

O mito como tecnologia do discurso

The myth as a discourse technology

Cláudio Márcio do Carmo^{1*}

RESUMO

Afiliado a uma perspectiva anglo-saxônica de Análise do Discurso, de forma mais específica, a Gee (1999) no que tange aos modelos culturais, Lemke (1995) no que se refere à sociedade como organismo e Fairclough ([1992] 2001, 2010) para o estudos da recontextualização de práticas discursivas, este trabalho pretende, a partir do pensamento barthesiano sobre o mito (BARTHES, [1957] 2001), (re)pensar a capacidade de esse fenômeno recontextualizar práticas discursivas, a partir das releituras socioculturais proporcionadas pelos diferentes e diversificados mitos acionados no e pelo discurso, podendo gerar tanto a manutenção quanto a reconstrução de elementos estruturais das sociedades e culturas a que chegam.

Palavras-chave: Mito; Análise do discurso; Tecnologia do discurso.

ABSTRACT

Affiliated with an Anglo-Saxon perspective of Discourse Analysis, more specifically, Gee (1999) with regard to cultural models, Lemke (1995) with regard to society as an organism and Fairclough ([1992] 2001, 2010) for the study of the recontextualization of discursive practices, this work intends, from the Barthesian thought on the myth (BARTHES, [1957] 2001), to (re)think the capacity of this phenomenon to recontextualize discursive practices, from the sociocultural re-readings provided by the different and diversified myths triggered in and by discourse, which can generate both the maintenance and the reconstruction of structural elements of the societies and cultures to which they arrive.

Keywords: Myth; Discourse analysis; Discourse technology.

¹ Universidade Federal de São João del-Rei e Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

*E-mail: claudius@ufsj.edu.br

INTRODUÇÃO

Este trabalho de natureza eminentemente teórica e por isso de caráter ensaístico se afilia a uma perspectiva anglo-saxônica de Análise do Discurso, de forma mais específica, a Gee (1999) no que tange aos modelos culturais, Lemke (1995) no que se refere à sociedade como organismo e Fairclough ([1992] 2001, 2010) para o estudos da recontextualização de práticas discursivas. Pretende, de maneira estreita, a partir do pensamento barthesiano sobre o mito (BARTHES, [1957] 2001), (re)pensar a capacidade de esse fenômeno recontextualizar práticas discursivas, a partir das releituras socioculturais proporcionadas pelos diferentes e diversificados mitos acionados no e pelo discurso, podendo gerar tanto a manutenção quanto a reconstrução de elementos estruturais das sociedades e culturas a que chegam.

Partimos do princípio da indissociabilidade entre mito e linguagem, mas sem perder de vista que essa vinculação é mediadora das relações e identidades sociais, com suas ideologias e crenças partilhadas, que se sustentam na própria atemporalidade e plasticidade dos elementos constantes do mito renarrado, o que lhe confere a capacidade de contemporaneização e presentificação de práticas discursivas.

Esse intrincado processo pode também revelar facetas opacas em seu engendramento discursivo como estratégia e tecnologia do discurso no uso da linguagem compreendida como prática social. Dessa forma, procurando romper com a dicotomia (re)nascimento e morte, em função dos processos de transformação a que a sociedade, como organismo vivo e diverso, está sujeita; buscamos refletir sobre a tecnologização do mito visto sob o viés da reorganização de modelos culturais que se rearticulam na produção de visões de mundo nem sempre isentas de conflitos os quais, muitas vezes, se mantêm subjacentes nas relações sociais, ressurgindo como êmbolo para novas tensões na arena discursiva da sociedade.

O MITO NA PERSPECTIVA BARTHESIANA: ALGUNS APONTAMENTOS E PRIMEIRAS LIGAÇÕES DISCURSIVAS

Ao iniciar a segunda parte do livro *Mitologias*, Roland Barthes (2001, p. 131) o faz a partir da pergunta: “O que é o mito, hoje?”, e responde “O mito é uma fala.”. Porém, para Barthes, não se trata de uma fala qualquer, uma vez que há a necessidade de preenchimento de condições especiais para que a linguagem se transforme em mito, pois

acima de tudo é um sistema de comunicação e, por isso, tanto uma mensagem quanto um modo particular de significação.

Em termos de contorno, o mito pode ser considerado uma forma cujo sentido requer restrições, isto é, o que o autor chama de limites históricos, condições de funcionamento e revestimento social. Isso também o coloca sob o julgo do discurso que, enquanto matéria, se inscreve por meio do texto, mas como prática social está dentro do aspecto interativo do funcionamento social da linguagem. Esse pode ser um motivo explicativo da seguinte afirmação: “o mito não se define pelo objeto de sua mensagem, mas pela maneira que a profere: o mito tem limites formais, mas não substanciais” (BARTHES, 2001, p. 131).

Tal pensamento pode ser conectado ao postulado da Linguística Sistêmico-Funcional (cf. HALLIDAY, 1978), em que sistêmico pode ser associado ao eixo paradigmático, a partir do qual se entende a língua a partir da noção de escolha, isto é, o que produzimos como língua se dá numa rede de opções oferecidas pelo sistema linguístico; e, no eixo sintagmático, percebemos que tais escolhas são feitas em função de propósitos comunicativos. Dessa maneira, forma e função estão juntas quando do uso que fazemos da língua no processo de semantização desta e de semiotização do mundo.

Assim, o reavivamento do mito pode ser considerado uma tecnologia do discurso (cf. FAIRCLOUGH, 2001, 2010). E isso se dá no processo de apropriação do mito pela sociedade que o ressignifica ao recontextualizá-lo, dentro de novos contextos com outros propósitos e, por vezes, com outros elementos de construção textual.

Barthes (2001, p. 132) esclarece que o mito “depende de uma ciência geral extensiva à linguística que é a semiologia”. E, para explicar o mito como sistema semiológico, o autor retoma os postulados saussurianos (cf. SAUSSURE, 1969), entendendo a mitologia como um fragmento da semiologia, pois esta é, sobretudo, uma problemática da área da significação. Isso posto, Barthes explicita que termos diferentes são apreendidos não por serem postos sintagmaticamente um após o outro, mas na total associativa de um significante e um significado na produção do signo. A fusão, por sua vez, advém da existência dos dois primeiros, *condicion sinez qua non* para produção dos diferentes sentidos que podem ser associados a um significante e a um significado na produção do signo.

Aqui, inaugura-se um terceiro espaço que é o espaço da experiência, o espaço da produção do sentido que não dissocia os dois primeiros termos, mas os amplia na

construção do signo pleno. Por isso, pode-se afirmar que o signo é de certa forma vazio e que podemos fazê-lo significar de diferentes maneiras. É isso que permite diferentes leituras do que seja significante, significado e signo, bem como suas relações.

A partir desse pensamento é que se pode compreender o mito como um esquema semiológico. Mitos são, na visão barthesiana, originários em dois sistemas semiológicos deslocados em relação ao outro, os quais seriam: (1) o sistema linguístico em que se aloca a língua, percebida como linguagem-objeto (BARTHES, 2001, p. 136) e (2) o próprio mito como metalinguagem.

Barthes (2001, p. 132) possui um conceito dilatado de linguagem como discurso, fala, uma unidade ou síntese significativa seja verbal seja visual, o que nos permite adentrar num primeiro momento na visão hallidayana de texto como unidade semântica ou edifício de significado (HALLIDAY, 1978), mas num segundo momento especialmente sob o enfoque multimodal que expande o espectro para o uso conjunto de mais de um modo semiótico na constituição do texto (KRESS; VAN LEEUWEN, 1996, 2001, 2006), visões que, antes de excluir, avançam contributivamente no que tange ao olhar sobre a língua(gem).

Barthes (1977) trazia uma noção de texto como um tecido de citações provindo de inúmeras culturas e, em sua proposta de compreensão das relações entre imagem e texto, explica que há três possibilidades de fazer o liame entre língua e imagem, quais sejam: (1) *ancoragem*, a partir da qual o texto apoia a imagem, a exemplo das legendas que visam a direcionar a leitura da imagem; (2) *ilustração* em que imagem apoia o texto, tendo em vista os casos em que a imagem é que esclarece o texto, expandindo a informação verbal; e, por fim, (3) *retransmissão* em que texto e imagem seriam “complementares”, pois, imagem e texto não subjugariam um ao outro, mas mostrariam autossuficiência. Essa perspectiva sob o enfoque da multimodalidade foi revista em função de que um modo semiótico não se sobrepõe a outros, antes significam em sua totalidade, em sua integralidade e inteireza, o que, em Carmo (2014), é tratado e destacado sob o prisma do *princípio de integração*.

Assim o objeto passa a ser o próprio mito, a totalidade ou signo global. Não é uma questão metonímica em que o todo é soma de suas partes, mas do todo que significa na inteireza que o próprio mito engendra.

A recontextualização pode ser compreendida como forma de uso, revitalização, transferência, presentificação e contemporaneização do signo global para outro contexto

via prática discursiva. A soma das partes, nessa perspectiva, não se torna o todo, pois só o todo ressignificado produz o novo a partir do velho na intertextualidade circular advinda da atemporalidade do mito revivido quando percebido como tecnologia do discurso, como trabalhamos aqui. Por isso, o terceiro termo do mito é a significação, palavra considerada mais apropriada, pois como explica Barthes (2001, p. 139), o mito se impõe e, na duplicidade forma e conceito, “o significante do mito apresenta-se de maneira ambígua”.

Trabalhar o mito sob o viés da tecnologia do discurso acaba por trazer uma perspectiva interessante para os estudos da mitologia, que a tem compreendido segundo Greimas e Courtés (2011, p. 313) como “conjunto de mitos de uma dada comunidade linguística”, sobretudo como disciplina que descreve, analisa e compara diferentes mitos. Como os autores destacam, “o aproveitamento do instrumental, remanejado pela semiótica narrativa e pela discursiva, é complementar e está em débito com as pesquisas comparativas” (GREIMAS; COURTÉS, 2011, p. 313).

O que o olhar crítico do discurso e da semiótica social/multimodalidade acrescentam é a perspectiva de que os signos são motivados e não arbitrários como preconiza o pensamento saussuriano. E quando da análise dos textos, devemos perceber cada modo semiótico de sua constituição para compreender o que lhe dá integralidade, inclusive as recontextualizações que lhe motivam, ressignificam, ressemantizam e ressemiotizam em locais e momentos diferentes.

Coelho (2014, p. 273) compreende o mito como um “sistema dinâmico de símbolos e arquétipos que, sob o impulso de um *schème*, tende a compor-se em narrativa. O mito é já um esboço de racionalização uma vez que utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos, em ideias”. Os mitos agiriam não como imagens e conceitos em si e por si, mas como gestos inconscientes sensório-motrízes, promovendo narrativas históricas ou lendárias na dinâmica social. E nesse sentido, seria uma importante tecnologia do discurso por se consubstanciar em diferentes motivações, podendo, sob o olhar multimodal, ser acionado por variados sentidos via entradas sensoriais diversas, vindas de palavras, dobraduras, imagens, sons, cheiros etc. Isso evocaria a dinâmica entre arquétipos e imagens arquetípicas provinda deles, conforme, por exemplo, desenvolvido ao longo da teoria de Carl Gustav Jung (cf. JUNG, 1976, 2000, 2008).

Dentro dessa perspectiva, Jacobi (2016) nos explica a dinâmica que ocorreu no desenvolvimento do conceito de arquétipo na própria teoria junguiana. Segundo o autor,

a princípio, a percepção de arquétipo de Jung veio como imagens primordiais, trazendo a ideia de mitologemas, isto é, temas de lendas e contos de fada que, de alguma forma, encapsulavam determinados comportamentos humanos universais em imagens recorrentes na história humana; porém, de forma estática. Isso se deveu ao fato de que mitos, fábulas e lendas, por exemplo, são criados para gerar um conhecimento do que significam certos arquétipos, como do pai, da mãe e vários outros, destacando-se sua importância social e cultural, para manutenção de certos comportamentos, ou de repúdio a outros. Isso significa uma construção didático-pedagógica no interior das sociedades e culturas, como destacado por Carmo (2021).

É importante destacar o pensamento de Serbena (2010, p. 79) quando enfatiza que o “conceito de arquétipo foi elaborado por Jung a partir da observação de muitos temas repetidos em mitologias, contos de fada, literatura universal e nos sonhos e fantasias de seus pacientes. Ele observou que as imagens que apareciam se relacionavam principalmente com situações comuns da existência humana”.

Em termos simbólicos e/ou semióticos, compreender, por exemplo, o arquétipo do bem e do mal personificados em figuras como de Deus e do Diabo - ou outros correspondentes em outras culturas - pode vir associado a boas fragrâncias e leveza ou a fogo e enxofre, entradas vindas respectivamente pela sensibilidade do tato ou pelo olfato, concomitantemente ao mito (re)narrado. O que criaria as diferenças estaria no domínio da sociedade e da cultura em que estariam simbolizados, momento em que, como veremos na próxima seção, modelos socioculturais seriam acionados em diversos processos como de (res)simbolização, de (res)semantização e de (res)semiotização do mundo, por exemplo.

A QUESTÃO DOS MODELOS CULTURAIS, A SOCIEDADE COMO ORGANISMO E A TECNOLOGIZAÇÃO DO DISCURSO: MITO, SOCIEDADE E CULTURA EM INTERAÇÃO

As questões aqui tratadas estão ligadas ao processo de recontextualização e envolveriam o uso do mito como tecnologia do discurso, levando-nos a pensar na proposta de Gee (1999) por esta estar vinculada ao conceito de língua como atividade social e pertencimento cultural, o que demonstraria sua afiliação à perspectiva sistêmico-funcional da linguagem como semiótica social.

Os textos, vistos como espaço de materialização dos discursos, carregam ideologias, formas de pensamentos e crenças naturalizadas em dada sociedade e, por essa razão, contribui para a formação do pensamento humano segundo determinados valores sociais, e por isso oferece, de um lado, modelos a serem seguidos e partilhados e, por outro, restrições que necessitam ser evitadas. É dessa forma que, por meio da linguagem, seria possível, como propõe Gee (1999), acessar os *modelos culturais* partilhados nas sociedades e no interior dos grupos que a compõem.

De acordo com Gee (1999), a forma como a língua é organizada pelo falante, entenda-se aqui suas escolhas léxico-gramaticais, semióticas e semânticas, coadunando com o pensamento hallidayano, têm significados e implicações sociais e a análise desses significados nos leva aos modelos culturais de dada sociedade.

Gee (1999, p. 6-7) distingue discurso (usando d minúsculo) de Discurso (usando D maiúsculo). O primeiro é referente aos recursos linguísticos usados pelo indivíduo para agir no mundo e significar tanto o mundo quanto a si mesmo. O segundo procura ampliar o conceito de discurso para que este seja capaz de englobar os recursos não-linguísticos e os artefatos culturais, que também são utilizados no intrincado processo de comunicar, agir e (res)significar (res)semiotizando. Dentro dessa visão, os significados situados e os modelos culturais determinam e são determinados constitutivamente na e pela linguagem. Significados situados para o autor são aqueles significados das palavras e orações que só podem ser inferidos a partir do contexto de uso da língua.

Os modelos culturais, *de per si*, são definidos como imagens, histórias ou descrições de mundos simplificados entendidos como eventos prototípicos. Esses modelos são constituídos por um conjunto de pressupostos culturais e sociais que envolvem formas apropriadas, padronizadas, típicas e/ou consideradas “normais” de agir. A importância desses modelos, de acordo com o autor, reside no fato de terem a capacidade de fazer a mediação entre níveis diferentes da produção do discurso, sendo esses o das interações imediatas (micronível) e o das instituições sociais (macronível), também projetando nossos pontos de vista sobre o que é certo ou errado; o que pode ou não ser feito, a partir do lugar em que nos situamos (ver, para mais esclarecimentos a esse respeito, CARMO, 2022). Isso nos remeteria às regras logonômicas que são “regras sobre quem pode falar e quando, quem pode interromper ou mudar de assunto, quem pode contar uma piada e o que é considerado constrangedor, e assim por diante” (TRASK, 2004, p. 254).

É importante ressaltar que os modelos culturais são variáveis e que podem diferir entre sociedades, ou grupos no interior delas, o que lhes garantem a possibilidade de incorporação de valores sociais e culturais muitas vezes divergentes e/ou conflitantes. Isso demonstra que esses modelos, frutos da experiência cotidiana, também são situados.

Gee (1999, p. 68) classifica os modelos culturais como de apoio (*espoused models*), usado conscientemente em relação a outro para sustentar um ponto de vista; avaliativo (*evaluative model*), usado para julgar conscientemente ou não a nós mesmos e aos outros; e em interação (*models-in-(inter)action*), usados conscientemente ou não para guiar nossas ações e interações no mundo.

O espaço do analista, dentro dessa perspectiva está atrelado, segundo o autor, às pistas linguísticas e não linguísticas – vindas dos diferentes modos semióticos de constituição dos textos – as quais são cruciais para análise dos modelos culturais que emergem no discurso. Tal análise, por sua vez, deveria seguir determinadas tarefas, quais sejam:

1. *construção semiótica*: focalização do uso de sinais e pistas para construção de determinados significados situados sobre e dentro dos quais sistemas semióticos são ativados, tendo-se especial atenção a quais são relevantes para o momento e para a localização do discurso;

2. *construção lexical*: uso de pistas e sinais para construir significados situados sobre o que se entende por “realidade” na situação em apreço; o que no momento é tido como presente ou ausente, concreto ou abstrato, real ou irreal, provável, possível ou impossível;

3. *construção de atividade*: uso de pistas e sinais para construir significado situado sobre que atividade ou atividades (compostas de que ações específicas) estão acontecendo no momento;

4. *construção de identidades e relações socioculturais situadas*: uso de sinais ou pistas para construir significado situado sobre quais identidades e relações são relevantes para a interação, com suas respectivas atitudes, valores, formas de ser, formas de sentir, formas de saber e acreditar assim como formas de agir e interagir;

5. *construção política*: uso de pistas ou sinais para construir a natureza e relevância de vários “bens sociais”, tais como *status* e poder, ou qualquer outra coisa tida como um bem social no aqui e no agora;

6. *construção de conexão*: uso de pistas e sinais para fazer presunções ou conjecturas sobre como o passado e o futuro de uma interação, verbal e não-verbal, estão ligadas ao presente momento e entre si; tendo em vista que as interações sempre têm algum grau de coerência sucessiva, consequente e/ou contínua (GEE, 1999, p. 85-86).

Lemke (1995, 2003), herdeiro da visão sistêmico-funcional, também discute o papel dos textos enquanto artefatos semiótico-materiais na produção da coerência de sistemas sociais através do tempo e do espaço. O estudo dos textos, para ele, se torna importante na medida em que eles são utilizados de diferentes formas no controle social. A visão de Lemke demonstra a sociedade como um *organismo*, o que nos leva a pensar na ideia de que os discursos no interior dela estão em tensão devido ao equilíbrio hegemônico, mas também, à possibilidade de causar desequilíbrio dessa hegemonia no caso da necessidade de haver mudanças nessa sociedade, especialmente no que tange à distribuição do poder entre os grupos que dela fazem parte.

Como pertencendo à área das ciências biológicas originalmente, a visão de Lemke (1995) insere nos estudos da linguagem a possibilidade de se criar uma teoria de sistemas sociais a partir de um ponto de vista ecológico, razão pela qual destaca que as visões que temos do mundo são criadas a partir de nossas relações sociais, as quais são responsáveis por nos vincular a diferentes comunidades, culturas e subculturas.

Os sentidos, por sua vez, são concebidos como produtos de hábitos sociais e essas comunidades são vistas “(...) não como um conjunto de indivíduos que se interagem, mas como um sistema de práticas sociais interdependentes” (LEMKE, 1995, p. 09). Já a linguagem é apenas um dos aspectos da sociedade ligado biológica e culturalmente às atividades que integram e dão vida a esse organismo.

A noção de *ecossistemas sociais* parte do princípio que todo ser humano apresenta faces diferentes, quais sejam, biológica, social e cultural, e por isso podemos perceber como esse pensamento pode contribuir para a construção de uma visão do mundo material constituído por sistemas inter-relacionados compostos por comunidades vistas como *sistemas complexos*.

O sistema humano é, portanto, segundo Lemke, complexo, razão pela qual o define como um *Sistema Ecosocial*, multifacetado, por ser, ao mesmo tempo material, ligado por relações físicas, químicas e ecológicas; e semiótico, uma vez que é no seu interior onde são produzidos sentidos ligados a atitudes sociais, crenças e valores. E é

dentro do aspecto semiótico que está alocado o discurso, como prática social e forma de representação através da linguagem.

É nesse espaço delimitado das relações sociais no sistema social, na relação entre os grupos que compõem a sociedade com seus diferentes modelos culturais que a linguagem se torna mais do que veículo ou instrumento de comunicação, mas parte desse intrincado e complexo processo de constituição do organismo social com todas as suas mazelas, facetas, tensões e dissensos. Assim, vemos a razão para que Lemke destaque a visão compartilhada por Fairclough (1989) e Althusser (1970) de ideologia como “alternativa ao uso da força material e da violência física” (LEMKE, 1995, p. 13), por isso, trabalhamos o mito como uma tecnologia do discurso para simbolização, semiotização e ressemiotização do mundo quando culturas diferentes, ou modelos culturais e grupos sociais vários são postos em contato ou quando da reprodução do conhecimento sociocultural de geração para geração.

Para Fairclough (2001), a análise de discursos deve ser tripartida em análise da *prática textual*, com foco na materialidade discursiva em termos do engendramento dos recursos léxico-gramaticais de tessitura do texto; da *prática discursiva* em termos do processo de produção, distribuição e consumo do texto e, por fim, da prática social, momento em que a partir da análise de todos os elementos e práticas deverá levar a uma análise das relações de poder, das questões de ideologia e hegemonia presentes no texto. A análise da prática discursiva, de acordo com o autor, também está ligada a três princípios: *democratização*, *comodificação* e *tecnologização*. A análise do primeiro deve problematizar as desigualdades; a do segundo, propiciar uma crescente visão das relações sociais baseadas na produção e consumo de bens; e a do último, buscar o entendimento das tecnologias discursivas como técnicas de transferência de contextos e estratégias discursivas, como o uso de entrevistas, aconselhamento e propagandas para concepção de um determinado evento discursivo. É nessa última que alocamos o mito como tecnologia do discurso.

Edgar e Sedgwick (2003, p. 215) nos explicam que “em sua forma fundamental, mito é uma narrativa (tipicamente anônima) sobre seres sobrenaturais. A importância do mito está na forma como engloba e expressa crenças e valores compartilhados por, e definidores de, um grupo cultural específico”. Para Lévi-Strauss (1963), os mitos são sistemas de signos, o que fica claro quando tomamos sua base que se assenta sobre os pressupostos da semiologia saussuriana. Por isso, é importante complementar com a visão

de Barthes ([1957]2001) que esclarece que um signo possui propriedades denotativas e conotativas, devido a sua capacidade de referente e, nesse processo, expressa valores culturalmente constitutivos de sua significação na sociedade. Dessa maneira, pode-se restaurar o valor cultural constitutivo dos mitos de cada sociedade.

De acordo com Silva e Silva (2010, p. 294), ancorados no pensamento de Lévi-Strauss, “mito se diferencia totalmente de lenda e de fábula, não sendo considerado nem fantasia, nem ficção, mas um ‘disfarce’ para o pensamento abstrato e a expressão de uma consciência humana mais profunda”. Conforme destacam os autores, enquanto a psicanálise utilizou o mito como base para estudo da mente humana, a antropologia o viu como fonte para o conhecimento social, colocando-o como uma narrativa ou reflexão alegórica sobre a existência, carregando uma mensagem implícita que poderia revelar o pensamento de uma sociedade. Sendo assim, é uma visão funcionalista que está no seio dessa visão, como também o fez o antropólogo Bronislaw Malinowski (cf. MALINOWSKI, [1923] 1999), atrelando ao que o mito poderia fazer na sociedade.

“A universalidade do mito e sua grande importância para o pensamento humano é algo palpável no fato de que todas as sociedades elaboram mitos, quer sejam representações do insciente coletivo, das estruturas sociais, quer tenham função prática na sociedade” (SILVA; SILVA, 2010, p. 295).

Como exemplo do mito utilizado como tecnologia do discurso, podemos destacar na obra *Macunaíma*, de Mário de Andrade, os traços arquetípicos de Exu. Tal uso é o foco de Borges e Cunha (2011), cujo trabalho minuciosamente apresenta as características de Exu, divindade iorubana, em *Macunaíma*, ao colocar em evidência alguns aspectos da personalidade de Exu, pertencente à cultura africana e cultuado no Brasil e em outros países nas religiões de matriz africana, que podem ser encontrados na representação desse personagem. Nas palavras dos autores:

a comparação com os mitos de Exu permite verificar, na composição da personalidade de Macunaíma, algumas semelhanças e diferenças que podem servir de pistas para compreender seu caráter múltiplo ou multifacetado, [por isso, interpretam que] a ocorrência de elementos caracterizadores, pertencentes ao arquétipo de Exu no herói Macunaíma, pode ser considerada uma presença da literatura oral africana na composição da narrativa literária modernista de Mário de Andrade, obra esta consonante com o projeto de concepção de um herói nacional que integra os mais variados aspectos étnicos da formação da cultura brasileira (BORGES; CUNHA, 2011, p. 73).

Conforme Carmo (2014, p. 202), Exu é considerado o orixá talvez mais controverso do panteão africano, sendo senhor de todos os caminhos por ser responsável por abri-los em todas as direções. Nas religiões de matriz africana, ele é sempre o primeiro a ser invocado nas aberturas dos trabalhos, nas oferendas e na leitura do oráculo de búzios. É um orixá associado à energia dinâmica, ao impulso sexual e ao fluido vital, e especialmente à comunicação, por ser o intermediador entre os homens e os orixás. É o grande mensageiro responsável pela comunicação do mundo terreno (*ayê*) com o mundo dos deuses (*orum*). Conforme resume Prandi (2001, p. 20):

Exu é o orixá sempre presente, pois o culto de cada um dos demais orixás depende do seu papel de mensageiro. Sem ele, orixás e humanos não podem se comunicar. Também chamado Legbá, Bará ou Eleguá, sem sua participação, não existe movimento, mudança ou reprodução, nem trocas mercantis, nem fecundação biológica.

No caso em tela, podemos perceber o processo de recontextualização do mito no interior da Literatura Brasileira quando se coloca em interação os modelos culturais africano e brasileiro, mas produzindo algo novo, pois nenhum dos modelos saem ilesos do contato engendrado por Mário de Andrade em sua obra. Esse (anti-)herói sem nenhum caráter traz a ambiguidade de Exu como marca, mas não pelas mesmas razões. Mas é capaz de trazer a ideia do movimento para falar das mudanças sociais e culturais do período de produção da obra.

Nessa obra, Macunaíma possui dois irmãos: Maanape, um velho, e Jiguê, na flor da idade e em plena forma. E em várias passagens da narrativa, Maanape é reconhecido e visto como feiticeiro ou catimbozeiro, características ligadas à plasticidade do personagem. Por outro lado, Macunaíma desde cedo era reconhecido por ser um herói de nenhum caráter, desordeiro, capaz de ludibriar outros personagens, razão pela qual as mulheres da tribo diziam sobre ele: “espinho que pinica, de pequeno já traz ponta” (ANDRADE, 2000, p. 13). Contudo, de maneira bastante paradoxal, é internamente coerente, “numa pajelança, Rei Nagô fez um discurso e avisou que o herói era inteligente” (ANDRADE, 2000, p. 13), reconhecendo, sobretudo, que Macunaíma se tratava de alguém extremamente esperto. E nesse momento, percebemos uma ligação interessante com um dos mitos de Exu (Bará): “Bará era um menino muito esperto. / Todo o mundo tinha receio de suas artimanhas. / Ele enganava todo o mundo, / queria sempre tirar sua vantagem. [...]” (PRANDI, 2001, p. 54).

Outro caso comum é o uso do mito como tecnologia do discurso em textos midiáticos, recontextualizados para demonstrar conflitos da atualidade ligados a questões históricas como o preconceito, especialmente quando se pensa no orixá Exu, em sua natureza controversa e em sua errônea associação com o diabo católico. Pois isso tem demonizado e gerado repúdio por parte de quem não se dispõe a conhecer um modelo cultural diferente daqueles com os quais lida cotidianamente. Esse foi o caso retratado por Guedes (2010) em análise de um texto seu intitulado “Exu não pode?”, publicado no jornal O Globo (CAPUTO, 2009), em que retrata o conflito entre uma professora que foi proibida de utilizar o livro “Lendas de Exu” em uma escola municipal carioca porque era umbandista e a diretora evangélica. O caso da repulsa evangélica pelas religiões de matriz africana tem sido muito estudado, sobretudo no caso dos neopentecostais que o fazem com mais fervor (ver, por exemplo, FERNANDES et al. 1998; SILVA, 2007).

Dentro dessa perspectiva, modelos culturais diferentes são postos em interação dentro do processo argumentativo do texto, sobretudo aqueles historicamente hegemônicos, denunciando tensões no organismo social e mostrando o desequilíbrio desse ecossistema.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A perspectiva anglo-saxônica de Análise do Discurso se mostrou relevante para reflexões sobre a questão do mito quando retomamos trabalhos fundadores e basilares como o de Barthes (2001), por permitir (re)pensar a capacidade de esse fenômeno recontextualizar práticas discursivas, trazer elementos sociais e culturais à baila em inter-relação e em suas similaridades quase universalizadas, porém em releituras proporcionadas por variados mitos acionados no e pelo discurso, demonstrando possibilidades de consenso e dissenso, manutenção e reconstrução de elementos estruturais das sociedades e culturas a que chegam ou que se põem em contato.

Objetivamos acrescentar o viés das tecnologias do discurso ao uso do mito em diferentes contextos por motivações várias, desde a pedagógica às conflitivas, via modelos culturais em interação. Como pudemos perceber, longe de se mostrarem como histórias ou simples narrativas, os mitos se prestam a inúmeros usos que põem sociedades e culturas à prova quanto a suas concepções de vida e de mundo, suas escolhas, identidades, religiosidade e crenças, mas, sobretudo, demostram pontos de contato

ligados a possíveis traços universais da própria humanidade em nível individual e coletivo.

De forma específica, buscamos demonstrar a necessidade de um olhar apurado e arguto para a leitura das narrativas mitológicas, para suas múltiplas possibilidades representacionais e para sua capacidade de simbolização que (res)significa, (res)semantiza, (res)semiotiza o mundo ao recontextualizar modelos culturais que trazem vivências, visões, crenças, identidades, formas de relações sociais e concepções de mundo nas recontextualizações que lhe motivam em locais e momentos diferentes.

De certa forma, ao modo de Geertz (1978), essa ideia nos impõe uma perspectiva de cultura como uma teia de significações e podemos acrescentar que essa teia, quando se trata do mito e da capacidade de recontextualização de elementos de práticas discursivas que ele proporciona, não possui limitações temporais ou geográficas. Por último, cabe destacar, à esteira do que apontam trabalhos gerais como os de Campbell (1990, 2001), a importância de sempre retomarmos o tema dos mitos que se mostra fecundo em suas múltiplas abordagens.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. **Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado**. LISBOA: Editorial Presença, 1970.
- ANDRADE, M. **Macunaíma** – o herói sem nenhum caráter. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2000.
- BARTHES, R. **Image-Music-Text**. London: Fontana, 1977.
- BARTHES, R. **Mitologias**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, [1957] 2001.
- BORGES, G. P.; CUNHA, B. R. R. Macunaíma e o mito de Exu. **Evidência**, Araxá, v. 7, n. 7, p. 73-90, 2011.
- CAMPBELL, J. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CAMPBELL, J. (Org.). **Mitos, sonhos e religião**: nas artes, na filosofia e na vida contemporânea. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- CAPUTO, S. G. Exu não pode? **O Globo**, Brasil, 23 nov. 2009.
- CARMO, C. M. **O lugar da cultura nas teorias de base Linguística Sistêmico-Funcional**: multimodalidade e produção de sentido na dança-ritual de Oxóssi. Curitiba: Appris, 2014.
- CARMO, C. M. Uma Leitura Junguiana das Religiões de Matriz Africana: linguagem, ensinamento e manutenção cosmológica. In: MELO, W.; NUNES, A. F. S.; VALE, P. (Orgs.). **Outra metade de mim, outra metade de nós**. Divinópolis: Mosaico Design Gráfico, 2021. p. 32-53.
- CARMO, C. M. Teratologia do discurso de ódio: sobre uma possível origem dos conflitos sociais e para uma visão de discurso e melhoramento social. In: ASSUNÇÃO, A. L. et. al. (Orgs.). **Discursos e narrativas**: entre conflitos e deslocamentos. São Carlos: Pedro & João Editores, 2022. p. 175-199.
- COELHO, T. **Dicionário crítico de política cultural**. São Paulo: Iluminuras, 2014.
- EDGAR, A.; SEDGWICK, P. **Teoria cultural de A a Z**: conceitos-chave para entender o mundo contemporâneo. São Paulo: Contexto, 2003.
- FAIRCLOUGH, N. **Language and power**. London and New York: Longman, 1989.
- FAIRCLOUGH, N. **Discurso e mudança social**. Trad. Coord. Izabel Magalhães. Brasília: UnB, [1992] 2001.
- FAIRCLOUGH, N. **Critical discourse analysis**: the critical study of language. 2nd Ed. Longman: Pearson Education: [1995] 2010.
- FERNANDES, R. C. et al. **Novo nascimento**: os evangélicos em casa, na igreja e na política. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

- GEE, J. P. **An introduction to discourse analysis: theory and method**. London: Routledge, 1999.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1978.
- GREMAS, A. J.; COURTÉS, J. **Dicionário de semiótica**. São Paulo: Contexto, 2011.
- GUEDES, M. G. S. Exu, escola e racismo. In: VI ENECULT: encontro de estudos multidisciplinares em cultura. 25 a 27 de maio de 2010 – Facom-UFBa – Salvador-Bahia-Brasil. p. 1-13. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/wordpress/24334.pdf>. Acesso em: 10 ago 2022.
- HALLIDAY, M. A. K. **Language as social semiotic: the social interpretation of language and meaning**. Australia: Edward Arnold, 1978.
- JACOBI, J. **Complexo, arquétipo e símbolo na psicologia de C. G. Jung**. Petrópolis: Vozes, 2016.
- JUNG, C. G. **Tipos psicológicos**. Rio de Janeiro: Zahar, [1960] 1976.
- JUNG, C. G. **Os Arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, [1951] 2000.
- JUNG, C.G. (Org.). **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- KRESS, G. **Multimodality: a social semiotic approach to contemporary communication**. New York: Routledge, 2010.
- KRESS, G.; VAN LEEUWEN, T. **Multimodal discourse: the modes and media of contemporary communication**. London: Arnold, 2001.
- KRESS, G.; VAN LEEUWEN, T. **Reading images: the grammar of visual design**. London: Routledge, 1996.
- KRESS, G.; VAN LEEUWEN, T. **Reading images: the grammar of visual design**. 2nd. ed. London: Routledge, 2006.
- LEMKE, J. L. **Textual politics: discourse and social dynamics**. London: Taylor & Frances, 1995.
- LEMKE, J. L. Texts and discourses in the technologies of social organization. In: WEISS, G; WODAK, R. **Critical discourse analysis: theory and interdisciplinary**. New York: Palgrave Macmillan Ltd., 2003. p. 130-149
- LEVI-STRAUSS, C. “The Structural Study of Myth.” **Structural Anthropology**. v. 1. New York: Basic, p. 206-231. 1963.
- MALINOWSKI, B. On phatic communion. In: JAWORSKY, A.; COUPLAND, N. (Ed.). **The discourse reader**. London and New York: Routledge, [1923]1999. p. 302-305.
- PRANDI, R. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SAUSSURE, F. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix/USP, [1916]1969.

SERBENA, C. A. Considerações sobre o inconsciente: mito, símbolo e arquétipo na Psicologia Analítica. **Revista da Abordagem Gestáltica**, v. 16, n. 1, p. 76-82, jan-jul, 2010.

SILVA, V. G. **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007.

SILVA, K. V.; SILVA, M. H. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, [2005] 2010.

TRASK, R. L. **Dicionário de linguagem e linguística**. São Paulo: Contexto, 2004.

Recebido em: 21/07/2022

Aprovado em: 01/09/2022

Publicado em: 05/09/2022