não precisa saber-se como mito. A passagem do "mythos" ao "logos" não seria uma primeira degradação do mito na exata medida em que comporta uma racionalização e uma historicização do mito, sendo o mito interpretado como sendo relativo a uma situação sócio-cultural contingente e, pois, suscetível de se degradar, freqüentemente mesmo de morrer, como consequência de transformações sócio-culturais profundas da sociedade? Aí é que o mito é vivido como ficção, sem dúvida pela história, mas falsa estória. Não é mais modo de conhecimento, mas objeto de conhecimento. De qualquer modo não consigo, agora, ver, ao menos no ocidente, remitologização importante no interior das igrejas. Mas, ao contrário, e em compensação, existe um sagrado "selvagem", o movimento "hippie", o neurousseuismo, a ecologia, e a ressurgência de um sagrado cósmico nos movimentos da "gnose de Princeton" e "gnose de Córdoba". Parece, pois, que um novo tipo de sacralização seja possível, uma remitologização germinal.