

MITO E TRAGICIDADE: DE ÉSQUILO À PROPAGANDA

Dra. Dina Maria Martins Ferreira (Mackenzie)

RESUMO: *Este artigo volta-se ao percurso de mito desde os tempos primevos até aos atuais, um percurso que se orienta pelo estudo do símbolo e sua natureza. Nesse percurso, levanta-se a questão da repetição e durabilidade que constitui a natureza do símbolo, o que vai permitir reconhecer sua propriedade de equivalência. E nessa linha contínua de produção de sentido, em gêneros diferentes, o homem se reconhece tanto no tempo histórico quanto no tempo adquirido.*

Palavras-chave: *símbolo, durabilidade, equivalência, reconhecimento, tempo*

Introdução

Continuamente em contato com mitos, mais especificamente o mito de Prometeu e uma regular leitora de textos de mídias, comecei a relacionar o sacralizado dos mitos primevos com os mitos atuais em que um jorro simbólico tece uma rede de significados que vêm arando a estrada da linguagem, do mundo e do homem. Como nos auxilia Derrida (1999), a linguagem tem um caminho bustrofédico, que nunca se interrompe em seu zigue-zague; por mais longo que nos permite o mito chegar. A linguagem é a terra em que o homem com seu arado vai revolvendo de acordo com o seu tempo, seu espaço e seus desejos:

Ora como procede o lavrador: economicamente. Chegando ao fim do sulco, ele não volta ao ponto de partida. Dá meia-volta ao arado e ao boi. Depois, parte novamente, em sentido inverso. Poupança de tempo. De espaço e de energia. Melhoria do rendimento e diminuição do tempo de trabalho. A escritura de *volta de boi – bustrofédon* [...] (DERRIDA, 1999, p. 351-352).

O homem vê e vive na linguagem que por sua vez constrói mundos. Partindo dessa seiva genérica, inicialmente espargida pelo lado intuitivo do olhar, comecei a jogar o significado intuitivo no mundo analítico de modo a descrevê-lo, senão justificá-lo diante de outros olhos.

E já que a linguagem-terra nunca é eliminada no tempo, mas continuamente revolvida, recolho algumas momentos desse movimento que, de alguma forma, chegam à nossa contemporaneidade. A rede é muito complexa, de tal forma que nossa escolha de abordagem não dá conta de uma totalidade, mas viceja algumas epifanias de significado. Nesse trabalho, constrói-se uma teia sobre o mito em três tempos e espaços que também se contrapõem por diferentes narrativas. Os tempos e espaços se situam no

século V.a.C, no século XX e no século XXI, distância que nos permite justificar a densidade do mito e dos símbolos; e também em diferentes narrativas, porque se expressam no literário, no fílmico e na propaganda. Assim condensamos esses vários nós no título que nos propomos – Mito e tragicidade: de Ésquilo à propaganda.

1. Movimentação mítica

Em uma primeira instância, com fins mais genéricos, podemos entender o que estamos entendendo por mito – uma *estória* fantástica que revela verdades permanentes de vida. Para direcionar minha fala, vou me ater à conceituação de Eliade (1996, p.13): “os símbolos jamais desaparecem da *atualidade* psíquica: eles podem mudar de aspecto: sua função permanece a mesma. Temos apenas de levantar suas novas máscaras”. Por essa linha, pode-se relacionar “estória” a “máscaras”, ou seja, tipos de expressão que se adequam a determinado tempo e espaço, aos quais podemos chamar de gêneros discursivos que atuam para alcançar uma função maior – “verdades de vida”. Se máscaras se relacionam à expressão/forma, esta pode ser entendida como significante, um movimento concreto que estimula a busca do abstrato das verdades de vida, o significado.

No entanto, o que estamos chamando de movimento do externo (significante) em relação com o interno (significado) não está apenas definido sob a perspectiva estruturalista em que um elemento externo estimula a um interno. Sem dúvida, continua sendo um movimento que mexe duas pedras do jogo, mas é o interno que busca um externo para se manifestar, ou seja, a “*atualidade* psíquica” se veste de uma forma narrativa. Além disso, aquilo que estamos designando como significante de verdades são imagens, cujos movimentos são mais profundos do que os estabelecidos pelo sistema estruturalista, já que as imagens míticas são traduzidas por símbolos,

por suas próprias estruturas, *multivalentes*. Se o espírito utiliza as Imagens para captar a realidade profunda das coisas, é exatamente porque essa realidade se manifesta de maneira contraditória (ELIADE, 1996, p. 11).

Nessa multivalência, percebe-se a densidade da rede mítica, tanto na perspectiva das formas simbólicas quanto na sua significação. É o instante que determina certo tipo de forma que vai acionar seu significado de acordo com as necessidades do momento.

Mesmo que haja probabilidade de uma leitura essencialista (o que muitos estudos assim a circunscrevem), esse estudo se esteia na idéia de que tanto mito quanto sua rede de símbolos não se propõem a perspectivas ontológicas que se arvoram de uma existência *a priori*. Mitos e símbolos são alimentados em sua práxis, porquanto tais processos são acionados pelos desejos humanos, ou seja, sempre por um sujeito (social ou não) desencadeador, que deseja. Concordamos com Eliade (1996, p.16) – “A Imagens têm o poder e a missão de mostrar **tudo** o que permanece refratário” (grifo

nosso) –, mas o **tudo** não significa colocar o poder condensador do simbólico no pedestal divinatório da eternidade, na medida em que a ação simbólica só existe pela práxis humana, em um tempo e um espaço. Sem dúvida, “símbolos e os mitos vêm de **longe**: eles fazem parte do **ser humano**, e é impossível não os reencontrar em qualquer **situação** existencial do homem no Cosmos” (ELIADE, 1996, p. 20) (grifo nosso); **longe** é tempo, mesmo que distante; **situação** é espaço; e **ser humano**, a práxis. Completam-se os referenciais temporais e se questiona a atemporalidade muitas vezes atribuída ao mundo simbólico dos mitos. Para que nosso ponto de vista fique mais ligado à realidade social do ser humano, ilustra-se como um desejo (provocado por uma necessidade) se apropria de uma forma disponível em determinado momento da existência humana. É o caso da votação esmagadora para presidente de uma nação em desenvolvimento: o desejo de uma vida melhor e a necessidade de comida na mesa são injetados em uma forma propícia à realização do desejo de um messias; no Brasil, Lula é a forma simbólica da esperança. Não há como negar o performativo do símbolo. Ele é chamado, instituído, realizado no momento em que desejo e necessidade são acionados.

2. Mito e símbolo: secularização

Em nossa argumentação, pode-se perceber que mito e símbolo são partes de um mesmo universo. Se retomarmos ao que já formulamos – mito é uma *estória* que revela verdades permanentes de vida –, continua-se a estender sua significação sem contrariá-la: “mito **expressa** o mundo e a realidade humana, mas cuja essência é efetivamente uma **representação coletiva**” (BRANDÃO: 1986, p. 36) (grifo nosso) e que também “é um modo de **significação**, uma **forma**” (BARTHES, 297, p. 130) (grifo nosso). De posse desses conceitos, podemos assegurar nossa argumentação de que mito é *estória* no sentido de que **expressa** e é **forma**, o nosso significante narrativizado, que chega à **significação** e à **representação coletiva**.

Nesse sentido não podemos fazer de mito e símbolo nem uma dicotomia nem um binarismo, já que se auto-alimentam:

imagens pressupõem uma camada psíquica coletiva: é o inconsciente coletivo. Mas, como este não é verbal, quer dizer, não podendo o inconsciente se manifestar de forma conceitual, verbal, ele o faz através de *símbolos*. Atente-se que a etimologia de *símbolo*, do grego *symbolon*, do verbo *symbollein*, “lançar com”, arremessar ao mesmo tempo, “com-jogar”. De início, símbolo era um sinal de reconhecimento: um objeto dividido em duas partes, cujo ajuste, confronto, permitia aos portadores de cada uma das partes se reconhecerem. O símbolo é, pois a expressão de um conceito de equivalência (BRANDÃO, 1986, p. 38).

É pelos termos **reconhecerem** e **equivalência** que se percebe o movimento mítico do símbolo:

A durabilidade dos símbolos míticos se mostra na repetição das concretudes históricas que se expandem no abstrato trans-histórico da significação, e a equivalência apresenta-se na dimensão abstrata dos significados antecedendo à forma. Nenhum desses movimentos – concreto para abstrato, e abstrato em busca do concreto – faz-se mais relevante que outro, nenhum preexiste ao outros, pois estão em contínuo e complexo entrelaçamento (FERREIRA, 2006, p. 287).

Ou seja, se reconhece a significação de verdade, porquanto significações se repetiram e se repetem em histórias diferentes; abocanha-se os sentidos repetidos, que são alocados em prismas culturais, configurando sentidos mais estáveis. Nessas repetições, equivalências são feitas entre *estórias*, uma vez que são “situadas e sensíveis a fatos contingentes de coordenadas espaciotemporais que marcam sua produção”, ou seja, “dispersão e disseminação em um interminável processo” (RAJAGOPALAN, 2000, p.3).

Enquanto mito está para historicidade das verdades, o símbolo é a formalização das verdades que dá possibilidade de reconhecimento de verdades. Ou seja, o símbolo é a porta de entrada para que possamos entender a nós mesmos, nos equivaler ao outro, para além de um tempo histórico em que habitamos. Símbolo é a cratera de irrupção do sentido da vida. Como diz Goethe “mitos são as **relações** permanentes da vida” (*apud* BRANDÃO, 1986, p. 38) (grifo nosso).

Novamente o nosso cuidado com o essencialismo com o conceito de permanência de significação. São as noções de “tempo adquirido” e “tempo histórico” (ELIADE, 1996) que impedem a entrada do essencialismo em questões míticas. O homem histórico é situado, nasce, cresce e morre no seu tempo. Mas o homem histórico conhece para além de sua condição histórica, ou seja, reconhece um outro ritmo temporal que se chamaria “tempo adquirido”, ou seja, acessa uma consciência para além do seu momento temporal – o tempo histórico. E é a simbologia que vai permitir o alcance do tempo adquirido. Nesse tempo adquirido, uma possível posição generalizadora deve ser retida, pois a percepção do tempo adquirido está sempre no tempo histórico. A tendência à generalização dá-se por um conhecimento repetitivo de comportamentos, mesmo que em conjuntos culturais diferentes: “à medida que o homem transcende o seu momento histórico e dá livre curso ao seu desejo de reviver os arquétipos, ele se realiza como ser integral” (ELIADE, 1996, p. 32)

3. Diferentes discursos no caminho da tragicidade

É na dialética do tempo histórico que as narrativas míticas se processam, dando vazão à possibilidade de atingir o homem integral do tempo adquirido cuja designação troco para tempo simbólico, a fim de não nos encaixotarmos no universo ontológico, já que o movimento humano deve ser continuamente lembrado e reivindicado.

É no tempo histórico que se instaura gêneros discursivos diferentes: *Prometeu Acorrentado* de Ésquilo – gênero dramático –, *Frankenstein* de Mary Shelley de Kenneth Brannagh – gênero fílmico – e *Bazar Fome Zero* da Revista Contigo – gênero das massas. São diferenças relevantes na medida em que cada uma das narrativas reivindica sua identidade temporal¹. Ao mesmo tempo que o cronológico do significantes diferencia as *estórias*, elas se unem pelo alinhamento ao fantástico², aqui considerado modalização de uma *estória* em torno do inverossímil – atmosfera da não-realidade. Junto à convergência das diferenças, nos três gêneros – literário, fílmico e das massas – também existe uma linha comum – o trágico.

Ao abordar a questão do trágico, vale lembrar que não o estou anexando à questão do gênero dramático, mas sim ao percurso trágico do herói nas três narrativas, ou seja, como se configura o caminho do herói em direção à desmedida, já que são possuídos por impulso exacerbado em direção a um fazer.

Mesmo que não façamos uma proposta de desconstruir o gênero da tragédia grega, é ela que nos dá subsídios para entender a tensão que se apossa do herói, seja ela de que época. O herói

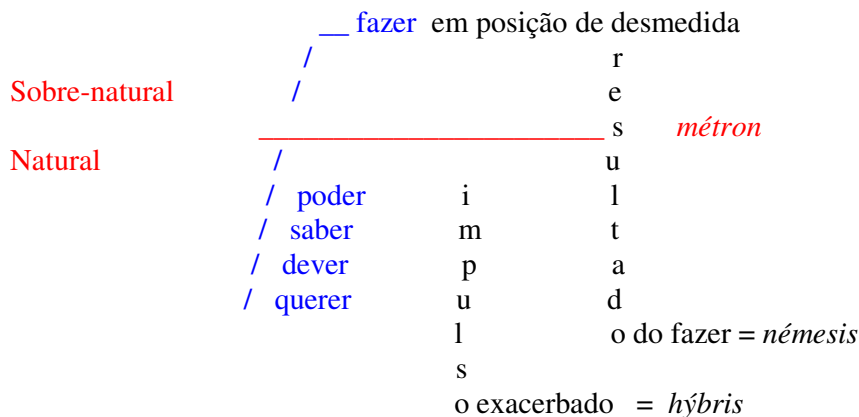
conta[r] com o desconhecido e incompreensível, (se) aventura[r] num terreno que nos é inacessível, entra[r] num jogo de forças sobrenaturais sobre as quais não sabemos se, colaborando conosco, preparam nosso sucesso ou nossa perda (VERNANT e VIDAL-NAQUET, 1977, p. 28).

O trágico está no fato de “o paladino, que nasceu “para servir” (BRANDÃO, 1986, p. 21) aos homens, ultrapassar a medida humana, quando “os atos humanos vêm articular-se com as potências divinas, onde eles assumem seu verdadeiro sentido, ignorado do agente, integrando-se numa ordem que ultrapassa o homem e a ele escapa” (VERNANT e VIDAL-NAQUET, 1977, p. 29). Tanto o herói das tragédias gregas quanto os agentes contemporâneos modalizam seus caminhos pela *hýbris*, um impulso exacerbado em direção ao fazer que se realiza para além do homem comum. Esse agente herói constrói um caminho de saber, poder, querer e dever com tal tensão que não lhe sobra a opção senão ultrapassar o *métron*, a linha que separa o humano do divino (em mitos primevos), o humano do desconhecido (em mitos contemporâneos). E por estar completamente mergulhado na *hýbris*, seus atos o tiram de “sua realidade, não das intenções do agente, mas da ordem geral do mundo à qual só os deuses presidem”

¹ As diferenças de gêneros aqui não vão ser trabalhadas, já que nosso objetivo está na convergência das diferenças.

² Fantasia é um gênero de arte que usa a magia e outras formas sobrenaturais como o elemento primário de uma história. Este gênero é geralmente distinguido de ficção científica e de horror pelo aspecto geral, atmosfera e pelos temas, embora haja uma grande sobreposição entre os três. É um gênero muito utilizado por escritores, artistas e músicos, em narrativas míticas e de lendas em obras até hoje, ainda muito buscada por vasta audiência.

(VERNANT e VIDAL-NAQUET, 1977, p. 29). E ao sair da realidade comum, o resultado de um fazer exacerbado eclode, tirando a ordem geral do mundo que o cerca. A *némesis* entra em ação. Eis um gráfico do percurso trágico:



Nem tudo que chamamos de trágico se coaduna com a tragicidade impulsionada pela *hýbris* e pelo servir ao humano. Ayrton Senna, por exemplo, em seu percurso profissional – estar sempre dirigindo para além do dirigir comum – ultrapassa o *métron* humano, e mesmo com sua morte chamada trágica – esmagamento do cérebro –, não traduz o que estamos designando como o herói do servir ao homem; para muitos é considerado um herói agente de um mito contemporâneo, mas se diferencia do herói propriamente mítico, por não ultrapassar o *métron* em prol da humanidade, o que reflete em sua dessacralização. Nem mortes trágicas de acidentes coletivos, do tipo Airbus da TAM em julho de 2007, reflete a tragicidade mítica. Algumas características podem ser levantadas como propriedades do trágico, mas não com a sacralização do homem integral:

O efeito propriamente trágico provém da relação íntima e, ao mesmo tempo, da extraordinária distância que há entre o ato banal de caminhar sobre um tapete de púrpura, com suas motivações bem humanas, e as forças religiosas que ele desencadeia inexoravelmente (VERNANT e VIDAL-NAQUET, 1977, p. 30).

Não negamos que muitos heróis contemporâneos sejam classificados como dessacralizados. Primeiro, porque não participam do contato com divino, no sentido olímpico, e segundo porque acrescentamos ao sentido de sacralizado o herói que se epifaniza em prol da humanidade, seja ele com graduações diferentes devido o tempo histórico em que habita. E nesse caso, um Ayrton Senna é um herói dessacralizado. No entanto os três “heróis” das narrativas estudadas podem ser caracterizados como

prometeus, pois todos se envolvem para o benefício da humanidade – conhecimento, imortalidade e beleza.

Em *Ésquilo*, Prometeu ultrapassa a medida humana, seu fazer foi desmedido, pela primeira vez deu o fogo aos homens e foi além do que era justo, pois roubou o privilégio que na repartição das honras dos deuses tinha que tinha sido atribuído a Hefesto. Prometeu ultrapassou a justa medida: “Ai de mim! Os benefícios que fiz aos mortais atraíram-me este rigor. Apoderei-me do fogo, em sua fonte primitiva; ocultei-o no cabo de uma férula, e ele tornou-se para os homens a fonte de todas as artes e um recurso fecundo[...]”.

Em Kenneth Brannagh, o médico Victor Frankenstein não admite o sofrimento humano, nenhum de nós temos de perder os entes queridos, eles devem viver para sempre. E por esse motivo deve criar a imortalidade, um ser superior: “Ninguém precisa passar por isso (morte da mãe), ninguém precisa morrer... Prometo, mãe, que vou acabar com o sofrimento dos homens”.

Na revista *Contigo*, não podemos envelhecer, temos de manter a juventude eterna nem que seja pela fome. A fome da beleza é quem vai apagar a fome da pobreza. A modelo sexy, magra, sem nenhuma gordurinha persuade de que a beleza eterna ali se manifesta, mesmo que seja pela fome, veste um corpete de brócolis, comida de regime senão de um passar de fome horrível. Não importa o sofrimento para se alcançar a beleza.



No discurso dramático-literário, *Ésquilo* historiciza um Prometeu e seu objeto de desejo – o fogo. No discurso fílmico, Kenneth Brannagh narrativiza Victor Frankenstein na ânsia de dar aos homens a imortalidade, afinal não podemos perder pessoas queridas. E no discurso publicitário se completa o desejo de imortalidade na medida em que se vende a eterna beleza e juventude, mesmo que seja fictícia; afinal não podemos envelhecer e haja botox, cirurgias plásticas e clonagem.

Os símbolos partem de uma figuração concreta para completar a dinâmica simbólica que se processa nos três discursos: do fogo para o conhecimento; do cadáver para a imortalidade; da modelo para a beleza eterna. Todos “prometeus” pois tanto ultrapassam o *métron*, se arvoram pela *hýbris*, e servem aos desejos humanos. Quem não quer o benefício por exemplo da tecnologia? Não seria o fogo uma representação do sucesso? Quem quer perder alguém querido? Não procuramos de várias maneiras impedir a morte? Quem no momento atual pode envelhecer e continuar a ser aceito como um ser funcional da sociedade? A velhice não estaria caminhando junto do sentido de decrepitude?

Não importa se estejamos em narrativas sacralizadas de culturas primevas ou em narrativas de massa do século atual. Segundo Edgar Morin (1975), a cultura de massa fornece à vida privada as imagens e modelos que dão forma a inspirações e desejos do homem comum. É compreensível que Gisele Büchen seja o modelo da beleza, que o botox e a clonagem sejam meios requisitados para o desejo da juventude e saúde e é aceitável que o fogo tecnológico de uma Microsoft e de um Google sejam desejados.

No jogo temporal, tanto as sociedades modernas quanto as tradicionais convivem, pois ambas produzem seus imaginários sociais, seus sistemas de representação, através dos quais eles estabelecem simbolicamente suas normas e valores (ANSART, 1978). A diferença simbólica está no espaço histórico em que habita, na medida em que tanto o homem moderno quanto o primevo fazem uso de significantes que lhe são próximos e distantes, modificando a forma e condensando significados (FERNANDES, s/d). É no movimento bustrofélico que o tempo simbólico vai tocando o homem histórico, cujas narrativas mítico-simbólicas não sofrem interrupção – o arado da linguagem sempre está em movimento.

Referências Bibliográficas

ANSART, Pierre. *Ideologias, conflito e poder*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

BARTHES, Roland. *Mithologies*. Paris: Seuil, 1970;

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*, Volume I. 2ª.edição. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. 2ª.ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos. – Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ÉSQUILO. *Prometeu Acorrentado*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

VERNANT, Jean Pierre e VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977.

Encontro Regional da ABRALIC 2007
Literaturas, Artes, Saberes

23 a 25 de julho de 2007
USP – São Paulo, Brasil

FERNANDES, Thareja. Mito midiático. Um sobrevôo teórico. *Comunicação e culturas contemporâneas*, Universidade Federal da Bahia, Facom, s/d

FERREIRA, Dina M.M. Identidade feminina no espaço político: percurso simbólico na ecologia da linguagem. In: RAJAGOPALAN, K. e FERREIRA, D. (orgs.) *Políticas em linguagem: perspectivas identitárias*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2006.

MORIN, Edgar. *Cultura de massa do século XX – neurose*. 3ª. Edição. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1975.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. The World as a Stage Magic Realism and the Politics of Representation. In: *Anais do XXXI SENAPULLI*, São José do Rio Preto: Unesp, 2000.