



## Dados

*Print version* ISSN 0011-5258

**Dados vol. 41 n. 3 Rio de Janeiro 1998**

doi: 10.1590/S0011-52581998000300005

## Em Torno do Conceito de Mito Político\*

Luis Felipe Miguel

### I

Na linguagem corrente, a palavra "mito", desprovida de qualquer complexidade, designa uma idéia falsa ou, então, a imagem simplificada e ilusória de uma realidade. Seu campo semântico é o da "mentira". Um autor como Alfred Sauvy o define, bem sinteticamente: os mitos são "idéias comumente recebidas, que desaparecem ao serem examinadas" (Sauvy, 1971: 10). E aplica seu conceito analisando os maiores "mitos de nosso tempo", ou seja, a idéia de que os preços dos produtos industrializados nunca baixam ou de que os automóveis ocupam espaço excessivo nas calçadas.

É evidente que uma definição tão simplista não é suficiente para embasar um conceito de mito político. Nas disputas políticas, é raro haver uma idéia que possa simplesmente "desaparecer" ao ser examinada. A política combina, sem que se possa deslindá-los por inteiro, julgamentos factuais e juízos de valor. A interpretação da realidade está sempre em jogo nos debates políticos. Avaliar os fatos e as tendências, dar-lhes sentido, é um dos objetivos pelos quais lutam partidos opostos. Murray Edelman (1991: 47), com algum excesso, afirma que explicar os problemas sociais é mais importante (na política) do que resolvê-los.

Assim, não é tão fácil fazer "desaparecer" uma idéia, mesmo que do nosso ponto de vista ela seja de todo falsa. A oscilação dos preços dos produtos industrializados apresenta mais de uma tendência e permite interpretações conflitantes. A opinião de que os veículos ocupam muito ou pouco espaço nas calçadas implica um critério subjetivo, já que não é possível determinar de forma "científica" qual a área justa a ser destinada aos automóveis. Ou, para usar um exemplo mais relevante, haverá ou não um "mito da reforma agrária", segundo se creia ou não que ela resolverá os problemas de abastecimento de alimentos no Brasil.

Contraposta à noção corrente do mito como idéia falsa ou ilusão, há a categoria do mito na antropologia e na história das religiões, altamente elaborada (e polêmica). Da perspectiva inicial, que via no mito a expressão das idéias falsas em que acreditava a mente primitiva, permaneceu a concepção do mito como uma forma de pensamento oposta ao lógico e ao científico. Mas a ênfase é deslocada para o papel de mediação entre o sagrado e o profano, o tema privilegiado de que se ocupa (o mito como narrativa das origens) e seu uso como elemento de coesão social.

Também aqui não há um conceito que possa simplesmente ser deslocado para o campo político. Os discursos políticos estão em choque entre si, ao contrário das narrativas míticas nas sociedades primitivas, vividas pela comunidade inteira. Difícilmente eles serão vistos como tendo alguma relação com a esfera do sagrado, a não ser que a palavra seja tomada como uma metáfora bastante frouxa. Em vez de narrarem as origens, os discursos políticos muitas vezes narram o futuro.

Se não apresentam um modelo pronto, de onde decalcar a caracterização do mito na política, tanto a noção da "idéia falsa" quanto a discussão movida no âmbito da história das religiões apresentam pontos de interesse para a construção de um conceito significativo de mito político. A síntese que se busca aqui deverá tomá-los em consideração, assim como as tentativas de definição do mito especificamente político, levadas a cabo por Georges Sorel e alguns poucos outros autores. Conforme escreve Raoul Girardet, "cada uma dessas formulações parece efetivamente corresponder a alguns dos principais aspectos do mito político, tal como este se inscreve na história de nosso tempo. Contudo, nenhuma parece suscetível de esgotá-lo, nem mesmo de abarcar seu conteúdo" (1987: 13).

### My SciELO

Custom services

### Services on Demand

#### Article

- Article in xml format
- Article references
- How to cite this article
- Curriculum ScienTI
- Automatic translation
- Send this article by e-mail

#### Indicators

#### Related links

#### Bookmark

| More

Da perspectiva do mito como "idéia falsa", a trilha mais fecunda é aquela que o toma como uma espécie de mistificação — uma burla, mais do que apenas um equívoco. A palavra traz à lembrança, em primeiro lugar, a publicidade comercial, que tem a mistificação por princípio. A instigação ao consumo ostentatório, o fetiche da inovação tecnológica (com a obsolescência programada dos bens de consumo pretensamente duráveis), a exaltação de certos padrões de juventude e beleza: em torno destes núcleos, o discurso publicitário constrói seus "mitos". E os constrói de forma científica, integrando aportes da psicologia, da sociologia e da semiótica, além das técnicas mais avançadas de pesquisa de opinião.

Assim, desde o momento em que se equipara o mito contemporâneo à mistificação, as mensagens publicitárias ganham a posição de produtoras de mitos por excelência. Os elementos míticos identificáveis no discurso político seriam, de acordo com essa perspectiva, vinculados à moldura publicitária desse discurso. Ao mesmo tempo, porém, a propaganda comercial possui relevância política nada desprezível. O habitante do mundo contemporâneo é bombardeado por ela sem cessar: não há outro discurso tão onipresente. Ela desempenha, portanto, um papel fundamental na moldagem de uma mentalidade coletiva<sup>1</sup>.

A percepção do mito como uma forma de mistificação está presente na teoria de Roland Barthes (1989), que buscou rastrear a presença de "mitos" modernos na imprensa, nas artes e, é claro, nas propagandas comerciais francesas dos anos 50. A característica central do mito, seu "princípio", segundo ele observa, é a transformação da história em natureza. Como se verá adiante, há uma inversão do conceito antropológico, que mostra o mito remetendo a natureza à vida dos homens (ou de deuses ou heróis antropomórficos), através da narrativa de origem. O caráter explicativo da narrativa primitiva dá lugar a seu avesso. O mito-mistificação procura impedir o acesso às explicações possíveis.

Enquanto mistificação, o mito é uma linguagem a ser desvendada — aqui no sentido de "desmascarada", mais do que apenas "entendida". O desmascaramento não é possível quando não se compreende que, como aponta Barthes, o mito é um "sistema semiológico segundo", que faz uma cadeia semiológica completa preexistente se transformar no primeiro termo (significante) de uma nova cadeia. Segundo Barthes:

" [...] no mito existem dois sistemas semiológicos, um deles deslocado em relação ao outro: um sistema lingüístico, a língua (ou os modos de representação que lhe são assimilados), a que chamarei *linguagem-objeto*, porque é a linguagem de que o mito se serve para construir o seu próprio sistema; e o próprio mito, a que chamarei *metalinguagem*, porque é uma segunda língua, *na qual* se fala da primeira" (1989:137)<sup>2</sup>.

A duplicidade, que o leitor ignora ao captar no mito uma "totalidade inextricável" (*idem*:149), é o mecanismo mesmo do mascaramento, ou melhor, da desfiguração, já que "*o mito não esconde nada*: tem como função deformar, não fazer desaparecer" (*idem*:143).

Um exemplo, extraído do próprio Barthes, ajuda a compreender essa formulação. Ele se refere à foto da capa de uma edição da *Paris-Match*, em que um soldado negro, vestindo o uniforme francês, saúda a bandeira tricolor. Esse é o primeiro sistema semiológico, o *significante* do mito. Seu significado remete à "harmonia" vigente no seio do império colonial francês, uma vez que o jovem africano não só está integrado ao exército nacional como venera a bandeira que, afinal, é de todos. A imagem, de fato, não *esconde* a presença do colonialismo francês, mas a *deforma*, fazendo passar por conformidade e parceria o que é tensão e opressão.

O mito extrai sua força da característica de não se apresentar como símbolo, mas como fato. O soldado na ilustração da *Paris-Match* "não é símbolo do Império francês, tem presença a mais para isso, apresenta-se como imagem rica, vivida, espontânea, inocente, *indiscutível*" (*idem*: 140). Embora o exemplo, extraído da imprensa, seja de um discurso eminentemente político, não é difícil perceber o mesmo tipo de articulação na publicidade comercial, articulação que se faz entre o produto e o *status* que ele insinua proporcionar.

O soldado negro perde, na capa da revista, a sua história, que é também a história do colonialismo francês na África. Sua presença na fotografia, purificada pela semântica do mito, aparece como *natural*. Eis aí a história transformada em natureza, prestidigitação básica do mito tal como entendido por Barthes, isto é, como mistificação. Ao eliminar a história, o mito *despolitiza* seu objeto<sup>3</sup>. Não pode deixar de chamar a atenção o contraste entre a função política do mito e a forma despolitizada com que ele se apresenta ostensivamente.

## II

A idéia do mito como algo falso, uma mistificação ou uma mentira, pertence à pré-história da antropologia, quando se coletavam as lendas dos povos selvagens, que — como uma vez mais provavam tais contos — estavam na infância da humanidade. Hoje, a história das religiões enfatiza o caráter fundador do mito em relação à estrutura das sociedades primitivas e seu aspecto de narrativa explicativa. O conceito de mito é complexo e imerso em polêmica; aqui, não se apresentarão mais do que uns poucos pontos que têm interesse direto para a discussão sobre o mito político.

Entendido como narrativa explicativa, o mito é o relato de como algo surgiu (animal, planta, objeto, costume ou instituição social). De acordo com Mircea Eliade,

"[...] o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do 'princípio'. [...] É sempre, portanto, a narrativa de uma 'criação': ele relata de que

modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que *realmente* ocorreu, do que se manifestou plenamente" (1986:11).

O "realmente" da última frase é tomado ao pé da letra dentro do sistema de Eliade. No bojo de um neoplatonismo ao mesmo tempo radical e heterodoxo, o pensador romeno faz do "sagrado" (que corresponde ao "mundo das formas" de Platão) a verdadeira realidade, a vida plena só entrevista em transes passageiros que permitem ao homem transcender o profano ("hierofanias") (Dubuisson, 1993:253-255). A compreensão do mito como uma narrativa de origem, porém, prescinde dessa moldura idealista.

A imagem de um "princípio" fabuloso é bastante nítida em certos mitos políticos, notadamente aqueles relativos às "grandes datas" nacionais (ou, em menor escala, partidárias). Basta citar a mítica dos *founding fathers* nos Estados Unidos ou da Revolução de Outubro na antiga União Soviética. Em ambos os casos, o momento heróico não apenas marca o início de um novo tempo, mas dota a nação de instrumentos que serão capazes de guiá-la com previdência para todo o sempre — sejam eles a intocável *Constituição* norte-americana ou as tábuas sagradas do leninismo. Ritos políticos reatualizam de tempos em tempos o grande evento, mais uma vez seguindo o esquema mito/rito identificado pelos etnólogos nos povos primitivos.

Os próprios republicanos brasileiros de 1889 mostraram sensibilidade à importância da disseminação de mitos de origem, fator de estabilidade para um regime político. A aura mítica que envolve a figura de Tiradentes foi deliberadamente construída a partir desse período, quando o mártir mineiro foi convocado para suprir a falta de elã heróico dos proclamadores do 15 de novembro (ver Carvalho, 1990: 55-73).

Mas Eliade observa que "a partir de um certo momento, a origem não se encontra mais apenas num passado mítico, mas também num futuro fabuloso": é a "mobilidade" da "origem" (1986:52). Parece fazer eco à frase de Marx: "A revolução social do século dezenove não pode tirar sua poesia do passado, e sim do futuro" (Marx, s/d:205). O discurso político, embora se utilize do passado e o redesenhe permanentemente, projeta-se com muito mais frequência em direção ao futuro. Mesmo quando fala sobre o passado, para resgatar uma tradição ou reverenciar a memória de um grande homem, está de olhos voltados para o porvir. A tradição é invocada na esperança de sua continuidade (ou daquilo que se apresenta como sendo sua continuidade), a evocação do grande homem é um argumento de autoridade em favor dessa ou daquela proposta.

O discurso político, afinal, sempre expõe uma representação do futuro. Ao propor a alteração ou a permanência de práticas e instituições sociais, ele projeta a imagem da sociedade que advirá. A reflexão sobre o passado (e o presente) é necessária, mas na medida em que crie um sentido apropriado a justificar essa projeção.

O futuro de que fala o discurso político é, de fato, muitas vezes, fabuloso. Régis Debray afirma que "ninguém consegue colocar um pé na frente do outro sem delirar a respeito do ponto de chegada. O movimento operário teve de fantasiar a Revolução Mundial e a sociedade sem classes para inventar as férias pagas, os delegados sindicais e a semana de 40 horas" (1994: 121). A generalização é excessiva. Muitas lutas políticas são travadas em nome de objetivos bem pouco delirantes — e lutas significativas, que mobilizam esperanças durante décadas e mesmo atravessam gerações. Por exemplo, em defesa de eleições formalmente democráticas, como revela a experiência recente de tantos países submetidos a regimes ditatoriais, ou pela independência nacional, como mostra uma simples olhadela na história contemporânea. Isso não desqualifica o fato de que há mesmo um freqüente descompasso entre o futuro anunciado e aquele que se pode alcançar, um desacordo que merece a classificação de mítico.

Uma diferença separa o mito político ancorado no passado (como os *founding fathers* norte-americanos ou a Revolução de Outubro) daquele voltado para o futuro (como a sociedade comunista). O primeiro, muito mais do que o segundo, cumpre em geral uma função de coesão social. Eis aí, aliás, outra característica que o aproxima do mito das sociedades primitivas.

Este é, no dizer de Malinowski, não uma ficção, mas "uma realidade viva, que se acredita que ocorreu uma vez nos tempos primevos e que continua desde então a influenciar os destinos do mundo e dos homens" (1974: 100). É real e é vivo porque está presente na organização da sociedade primitiva; mais ainda, é sua planta baixa. "A história da origem literalmente contém o código legal da comunidade", afirma Malinowski, acrescentando:

"Assim, de um lado, a realidade do mito repousa em sua função social; de outro lado, uma vez que nós começamos a estudar a função social do mito, e portanto a reconstruir seu sentido completo, nós somos gradualmente levados a reconstruir a teoria completa da organização social nativa" (*idem*: 116-117).

O antropólogo polonês resume a função do mito como sendo "fortalecer a tradição, dotando-a de valor e prestígio maiores, remontando-a à realidade mais alta, melhor, mais sobrenatural, dos eventos iniciais" (*idem*: 146). Em suma, um papel de controle social. Georges Balandier diz, de forma ainda mais clara, que o mito comporta, "mesmo nas sociedades de tradição oral e mesmo antes da colonização, uma parte de ideologia. Tem função justificadora, com a qual sabem jogar muito bem os guardiães da tradição, os detentores e beneficiários da autoridade" (1976: 203).

O paralelo com os mitos políticos extraídos da história é bastante nítido. E cabe melhor ainda para posições como a de Murray Edelman, que encara o processo eleitoral como um ritual, basicamente inócuo, destinado a reafirmar os laços sociais. A eficácia das eleições dependeria da crença genuína (e falsa, diga-se de passagem), mantida pelos envolvidos, de estarem decidindo pelo voto os rumos da coletividade (Edelman, 1985: 3). Sob essa perspectiva, o grande mito político contemporâneo seria o governo democrático.

A visão de Edelman, para quem a política se resume a um espetáculo, está baseada em uma extrapolação a partir do sistema político norte-americano — em que, como dizia Gore Vidal, democratas e republicanos formam um partido único com duas alas de direita — e em um maldisfarçado desprezo pelo cidadão comum, tão facilmente ludibriado. Mas, ao contrário do que ele diz, o processo eleitoral *não* é inócuo e a opção majoritária por um ou outro candidato possui repercussões muitas vezes decisivas no dia-a-dia do indivíduo e na vida da comunidade.

É claro que o processo eleitoral também é um instrumento de coesão social. Mais do que um símbolo — aqui é possível recuperar Barthes —, a eleição seria uma *evidência* da igualdade de todos os cidadãos, pois todos os votos valem o mesmo. No entanto, tal igualdade é, quando muito, incompleta, já que a disparidade de recursos e de capacidade de influência é gritante. Ela desempenha, aqui, o papel de um mito político.

Mas privilegiar a função ritual dos mecanismos democráticos é falar apenas metade da verdade. Mesmo com suas imperfeições, a mecânica democrática permite ao povo influir nas decisões políticas. Sua influência corre o risco de ser desvirtuada pela pressão mais poderosa das oligarquias, está certo; ainda assim, a crença do cidadão comum, de que, por exemplo, ao votar está ajudando a dirigir sua coletividade para um ou outro rumo, não é inteiramente desprovida de razão. Da mesma forma, a igualdade dos eleitores tanto é um mito quanto a efetivação imperfeita, no plano político, de uma premissa correta, que é a igualdade essencial de todos os seres humanos.

### III

Nem uma importação da noção do mito na história das religiões, nem sua equiparação à mistificação são suficientes para fixar uma definição do mito tal como age na esfera da política. As pistas sugeridas pela análise do discurso de tipo publicitário e pelo paralelo com o mito das sociedades primitivas não alcançam um conceito completo, nem permitem compreender a especificidade do mito político.

No início deste século surgiu a primeira grande tentativa de construção de um conceito de mito político, na obra do francês Georges Sorel. Marxista heterodoxo, fortemente influenciado pela ética de Proudhon e pela filosofia de Bergson (em menor medida, também por Nietzsche e Renan), Sorel cumpriu uma trajetória política peculiar. Engenheiro de pontes até a meia-idade, ele pediu demissão do emprego em 1891, aos 45 anos, para dedicar-se a estudos de filosofia social. Ligado ao sindicalismo revolucionário de extrema esquerda, flertou por algum tempo com a extrema direita monarquista, aproximando-se da Action Française de Maurras. Admirava, ao mesmo tempo, Mussolini (que afirmava, talvez faltando com a sinceridade, ter o *Réflexions sur la Violence* por livro de cabeceira) e Lênin (que, ao contrário, o desprezava)<sup>4</sup>.

Influente em sua época, Sorel hoje é pouco lido e menos ainda compreendido. Em geral, uma ou duas anedotas sobre sua incoerência política bastam para despachá-lo, sem qualquer referência às idéias que produziu. É assim que François Furet, por exemplo, vê em Sorel um exemplo acabado do ódio ao parlamentarismo burguês, capaz de inclinar-se tanto para o fascismo quanto para o comunismo — uma sugestão pouco consistente, mas que ainda pode ser discutida. Erra sem remissão, no entanto, ao passar uma imagem unidimensional do teórico francês, comprometendo-o com "o desprezo do direito como um disfarce formal da dominação burguesa, [e] a apologia da força como parteira da história" (Furet, 1995: 206).

Furet, como tantos outros, permite-se levar pelo título da obra mais famosa de Sorel — e deixa de perceber aspectos cruciais de seu pensamento. Entre as peculiaridades do marxista francês está justamente a preocupação com os aspectos jurídicos do socialismo; e a violência, que exalta em seu livro, é cuidadosamente distinguida da força bruta e da barbárie. Sorel, ao contrário da quase totalidade da esquerda francesa, odiava o jacobinismo, Robespierre e o Terror revolucionário. O mito da greve geral, dizia, tornava "a manutenção do socialismo compatível com o mínimo de brutalidade possível" (Sorel, 1990: 186). Portanto, ao contrário do que diz Furet, não há em seu pensamento nem desprezo pelo direito nem apologia da força. Há, isso sim, uma visão original e mesmo um tanto cética da luta política, centrada na categoria do mito.

O mito de que trata Sorel é o mito revolucionário, que acreditava necessário para o êxito do movimento operário. Os exemplos que cita são o que chama de "revolução catastrófica" de Marx e a greve geral proletária, advogada por ele mesmo. A noção de "catástrofe", que corresponde mais ou menos à "crise final" do capitalismo, é em sua leitura a própria essência do marxismo (Angel, 1936: 240-241). Esses mitos políticos, estabelece Sorel, são "conjuntos de imagens capazes de evocar *em bloco e somente pela intuição*, antes de qualquer análise refletida, a massa dos sentimentos" desejada para a luta política (Sorel, 1990: 115). Dois pontos chamam a atenção nesta definição.

Em primeiro lugar, os mitos são *imagens* não suscetíveis de serem apreendidas pela razão. Esta é, desde já, uma característica que afasta o mito soreliano da mistificação publicitária identificada por Barthes. A mistificação apresenta-se à razão, procurando iludi-la, fazendo com que aceite como evidência natural o que é construção ideológica. O mito concebido por Sorel não apenas não se dirige à razão como — o que fica claro com a leitura de *Réflexions sur la Violence* — a rejeita. A interferência da razão é uma ameaça ao mito e, conforme se verá, o primeiro passo para sua degradação em utopia. "O entendimento freia a ação", já dizia Nietzsche (*apud* McLuhan, 1964: 92), de quem Sorel era leitor. E, mais forte ainda do que essa idéia nietzschiana, há a influência da filosofia de Bergson, para quem alguns aspectos da realidade, que a razão não consegue alcançar, só serão atingidos através do recurso à intuição.

Sorel rejeita explicitamente a razão ao esboçar o mito da greve geral proletária. Mais uma vez seguindo Bergson, ele considerava que o futuro não é objeto de conhecimento (apenas o passado é, *a posteriori*, ordenado em uma disposição racional) e que os aspectos fundamentais da realidade só podem ser apreendidos de forma intuitiva (Arato, 1986: 141-142). Os mitos, afirmava Sorel, "são necessários para expor, de um modo exato, as conclusões de uma filosofia social que não quer enganar a si mesma e não quer adotar por ciência o que não é" (*apud* Diaz Guerra, 1977: 23).

Na maior parte dos discursos políticos míticos, ao contrário do que quer Sorel, a rejeição à razão é velada. Em todo caso, é importante marcar a distinção entre a combinação de apelos racionais e afetivos, característica de toda a política, e a recusa terminante à interferência da razão, como no mito. É a mesma diferença que existe entre a defesa de valores últimos, que em grande parte não é suscetível de debate refletido, e a fé irracional em "verdades" que não podem ser contestadas. Por exemplo, a diferença entre colocar o fim da exploração do homem pelo homem como objetivo maior da luta política (o valor guia) e, por outro lado, a crença na inexorabilidade da instauração de uma sociedade sem classes (o mito).

O outro ponto importante da definição soreliana é o caráter de *força motriz* apresentado pelo mito político. Ele é uma arma na luta política; seu sentido é mobilizar, empurrar para a ação. De certa forma, essa característica — de levar à prática — está presente também nas diferentes narrativas de origem e nas mistificações que incluem tanto a moda e a publicidade comercial quanto os livros escolares e as descobertas científicas. Sorel apenas realça sua centralidade absoluta no caso dos mitos políticos.

A pergunta que ele faz é se é possível passar dos princípios à ação sem a intermediação do mito (*apud* Paquot, 1982: 30). A resposta, clara em sua obra, é um retumbante *não*. Para Sorel, o mito é a força impulsionadora básica de qualquer grande movimento histórico. Ele extrai seus exemplos do cristianismo primitivo (Sorel, 1990: 118), sem hesitar em compará-lo ao movimento operário (uma aproximação, em geral, ao gosto dos adversários do socialismo, que viam nele uma espécie de religião laica, mas tabu para os próprios socialistas).

Assim, o mito é, de acordo com Sorel, a força motriz por excelência no campo político. Seu esforço teórico possui algo de contraditório (uma contradição inerente a toda teoria irracionalista), como observou Croce (*apud* Gramsci, 1989: 276): a revelação do mecanismo do mito sabota sua eficácia. Uma vez que se sabe que a idéia de greve geral é apenas uma formulação mítica destinada a produzir adesão política, ela deixa de possuir poder mobilizador. Gramsci refuta a afirmação de Croce, lembrando que o mito estudado por Sorel não era "uma coisa que estivesse no papel, uma construção arbitrária do intelecto soreliano, [e portanto] ele não podia ser dissipado por algumas paginazinhas doutrinárias, conhecidas por restritos grupos de intelectuais" (*idem*: 277). O que não invalida o argumento de Croce, pois, na medida em que se tornasse conhecida, a teoria de Sorel representaria a anulação da eficácia (do mito) que pretendia provar.

Na verdade, apesar de toda a exaltação da "ação", Sorel sempre se colocou claramente na posição do intelectual, sem confundir-se com o líder partidário. Seu compromisso é com a elucidação dos processos que levam à revolução, não com sua implementação. Basta lembrar como ele lamenta "esta duplicidade que a situação de agitador popular impôs, mais de uma vez, a Marx" (Sorel, s/d: xxvi-xxvii). Toda a leitura que o pensador francês faz da obra de Marx passa pela percepção de que a teleologia marxista, apresentada com a roupagem de leis históricas cientificamente deduzidas, nada mais é do que um artifício destinado à eficácia política. E ele, Sorel, ao revelar o segredo, mostra-se despreocupado em relação a essa eficácia.

O mito, portanto, precisa aparecer como verdade científica, revelada ou mesmo amparada no senso comum. Para o público, a verdade que o mito exprime é incontestável: está acima da razão e dos fatos. O emissor do discurso mítico tanto pode compartilhar desta crença quanto simplesmente usá-la.

Outros autores, que seguiram em linhas gerais o quadro conceitual de Sorel, tenderam a produzir dois deslocamentos importantes. Em primeiro lugar, o mito deixa de ser pensado no âmbito de uma revolução proletária, para tornar-se um elemento presente em discursos políticos de diferentes matizes e teores. Para Sorel, o mito é revolucionário e proletário; para Barthes, pelo contrário, a revolução, fala de toda política, exclui o mito, que permanece encerrado na esfera do discurso burguês (Barthes, 1989: 166). Como observa Roger Bastide, revela-se nessa contradição uma diferença muito importante entre o mito das sociedades primitivas e o mito político contemporâneo, inscrito em uma sociedade histórica, cuja história é uma história de luta de classes: "Um e outro [Sorel e Barthes] têm razão ao mesmo tempo. Pois a sociedade se fragmentou em grupos rivais e cada grupo pode inflétir o pensamento mítico de acordo com suas próprias necessidades" (1960: 11).

Convém não confundir esta observação com a posição de Harold Lasswell, que denomina "mito" todo e qualquer discurso político (ou ao menos suas "premissas fundamentais"), para depois encaixar as categorias "ideologia" e "utopia", à maneira de Mannheim — a ideologia sendo a justificação da autoridade e a utopia a rejeição da ideologia —, como subtipos do "mito" (Lasswell, 1982: 16). Com sua abrangência tão estendida, o conceito de mito deixa de ter qualquer relevância, a menos que se esteja afirmando que todo discurso político é mítico no sentido mais forte da palavra, julgamento que Lasswell recusa<sup>5</sup>. Não se trata, portanto, de reduzir toda e qualquer fala política ao mito, o que seria incorreto, mas de entender que o mito pode surgir no contexto de um discurso revolucionário tanto quanto de um discurso conservador ou retrógrado.

O segundo deslocamento significativo em relação à teoria de Sorel é a redução do peso do mito político: não apenas um grande investimento histórico, envolvendo toda uma classe social (ou ao menos sua vanguarda) a longo prazo, mas algo menor, presente até em discursos políticos efêmeros ou de pequeno alcance. A partir daí, há um esforço de mapeamento de elementos míticos recorrentes, utilizados por movimentos políticos de diferentes orientações, em distintos momentos históricos.

Um desses temas é o Salvador, alguém capaz de reverter a situação vigente, tida como má, e instaurar uma nova era de paz e prosperidade. Ou melhor: não instaurar, mas conduzir o grupo — via de regra, a nação — ao futuro glorioso que de antemão lhe estava reservado. Há uma confluência, aqui, com os quiliasmos políticos, aquele princípio fabuloso situado no futuro de que falava Mircea Eliade. Um exemplo: os militares brasileiros após 1964, que, através da ditadura, impulsionariam o país rumo ao "destino de grandeza" que a própria geografia já traçara<sup>6</sup>.

Outro: a classe operária, "portadora da História", que levaria o mundo à sociedade comunista. Com todas as diferenças que os separam — o socialismo marxista, mesmo na sua vulgata, é uma doutrina muitas vezes mais sutil, profunda e elaborada do que a geopolítica — os dois exemplos mostram uma combinação semelhante da invocação de um destino com o chamamento à ação. Os ensinamentos da geopolítica mostram que o Brasil está *destinado* a ser uma grande potência, por sua posição no mundo, mas para que isto aconteça é imprescindível o fortalecimento da vontade nacional através de um regime autoritário. A humanidade *marcha* inexoravelmente para a sociedade sem classes, como provam as leis dialéticas da história, mas esse futuro depende da organização do proletariado revolucionário. Nos dois casos, oscila-se entre determinismo e voluntarismo e, apesar da contradição aparente, um reforça o outro.

É claro que o Salvador, muitas vezes, surge na forma de um líder individual, não de uma classe social (como a operária) ou uma corporação (como a militar). Na história política recente do Brasil, o caso mais evidente é o do ex-presidente Fernando Collor. Ele fez uma campanha eleitoral de acentuado caráter messiânico, diante de um país ainda traumatizado com a morte de outro esperado redentor (Tancredo Neves), assustado com uma crise econômica gigantesca, alimentada pela incompetência do governo central, e frustrado com uma transição democrática tímida e incapaz de atacar a dívida social. Collor também é exemplo do político "salvador" que não apelou para nenhuma visão escatológica. A mensagem mais palpável de seu "Brasil novo" era a resolução dos problemas nacionais mais prementes, graças à coragem, determinação e clarividência do líder.

#### IV

O mito político, tal como definido até aqui, é uma poderosa força motriz para a ação política, tendo como característica básica sua recusa à razão. Ele se opõe, portanto, à visão da política como feita de opções racionalmente motivadas, fruto da interação de cidadãos conscientes de seus próprios interesses com políticos que expõem com nitidez seus programas de ação — a visão "ideal" do funcionamento da democracia, exposta na introdução. Pode ficar a impressão, portanto, de que é mito toda irrupção do irracional na vida política. Isto não é verdade.

A política não é, nem pode vir a ser, um espaço feito só de razão. Elementos irracionais estão presentes em todo o campo político. O jogo político não trata só — ou mesmo prioritariamente — de questões "técnicas" ou de interesses que podem ou não ser acomodados, mas põe em questão disputas de valores. O mito é uma manifestação intensa do irracional na vida política, mas não seu local exclusivo, pois aspectos de irracionalidade permeiam todas as atividades políticas — e a vida social em geral, aliás.

Sem a emotividade que sempre carrega, a política perderia a maior parte de seu fascínio e atração. Ernst Cassirer, para quem o mito deve ser combatido como fator de degradação da política, faz um prognóstico ousado, com o qual não é possível concordar. Segundo ele, a política estaria a caminho de transformar-se em uma "ciência positiva" e "as gerações posteriores, olhando para trás muitos de nossos sistemas políticos, terão a mesma impressão que um astrônomo moderno quando estuda um livro de astrologia, ou um químico moderno quando estuda um tratado de alquimia" (Cassirer, 1992: 349).

Não apenas pela carga de emotividade que sempre transporta, mas também por ser o palco privilegiado dos conflitos da sociedade, a política jamais poderá ser essa técnica neutra vislumbrada pelo pensador alemão. As questões políticas, como observa Hanna Pitkin (1972: 212), são uma combinação inextricável de meios e fins, envolvendo tanto julgamentos factuais ("racionalis") quanto juízos de valor ("irracionalis"). É por isso que, segundo Bourdieu (s/d: 185), o campo da política oscila "sempre entre dois critérios de validação, a ciência e o plebiscito". Eliminar qualquer um desses elementos é empobrecer nossa visão da política e obnubilar a compreensão de seus mecanismos.

As disputas sobre juízos de valor não são passíveis de solução pela "lógica". Embora o consenso sobre alguns pontos possa ser construído (um consenso instável, no entanto, que precisa ser sempre renovado), novos focos de discussão surgem a cada vez. Estão em disputa, afinal, os fins da sociedade. O discurso tecnocrático, que despreza essa discussão em nome de alguma técnica de gestão, apenas mascara o fato de que, na realidade, defende determinados fins e busca desqualificar as alternativas.

Também a motivação para a ação política necessita da emoção; sem ela, dificilmente haveria o engajamento. Abel, personagem do romance *Avalovara*, de Osman Lins, expressa com precisão esse fato:

"— O meu modo de ver a opressão exige um comentário. Há o tempo em que aspiramos a ser um aferidor equânime das coisas. Queremos, justos, evitar os erros da paixão. Desejaríamos, para julgar os fatos, todas as informações. Chega-se a que, com isto? Como não vi mais cedo que realmente eu não era um juiz? Não quero mais julgar e pouco me importa ter todos os dados na mão. [...] Não compreendo e recuso-me a entender os que são meus inimigos. Para mim, nunca têm razão: eu não os justifico" (Lins, 1986: 367).

Quando Pierre Bourdieu, por exemplo, afirma que a luta contra o racismo é "puro farisaísmo se não se luta simultaneamente pelo acesso igual às condições sociais — em matéria de habitação, de educação, de emprego etc. — que tornam o anti-racismo possível" (1992: 172), está adotando uma posição que termina por inviabilizar uma ação política anti-racista. O anti-racismo retira sua força do fato de apresentar-se como um imperativo ético, de repudiar a discriminação racial em qualquer circunstância. Se o racismo é *objetivado*, como quer o sociólogo francês, isto é, se a questão é "desemocionalizada", a luta contra o preconceito perde apelo e capacidade de mobilização.

Eliminar a paixão da política é a ambição dos que querem eliminar a política — substituí-la pela técnica, pela "administração das coisas"<sup>2</sup>. Já a depreciação do papel da razão é promovida cotidianamente nos discursos políticos que se recusam a apresentar propostas de mudança ou de manutenção das práticas e instituições sociais, que prescindem de um *projeto*, colocando em seu lugar uma massa de imagens.

Um argumento em favor do discurso político mítico, em nome de sua eficácia, parte necessariamente de uma visão elitista — a elite detém uma racionalidade superior e promove o mito, sabendo a que fins ele levará, ao contrário da massa que adere ao mito, inconsciente desses fins. Esta é, por vezes, a posição de Gramsci. O mito, diz o pensador italiano, no contexto de uma discussão sobre o Príncipe de Maquiavel, é "uma ideologia política que se apresenta não como fria utopia, nem como raciocínio doutrinário, mas como uma criação da fantasia concreta que atua sobre um povo disperso e pulverizado para despertar e organizar a sua vontade coletiva" (Gramsci, 1976: 4)<sup>3</sup>. Ou seja, o povo aparece como elemento passivo, que o moderno príncipe modela através do mito.

O próprio Sorel exprime em algumas passagens, com clareza ainda maior, essa posição. Ele diz "reconhecer facilmente que os verdadeiros desenvolvimentos da Revolução em nada se assemelham aos quadros encantadores que tinham entusiasmado seus primeiros adeptos; mas, sem tais quadros, a Revolução teria podido vencer?" E em seguida desdenha a adequação entre o futuro projetado pelo discurso político e aquele que efetivamente se pode alcançar, pois os mitos "não são almanaques astrológicos" (Sorel, 1990: 118-119). A Revolução, valor em si mesma, possui o direito de manejar com liberdade as esperanças de seus partidários. Aqui, o caráter mobilizador que Sorel enfatiza no mito político mostra sua faceta manipuladora.

Mais do que qualquer outro movimento político, o fascismo — em suas diferentes manifestações — soube aproveitar as potencialidades manipuladoras do mito. "A massa era, para o fascismo", escreve Emilio Gentile a respeito do caso italiano, "um material humano que podia ser plasmado através da sugestão do *mito* e da força coesiva da *organização*" (1988: 31). A idéia central é esta, a "massa" como objeto e não sujeito da história, um objeto que o mito pode moldar.

Os exemplos fornecidos até aqui, de Gramsci e Sorel ao fascismo, mostram o recurso manipulador ao discurso mítico em movimentos com *ethos* revolucionários. Mas ele surge com igual ou até maior frequência em contextos conservadores. Para os que crêem que, como diz Raymond Aron (1965: 52, ênfase minha), o problema básico da política "é *justificar* simultaneamente a autoridade e a obediência", o mito torna-se uma alternativa tentadora. Os apelos à religião ou — hoje mais comuns — aos cultos cívicos nacionais servem de exemplo. É recorrente no pensamento conservador, aliás, a idéia de que o desvelamento do político tornaria impossível a coesão (isto é, o controle) social. O recurso ao mito seria, então, essencial para garantir a submissão das massas, submissão que é vista como condição *sine qua non* para o funcionamento da sociedade.

## V

Falou-se, acima, dos mitos políticos da Idade de Ouro e do Salvador. O reverso deste último é a idéia da Conspiração (outro tema presente em qualquer enumeração de mitos políticos "clássicos"), que sataniza o grupo real ou imaginário que, por não se identificar com o todo social, tenta submetê-lo ou subvertê-lo — judeus, comunistas, maçons, jesuítas, imigrantes. A imagem de um Salvador, a esperança de uma Idade de Ouro e a denúncia de uma Conspiração andam freqüentemente juntas; articuladas, fornecem uma representação completa do jogo político, em que estão indicados o Bem, o Mal e o resultado da luta.

É o terceiro tema, o do complô, que revela com mais clareza o substrato dos diversos mitos políticos. A denúncia é feita contra elementos estranhos infiltrados na sociedade, que defendem interesses alheios aos dela e que são, em uma palavra, fator de desintegração. Manifesta-se aqui a nostalgia da unidade, fruto de uma visão orgânica do corpo social. Uma unidade perdida, que as sociedades complexas tornam cada vez mais inalcançável e que a política democrática, na qual os conflitos são aceitos como legítimos e tendem a se tornar públicos, parece afastar ainda mais.

Todo projeto político busca uma unidade capaz de levá-lo adiante, de implantá-lo. Para que ganhe viabilidade, ele precisa reunir uma multiplicidade de individualidades, interesses e ambições em um projeto comum. Deve incorporar o particular num geral e, de maneira reversa, tornar o geral integrante dos particulares. Assim fazendo, ele muitas vezes redefine os interesses particulares, já que eles não são dados estanques, mas produtos do cruzamento entre as situações vividas, a consciência que se tem delas e as identidades compartilhadas (ver Offe e Wiesenthal, 1984). Essa é a tarefa criadora da política. Uma política que assim é capaz de, como diz Lefort,

"[...] trazer a relação social para a comunicação e a expressão recíproca dos agentes, acolher por princípio a diferença um [do] outro, fazer entender que ela só é redutível no imaginário e, no mesmo

movimento [...] denunciar a mentira dos governantes que fazem da união de seus súditos ou da dos cidadãos o signo da boa sociedade" (Lefort, 1987a: 144).

A tentação freqüente é negar essa multiplicidade em nome de uma unidade fictícia, substituir a construção da unidade (que pressupõe a diferença) pelo apelo a uma unidade preexistente. É o processo que leva o discurso político a hipostasiar entidades como "nação" e "povo". E, como tais entes não podem expor de forma imediata a vontade que se supõe que tenham, é o político que vai enunciá-la. Deixa de apresentar um projeto — que, como tal, é *uma* alternativa entre várias possibilidades — para encarnar a pretensa aspiração do todo social.

A célebre passagem do *Leviatã* sobre a unidade do representante *criando* a unidade dos representados ajuda a compreender melhor a questão. Para Hobbes, uma multidão pode ser tomada como uma única pessoa quando possui *um* representante. "Com efeito", escreve ele, "é a unidade do representante, não a unidade dos representados o que faz a pessoa uma". E conclui que "não se pode compreender de outro modo a unidade na multidão" (Hobbes, 1980: 135, ênfases suprimidas)<sup>9</sup>. Ou seja (e aqui é necessário traír um pouco Hobbes, à luz do problema em discussão, inserindo-o no contexto de uma delegação democrática de poderes), é o reconhecimento dos representados que permite ao representante falar em nome do grupo, encarado a partir de então como portador de uma vontade — tornado uma "pessoa artificial", na terminologia do *Leviatã*. Esse reconhecimento, entretanto, está sempre em questão, devendo ser rediscutido e reconstruído permanentemente.

Muitas vezes, porém, o discurso político inverte os termos do problema. Em vez de procurar criar a unidade, através do projeto, quer fazer de si próprio a emanação de um corpo único que preexistiria no social. Contribui para tanto a tendência generalizada, que as sociedades têm, de verem a si mesmas como unas. Conforme anota Claude Lefort, interpretando uma passagem de Marx,

" [...] uma sociedade não pode referir-se a si mesma, existir como sociedade humana, a não ser sob a condição de forjar para si mesma a representação de sua unidade — unidade que, na realidade, simultaneamente se atesta na relação de dependência recíproca de seus membros e se esconde na separação de suas atividades. Mesmo quando a divisão social não está fixada na divisão universal das classes (a da burguesia e do proletariado), a existência de 'relações sociais limitadas' implica na projeção de uma comunidade imaginária sob cuja capa as distinções 'reais' se determinam como 'naturais', o particular se disfarça sob os traços do universal, o histórico se apaga sob a a-temporalidade da essência. A relação social é selada por uma representação que marca nela mesma o lugar de um poder, visto que a comunidade imaginária reina sobre os indivíduos ou grupos separados e lhes impõe normas de conduta; neste sentido, o universal que se abate sobre os homens inscreve o dominado em sua condição de dominado e fornece ao dominante a segurança da sua como dominante" (Lefort, 1987b: 304-305)<sup>10</sup>.

Desde já fica claro que aí reside uma fonte básica do mito político. E não apenas, como diz André Reszler, nos mitos de fundação, conservadores, que ele opõe ao mito revolucionário soreliano e que valorizam "a *unidade* reencontrada do corpo social, tanto quanto a universalidade perfeita das leis editadas pelo herói-fundador da cidade" (Reszler, 1981: 214). Também o mito político voltado para a mudança pode recorrer à idéia da unidade preexistente, como mostram eloqüentemente os movimentos anticolonialistas (ver Chaliand, 1977). E a unidade pode estar aguardando no futuro, como, por exemplo, na sociedade comunista.

Há sempre uma tensão latente entre a unidade, que qualquer projeto político procura e anuncia, e o reconhecimento da legitimidade do conflito na sociedade, que é, nas palavras de Claude Lefort, o "gesto inaugural" da democracia (*apud* Salinas Fortes, 1987: 11)<sup>11</sup>. Mas a exaltação da unidade como o valor por excelência, o feitiço do "Um", para usar outra vez uma expressão de Lefort, depõe contra a própria política, ao negar legitimidade à dissensão e à diferença.

Essa negação do dissenso é um fato generalizado nas sociedades contemporâneas, que extrapola os limites da política. Basta ver a valoração desigual dada ao *conflito* e à *concorrência* ou *competição*. A concorrência é um valor-chave, não apenas por corresponder à ideologia oficial de gestão da economia nos países capitalistas, mas por encerrar toda uma "filosofia de vida". Trata-se de "vencer na vida", sendo "o melhor" em sua atividade. O crédito desfrutado pelos ídolos do esporte atesta bem o prestígio social da competição.

Já o conflito é visto, via de regra, como algo negativo e até ameaçador. Quando há um conflito, é necessário intervir para suprimi-lo. A sociedade estimula a competição, enquanto estigmatiza o conflito. Na primeira, todos têm o mesmo objetivo, embora cada qual queira atingi-lo antes ou melhor que os outros. O mercado (tal como idealizado por seus ideólogos) e o esporte são exemplos perfeitos. O conflito, ao contrário, implica a desavença quanto a desígnios.

Para René Girard, a vontade de extirpar o conflito desagregador de dentro da comunidade está na origem de todos os mitos (primitivos). Dela surge a necessidade do sacrifício ritual, que cria a unidade ao dirigir para uma vítima externa a violência potencial que opõe os membros da comunidade. A presença da vítima expiatória garante "a passagem da violência recíproca e destruidora à unanimidade fundadora" (Girard, 1990: 111). Essa "lógica do bode expiatório", por assim dizer, permanece agindo nos mitos políticos contemporâneos estruturados sobre a idéia da Conspiração.

Sentimentos gêmeos, a nostalgia da unidade e a aversão ao conflito permitem-nos apreender a característica mais importante do mito político: ele é *a forma política da rejeição à política*. O campo político é feito de dissenso, de conflito, de desunião; é percebido também como feito de deslealdade. Ele exhibe de forma permanente a falta de unidade dentro da sociedade. O regime democrático é particularmente frágil a esse tipo de crítica, uma vez que seu principal ritual de coesão social — a eleição — é também o ponto culminante do

processo que expõe com maior nitidez a desunião, que é a campanha eleitoral, momento em que são destacadas com mais força as diferenças que separam partidos e candidatos.

O mito utiliza essa rejeição aos procedimentos políticos como arma dentro das próprias disputas políticas<sup>12</sup>. O fantasma da conspiração aglutina a comunidade contra um inimigo externo (mesmo que interno, isto é, infiltrado: de qualquer jeito, é um estranho *de facto*). A fantasia da Idade de Ouro é a de um tempo em que todo conflito está extinto; em que, como dizem Marx e Engels a respeito da futura sociedade comunista, a "comunidade aparente" dá lugar a uma comunidade real e cessa o divórcio entre o interesse individual e o interesse coletivo (Marx e Engels, 1971: 94; ver, também, Engels, 1976: 36). A harmonia absoluta, de tudo e de todos, é a característica mais marcante do Paraíso cristão, o indício da beatitude e a principal promessa de todos os profetas milenaristas (ver Delumeau, 1995). Uma imagem que transcende o cristianismo, como observa Mircea Eliade: "A síndrome escatológica por excelência, o sinal de que o Tempo e a História chegaram ao fim é o do cordeiro ao lado do leão e da criança brincando com a víbora. Os conflitos, ou seja, os contrários, são abolidos" (1991: 126)<sup>13</sup>.

O Salvador também é aquele capaz de encarnar a vontade do todo social — que se identifica, quase que sobrenaturalmente, com este todo — contra os interesses egoístas, particularistas, dos adversários. O anseio por harmonia, por unidade, está presente em todos os mitos políticos. Uma harmonia que significa o fim da política, pois ela (a política) só existe a partir do momento em que há discrepância quanto ao ordenamento da vida em sociedade.

O problema é que a alternativa não é entre política e não-política (já que o dissenso e o conflito não são causados por esta ou aquela "má" opção, mas decorrência da complexidade e diferenciação crescentes da sociedade) e sim entre política democrática e política não democrática. As ditaduras parecem eliminar a política, promovendo, em seu lugar, um sistema de "ordem unida" que se exhibe como encarnação dos mais altos valores cívicos e da unidade pátria, embora muitas vezes politizem em alto grau as relações sociais.

Mais do que a "palavra despolitizada" a que se referia Barthes, portanto, o mito político é um discurso antipolítico que se quer politicamente eficaz. Ele comporta aqui mais um paralelo com o mito primitivo — que é apenas isso, um paralelo, não uma homologia ou uma filiação. O mito nas sociedades arcaicas, como diz Mircea Eliade, é uma forma de *rejeição à história*, pois

"[...] qualquer ato significativo, praticado pelo homem arcaico, qualquer ato real, isto é, qualquer repetição de um gesto arquetípico, suspende a duração, apaga o tempo profano, e participa no tempo mítico.

Essa suspensão do tempo profano responde a uma profunda necessidade do homem primitivo [...]. O homem das culturas arcaicas tolera a 'história' com dificuldade, tentando periodicamente aboli-la" (1992:39).

E o homem e a mulher contemporâneos, seria possível acrescentar, toleram com dificuldade a política, seduzindo -se pelo canto de sereia daqueles que propõem — aberta ou veladamente — aboli-la.

Enquanto elemento de um discurso que se deseja eficaz, o mito político possui uma dupla origem. Ele é fruto, menos ou mais refletido, de uma estratégia política. O emissor do discurso o escolhe confiando em sua utilidade. Mas não é correto reduzi-lo à "demagogia", e não apenas porque não é necessário (embora seja possível) que seu veiculador o vivencie como "mistificação". O mito é também um produto coletivo; cabe estudar as condições de sua apropriação individual (ou por um grupo). O discurso mítico está inserido em um meio social no qual já existe

"[...] uma certa situação de disponibilidade, [um certo estado prévio de receptividade. O que significa, entre outras coisas, que em sua estrutura, em sua forma como em seu conteúdo, a mensagem a ser transmitida deve, para ter alguma possibilidade de eficácia, corresponder a um certo código já inscrito nas normas do imaginário" (Girardet, 1987: 51).

Portanto, a compreensão do fenômeno do mito político exige, do lado da recepção, o estudo das condições dessa receptividade: aquilo que Bronislaw Baczko classifica de "problema-chave" para o estudioso dos imaginários sociais e que é, precisamente, a historicidade dos mitos políticos<sup>14</sup>. Condições que, sem dúvida nenhuma, são culturais — e que, como de resto todo esse fenômeno complexo que pode ser chamado de "imaginário coletivo", sofre, nas sociedades contemporâneas, o impacto crescente dos meios de comunicação de massa.

(Recebido para publicação em dezembro de 1997)

## NOTAS:

\* Este artigo é uma versão modificada de parte do primeiro capítulo de minha tese de doutorado, *Em Busca da Harmonia Perdida: Mito e Discurso Político* (Uma Análise a partir da Campanha Eleitoral Brasileira de 1994), apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, em março de 1997.

<sup>1</sup>. No âmbito de uma crítica abrangente das sociedades capitalistas desenvolvidas, André Gorz chega a designar a publicidade como o mecanismo essencial de manutenção do que chama de "razão econômica", a racionalidade hegemônica no mundo contemporâneo. Criando sem cessar novas "necessidades", a propaganda comercial cumpre papel fundamental na perpetuação do ciclo trabalho assalariado/consumo passivo exigido pelo sistema. A análise de

Gorz é complexa demais para ser resumida aqui; especificamente sobre o papel da publicidade comercial, ver Gorz (1988: 63-64).

2. Salvo indicações em contrário, todas as ênfases nas citações são dos autores.

3. "O mito é uma fala despolitizada" (Barthes, 1989: 163).

4. Segundo Lênin, Sorel era um "espírito atrapalhado", "capaz de pensar unicamente o absurdo" (*apud* Angel, 1936: 314).

5. "Não se deve interpretar o termo 'mito' como se necessariamente imputássemos caráter fictício, falso ou irracional aos símbolos [invocados nos discursos políticos], embora tal imputação seja muitas vezes correta" (Lasswell, 1982: 12).

6. É a visão de todos os "geopolíticos".

7. Que é precisamente a pretensão positivista (ver Comte, 1895:102).

8. Embora também seja possível encontrar, nos *Cadernos do Cárcere*, sugestões em sentido oposto, isto é, antielitistas.

9. Ver também, a esse respeito, Bourdieu (1990: 190).

10. Entre as identidades que dissimulam as divisões sociais originárias, destacam-se o povo e a nação. Sobre a questão, ver Chauí (1989: 119).

11. Sartori julga incorreto o uso do termo "conflito", carregado de ressonâncias bélicas; para ele, o valor necessário ao pluralismo é a "diversidade", a "dissensão" ou o "dissenso". Por trás desse reparo terminológico, porém, há uma alteração de sentido. Falar em *conflito de interesses*, por exemplo, é muito diferente de falar em *diversidade de interesses* (ver Sartori, 1994:131-132).

12. É por isso que não há motivo de espanto se um eleitorado altamente descrente da política e dos políticos — como o brasileiro, segundo uma pesquisa de 1989 — é capaz de mostrar, ao mesmo tempo, fé e entusiasmo por um candidato como Collor (ver Sallum Jr., Graeff e Lima, 1990: 71).

13. Embora a descrição de Eliade seja extraída da *Bíblia* (Is, 11, 5-8), ele enfatiza a presença desse mito nas mais diferentes sociedades, inclusive nas que têm uma concepção cíclica do tempo.

14. Baczkó polemiza com a leitura psicanalítica dos mitos políticos, que os insere em um "repertório mitológico trans-histórico" (Baczkó, 1984:116).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANGEL, Pierre. (1936), *Essais sur Georges Sorel*. Paris, Marcel Rivière. [ [Links](#) ]
- ARATO, Andrew. (1986), "A Antinomia do Marxismo Clássico", in E. J. Hobsbawm (org.), *História do Marxismo* (vol. 4). Rio de Janeiro, Paz e Terra. [ [Links](#) ]
- ARON, Raymond. (1965), *Démocratie et Totalitarisme*. Paris, Gallimard. [ [Links](#) ]
- BACZKO, Bronislaw. (1984), *Les Imaginaires Sociaux*. Paris, Payot. [ [Links](#) ]
- BALANDIER, Georges. (1976), "Mitos Políticos de Colonização e Descolonização", in *As Dinâmicas Sociais*. São Paulo, Difel. [ [Links](#) ]
- BARTHES, Roland. (1989), *Mitologias*. Rio de Janeiro, Bertrand-Brasil. [ [Links](#) ]
- BASTIDE, Roger. (1960), "Mythes et Utopies". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, nº 28, pp. 3-12. [ [Links](#) ]
- BOURDIEU, Pierre. (1990), "A Delegação e o Fetichismo do Político", in *Coisas Ditas*. São Paulo, Brasiliense. [ [Links](#) ]
- . (1992), *Réponses*. Paris, Seuil. [ [Links](#) ]
- . (s/d), "A Representação Política", in *O Poder Simbólico*. Lisboa, Difel. [ [Links](#) ]
- CARVALHO, José Murilo de. (1990), *A Formação das Almas*. São Paulo, Companhia das Letras. [ [Links](#) ]
- CASSIRER, Ernst. (1992), *El Mito del Estado*. México, Fondo de Cultura Económica. [ [Links](#) ]
- CHALIAND, Gérard. (1977), *Mitos Revolucionários do Terceiro Mundo*. Rio de Janeiro, Francisco Alves. [ [Links](#) ]
- CHAUÍ, Marilena. (1989) *Conformismo e Resistência*. São Paulo, Brasiliense. [ [Links](#) ]

- COMTE, Auguste. (1895), "Plan des Travaux Scientifiques Nécessaires pour Réorganiser la Société", in "Appendice Général" ao *Système de Politique Positive* (tomo 4). Paris, Carlian-Gœury et Dalmont. [ [Links](#) ]
- DEBRAY, Régis. (1994), *O Estado Sedutor*. Petrópolis, RJ, Vozes. [ [Links](#) ]
- DELUMEAU, Jean. (1995), *Mille Ans de Bonheur*. Paris, Fayard. [ [Links](#) ]
- DIAZ GUERRA, Marino. (1977), *El Pensamiento Social de Georges Sorel*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos. [ [Links](#) ]
- DUBUISSON, Daniel. (1993), *Mythologies du XXe Siècle*. Lille, Presses Universitaires de Lille. [ [Links](#) ]
- EDELMAN, Murray. (1985), *The Symbolic Uses of Politics*. Urbana, University of Illinois Press. [ [Links](#) ]
- . (1991), *Pièces et Règles du Jeu Politique*. Paris, Seuil. [ [Links](#) ]
- ELIADE, Mircea. (1986), *Mito e Realidade*. São Paulo, Perspectiva. [ [Links](#) ]
- . (1991), *Mefistófeles e o Andrógino*. São Paulo, Martins Fontes. [ [Links](#) ]
- . (1992), *Mito do Eterno Retorno*. São Paulo, Mercuryo. [ [Links](#) ]
- ENGELS, Friedrich. (1976), "Discours d'Elberfeld", in K. Marx e F. Engels, *Utopisme et Communauté de l'Avenir*. Paris, Maspero. [ [Links](#) ]
- FURET, François. (1995), *Le Passé d'une Illusion*. Paris, Robert Laffont/Calmann-Lévy. [ [Links](#) ]
- GENTILE, Emilio. (1988), "Itália Fascista", in E. Gentile e R. de Felice, *A Itália de Mussolini e a Origem do Fascismo*. São Paulo, Ícone. [ [Links](#) ]
- GIRARD, René. (1990), *A Violência e o Sagrado*. Rio de Janeiro/São Paulo, Paz e Terra/Editora da Unesp. [ [Links](#) ]
- GIRARDET, Raoul. (1987), *Mitos e Mitologias Políticas*. São Paulo, Companhia das Letras. [ [Links](#) ]
- GORZ, André. (1988), *Métamorphoses du Travail*. Paris, Galilée. [ [Links](#) ]
- GRAMSCI, Antonio. (1976), *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. [ [Links](#) ]
- . (1989), *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. [ [Links](#) ]
- HOBBS, Thomas. (1980), *Leviatán*. México, Fondo de Cultura Económica. [ [Links](#) ]
- LASSWELL, Harold. (1982), "A Linguagem do Poder", in H. Lasswell (org.), *A Linguagem do Poder*. Brasília, Editora Universidade de Brasília. [ [Links](#) ]
- LEFORT, Claude. (1987a), "O Nome de Um", in E. de La Boétie, *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo, Brasiliense. [ [Links](#) ]
- . (1987b), "Esboço de uma Gênese da Ideologia nas Sociedades Modernas", in *As Formas da História*. São Paulo, Brasiliense. [ [Links](#) ]
- LINS, Osman. (1986), *Avalovara*. Rio de Janeiro, Guanabara. [ [Links](#) ]
- MALINOWSKI, Bronislaw. (1974), "Myth in the Primitive Psychology", in *Magic, Science and Religion and Other Essays*. London, Souvenir Press. [ [Links](#) ]
- MARX, Karl. (s/d), *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, in K. Marx e F. Engels, *Obras Escolhidas* (vol. 1). São Paulo, Alfa-Ômega. [ [Links](#) ]
- e ENGELS, Friedrich. (1971), *L'Idéologie Allemande*. Paris, Éditions Sociales. [ [Links](#) ]
- MCLUHAN, Marshall. (1964), *Understanding Media*. London, Routledge & Kegan Paul.
- OFFE, Claus e WIESENTHAL, Helmut. (1984), "Duas Lógicas da Ação Coletiva", in C. Offe, *Problemas Estruturais do Estado Capitalista*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. [ [Links](#) ]
- PAQUOT, Thierry. (1982), "Sorel, Retour, Détour", in G. Sorel, *La Décomposition du Marxisme*. Paris, P.U.F. [ [Links](#) ]
- PITKIN, Hanna F. (1972), *The Concept of Representation*. Berkeley, University of California Press. [ [Links](#) ]
- RESZLER, André. (1981), *Mythes Politiques Modernes*. Paris, P.U.F. [ [Links](#) ]
- SALINAS FORTES, Luiz Roberto. (1987), "Nota Introdutória", in C. Lefort, *As Formas da História*. São Paulo, Brasiliense. [ [Links](#) ]

- SALLUM JR., Brasília, GRAEFF, Eduardo P. e LIMA, Elisabeth Gomes de. (1990), "Eleições Presidenciais e Crise do Sistema Partidário". *Lua Nova*, nº 20, pp. 69-87. [ [Links](#) ]
- SARTORI, Giovanni. (1994), *A Teoria da Democracia Revisitada* (vol. 1). São Paulo, Ática. [ [Links](#) ]
- SAUVY, Alfred. (1971), *Mythologies de Notre Temps*. Paris, Payot. [ [Links](#) ]
- SOREL, Georges. (1990), *Réflexions sur la Violence*. Paris, Seuil. [ [Links](#) ]
- . (s/d), "Préface", in E. Seligman, *L'Interprétation Économique de l'Histoire*. Paris, Marcel Rivière. [ [Links](#) ]

## ABSTRACT

### *On the Concept of Political Myth*

The article endeavors to construct a concept of political myth, grounded on an interdisciplinary approach tying three lines together: myth as mystification, as exemplified in the work of Roland Barthes; myth as a narrative of origins and an element of social cohesion; and, lastly, the political myth itself, as proposed by Georges Sorel, which emphasizes the emotional, mobilizing nature of political discourse. The result is a view of the political myth as the political expression of the rejection of politics? That is, an expression of nostalgia for a harmonious society.

### **Keywords:**

political myth; political discourse; mobilization; social cohesion; political communication

## RÉSUMÉ

### *Autour du Concept de Mythe Politique*

L'article cherche à bâtir un concept de mythe politique, à partir d'une approche interdisciplinaire qui intègre trois aspects. D'un côté, la vision du mythe comme mystification, tel que le montre Roland Barthes dans son oeuvre. De l'autre, le mythe comme récit des origines et élément de cohésion sociale. Et enfin la conception du mythe proprement politique, selon Georges Sorel, qui souligne le caractère émotionnel et mobilisateur du discours politique. Le résultat en est une vision du mythe politique comme *l'expression politique du rejet de la politique*, c'est-à-dire de la nostalgie d'une société harmonieuse.

### **Mots-clé:**

mythe politique; discours politique; mobilisation; cohésion sociale; communication politique



All the contents of this journal, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution License](#)

**Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro**

**R. da Matriz, 82  
22260-100 Rio de Janeiro RJ Brazil  
Tel.: +55 21 2266-8300  
Fax: +55 21 2266-8345**



[dados.revista@gmail.com](mailto:dados.revista@gmail.com)