

CIÊNCIA DA MITOLOGIA, MITOLOGIA DA CIÊNCIA

Francisco Vaz da Silva

O presente texto toma como ponto de partida o exame da proposta, apresentada por Nicole Belmont, de referir a interpretação de um conto francês à exegese famosa dum antigo rito romano que decorre de uma leitura de hinos védicos. O acompanhamento da autora neste procedimento, conducente ao pensamento de Georges Dumézil (consequentemente visitado), revela pressupostos invisíveis na dupla base da cadeia interpretativa constituída; o que suscita a questão da relação entre modelos de análise e sistemas simbólicos no domínio da "mitologia".

Belmont (1984: 381-383) pensa ter encontrado "nos mitos e nas lendas" uma dissociação entre as funções dos pais biológicos (procriar) e adoptivos (alimentar, cuidar, criar) e ter descoberto a mesma dicotomia a propósito dos ritos e práticas sociais da nascença. O aleitamento mercenário apareceu-lhe como um caso particular deste conjunto, e a mesma dissociação revelou-se-lhe no título do conto T. 713: *La mère qui ne m'a pas porté mais m'a nourri* (atestado em França). Finalmente, a decorrente dicotomia entre *mère biologique* e *mère nourricière* pareceu-lhe ser confirmada pela célebre interpretação do rito romano das *Matralia* realizada por Dumézil a partir de trechos dos hinos védicos. Deste ponto de vista, os hinos védicos em questão, o rito romano e o conto francês seriam formas específicas dum conteúdo mítico único, cujo tema seria explicitamente dado nos hinos: o sol tem uma mãe biológica e uma outra *nourricière et soignante*, cuja acção ao acolhê-lo assegura a regularidade da alternância entre dias e noites. Neste esquema interpretativo, o ritual romano ocupa uma posição intermédia, dado expressar supostamente a tomada a cargo dos sóis pelas auroras mas associar à alternância diurna a das estações (sublinhando o bom funcionamento do código social no seu aspecto feminino). Finalmente, o conto apresentaria a relação entre uma mãe biológica e uma mãe *nourricière* num quadro de alternância sazonal (*ibid.*: 385-387). A lição conjunta destas três ocorrências seria a de que "para gozar da fertilidade e abundância, é necessário introduzir entre a mulher que deu à luz uma criança e aquela que a alimenta uma distância comparável à que existe entre o dia e a noite ou entre as estações" (*ibid.*: 388).

Esta comparação assenta na hipótese de que "a urgência e a importância que tem a socialização da criança" conduzem à "necessidade antropológica" de "substituir aos pais biológicos pais sociais, únicos habilitados a alimentar, educar e criar" a mesma. No que respeita ao contexto europeu, a popularidade do costume de *mise en nourrice* explicar-se-ia face à insuficiência do papel das madrinhas neste sentido (Belmont 1980: 9, 16).

É pois subjacente a esta explicação a equiparação do estatuto adoptivo à função alimentar dissociada da maternidade, reduzida à função específica da ama de leite. Isto é, são afinal equiparadas as funções respectivas das *nourrices* (que se substituem à mãe no acto fisiológico do aleitamento) e das madrinhas (que se substituem à mãe no acto espiritual do baptismo).

Sendo em francês a mãe adoptiva dita *nourricière*, assim como em textos hagiográficos latinos dos séculos VII a XIII os padrinhos e pais adoptivos eram designados pelo termo *nutritor* (Kerlouegan 1968: 133), vê-se que não há uma descontinuidade radical entre as funções alimentar e educativa. Neste sentido, Émile Benveniste (1966: 293) mostra que a tradução usual do termo grego *τρέφω* por “alimentar” “não é senão uma acepção dum sentido simultaneamente mais vasto e mais preciso”: a acção de “favorecer (através de cuidados apropriados) o que é sujeito ao crescimento” (cf. Demont 1978: 358-359, 373, 375, 381). Também os termos galês *maeth* e irlandês *alid* comportam o sentido alargado “alimentação, educação” (Kerlouegan 1968: 113, 116, n.48), assim como o vocábulo português *criar* inclui as acepções “alimentar, educar” no âmbito do sentido geral de favorecer o crescimento (cf. “criar” barba) da *criança*. No quadro deste campo semântico uno, recoberto pela função genérica da mãe, são no entanto distintas as especializações respectivas da ama de leite e da madrinha.

Importa, com efeito, observar que a entrega das crianças a amas de leite se liga a um significado invariante de distinção social (Rouche 1985: 444; Gélis et alii 1978: 155-156, 158-159; Loux 1978: 160). Assim, Belmont (1984: 381) associa a entrega das crianças a amas ao desejo de “se tornar mais depressa uma mãe social, para escapar ao aviltamento que constituiria o facto de desempenhar uma função animal, o aleitamento”. Mas este sentido não recobre – antes se contrapõe a – o significado do acto da entrega da criança à madrinha, pelo qual a mãe é diferencialmente ligada ao pólo biológico da maternidade. É com efeito no plano fisiológico – em torno do potencial de aleitamento derivado do parto – que se define a interferência entre as figuras da mãe e da ama de leite. Pelo contrário, a oposição entre mãe e madrinha recobre a dicotomia entre as esferas biológica e espiritual; sendo a madrinha uma mãe adoptiva cujo estatuto é incompatível com a maternidade fisiológica, que é a condição *sine qua non* da função de ama de leite (Vaz da Silva 1993: 113-114).

O que precede incide sobre a interpretação do conto T. 713 (ver Apêndice). Segundo Belmont, neste conto “que expressa com insistência a dissociação entre as duas funções maternas”, a heroína “desempenha um papel alimentar em relação a uma criança”. Para assimilar esta função ao aleitamento, a autora observa que a abundância retorna aonde Brígida pede farinha e leite para alimentar o recém-nascido e reconhece nisto o “laço atestado nos fantasmas entre riqueza, plenitude, satisfação e aleitamento”.

Nota depois que a função alimentar é “paradoxalmente” assegurada por uma virgem e comenta que este laço entre aleitamento e virgindade poderia dar conta dos discursos diversos que, desde a Antiguidade, vêem uma incompatibilidade entre aleitamento e relações sexuais. A propósito das “numerosas representações da Virgem a aleitar o bebé Jesus”, Belmont escreve que “é pouco dizer que não há nenhuma incompatibilidade entre virgindade e aleitamento: vale mais falar de congruência e de adequação perfeitas”. Também na narrativa grega relativa ao nascimento de Erichtonios e à sua adopção por Atenas, “não há qualquer incompatibilidade entre a virgindade e o aleitamento real (amamentação dos bebés) e simbólico (a sua educação)”. Mais ainda, “parece preferível que a mulher alimentar (substituída à mãe) seja uma virgem” (Belmont 1980: 11-13).

No entanto, a identificação da função alimentar desempenhada pela heroína do conto ao aleitamento não se impõe. Para alimentar a criança, esta pede farinha e leite de vaca (substituto do leite materno). Uma variante (T. 713 n.º 5) especifica que Brígida e a criança subsistem a partir de raízes e do leite de uma corça, e um outro texto (T. 713 n.º 7) precisa que “a criança é alimentada com o leite duma cabra perdida” (Tenèze 1977: 666-671). É também dubitável a interpretação dos exemplos escolhidos para justificar a pertinência da associação entre virgindade e aleitamento. Os trabalhos de Françoise Héritier sugerem que a noção duma incompatibilidade entre o acto sexual e o aleitamento se refere a sistemas de representações nos quais o esperma e o leite são tidos como variantes recíprocas, situadas numa relação de sucessão cíclica (Héritier 1994: 273-303; 1996: 136-137, 142-143, 157-162) que – precisamente – exclui a virgindade. O dogma da Imaculada Concepção não parece associar as “função alimentar e virgindade” em si mesmas, mas antes articular a virgindade não comprometida de Maria e a sua maternidade simbolizada pela faculdade de aleitar. Quanto ao tema do nascimento de Erictónio, Belmont refere Nicole Loraux (1979) cujo texto descreve, não obstante, o “nascimento social” de alguém que “se parece mais com um jovem adolescente do que com um lactente”, recebido nos braços por uma Atenas que “é uma mãe, mas muito mais ainda uma educadora” (Loraux 1979: 13-15, cf. Benveniste 1966: 293).

O exame do conto não pode pois fazer de Brígida uma ama de leite, nem os exemplos avançados como suporte desta ideia ilustram a “congruência e adequação perfeitas” entre virgindade e aleitamento. Mas, para Belmont (1980: 13), a contradição desta equação “revela a sua origem e natureza: trata-se dum fantasma. Com os fantasmas há que compor”. Esta autora apresenta com efeito a sua análise como exemplo de reconstituição da coerência e do sentido inerentes aos materiais folclóricos europeus, dada a hipótese de que esta coerência e este sentido são da ordem do mito (Belmont 1984: 379), que por sua vez remete ao inconsciente freudiano (Belmont

1986a: 145-148). Assim as produções míticas e folclóricas corresponderiam, enquanto “rebentos do inconsciente”, aos sintomas e formações substitutivas do psiquismo individual. (1986a: 154). Consequentemente, as características dos materiais folclóricos – afastamento no tempo, estranheza, irracionalidade, incoerência, natureza derisória ou chocante – seriam explicáveis pela comparação a fenómenos psíquicos cujo traço comum é serem “retornos do recalcado” (Belmont 1986b: 266).

Para Belmont, penetrar o sentido dos contos é pois sugerir um universo de contradições justificadas mediante a noção de “fantasmas”, que permite confundir estatutos mesmo se à custa de “paradoxo”, imputável de resto à suposta natureza afectiva dos materiais folclóricos. Coerentemente, a autora pensa poder validar ainda a sua interpretação do conto T. 713 por referência a um rito que, reconhecidamente, “não diz respeito às relações das amas de leite com os bebés amamentados, mas à tias e aos seus sobrinhos” (Dumézil 1981: 308).

Interpretatio Indica

A interpretação das Matralia por Dumézil decorre da hipótese de que, nesta festa, é expresso o “teologema” (atestado no *RigVeda*) segundo o qual o Sol tem sucessivamente duas mães, irmãs entre si. O modelo védico comporta a seguinte articulação: 1) A Aurora (*Ushas*) expulsa em cada manhã as trevas informes e demoníacas, assim como no rito romano as matronas expulsam uma escrava do templo da deusa matutina *Mater Matuta*. 2) A Aurora traz ao mundo liberto das trevas o Sol já formado. A estreita colaboração que isto implica entre *Ushas* e a boa dimensão da Noite (*Râtrî*) é denotada pela germanidade de ambas. As duas são ditas mães do Sol, ou alternativamente *Ushas* acolhe o filho da Noite; sendo este o tema subjacente ao acolhimento dos filhos das irmãs pelas damas nas Matralia (Dumézil 1974: 66-69).

Para lá da simples hipótese de que um mesmo “teologema” antigo seria subjacente aos hinos védicos e ao rito romano, Dumézil (1986a: 129) avança a ideia de que o “mito” (lido nos hinos) *revela* o sentido do ritual. Nesta perspectiva, as matronas romanas imitariam o duplo trabalho quotidiano da Aurora (expulsão das trevas, acolhimento do Sol). Tendo as Matralia lugar no dia 11 de Junho, situado perto do solstício que iniciará o retardar quotidiano das auroras ao longo dos seis meses seguintes, o propósito do rito seria o de (por acção simpática) dar à deusa as forças necessárias ao desempenho de uma tarefa cada vez mais difícil (Dumézil 1974: 343-344 e 1981: 133-134, 328).

Vê-se que, tal como não é ao contexto cultural do conto T. 713 (mas ao “mito”) que Belmont deve os critérios subjacentes à interpretação por si

proposta, também Dumézil lê as Matralia a partir de critérios exógenos ao próprio contexto cultural. Num trabalho anterior (Vaz da Silva 1997), expus objecções ao princípio da ligação directa de cada um dos dois ritos sucessivos que compõem a festa de Mater Matuta a fragmentos escolhidos da “mitologia” de Ushas e sugeri que a decorrente interpretação do propósito do rito é problemática em relação ao contexto deste. Proponho-me agora acompanhar Dumézil no exame interno dos textos em que Plutarco e Ovídio expõem a articulação, em Roma, entre a expulsão de uma serva e o acolhimento de filhos alheios. Sabe-se que a leitura das Matralia pelo sábio francês assenta na imagem da Aurora védica como aliada da boa Noite e inimiga das Trevas demoníacas (Vaz da Silva 1981: 323) e que, conseqüentemente, a escrava expulsa pelas matronas personifica “o elemento mau e mal nascido” (Vaz da Silva 1974: 68). Mas até que ponto respeita esta interpretação, aparentemente evidente, os valores especificamente romanos investidos no rito?

Eis os textos em que Plutarco articula os dois momentos dramáticos das Matralia:

[1] As mulheres fazem entrar uma serva no recinto sagrado do templo, fustigam-na com vergastas e expulsam-na, [2] trazendo por outro lado nos braços e tratando atenciosamente no decurso da cerimónia os filhos das suas irmãs em vez dos seus próprios (*Vida de Camilo*).

[1] Porque é o templo de Leocádia [= Mater Matuta] interdito às escravas, excepto a uma que as matronas aí introduzem para a esbofetarem e baterem-lhe com vergastas? (*Questões Romanas* n.º 16).

[2] Porque é que as mulheres não imploram as benesses dessa deusa para os seus próprios filhos, mas para os das suas irmãs? (*Questões Romanas* n.º 17).

(cf. Dumézil 1981: 306-307).

No que respeita aos versos dedicados por Ovídio às Matralia no sexto livro dos *Fastos*, Dumézil (1981: 120-121) observa que o poeta caracteriza Mater Matuta em versos carregados de um espírito de maternidade “não carnal, mas sim adoptiva e moral”. Pelo seu lado, Robert Schilling (1979: 20) mostra claramente como Ovídio expressa, mediante cenas gregas justificativas das Matralia, a ideia da vocação adoptiva da deusa incompatível com a maternidade e exclusiva das escravas. Pode-se com efeito observar que as duas passagens em que o poeta caracteriza mais claramente Mater Matuta – articulando a exclusão das escravas no rito (*Fasti*, VI. 481-482), a explicação do ódio da deusa pelas mesmas (VI. 551-558) e a negação da maternidade fisiológica por Matuta, conseqüentemente caracterizada como mãe adoptiva (VI. 483-488, 559-562) – reproduzem a articulação entre a expulsão da escrava e o comportamento adoptivo das matronas no rito. Assim,

a vocação adoptiva surge como traço pertinente da comum oposição de Mater Matuta e das *bonæ matres* à classe servil que aquela exclui e estas expulsam.

Após delimitar o campo semântico das Matralia, Ovídio (VI, 569 – cf. Frazer 1929b) situa nele a relação entre Mater Matuta e Fortuna, a quem atribui o mesmo dia, fundador e sítio (de templo). A solidariedade cultural entre as duas deusas, a que o poeta alude (cf. Champeaux 1982: 249-261, Dumézil 1981: 116-117), parece confirmada pela descoberta arqueológica dum templo duplo no *Forum Boarium* (Champeaux 1982: 251-252, 263) e corresponde, no plano lendário, à relação de ambas com o fundador masculino do dito templo. Como percebeu Dumézil, as duas deusas constituem face ao rei Sérvio Túlio uma articulação “cuja fórmula ressalta suficientemente da exposição de Ovídio. (...) Matuta, deusa das Matralia, é uma mãe, ou antes uma tia que se comporta como uma mãe (...); ao contrário, Fortuna é uma amante” (Dumézil 1981: 120-121).

O nome do fundador do duplo templo permite precisar esta articulação. Em consonância com o valor “maternidade adoptiva” de Mater Matuta, um dos sentidos do nome *Servius* designa a criança adoptável porque nascida após a morte da sua mãe (*in utero servatus*, “conservada no útero” – Belmont 1983: 184). Por outro lado, a tradição latina associa o nome de Sérvio à sua condição de descendente duma serva (cf. Tito Lívio I. 40, 3; I. 47, 10 – cf. Foster 1988). Assim, Cícero (cf. Champeaux 1982: 476 n.223) lembra que o rei etrusco era *ex serva Tarquiniensi natum* e Ovídio (VI, 781-784 – cf. Frazer 1929b) evoca o mesmo facto para justificar a conveniência da assistência da classe servil à festa de *Fors Fortuna* na margem do Tibre. Por outro lado, o poeta (VI. 570-580, 611-620 – cf. Frazer 1929b) escreve que a estátua de Sérvio é acolhida no templo do *Forum Boarium* por Fortuna, e associa este facto à relação sexual de ambos. A decorrente articulação entre Mater Matuta (exclusiva das escravas) relacionada a Sérvio num eixo “adoptivo” e Fortuna (acolhedora dos escravos) relacionada sexualmente ao rei – servo (cf. Champeaux 1982: 279) reproduz a correlação, característica das Matralia, entre dois tipos femininos e as respectivas atitudes face à classe servil, num eixo cujos pólos surgem agora respectivamente como adoptivo e sexual.

Exploremos este campo semântico a propósito da estátua, coberta por togas reais que se pensava terem pertencido a Sérvio, acolhida na *cella* de Fortuna no *Forum Boarium* (Champeaux 1982: 274). Ovídio (VI, 570-584 – cf. Frazer 1929b) associa sucessivamente a figura de Sérvio à memória da *cupiditas* da deusa pelo seu amante e ao desgosto da plebe pela morte do seu rei, explicando a cobertura da estátua pela dupla necessidade de mitigar a aflição da deusa atingida de vergonha (*pudor*) e o luto do povo. A terceira explicação proposta (VI, 585-617) liga a condição velada da estátua à

necessidade de separar visualmente da figura de Sêrvio a filha instigadora do seu assassinio, certamente enquanto instrumento da *dubia dea* interessada no nascimento e carreira do rei-servo mas não menos implicada na sua morte (Dumézil 1981: 122-123; 1943: 178), como o lembra uma *sors* do século III a.C. em que se lê: *Fortuna Servios perit* (Champeaux 1982: 75). Globalmente, as togas separam pois Sêrvio da deusa Fortuna, no duplo aspecto em que esta presidiu às duas fases da vida do rei.

Após a sua terceira explicação, Ovídio (VI, 617-622 – cf. Frazer 1929b) retoma a associação das togas que envolvem a estátua à noção de *pudor*, afirmando que Fortuna proibiu o descobrimento da estátua enquanto predizia que “o dia em que a face de Sêrvio for descoberta será aquele mesmo em que o pudor será abandonado”; para logo incitar as *matronæ* a coírem-se de tocar as togas proibidas e a rezarem apenas segundo os ritos. Jacqueline Champeaux (1982: 292) observa que é ao mesmo público feminino que se dirige Ovídio ao chamar *bonæ matres* às Matralia e ao incitar as *matronæ* a não tocarem as togas no recinto de Fortuna (*Fasti* VI, 475, 621-622 – cf. Frazer 1929b). Há com efeito uma consonância moral entre a qualidade que as mulheres presentes nas Matralia manifestam positivamente pela sua condição de *uniuiræ* “casadas uma única vez” (Dumézil 1974: 66; Frazer 1929b: 274-275) e a qualidade de *pudor* que (abstendo-se de tocar a estátua) afirmam pela negativa na *cella* de Fortuna.

Para as matronas presentes no duplo templo, em 11 de Junho, a necessidade de realizar no recinto de Mater Matuta a disjunção entre a serva (expulsa do templo) e elas próprias corresponde pois à necessidade simétrica de evitar que, no recinto de Fortuna, se dê uma conjunção entre a estátua de Sêrvio (residente no templo) e elas próprias. O segundo rito das Matralia articula-se assim ao primeiro, como o culto prestado a Mater Matuta se articula ao culto prestado a Fortuna, como a afirmação da vocação adoptiva das matronas e de Mater Matuta se afirma em contraposição à vocação sexual das escravas e de Fortuna.

Esta vocação liga-se à ideia de fecundidade. Através dos textos clássicos é com efeito recorrente a associação da classe servil à sexualidade reprodutora (*Vida de Catão* XXI. 2 – cf. Perrin 1985; Columella I, VI, II. 18-19 – cf. Ash 1977; Varrão, *Rerum Rusticarum* II. X, 6-9 – cf. Hooper 1979; cf. Veyne 1985: 45, 70), assim como parece ser clara a ligação essencial de Fortuna à fecundidade animal e vegetal (Champeaux 1982: 429-431). Coerentemente, a articulação entre uma função adoptiva patrícia associada à noção de *pudor* e uma função reprodutiva servil ligada à actividade sexual orienta a cena – que culmina os versos dedicados por Ovídio ao duplo culto do dia 11 de Junho – na qual o fundador do duplo templo nasceu da colaboração entre um escrava *fecunda* e uma patrícia *adoptiva*. Com efeito, segundo o poeta (VI, 629-636 – cf. Frazer 1929b), a rainha Tanaquil ordenou à serva Ocrésia que

oferecesse uma libação de vinho à lareira do palácio e que se sentasse na forma de membro viril que aí surgiu; tendo disto resultado a geração de Sêrvio pela semente de Vulcano.

Dumézil reconheceu nesta cena a razão pela qual Sêrvio é suposto ter dedicado os templos de Mater Matuta e Fortuna. Tendo Sêrvio sido adoptado por Tanaquil que o formou, *alterius prolem* (como diz Ovídio a propósito do segundo rito das Matralia), a rainha representaria o domínio de Mater Matuta no início da carreira do rei, a qual de resto pertenceria a Fortuna, dita sua amante (Dumézil 1981: 121-122). Assim, o sábio francês admite uma homologia entre Mater Matuta e Tanaquil. Isto implica a correspondência simétrica entre o valor de Fortuna e a função da escrava Ocrésia, dado o evidente isomorfismo entre esta cena (que culmina os versos dedicados ao dia das Matralia) baseada na oposição *escrava fecunda/patrícia adoptiva*, os ritos fundamentados na relação *escrava/patrícias adoptivas* celebrados no *Forum Boarium* e a articulação entre as próprias deusas a quem é dedicado o dia 11 de Junho. Mas Dumézil não reconhece a congruência entre a função fecunda de Ocrésia e a deusa Fortuna, a qual o obrigaria a admitir a associação da escrava expulsa nas Matralia ao domínio da fecundidade e, conseqüentemente, a reorientar a leitura da figura da escrava afecta ao domínio da obscuridade demoníaca védica no sentido de reconhecer-lhe (também) um valor compatível à categoria da "fecunda noite" (Dumézil 1974: 70).

A priori tipológico

Este problema decorre da leitura que Dumézil faz dos dados védicos tomados como modelo interpretativo. Segundo o sábio francês, Ushas expulsa quotidianamente as trevas demoníacas e recolhe da boa Noite o Sol já formado. Mas esta descrição descarta, na sua simplicidade, aspectos cruciais dos dados tratados.

1. As trevas informes não podem ser radicalmente separadas da Noite que gera o Sol. Assim, um mesmo hino onde se lê que a Aurora "expulsa a infirmitade negra" afirma adiante que Ushas "afasta para longe a sua irmã (a Noite)" (1, 92, 5 e 11, cf. Dumézil 1956: 31). O próprio Dumézil reconhece parecer espantoso que, "pertencendo as trevas constantemente ao mundo demoníaco e perigoso, a Noite divinizada seja pelo contrário uma deusa favorável, a irmã da boa Aurora, e que ambas sejam conjuntamente chamadas *as mães do ritá*". Segundo este autor, a explicação estaria na obra maternal conjunta que as duas têm em relação ao seu outro filho que é o Sol (Dumézil 1981: 325). No entanto, esta imagem é coincidente com a do Sol que nasce graças à colaboração (que contém o *ritá*) entre Mitra e Varuna

(Dumézil 1986b: 58-59). Ora o aspecto negro do sol (expulso em cada dia) releva de Varuna (1986b: 58-59, 72), “potência tenebrosa” (Coomaraswamy 1997a: 62) e prenhe de afinidades inquietantes (Dumézil 1986b: 76, Coomaraswamy 1997a: 62-64), mas também «dito ser luminoso e reinar sobre um trono dourado” (Dumézil 1986b: 71).

2. Dumézil (1981: 327) aprova Louis Renou na afirmação de que Râtrî não é mais do que um pálido reflexo de Ushas, assim como cita admirativamente a demonstração por Abel Bergaigne de que a ambivalente Aurora é assimilável à noite (1956: 33). Estas observações complementares convergem com as imagens das duas deusas enquanto “gêmeas” (Dumézil 1981: 326) e co-mães dum filho comum. Segundo Ananda Coomaraswamy (1997b: 84), as “irmãs Auroras” são ditas mães e esposas do Sol, de quem a Aurora é ainda filha; o que implica o incesto. Este tema, lido na perspectiva aberta por Héritier (1979), significa a sobreposição das irmãs (também ditas mãe e filha – Dumézil 1981: 326) mediante o Sol que define a articulação de ambas. Justamente, Coomaraswamy (1997b: 82-83, 85, 88) mostra que nos hinos “a Noite, no seu final, começa a brilhar enquanto Aurora (*aucchat*)” (V, 30, 14), sendo a Noite e o Dia conjuntamente designados *ushasâ*: “irmãs auroras” (V, 1, 4, 1997b: 82); noção de que é correlativa a expressão “dia negro e dia branco” (V, 9, 1). Ushas é, assim, “tanto a Noite, como a Aurora ou o Dia” (1997b: 85).

Nestas condições, é necessariamente arbitrária a decisão de que a escrava romana representa as “trevas demoníacas” mas não a “boa Noite” e mesmo a Aurora. O próprio Dumézil (1956: 31-38) propusera, numa primeira interpretação, ver na escrava expulsa a personificação da Aurora assimilada às trevas; sendo, por outro lado, constante nas duas interpretações por si sucessivamente apresentadas a assimilação implícita da Aurora à Noite (visto as *bonæ matres* serem simultaneamente mães e tias). Ora a simples observação de que, no rito romano, a *alterium proles* é trocada entre matronas que são mães biológicas e adoptivas – realizando um duplo gesto de expulsão da escrava associada à produção de filhos e de recolha da prole *umas das outras* – revela a proximidade das *bonæ matres* à figura da escrava através do próprio movimento em que dela se demarcam.

Esta observação conduz a recordar que eram associados à Fortuna do *Forum Boarium* os epítetos de *Pudicitia* (Champeaux 1982: 282-283; Frazer 1929b: 274, n4, 294, 299) e de *Virgo* (Champeaux 1982: 268, 277; Frazer, 1929b: 294, n1). O primeiro reforça a continuidade (revelada por Ovídio) entre Fortuna e Mater Matuta no duplo culto das Matralia; o segundo relaciona a figura da virgem ao campo semântico da fecundidade. Dumézil (1986c: 368) mostrou ser o valor arcaico da virgindade sobretudo da ordem da plenitude, sendo a virgem aquela que “conserva em si, não utilizada mas não destruída, intacta e como que reforçada pela vontade, a potência criadora que detém

da natureza". Ovídio (VI, 283-294, 301 – cf. Frazer 1929b) escreve acerca de Vesta que a deusa recusou o matrimónio e a sexualidade e que, por isso, dela não nascem corpos (dado que enquanto virgem não recebe nem dá sementes); mas que o *focus*, seu domínio, *fovet omnia* (acalenta tudo). Compreende-se assim que a concepção de Sêrvio no *focus* – associado a Vesta e, nesta medida, símbolo da "maternidade recalcada, logo concentrada" (Dumézil 1980: 299) – eleva ao seu expoente máximo o valor de fecundidade da cena protagonizada por uma escrava.

A figura da escrava-virgem é com efeito um paradigma de fecundidade, conseqüentemente apropriada a géneses extraordinárias. Segundo Dionísio de Halicarnasso (IV. 2, 1-3 – cf. Cary 1978), após Ocrísia ter visto a forma fálica na lareira real e de Tanaquil (versada na arte da divinação) ter revelado o sentido do prodígio, o rei Tarquíneo mandou aquela serva conceber do falo divino, vestida de noiva; o que indicia a virgindade, "sempre considerada necessária até ao casamento" (Gagé 1963: 147, cf. Schilling 1979: 156, 161). Numa versão reportada por Plutarco a propósito do nascimento de Rómulo e Remo (*Vida de Rómulo*, II. 3-5 – cf. Perrin 1982), o rei Tarquetius de Alba foi visitado por um falo que se erguia da lareira do palácio. Um oráculo de *Tethys* (termo etrusco helenizado que reenvia, pelo jogo das assimilações, à Aurora latina – Frazer 1929b: 302; Champeaux 1982: 444, Bloch 1976: 1-9, Dumézil 1981: 166-171) revelou que uma virgem deveria conceber da forma fálica. Chamada a fazê-lo, a filha do rei recusou-se e delegou numa serva. Irado, o rei quis matá-las, mas Héstita (Vesta) proibiu o duplo assassínio. Segundo uma outra versão reportada por Plutarco (*Vida de Rómulo*, III. 1-3 – cf. Perrin 1982), Rómulo e Remo nascem da virgem por excelência: uma Vestal chamada Ilia ou Rhea ou Sílvia – mas chamada *Servilia* numa tradição antiga (Briquel 1976: 85-86 e n.41) –, que (segundo Dionísio, I. 77, 1-2; 78, 3-4 – cf. Cary 1978; Plutarco, *Vida de Rómulo*: IV. 2 – cf. Perrin 1982) concebeu por obra de Marte quando colhia água no bosque sagrado deste deus.

Face à persistência da imagem de uma rainha que ordena a procriação, na lareira, da *alterium proles* por uma escrava realmente ou simbolicamente virgem (de quem é equivalente uma Virgem alegoricamente "escrava"), percebe-se a harmonia subjacente aos factos de que a representante lendária de Mater Matuta fundamenta o seu estatuto adoptivo na figura de alguém afim de Fortuna e de Vesta; de que a Fortuna do *Forum Boarium* é dita *Pudicitia* no sentido de Mater Matuta, mas também *Virgo* como a escrava que engendra Sêrvio; de que as intervenientes nas Matralia revelam a sua proximidade da figura da escrava fecunda (cujo superlativo implica a virgem) na continuidade do próprio gesto em que dela se demarcam. Em todos estes casos, reencontramos a secreta harmonia entre termos polares observada a propósito dos hinos védicos. Sendo verdade que em nenhum

caso Dumézil toma em conta esta propriedade dos dados examinados, é legítimo supor que os textos védicos são, como os dados romanos, interpretados por este autor a partir de uma grelha que persiste em traçar-lhes fronteiras internas cuja origem é externa. Dissipa-se assim a aparente primazia dos textos védicos na cadeia interpretativa, face a um *a priori* que condiciona tudo o resto.

Segundo Dumézil (1986a: 14-17), a partir do reconhecimento, em 1938, do esquema trifuncional uma "estrutura global propunha-se ao observador, na qual os problemas particulares encontravam um lugar preciso e limitado"; conseqüentemente, a exploração podia a partir daqui desenvolver-se "sobre todas as partes do mundo indo-europeu e sobre todos os tipos de obra que produz habitualmente o pensamento humano". Mas a própria ideia dum sistema articulado de "funções" distintas revela ser problemática.

Daniel Dubuisson (1985: 120), no termo dum balanço retrospectivo das aplicações a que se presta o esquema trifuncional, pergunta-se que princípios usar para situar a fronteira, "tão artificial e arbitrária como qualquer fronteira", entre os fenómenos trifuncionais e os que o não são. A mesma questão aplica-se necessariamente à demarcação recíproca das próprias funções. Apesar das regras simples por si enunciadas para a interpretação trifuncional, Dumézil não se pôde impedir de ler nos mesmos factos funções diferentes (Dumézil 1981: 256-257, 338-361, 1986a: 490-491, 637). José Carlos Gomes da Silva (1994a: 137-148) aponta vários casos em que elementos situados em posições extremas pelo esquema trifuncional apresentam propriedades idênticas e pergunta-se, em relação às "funções", se "as fronteiras relativamente precisas que lhes foram impostas (e a estrutura hierárquica em que foram introduzidas) não contribuem para mascarar a complexidade da actividade simbólica das narrativas onde foram reconhecidas" (Gomes da Silva 1994b: 165). A partir de uma perspectiva diferente, Dubuisson (1985: 118) salienta que "quando um par de divindades encarna uma função, esta apresenta sem falta os seus dois aspectos opostos e complementares". A dupla observação de que os conteúdos de funções extremas são mutuamente convergentes e de que funções singulares se cindem em opostos sugere a pertinência dum modelo de unidade dos opostos e de dualidade das unidades, que implica a inadequação do pressuposto (fundador do modelo trifuncional) de descontinuidades entre as funções e entre os dois aspectos de cada uma.

Ilustremos esta ideia. A propósito dos deuses de "primeira função" Varuna e Mitra, que trazem em si o *ritá* de que são os conservadores pela sua obra comum (Dumézil 1986b: 60, 86-87, 137), Dumézil reconhece acontecer "que um dos deuses, nomeado sozinho, seja como que o delegado do par e assuma as qualidades ou modalidades dos dois e até aquelas atribuídas diferencialmente ao outro quando a distinção é expressa" (Dumézil 1986b:

60). Mas decide que o princípio subjacente à união destes deuses é “um tipo de contraste” (1986b: 59). No plano das afinidades sociais, isto manifestar-se-ia pelo facto de Mitra ser “assimilado ao *bráhma*n, princípio da primeira função (...) realizada nessa época na classe sacerdotal”, apresentando por outro lado afinidades com as divindades e os comportamentos da terceira função; sendo “Varuna assimilado ao *kshatrá*, (...) princípio da segunda função, (...) mas também o poder nos seus aspectos mais profanos, fundados na força” (Dumézil 1986b: 74-76, 96-101). Nestas condições, a própria ideia de fronteiras claras entre as três funções depende do postulado de que a coexistência dos dois deuses da primeira função se fundaria numa “distinção completa e irreduzível, de tal modo, no entanto, que a presença dum dos termos implicasse, ao seu lado, a presença do outro” (Dumézil 1986b: 56-57).

A consequente insistência de Dumézil em ler a diferença de natureza entre Varuna e Mitra como “uma oposição, (...) quer dizer por excelência o tipo de relação que (...) exclui que um dos dois termos possa absorver-se no outro” (Dumézil 1986b: 57) confere ressonâncias particulares ao vocabulário que utiliza para referir os casos de atribuição “indistintamente aos dois (...) [d]as características de ambos ou, em comum, as dum só” (1986b: 63). Assim, os teólogos védicos não teriam tido “escrúpulo” em realizar estas atribuições; consequentemente, sucederia a Mitra participar “por contágio” nas cóleras de Varuna (1986b: 63). Quando um ou o outro deus é assimilado às mesmas fases de fenómenos como os ritmos da respiração, as fases da lua ou as do fogo, haveria “ambiguidade” e soluções “contraditórias”. Nestes casos, Dumézil detecta “uma margem de arbitrariedade e alguma instabilidade nas assimilações”; opinando que “a reflexão analógica podia deixar-se ir em soluções subtis e discutíveis”, numa “casuística de jogos imprevisíveis, portanto pouco útil para o estudo dos contrastes fundamentais antigos” (1986b: 72-74).

Quando os dados analisados resistem ao princípio de contraste, Dumézil sente-se pois habilitado a apreender o que é discutível nas suas fontes; a medir a margem de arbitrariedade inerente ao trabalho dos autores védicos e a decidir quais são as representações estáveis; e, enfim, a concluir da conformidade entre “contrastos fundamentais antigos” e o princípio fundamental do seu próprio modelo analítico. A exorbitância dos direitos que se dá o exegeta é proporcional à importância que tem para si o princípio que entende assim salvaguardar. Mas este pressuposto é a fonte de reiterados mal-entendidos em relação às fontes; os quais não se circunscrevem à aplicação do esquema trifuncional. Observemos um caso exemplar.

Dumézil (1986: 35) refere que, no *Mahâbhârata*, “os dois partidos inimigos (...) serão (...) igualmente *Kaurava*, ‘descendentes de Kurú’, (...), mas mais frequentemente este nome será reservado a um dos dois, aquele que nós chamaremos, para abreviar, ‘maus’; há aqui uma ambiguidade de

que basta ter consciência". Mas importa precisar que os "bons" e os "maus" do grande poema são "'irmãos' (primos germanos paternos tendo um mesmo antepassado paterno)" (Biardeau 1985: 42), que "vivem juntos e recebem educação comum" (1985: 107); cuja separação em campos opostos se dá pois num quadro de identidade (cf. Hérítier 1979: 227). De resto Dumézil escreve, no que respeita aos deuses e aos demónios encarnados pelos protagonistas do *Mahâbhârata*, que "na religião védica (...) *ásura* designa um modo de poder, de acção, um tipo de carácter também (...), que são os de alguns *devá* (...) e, levados ao extremo, os dos demónios" (Dumézil 1986: 173, n.1). A qualidade de *ásura* é pois comum a (alguns) deuses e aos demónios a quem o termo se aplica normalmente, como a qualidade de *Kaurava* é comum aos filhos de Pându e aos seus primos a quem este termo se aplica propriamente. Conjuntamente, estes dois factos apontam a inexistência duma dicotomia radical entre "bons" e "maus", "deuses" e "demónios", cujas divergências assentam pelo contrário numa base de identidade.

Assim, Dumézil (1986: 35) insiste no facto de que, no *Mahâbhârata*, os protagonistas são deuses e demónios encarnados por ordem de *Brahma* para levar a cabo a grande batalha que permitirá aliviar a Terra do excesso de população que a aflige. Ora a necessidade da batalha implica que os "maus" serão "bons" na medida em que ajam no sentido de tornar inevitável a grande carnificina, e que os "bons" dificultarão o desígnio divino na medida em que procurem evitar o cataclismo final. Dumézil reconhece que se o "bom" pai dos *Kaurava* tivesse refreado os seus filhos, "teria aparentemente evitado desgrças; na realidade, ter-se-ia oposto à salvação do mundo" (1986: 169). No entanto, fala de "escândalo" a propósito do facto – "mais constatado do que compreendido" – de que "tantos 'bons' heróis (...) estejam no 'mau' lado" (1986: 204-205). Face à evidência de que demónios encarnam do lado do "Bem", "bons" estão do lado do "Mal" e alguns "bons" e "maus" ligam-se por estreitos laços de parentesco, o autor francês (1986: 251-253) tenta explicar os casos um a um (renunciando a explicar vários); nunca reconhecendo que as dificuldades em que se enreda decorrem da própria expectativa de bipartições nítidas que os materiais examinados não comportam.

O pressuposto dicotómico que fundamenta o projecto intelectual de Dumézil é assim um dado primeiro, cujo efeito mais claro é o de criar discontinuidades radicais entre valores que se apresentam unos e diferentes, na busca das definições límpidas em que assenta o procedimento classificatório inerente ao modelo trifuncional.

O campo da mitologia

O exame duma comparação *sui generis* entre materiais franceses, ritos romanos e textos védicos dá pois lugar à constatação de que a interpretação

joga-se entre o conjunto dos materiais mobilizados e pressupostos de leitura invisíveis. A montante da cadeia comparativa, Dumézil projecta nos materiais examinados o princípio fundador dum projecto tipológico de racionalidade; Belmont integra na sua análise os modos da irracionalidade que ela própria atribui ao “mito”. Nos dois casos, coloca-se a questão das condições de adequação entre modos de pensamento “objectivantes” e “subjectivados”, inerente ao projecto de pensar sistemas “míticos” de representações segundo cânones “científicos”.

Émile Durkheim (1985: 342), afirmando sobre o pensamento “religioso” que “quando ele aproxima, confunde; quando distingue, opõe”, atribui por implicação “a medida e os matizes” ao pensamento “científico”. Mas poder-se-ia dizer que as análises examinadas de Belmont e Dumézil (compostas na proposta comparativa da primeira) confundem quando aproximam e opõem quando distinguem. O próprio Durkheim aproxima até à confusão ao postular a indiferenciação interna de sociedades que trata, de resto, como polissegmentares (1985: 7-8, 280-281); distingue até à oposição ao afirmar a heterogeneidade absoluta do profano e do sagrado que tende a extravasar naquele (1985: 53, 318, 454-455). O autor do presente ensaio assimilará então Durkheim (e Dumézil e Belmont) ao pensamento mítico na medida em que siga Durkheim. É que – como mostra Marcel Detienne (1981: 232-234, cf. Detienne 1980, Pouillon 1980, e Smith 1980) – o território da mitologia designa (do ponto de vista de cada projecto de racionalidade) o campo da “ilusão” alheia.

O processo de regressão infinita que assim se desenha é exemplarmente ilustrado por Claude Lévi-Strauss (1974: 240). Este autor, afirmando que “o mito mantém-se mito enquanto for apercebido como tal”, não hesita em “colocar Freud, após Sófocles, entre as nossas fontes do mito de Édipo”, que ele próprio se apronta a tratar enquanto mito. Isto implica que qualquer nova interpretação – incluindo a sua – venha engrossar a lista das variantes do mito; mas Lévi-Strauss declara que só a análise estrutural escapa a este “paradoxo” (Lévi-Strauss 1971: 561). No entanto, nada permite decidir, em princípio, onde situar um corte no processo pelo qual cada forma mitológica “requer ao infinito, para que dela seja dada conta, uma outra forma” (1971: 561), visto esta imagem implicar justamente que só a forma seguinte dê conta da natureza “mítica” daquela que servia como modelo explicativo da precedente. Assim, o processo descrito implica que um novo ponto de vista possa reconhecer a unidade do projecto “científico” de Lévi-Strauss e do seu objecto “mitológico”, assim como o olhar de Lévi-Strauss pudera integrar o trabalho de Freud no mito a que se referia.

Abordemos o mesmo problema numa outra perspectiva. Segundo Thomas Kuhn (1996), o desenvolvimento das ciências dá-se mediante um processo descontínuo no qual cada novo paradigma desloca o seu antecessor (Kuhn 1996: 97-98), redefinindo as fronteiras da “ciência”, seus problemas

legítimos e modos de explicação aceitáveis (1996: 103, 109, 126, 130, 135). Isto implica que, de acordo com os critérios definidores do campo da “ciência” em cada momento, os paradigmas rejeitados encontram-se fora do mesmo (1996: 103, 148). Nas “ciências naturais” esta implicação é escamoteada por uma prática de constante redefinição das disciplinas e da sua história, estabelecendo-se a ilusão de um empreendimento cumulativo (1996: 136-138, 165); mas a história da ciência revela uma sucessão de paradigmas não necessariamente mais perto da “verdade” ou da “realidade”, que simultaneamente ganham e perdem em poder explicativo de uns relativamente aos outros (1996: 166-173).

Parece decorrer do que precede que em cada momento a “ciência” se constitui mediante uma projecção da sua verdade provisória enquanto história fictícia, na medida em que o seu passado lhe surge enquanto ilusões sucessivas. Por outro lado, Kuhn (1996: 13, 15, 165) correlaciona o conhecimento do próprio passado prevaemente nas disciplinas das humanidades (de que decorre a consciência da pluralidade das problemáticas constituídas e da incomensurabilidade das soluções propostas) com o facto de não se poder aqui falar em ciência. Em sentido lato, dir-se-ia pois que a definição de “ciência” coincide com a posição dominante duma cosmologia num dado tempo e num dado espaço. Nesta perspectiva, “ciência” e “mito” surgem enquanto noções correlativas que definem, respectivamente, a ilusão do saber próprio e o saber da ilusão alheia.

No seio dos domínios disciplinares que constituem sistemas de pensamento em objectos de reflexão, parece então inevitável a regressão infinita pela qual cada perspectiva “científica” se torna em “mitologia” (termo que abarca o sujeito e o seu objecto). Neste quadro, explorar os mecanismos da adequação entre cada forma de pensamento e uma sua exegese leva a reconhecer aos aspectos do objecto ocultados pelo modelo explicativo propriedades deste, definíveis enquanto objecto de novas indagações “mitológicas”. Cada uma destas projecta padrões inéditos de inteligibilidade e de sombra sobre o campo comum, prolongando, por outro lado, as suas predecessoras na convicção invariante da própria “objectividade”. Assim, a análise que aqui termina é talvez bem sucedida na sua pretensão de estabelecer (face aos dados examinados) que Belmont confunde e Dumézil tende a opor; mas isto mesmo implica a auto-atribuição duma capacidade privilegiada de ler “a medida e os matizes” que evoca, afinal, Durkheim.

Apêndice

Brigitte, la maman qui m'a pas fait, mais m'a nourri [versão sincrética]
Un roi qui a une première fille d'un premier lit, Brigitte, se remarie
à une femme qui a aussi une fille.

Brigitte est très bonne et donne beaucoup aux pauvres. Un jour, comme elle leur porte du pain dans son tablier, sa belle-mère survient pour la gronder:

Que portes-tu dans ton tablier?

Des fleurs.

Elle regarde: le pain s'était changé en fleurs.

La fille de la marâtre se conduisait mal, et une nuit, elle accouche d'un enfant. La reine le porte dans le lit de Brigitte et va chercher le roi, qui, croyant la fille coupable, la chasse avec le nouveau-né.

Brigitte arrive à un moulin, demande de la farine pour faire de la bouillie à l'enfant:

Il y a sept ans que, faute de blé, notre moulin ne marche plus.

Brigitte cherche, trouve un grain de blé, le met dans le moulin: celui-ci tourne et donne de la farine à pleins sacs.

Elle demande ensuite du lait:

Nos vaches n'en ont plus.

Allez les traire.

On y va: les vaches donnent du lait à pleins seaux. L'abondance règne désormais dans le pays.

En revanche, au pays du roi, depuis le départ de Brigitte, l'herbe ne pousse plus, les récoltes sont mauvaises, les bestiaux sont malades.

Le roi part à la recherche de sa fille, arrive près du moulin, voit un enfant qui pêche:

Que fais-tu mon enfant?

Je pêche pour maman Brigitte qui m'a pas fait mais m'a nourri.

Conduis-moi vers elle.

Le père retrouve sa fille, la ramène.

En route, l'enfant cueille trois pommes. Ils arrivent. Au pays du roi, les prés reverdissent, le bétail guérit.

On se met à table. A la fin du repas, l'enfant offre ses trois pommes:

Une pour maman Brigitte qui m'a pas fait, mais m'a nourri ... Une pour maman qui m'a fait mais m'a pas nourri ... Une pour grand-père ...

Le roi chasse la reine et sa fille (Tenèze 1977: 666-667).

BIBLIOGRAFIA

- ASH, H., 1977, *Lucius Junius Moderatus Columella, On Agriculture*, Vol. I: *Res Rustica I-IV*, Cambridge, Harvard University Press/Londres, W. Heinemann.
- BELMONT, N., 1980, "L'enfant exposé", *Anthropologie et Sociétés*, IV (2), 1-17.
- _____, 1983, *Les Signes de la Naissance*, Brionne, Editions Gérard Monfort ("Imago Mundi").
- _____, 1984, "Mythe et folklore. A propos du conte français T 713: 'La mère qui ne m'a pas porté mais m'a nourri'", *Le Conte, Pourquoi? Comment?*, Actes des journées d'études en littérature orale: Analyse des contes. Problèmes de méthodes, Paris, Éditions du CNRS, 379-388.
- _____, 1986a, *Paroles Païennes. Mythe et Folklore. Des frères Grimm à P. Saintyves*, Paris, Éditions Imago.
- _____, 1986b, "Le folklore refoulé ou les séductions de l'archaïsme", *L'Homme*, XXVI (1-2), 259-267.
- BENVENISTE, E., 1966, *Problèmes de Linguistique Générale*, I, Paris, NRF Gallimard.
- BIARDEAU, M., 1985, *Le Mahâbhârata*, Vol. 1, Paris, Flammarion.

- BLOCH, R., 1976, "Interpretatio", BLOCH, R. (éd.), *Recherches sur les Religions de l'Italie Antique*, Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la IV Section de l'École Pratique des Hautes Études, Genève, Librairie Droz, 1-42.
- BRIQUEL, J., 1976, "Les jumeaux à la louve et les jumeaux à la chèvre, à la jument, à la chienne, à la vache", BLOCH, R. (éd.), *Recherches sur les Religions de l'Italie Antique*, Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la IV Section de l'École Pratique des Hautes Études, Genève, Librairie Droz, 72-97.
- CARY, E., 1978, *The Roman Antiquities of Dionysius of Halicarnassus*, vol. II: Books III, IV, Cambridge, Harvard University Press/Londres, W. Heinemann.
- CHAMPEAUX, J., 1982, *Fortuna. Recherches sur le Culte de la Fortune à Rome et dans le Monde Romain des Origines à la Mort de César*, I: *Fortuna dans la Religion Archaique*, Rome, Colléction de l'École Française, n.64.
- COOMARASWAMY, A., 1997a [1935], "Anges et titans", *La Doctrine du Sacrifice* (trad. G. Leconte), Paris, Éditions Dervy.
- _____, 1997b [1935], "La Face obscure de l'Aurore", *La Doctrine du Sacrifice* (trad. G. Leconte), Paris, Éditions Dervy.
- DEMONT, Paul, 1978, "Remarques sur le sens de", *Revue des Etudes Grecques*, XCI, 358-384.
- DETIENNE, M., 1980, "Une mythologie sans illusion", *Le Temps de la Réflexion*, I, Paris, Gallimard, 27-60.
- _____, 1981, *L'Invention de la Mythologie*, Paris, Gallimard.
- DUBUISSON, D., 1985, "Matériaux pour une typologie des structures trifonctionnelles", *L'Homme*, XXV (93), 105-121.
- DUMÉZIL, G., 1943, *Servius et la Fortune*, Paris, Gallimard.
- _____, 1956, *Déeses Latines et Mythes Védiques*, Bruxelles, Colléction Latomus, vol. XXV.
- _____, 1974, *La Religion Romaine Archaique, avec un Appendice sur La Religion des Etrusques*, Paris, Payot.
- _____, 1980 [1969], *Idées Romaines*, Paris, Gallimard.
- _____, 1981 [1973], *Mythe et Épopée III. Histoires romaines*, Paris, Gallimard.
- _____, 1986a [1968], *Mythe et Épopée I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard.
- _____, 1986b [1977], *Les Dieux Souverains des Indo-Européens*, Paris, Gallimard.
- _____, 1986c [1971], *Mythe et Épopée II. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*, Paris, Gallimard.
- DURKHEIM, E., 1985 [1911], *Les formes Élémentaires de la Vie Religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, "Quadrige"/PUF.
- FOSTER, B.O., 1988, *Livy*, Vol. I, Books I, II, Cambridge, Harvard University Press/Londres, W. Heinemann.
- FRAZER, J., 1929a, *The Fasti of Ovid*, Vol. 1: *Text and Translation*, Londres, Macmillan and Co.
- _____, 1929b, *The Fasti of Ovid*, Vol. IV: *Commentary on books V and VI*, Londres, Macmillan and Co.
- GAGÉ, J., 1963, *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Bruxelles, Latomus - Revue d'Études Latines.
- GÉLIS, J., M. LAGET, e M.-F. MOREL, 1978, *Entrer dans la Vie. Naissances et enfances dans la France traditionnelle*, Paris, Gallimard/Julliard.
- GOMES DA SILVA, J.C., 1994a, *A Identidade Roubada. Ensaios de Antropologia Social* (trad. Maria Carvalho), Lisboa, Gradiva.
- _____, 1994b, "Formes et énigmes: à propos d'un mythe de fondation d'Orissa", VIELLE, SWIGGERS, e JUCQUOIS (éds.), *Comparatisme, mythologies, langages. En hommage à Claude Lévi-Strauss*, Louvain-la-Neuve, Peeters.
- HÉRITIER, F., 1979, "Symbolique de l'inceste et de sa prohibition", IZARD, e SMITH (éds.), *La fonction Symbolique*, Paris, Gallimard, 209-243.
- _____, 1994, *Les Deux Soeurs et Leur Mère. Anthropologie de l'inceste*, Paris, Editions Odile Jacob.
- _____, 1996, *Masculin/Féminin. La Pensée de la différence*, Paris, Editions Odile Jacob.
- HOOPER, W., 1979, *Marcus Porcius Cato, on Agriculture. Marcus Terentius Varro, on Agriculture*, Cambridge, Harvard University Press/Londres, W. Heinemann.
- KERLOUEGAN, F., 1968, "Essai sur la mise en nourriture et l'éducation dans les pays celtiques d'après le témoignage des textes hagiographiques latins", *Études Celtiques*, XII, 101-145.

- KUHN, T., 1996 [1962], *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago e Londres, The University of Chicago Press.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1971, *L'Homme Nu*, Paris, Plon.
- _____, 1974 [1958], *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon.
- LORAUX, N., 1979, "L'autochtonie: une topique athénienne – Le mythe dans l'espace civique", *Annales ESC*, Janv.-Févr., 3-26.
- LOUX, F., 1978, *Le Jeune Enfant et Son Corps dans la Médecine Traditionnelle*, Paris, Flammarion.
- PERRIN, B., 1982, *Plutarch's Lives*, Vol. I: *Theseus and Romulus; Lycurgus and Numa; Solon and Publicola*, Cambridge, Harvard University Press/Londres, W. Heinemann.
- _____, 1985, *Plutarch's Lives*, Vol. II: *Themistocles and Camillus; Aristides and Cato Major; Cimon and Lucullus*, Cambridge, Harvard University Press/Londres, W. Heinemann.
- POUILLON, J., 1980, "La fonction mythique", *Le Temps de la Réflexion*, I, Paris, Gallimard, 83-98.
- ROUCHE, M., 1985, "Haut Moyen Age occidental", ARIÈS, P., e G. DUBY (dir.), *Histoire de la Vie Privée*, Tome I (dir. P. Veyne), *De l'empire romain à l'an mil*, Paris, Éditions du Seuil ("L'univers Historique"), 403-529.
- SCHILLING, R., 1979, *Rites, Cultes, Dieux de Rome*, Paris, Éditions Klincksieck ("Études et Commentaires").
- SMITH, P., 1980, "Positions du mythe", *Le Temps de la Réflexion*, I, Paris, Gallimard, 61-81.
- TENÈZE, M.-L., 1977 [1964], *Le Conte Populaire Français. Catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française d'outre-mer: Canada, Louisiane, Îlots français des Etats-Unis, Antilles Françaises, Haïti, Île Maurice, La Réunion*, Tome II, Paris, Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose.
- VAZ DA SILVA, F., 1993, "O Ultimogénito Regenerador. Estudo Comparativo de uma 'Tradição de Inversão'", GOMES DA SILVA, J.C. (coord.), *Assimetria Social e Inversão*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 87-146.
- _____, 1996, «Dumézil, as *Matralia* e as Quatro Estações», *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 36, 91-118.
- VEYNE, P., 1985, «L'empire Romain», ARIÈS, P., e G. DUBY (dir.), *Histoire de la Vie Privée*, Tome I (dir. P. Veyne), *De l'empire romain à l'an mil*, Paris, Éditions du Seuil ("L'univers historique"), 20-223.

Francisco Vaz da Silva

SCIENCE OF MYTHOLOGY, MYTHOLOGY OF SCIENCE

This paper examines the comparison, undertaken by Nicole Belmont, of her analysis of a French folk-tale and the famous exegesis of a Roman rite – itself based upon an interpretation of Vedic hymns – proposed by Georges Dumézil. Beyond the specific problem of comparative method thus raised, the gradual unfolding of a priori assumptions which appear to warp the analysis of each author leads to the issue of the relationship between analytical models and symbolic systems within the field of mythology.

Departamento de Antropologia do ISCTE
francisco.silva@iscte.pt