

Aspectos Culturais e Religiosos do Mito

Cultural and Religious Aspects of Myth

Fábia Barboza Rodrigues¹

RESUMO

O objetivo do estudo foi descrever sobre aspectos culturais e religiosos do mito, tendo como problema de pesquisa: o que é mito religioso? Para isso, recorreu-se aos procedimentos metodológicos por meio da pesquisa bibliográfica, com abordagem qualitativa da temática, realizado por meio da Análise de Conteúdo de Bardin. O mito é uma necessidade cultural e religiosa que permeia a sociedade, por meio da busca por respostas ao mistério dos fenômenos naturais, do comportamento humano e da morte.

PALAVRAS-CHAVE

Mito; Aspectos Culturais do Mito; Aspectos Religiosos do Mito.

ABSTRACT

The aim of this study was to describe cultural and religious aspects of the myth, having as a search problem: what is religious myth? For this, the methodological procedures were used through bibliographic research, with a qualitative approach to the theme, carried out through Bardin's Content Analysis. Myth is a cultural and religious need that permeates society, through the search for answers to the mystery of natural phenomena, human behavior and death.

KEYWORDS

Myth; Cultural Aspects of the Myth; Religious Aspects of the Myth.

Introdução

O objetivo do estudo foi descrever sobre aspectos culturais e religiosos do mito religioso, a partir da seguinte questão-problema de pesquisa: o que é mito religioso? Tendo como procedimentos metodológicos, a pesquisa bibliográfica, com abordagem qualitativa da temática, realizado por meio da Análise de Conteúdo de Bardin, considerando que a *análise de conteúdo*

¹ Mestranda em Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória.

de comunicações constitui-se em técnicas que “implicam um trabalho exaustivo com suas divisões, cálculos e aperfeiçoamentos incessantes do *métier*”², em busca por compreensão da realidade para além dos significados imediatos³. Fornece informações de uma mensagem, apoiando-se nos elementos clássicos da comunicação: a mensagem, o emissor e o receptor⁴. Essa análise perpassa por etapas denominadas de pré-análise, categorias, subcategorias e a análise de conteúdo propriamente dita⁵.

De acordo com Medeiros, a “análise é o fundamento para a elaboração de reflexões que mostram a organização dos elementos identificados no texto e seu aproveitamento reflexivo e argumentativo”⁶, em que o texto é um tecido verbal estruturado de forma em que as ideias fiquem coeso, uno, coerente⁷. Orlandi define o texto como uma “unidade complexa de significação”⁸, a qual perpassa pelo conteúdo. O conteúdo possui duas formas: a especulativa e a científica. Sendo que a primeira é própria do conhecimento vulgar e a segunda se apoia no uso de técnicas de investigação.⁹

O mito surge na sociedade a partir da necessidade de uma resposta para compreender questões fundamentais, um elemento explicativo e sobrenatural para justificar eventos naturais que até então não eram entendidos pelas pessoas. Por ter uma origem nos primórdios dos tempos e serem passados de geração a geração, o mito antecedeu a religião, que por sua vez também apresenta singularidades explicativas existenciais.

1. Aspectos Culturais do mito

Os eruditos ocidentais ao estudarem o mito traziam uma concepção de história verdadeira e preciosa devido ao seu caráter sagrado.¹⁰ Seu estudo se dá inclusive por meio da Mitologia, tendo em vista que estuda a narração dos mitos, ou seja, do conjunto de mitos de um povo ou de uma cultura.¹¹

De acordo com Irene Martínez Menéndez, os mitos são narrações fabulosas de origem desconhecida, que não se sabe quem inventou, mas que passa de geração para geração, como uma notícia ou uma verdade maravilhosa; que são patrimônio da humanidade.¹² Em que o mito é

² BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011. p. 33.

³ BARDIN, 2011, p. 34.

⁴ BARDIN, 2011, p. 165.

⁵ BARDIN, 2011, p. 34.

⁶ MEDEIROS, João Bosco. *Redação científica: a prática de fichamentos, resumos, resenhas*. 12. ed. São Paulo: Atlas, 2017. p. 92.

⁷ MEDEIROS, 2017, p. 123.

⁸ ORLANDI, Eni Pulcinelli. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 2. ed. Campinas: Pontes, 1987. p. 159.

⁹ MEDEIROS, 2017, p. 197.

¹⁰ ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva S. A., 1972. p. 03.

¹¹ “La mitología es el estudio o narración de los mitos o, dicho de otro modo, es el conjunto de mitos de un pueblo o una cultura”. [tradução livre]. MENÉNDEZ, Irene Martínez. El mito y su vinculación con la religión, la historia y la literatura: aplicación didáctica en el aula. *Innovación y experiencias educativas*, n. 17, p. 1-12, 2009. p. 2.

¹² “Los mitos son narraciones fabulosas de origen desconocido. No se sabe quién los inventó: fueron transmitiéndose de generación em generación como una buena noticia o una verdad maravillosa. Se puede decir, por tanto, que no tienen autor o, lo que es lo mismo, que nadie tiene derecho sobre ellos: son patrimonio de la humanidad”. [tradução livre]. MENÉNDEZ, 2009. p. 2.

uma necessidade mental que trata de expressar a situação do homem no mundo de forma transcendente, considerando que é uma necessidade coletiva e possui importante função social¹³. O que corrobora com o pensamento de Eliade ao atribuir que a principal função da religião e do sagrado consiste em conferir à existência humana uma abertura para o mundo super-humano de valores transcendentais¹⁴. “Pelos mitos, o sujeito religioso tem acesso ao plano transcendente, que é o plano de realidades absolutas”¹⁵.

Nesse contexto, compreender o que se passou na história real e o que se tornou mito a partir do contexto de cada história, em cada território, constitui-se do objeto de estudo do mito, tendo em vista que é necessário captar o sentido das estranhas formas de conduta, para compreender a causa e a justificação dos excessos. “Assim, o mito é uma história verdadeira não pelo fato de haver acontecido como é contado no mito, mas sim por causa das substâncias ou da ideia nas literaturas mitológicas que são existentes, e assim, o mito é uma história verdadeira e sagrada”¹⁶:

Teremos ocasião de ampliar e completar essas poucas indicações preliminares, mas é importante frisar, desde já, um fato que nos parece essencial: o mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma “história verdadeira”, porque sempre se refere a realidades. O mito cosmogônico é “verdadeiro” porque a existência do Mundo aí está para prová-lo; o mito da origem da morte é igualmente “verdadeiro” porque é provado pela mortalidade do homem, e assim por diante¹⁷.

O mito é considerado uma história verdadeira e sagrada devido explicar as realidades, sendo que o mito cosmológico é provado na existência do mundo. Nesse sentido,

Compreendê-las equivale a reconhecê-las como fenômenos humanos, fenômenos de cultura, criação do espírito – e não como irrupção patológica de instintos, bestialidade ou infantilidade. Não há uma alternativa: ou nos esforçamos por negar, minimizar ou esquecer tais excessos, considerando-os casos isolados de “selvageria” destinados ao total desaparecimento depois que as tribos se tiverem “civilizado”, ou fazemos o necessário esforço para compreender os antecedentes míticos que explicam e justificam tais excessos, conferindo-lhes um valor religioso¹⁸.

Corroborando com os conceitos aqui explanados, vale lembrar que perpassam pelo duelo entre ciência e religião, que em estudos de Ronald Numbers, afirma que:

Andrew Dickson White, um historiador e o primeiro reitor da Universidade de Cornell em Nova Iorque, escreveu o segundo livro, um tratado monumental sobre História da Guerra

¹³ “El mito es una necesidad mental que trata de expresar la situación del hombre en el mundo y, por eso, su contenido es más trascendente que el de un cuento, no es algo que pertenece a unos pocos sino que hunde sus raíces en el pueblo, es una necesidad colectiva; se hereda, se transmite y cumple una importante social: explicar la necesidad colectiva [...]”. [tradução livre]. MENÉNDEZ, 2009. p. 3.

¹⁴ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 28.

¹⁵ SOUZA, Vitor Chaves de. A ontologia do mito de Mircea Eliade: possibilidades e aspectos críticos. *Estudos de Religião*, v. 25, n. 41, p. 203-215, jul./dez., 2011. p. 206.

¹⁶ TEIXEIRA, Rodrigo Lima. O mito religioso como o discurso especulativo no seu contexto social contemporâneo. *Unitas – Revista Eletrônica de Teologia e Ciências as Religiões*, Vitória-ES, v. 3, jan.-jun., p. 62-67, 2015. p. 67.

¹⁷ ELIADE, 1972, p. 06.

¹⁸ ELIADE, 1972, p. 04.

da Ciência com a Teologia na Cristandade (*History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*). Ele começou a proferir conferências sobre esse assunto no final da década de 1860, publicou um pequeno folheto antes de Draper, seguiu escrevendo capítulos durante anos e finalmente, em 1896, publicou essa obra-prima em dois volumes. Ele descreveu o conflito entre o Cristianismo e a ciência como uma série de batalhas travadas entre teólogos dogmáticos e de visão limitada e homens de ciência em busca da verdade¹⁹.

Nesse ínterim, segundo Mircea Eliade a definição que melhor expressa o conceito de mito, pois, haja vista que é uma realidade cultural a ser compreendido por várias perspectivas e sentidos complementares, já que:

[..] O mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares.

A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. 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. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural²⁰.

Dessa forma, o mito é considerado uma história sagrada, história verdadeira, em que é cosmogônico²¹. “O mais importante do mito é a construção cosmogônica, e a sacralidade de sua história que tem o poder de instruir de forma moral a sociedade levada pelo mito”²², bem como desvendar os mistérios sobrenaturais. Então,

O mito é uma história contada pelo homem antigo no tempo majestoso, onde se tenta responder questões que não há respostas, e especulações acerca de como foi criado o mundo, e de como o homem veio a existir, de como a morte veio ao mundo, e como foram construídas as sociedades onde hoje vivemos²³.

Assim, o mito constitui-se em uma história elaborada pelo homem, na busca por respostas acerca da criação do mundo, da existência do homem, ou seja, da criação humana e da sociedade.

¹⁹ NUMBERS, Ronald L. Mitos e verdades em ciência e religião: uma perspectiva histórica. *Rev Psiq Clín.*, n. 36(6), p. 250-255, 2009. p. 251. [online].

²⁰ ELIADE, 1972, p. 06.

²¹ ELIADE, 1972, p. 06.

²² TEIXEIRA, 2015, p. 66.

²³ TEIXEIRA, 2015, p. 62.

Segundo Cassirer, em *O Mito do Estado*, deve-se procurar pelo elemento comum, ou seja, aquele que permite uma unidade na diversidade²⁴.

Os sujeitos do mito e os atos rituais são de uma infinita variedade; na verdade são incalculáveis e insondáveis. Mas os motivos do pensamento mítico e da imaginação mítica são, em certo sentido, sempre os mesmos. Em todas as atividades e em todas as formas de cultura humana encontramos uma “unidade na diversidade”²⁵.

Esse elemento comum, isto é, essa unidade em meio à diversidade, no pensamento mítico, constitui-se de uma unidade de sentimento, que se fundamenta na “conscientização da universalidade e fundamental identidade da vida”²⁶. O que, para Menéndez, há quase a inexistência de fronteira entre mito, religião e lenda. Nesse ínterim, a essência do mito é regida pelo sentimento, e não pelo pensamento racional²⁷. A mente primitiva vê o mundo de forma específica em relação com a comunidade e a natureza com profunda comunhão. “[...] O primitivo não se sente um ser separado do resto da natureza, mas se sentem todos unidos e participantes de um mesmo todo, como se fossem um único organismo, cuja expressão desse desejo se manifesta através dos ritos”²⁸. De acordo com Cassirer, o que encontramos na crença primitiva é um profundo e ardente desejo dos indivíduos em se identificarem com a vida da comunidade e com a vida da natureza; o que é satisfeito pelos ritos religiosos em que os indivíduos se fundem em um todo homogêneo²⁹.

A relação dos membros da tribo entre si e entre a natureza é de ‘simpatia’ e não de ‘causalidade’. Isto é, suas relações não seguem princípios de causa e efeito, mas sim princípios emocionais. Cassirer cita como exemplo que quando os homens da tribo Dayak saem para caçar, os que ficaram na aldeia não podem molhar as mãos com água ou azeite, pois caso isso ocorra, aqueles que saíram também ficarão com as mãos e os dedos escorregadios e assim as caças escaparão. O homem primitivo se sente membro de uma única sociedade, a “sociedade da vida”. Nessa sociedade os homens e os elementos da natureza estão no mesmo plano, unidos por um sentimento profundo. O homem não se encontra num nível superior a esse plano, não se encontra numa situação privilegiada. Mesmo o nascimento e a morte para o primitivo não são concebidos como um acontecimento físico, natural. Interpretam de forma mítica. O nascimento, geralmente, é visto como uma forma de reencarnação; acrescenta-se a isso que desconhecem, inicialmente, o funcionamento da procriação e conseqüentemente a participação humana nesse evento. Já a morte nunca é concebida como algo natural, como algo inevitável que um dia inexoravelmente irá ocorrer. A morte é sempre atribuída a outras causas que não sejam naturais. A morte de um indivíduo é sempre atribuída em razão de bruxaria, magia ou pela ação de outro homem ou mulher que será castigado por tal ato. Essa sociedade da vida que abrange todos os seres da natureza, tanto animados como inanimados, a qual pertence o homem primitivo, não segue as leis da causalidade convencional, mas é um produto da emoção³⁰.

²⁴ CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1946. p. 53.

²⁵ CASSIRER, 1946, p. 53.

²⁶ CASSIRER, 1946, p. 53.

²⁷ “[...] se puede apreciar la casi inexistencia de fronteras conceptuales entre mito, religion y leyenda”. [tradução livre]. MENÉNDEZ, 2009. p. 1.

²⁸ FERNANDES, Vladimir. *Mito e Religião na Filosofia de Cassirer e a Moral Religiosa*. Disponível em: <http://www.hottopos.com/notand11/vladimir.htm>. Acesso em: 22 jun. 2022. s/p. [online].

²⁹ CASSIRER, 1946, p. 54.

³⁰ FERNANDES, 2022, s/p.

Os mitos da criação oferecem respostas básicas a questões fundamentais, porém profundas. Deuses criadores criaram outros deuses, surgem conflitos e isso dá origem a heróis e suas aventuras. Histórias de amor dramático e missões heroicas definem a natureza da humanidade³¹, para o coletivo e para o indivíduo.

Para Mircea, “o mito da origem da morte é igualmente ‘verdadeiro’ porque é provado pela mortalidade do homem, e assim por diante”³². Enquanto os mitos primitivos,

apesar das modificações sofridas no decorrer dos tempos, os mitos dos “primitivos” ainda refletem um estado primordial. Trata-se, ademais, de sociedades onde os mitos ainda estão vivos, onde fundamentam e justificam todo o comportamento e vida da atividade do homem. O papel e a função dos mitos ainda podem (ou podiam, até recentemente) ser minuciosamente observados e descritos pelos etnólogos. Interrogando os indígenas a respeito de cada mito, bem como de cada ritual das sociedades arcaicas, foi possível apurar, ao menos em parte, o significado que lhes atribuem. Evidentemente, esses “documentos vivos”, registrados no curso de investigações efetuadas *in loco*, de modo algum solucionarão todas as nossas dificuldades. Mas eles têm a vantagem considerável de nos ajudar a colocar corretamente o problema, ou seja, situar o mito em seu contexto socioreligioso original³³.

Na manutenção dessa sociedade torna-se necessário sua renovação por meio dos ritos, em que os ritos de iniciação, bem como os ritos de vegetação, presentes nas sociedades primitivas, guardam uma estreita semelhança entre si, considerando que pertencem a um processo de regeneração da vida, representam a continuidade de um ciclo, do que deve morrer para renascer. “O rito é caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagens e comportamentos específicos e por signos emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns de um grupo”³⁴. De acordo com Adriane Luisa Rodolpho, “os rituais concedem autoridade e legitimidade quando estruturam e organizam as posições de certas pessoas os valores morais e as visões de mundo”³⁵.

Ora, as formas estabelecidas para os diferentes rituais têm uma marca comum: a repetição. Os rituais, executados repetidamente, conhecidos ou identificáveis pelas pessoas, concedem uma certa segurança. Pela familiaridade com a(s) sequência(s) ritual(is), sabemos o que vai acontecer, celebramos nossa solidariedade, partilhamos sentimentos, enfim, temos uma sensação de coesão social. É assim que entendemos a citação dos autores: “cada ritual é um manifesto contra a indeterminação”: através da repetição e da formalidade, elaboradas e determinadas pelos grupos sociais, os rituais demonstram a ordem e a promessa de continuidade destes mesmos grupos. Ainda segundo estes autores, os rituais podem ser seculares ou religiosos, e, neste caso, ambos mostram o invisível: enquanto os rituais seculares demonstram as relações sociais (civis, militares, éticas, festivas), os sagrados evidenciam o sagrado, o transcendente³⁶.

Claude Rivière citado por Rodolpho, analisa uma variedade de ritos no mundo profano, ou seja, aquele do dia a dia. Relembra os ritos escolares, que vivenciamos desde a infância³⁷:

³¹ BARTLETT, Sarah. *Bíblia da Mitologia*. São Paulo: Pensamento, 2011. p. 17.

³² ELIADE, 1972, p. 6.

³³ ELIADE, 1972, p. 5.

³⁴ SEGALLEN, Martine. *Ritos e Rituais Contemporâneos*. Rio de Janeiro: FGV, 2001. p. 31.

³⁵ RODOLPHO, Adriane Luisa. *Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica*. p. 138-146, 2014. p. 139. [online].

³⁶ RODOLPHO, 2004. p. 139-140.

³⁷ RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes, 1997, *apud* RODOLPHO, 2004. p. 140.

os ritos de chegada (cumprimentos da professora e despedida dos pais), ritos de ordem (horários compartimentalizados pela sineta, espaços organizados por filas, de crianças e classes), ritos de atividades (ir ao quadro, ao pátio, falar e escutar em público). Rivière destaca igualmente a aprendizagem da leitura e da escrita, que atribui nova identidade à criança. Ainda com relação à vida escolar em nossa sociedade, lembremos as etapas de fim de colégio e entrada na universidade, os trotes aos calouros, todos exemplos de etapas que se seguem, atribuindo a cada um de nós novas identidades e novos papéis a serem desempenhados junto ao grupo com o qual convivemos³⁸.

Nesse mesmo sentido, Mariza Peirano, afirma que o ritual é um fenômeno especial da sociedade, que revela expressões e valores de uma sociedade, mas o ritual expande, ilumina e ressalta o que já é comum a um determinado grupo. Assim, para Peirano

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas sequências têm conteúdo e arranjos caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotípiia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos; 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [como quando se diz “sim” à pergunta do padre em um casamento]; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação [um exemplo seria o nosso carnaval] e 3), finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance, por exemplo, quando identificamos como “Brasil” o time de futebol campeão do mundo³⁹.

Vê-se que os rituais se caracterizam e perpetuam pela repetição, ganhando sentido e significado conforme vão se estabelecendo, tendo em vista que são “transformações simbólicas, culturalmente determinadas segundo os diferentes grupos sociais: assim como um bebê não é propriamente “vivo”, até passar pelos ritos de nascimento, um cadáver não é propriamente “morto”, até passar pelos ritos de sepultamento”⁴⁰. Nessa significação, “o sentido se encontra no significado do termo, mas o significado de um termo não abarca todo o sentido”⁴¹, e fechar/delimitar a imagem simbólica em um conceito é esfacelar seu poder ou, conforme Eliade, “é pior que mutilá-la, é aniquilá-la, anulá-la como instrumento de conhecimento”⁴².

Assim, por meio de rituais específicos a criança deixa de ser criança e se torna adulta, da mesma forma que os ciclos das estações da natureza estão indissociáveis da vida humana. O que para cada estação do ano possui um ritual específico que garante a continuidade do ciclo

O mesmo ciclo da vida que aparece na sociedade humana e que constitui a sua própria essência aparece também na natureza. O ciclo das estações não é devido às forças meramente físicas. Está indissolúvelmente ligado à vida do homem. A vida e morte da natureza é parte integrante do grande drama da morte e ressurreição do homem⁴³.

³⁸ RIVIÈRE, 1997, *apud* RODOLPHO, 2004. p. 140.

³⁹ PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 11.

⁴⁰ RODOLPHO, 2004. p. 142.

⁴¹ OSGRILBERG, Rui de S. Sentido e significação: uma essencial distinção hermenêutica. In: NOGUEIRA, Paulo A. de S. (org.). *Religião e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 352.

⁴² ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 12.

⁴³ CASSIRER, 1946, p. 57.

Nesse contexto, a linguagem do ser humano tem como objetivo percepções sensíveis, carregadas de significado, haja vista que o homem não tem acesso a uma realidade “pura”, em estado bruto, desprovida de sentido. Que, de acordo com Menéndez, apresenta-se acima da lógica e está para além do científico, haja vista que faz uso de metáforas para sua construção, como, por exemplo, Platão ao expulsar os poetas da cidade ideal, chamando-a de a caverna⁴⁴. O mito é também uma forma de objetivação, uma tentativa de explicação da realidade, enquanto o “simbolismo linguístico conduz a uma objetivação das impressões sensoriais; o simbolismo mítico leva a uma objetivação de sentimentos”⁴⁵. Nos ritos mágicos e nas cerimônias religiosas os homens agem de forma inconsciente, movidos por sentimentos individuais e pressões sociais, no mito há um novo aspecto. “Mas se esses ritos se transformam em mitos aparece um novo elemento”⁴⁶.

Esse novo elemento é a busca de significado daquilo que o homem faz nos ritos. O homem busca saber os motivos pelos quais já não se satisfaz somente com o agir, por isso, quer uma resposta. “Tão depressa o homem começa a refletir acerca dos seus atos, deu um passo decisivo; penetrou num caminho novo, que no fim o conduzirá longe de sua vida inconsciente e instintiva”⁴⁷. Assim, “é levar a ideia de compreender os porquês de muitas coisas, como por exemplo, o porquê da religião. Este é o objetivo, mostrar que o mito não é só uma fábula, ou uma ideia imaginária, mas sim, uma explicação, um modo de ver, e um modo de pensar”⁴⁸.

Segundo Cassirer, mito e religião são formas simbólicas distintas, embora, possuam como ponto inicial problemas comuns e fundamentais da vida humana, como, por exemplo, e já dito anteriormente, a morte. Ainda de acordo com Cassirer, no seu Ensaio sobre o homem defende “que o culto aos ancestrais deve ser considerado como a primeira fonte e a origem da religião”⁴⁹. O que é uma prática comum em diferentes culturas, como em várias tribos indígenas, na Roma antiga ou na China. “Tudo isso mostra de maneira clara e inequívoca que temos aqui uma característica realmente universal, irreduzível e essencial, da religião primitiva”⁵⁰.

Embora a morte se apresente como um mistério e desencadeia o medo, e práticas para que o espírito não retorne, normalmente a tendência contrária é a que predomina. Nesse sentido, os rituais acontecem para que os fantasmas dos mortos se transformem em deuses familiares. O justifica que o pensamento mítico e o religioso possuem suas origens em iguais acontecimentos fundamentais da existência⁵¹.

Em todo o curso de sua história, a religião permanece indissolúvelmente ligada a elementos míticos, e impregnada deles. Por outro lado, o mito, mesmo em suas formas mais grosseiras e rudimentares, traz em si alguns motivos que de certo modo antecipam os ideais

⁴⁴ “En el mito destaca el lenguaje utilizado: no es préológico o précientífico, pero es supralógico, está por encima de la lógica, puesto que es un intento de expresar aquello que no se puede expresar a través del lenguaje lógico, sino que es preciso recurrir a metáforas, alegorías ... (Platón expulsa a los poetas de la ciudad ideal, pero él mismo requiere del lenguaje del mito, como en la alegoría de la caverna)”. [tradução livre]. MENÉNDEZ, 2009. p. 3.

⁴⁵ CASSIRER, 1946, p. 62.

⁴⁶ CASSIRER, 1946, p. 62.

⁴⁷ CASSIRER, 1946, p. 62.

⁴⁸ TEIXEIRA, 2015, p. 63.

⁴⁹ CASSIRER, Ernst. *An Essay on Man: an introduction to a philosophy of human culture*. New Haven and London: Yale University Press, 1944. p. 141.

⁵⁰ CASSIRER, 1944. p. 143.

⁵¹ CASSIRER, 1944. p. 146.

religiosos superiores que chegam depois. Desde o início, o mito é religião em potencial. O que leva de um estágio para outro não é nenhuma crise repentina de pensamento, nem qualquer revolução de sentimento⁵².

Mediante esse contexto, percebe-se que há elementos comuns entre o mito e a religião, entretanto, a forma como a religião os trata vai caracterizando o distanciamento progressivo e, por fim, radical em relação ao pensamento mítico. Nesse sentido, torna-se necessário adentrar na discussão dos aspectos religiosos do mito, como forma de ampliar a compreensão e entendimento do objeto deste estudo.

2. Aspectos religiosos do mito

O dinamismo da religião é carregado de mito, explicando as relações entre o sujeito e o todo, por meio da veneração de um ser ou de uma doutrina⁵³. Segundo Cassirer, o mito constitui-se a forma mais primitiva de conformação espiritual, haja vista que “muito antes que o mundo se dê a consciência como um conjunto de ‘coisas’ empíricas e como um complexo de ‘propriedades’ empíricas, se lhe dá como um conjunto de potências e influxos mitológicos”⁵⁴. Assim, as demais formas simbólicas possuem no mito um núcleo comum. Entretanto, existe um permanente conflito entre e intra as formas simbólicas.

De acordo com Cassirer no seu Ensaio sobre o Homem: “Se existe um equilíbrio na cultura humana, só pode ser descrito como dinâmico, e não estático; resulta de uma luta entre forças opostas”⁵⁵. Essas forças opostas são as inúmeras formas simbólicas, mito, religião, ciência, dentre outras, que se autoafirmam e produzem um equilíbrio conflituoso. Que Cassirer afirma que em todas as atividades humanas há “uma tensão entre estabilização e evolução, entre uma tendência que leva a formas fixas e estáveis de vida e outra que rompe com esse esquema rígido”⁵⁶.

A ontologia em Eliade se apresenta pela existência, pela sede do ser, pela falta do sentido e pela “profunda insatisfação do homem com sua situação atual, com aquilo que se chama condição humana”⁵⁷. O que inclui a discussão da morte, pois, “a existência de mitos é de suma importância para o imaginário coletivo, pois a essência do mito é ser, efetivamente, é uma representação coletiva, ao expressar e explicar tanto o mundo quanto a realidade humana, transmitida por intermédio de várias gerações”⁵⁸. Além disso, segundo Claude Levi Strauss, “um mito nunca deve ser interpretado isoladamente, mas sim em sua relação com outros mitos que, tomados em conjunto, constituem um grupo de transformação”⁵⁹.

⁵² CASSIRER, 1944. p. 146.

⁵³ ZAFALON, Míriam. “A relevância dos mitos religiosos na trajetória de PI”. *Macabéa – Revista Eletrônica do Netlli*, v. 3, n. 2, p. 88-100, jul.-dez., 2014. p. 92.

⁵⁴ CASSIRER, Ernst. *Filosofia de las Formas Simbólicas II: el pensamiento mítico*. Trad. Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1925. p. 17.

⁵⁵ CASSIRER, 1944. p. 363.

⁵⁶ CASSIRER, 1944. p. 365.

⁵⁷ ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 127.

⁵⁸ BULFINCH, Thomas. *O livro da Mitologia: a idade da fábula*. São Paulo: Martins Claret, 2013. p. 14.

⁵⁹ STRAUSS, Claude Levi. *Antropologia estrutural dois*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo: Cosac Naify, 2013. p. 80.

Dessa forma, para além do conflito existente entre as formas simbólicas, há inclusive no interior de cada forma simbólica uma tensão entre estabilidade e evolução. No qual, o homem se encontra no interior. Cassirer afirma que:

Há uma luta incessante entre a tradição e a inovação, entre forças produtivas e criativas. Esse dualismo é encontrado em todos os domínios da vida cultural. O que varia é a proporção dos fatores opostos. Ora um fator, ora outro, parece preponderar. Essa preponderância determina em alto grau o caráter das formas isoladas e confere a cada uma delas a sua fisionomia particular⁶⁰.

Essa passagem explica o processo que configura uma nova forma simbólica por meio de forças de conservação e mudança. Tal tensão, se apresenta no processo progressivo de transição do mito e da religião primitiva para a religião, conforme Cassirer afirma a seguir no Ensaio sobre o homem:

O interdito sob o qual a vida humana foi posta pelo pensamento mítico e religioso primitivo é gradualmente afrouxado, e finalmente dá mostras de ter perdido a sua força coesiva. Surge uma nova forma dinâmica de religião que abre uma nova perspectiva de vida moral e religiosa. Nessa religião dinâmica, os poderes individuais obtiveram a predominância sobre os simples poderes de estabilização. A vida religiosa alcançou sua maturidade e sua liberdade; quebrou o feitiço de um tradicionalismo rígido⁶¹.

Dessa forma, a transição do mito para religião ocorre por meio de elementos comuns entre sei, mas não se pode afirmar em relação a sua forma. Seu sagrado tem sido renovado e vivido a partir de discursos religiosos, artísticos e cotidianos, perpassando as histórias que carregam o legado das civilizações para todas as décadas. Nessa direção, os mitos sempre estiveram relacionados “à religião, sendo revelados por intermédio dos ritos os quais naturalizaram o *habitus* vigente. A proximidade entre o mundo contemporâneo e os mitos criados há milhares de anos se constrói sobre as lições de sabedoria, sempre atuais, que provêm do espaço mitológico”⁶². Destarte,

O sagrado se revela ao *homo religiosus* como fenômeno cotidiano, ou seja, como imanência, nos elementos ordinários recepcionados pela percepção, pela experiência sensível, aquilo que aparece em sua vivência diária; porém, são “transsubstanciados”, indicando uma outra realidade, uma ordem “superior”, “sobrenatural”, que participa de uma outra dimensão, que toma de arroubo o sujeito e lhe aponta os limites da experiência do mundo, ao mesmo tempo em que rompe com esses limites, apontando para uma transcendência que atribui o sentido da própria vida humana⁶³.

Corolário, o cotidiano revela a manifestação do sagrado, apontando a transcendência, por meio do sentido da vida humana. Podendo afirmar que “uma das formas de manutenção dos

⁶⁰ CASSIRER, 1944. p. 365.

⁶¹ CASSIRER, 1944. p. 367.

⁶² ZAFALON, 2014. p. 89.

⁶³ CAZELLI, Felipe Ribeiro. *Mito, histórias em quadrinhos e experiência do sagrado: uma análise fenomenológica do religioso na obra de Grant Morrison*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2019. p. 47.

mitos é por meio dos rituais religiosos os quais vivificam as estruturas míticas, tornando-as fortes até mesmo diante do ceticismo que tem feito parte do comportamento contemporâneo⁶⁴. Consoante Rocha conceitua que:

O mito é uma narrativa. É um discurso, uma fala. É uma forma de as sociedades espelharem suas contradições, exprimirem seus paradoxos, dúvidas e inquietações. Pode ser visto como uma possibilidade de se refletir sobre a existência, o cosmos, as situações de “estar no mundo” ou as relações sociais⁶⁵.

Observa-se que o mito é uma narrativa, discursiva, ou seja, uma fala que apresenta transcendência, em que sua perpetuação ocorre por meio de rituais religiosos, demarcados pela reflexão sobre a existência e as relações sociais.

A simbologia mítica mantém-se no interior das representações religiosas. Que de acordo com Rubem Alves,

[...] a religião nos apresenta como um certo tipo de fala, um discurso, uma rede de símbolos. Com estes símbolos os homens discriminam objetos, tempos e espaços, construindo, com o seu auxílio, uma abóbada sagrada com que recobrem o seu mundo. Por quê? Talvez porque, sem ela, o mundo seja por demais frio e escuro. Com seus símbolos sagrados, o homem exorciza o medo e constrói diques contra o caos⁶⁶.

Mediante a conceituação de Alves, percebe-se que a prática religiosa é interpretada enquanto agente transformador, estabelecendo-se por meio de ritos e símbolos que inspiram o sagrado, apontando organicidade à crença. As manifestações religiosas incluem uma série de hábitos e comportamentos que traduzem especificidades das diversas denominações⁶⁷. Nessa conjuntura, o mito é uma história que apresenta seres sobrenaturais, narra evento que aconteceu e fornece explicação de algo que acontece ou existe na atualidade, relatando sua história e materialização⁶⁸.

Um exemplo de investigação científica sobre o mito foi o estudo cujo objeto em questão diz respeito à telenovela “A dona do pedaço”, da rede Globo, de 2019. O estudo aborda “as noções de sagrado, símbolo e mito discutidas à luz das contribuições da fenomenologia da religião”⁶⁹. Por isso, foi necessário estabelecer suas bases na experiência religiosa e na relação entre a religiosidade e o mito. Propôs reflexão por meio de análise imagética e narrativa da telenovela, com pressupostos na “experiência religiosa, fundada na categoria do sagrado, bem como o estudo comparativo de diferentes manifestações históricas de narrativas mitológicas, seja no campo da religião, da literatura, da filosofia ou da cultura pop”⁷⁰.

⁶⁴ ZAFALON, 2014. p. 89.

⁶⁵ ROCHA, Everardo P. G. *O que é mito*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 7.

⁶⁶ ALVES, Rubem. *O que é Religião?* São Paulo: Loyola, 1999. p. 10.

⁶⁷ ZAFALON, 2014. p. 91.

⁶⁸ “Tal es la esencia del mito: un relato que presenta a unos seres sobrenaturales, narra un acontecimiento sucedido en un tiempo primigenio anterior al real y proporciona la clave explicativa de algo que sucede o existe en la actualidad, contando cómo ese fenómeno verídico ha llegado a materializarse. es supera”. [tradução livre]. MENÉNDEZ, 2009. p. 4.

⁶⁹ CRUZ, Wallace Soares da; AZEREDO, Bárbara Ahnert. “Mito e religião na telenovela “A dona do Pedaço”. *Revista Último Andar*, São Paulo, v. 23, n. 36, jul-dez., p. 142 – 159, 2020. p. 144.

⁷⁰ CRUZ; AZEREDO, 2020, p. 144.

O artigo propôs uma reflexão a partir de uma análise imagética e narrativa da telenovela “A dona do pedaço”, especialmente dos oito últimos episódios. A partir das experiências religiosas da personagem Josiane, foi possível identificar uma apropriação da Bíblia enquanto símbolo que lhe vai atribuindo sentido à vida. Hipoteticamente, defende-se que a trama utiliza e atualiza um conjunto de imagens correspondentes à jornada bíblica do filho pródigo (Lc 15, 11-32), o que reforça a potência simbólica da personagem. Pois, esta encarna o papel do filho arrependido. Portanto, este modelo de enredo pode enquadrar-se no conceito de mitos contemporâneos. Pois, além de transmitir a experiência do sagrado vivenciada pela personagem, pode proporcionar aos indivíduos a apreensão do sentido de seu cotidiano. Nestes termos, a experiência religiosa não se restringe àquela que se realiza sempre a partir de textos reconhecidamente sagrados por parte das religiões institucionalizadas. Mas, pode acontecer com qualquer narrativa que apresente elementos religiosos. Pensa-se, nestes termos, a novela segundo perspectivas religiosas da realidade. A Bíblia é um símbolo cristão. Resultado do processo de crescimento e desenvolvimento do Cristianismo. A atitude de construir o enredo nos termos aqui apresentados constituem formas de ritualização que se configuram como essencialmente religiosas, com o acréscimo de lidar com elementos míticos atualizados, mais próximos da cultura contemporânea do que os principais textos sagrados das grandes religiões⁷¹.

Como observa-se a manifestação do mito religioso está relacionado a atitudes e comportamentos cotidianos dos seres humanos, com suas crenças, símbolos e ritos. Então, os ritos cristãos reforçam os mitos existentes cultura popular⁷². Nessa seara, a cultura popular é composta de ritos, trazendo elementos da natureza e mítico. Nesse sentido, o homem produz ação na natureza por meio de ritos e práticas mágicas. Por isso, nenhuma religião pode manipular as relações entre o homem e a natureza, em que a natureza é abordada do ponto de vista racional⁷³.

Nesse sentido, pode exemplificar um novo enfoque, haja vista que enquanto o mito explica suas crenças de uma forma emocional, a religião utiliza o logos, em que explica sua crença com base em argumentos racionais, mesmo aquilo que é considerado inexplicável. Na verdade, o logos está presente na relação com significado⁷⁴.

Na esfera religiosa, o mito é muito importante, porque ele explica aquilo que não tem explicação, e dá caminho para representatividades morais e culturais, e nisso, o mito religioso tem sua importância no contexto social, pois ele ensina uma sociedade a caminhar sem medo especulando a existência do ser, e explicações mitológicas que podem dar parâmetros significativos dentro do contexto social religioso para a exploração destes mistérios⁷⁵.

“O mito nas questões religiosas tem seus valores significativos e muito importantes para o andamento de culturas antigas e para a formação moral e ético de sociedades atuais”⁷⁶. “outros mitos estão intimamente ligados a uma personalidade divina e a própria religião. Todo o ciclo de Deméter, que explica misticamente a germinação, e crescimento e maturação do trigo, é um dos maiores mitos do pensamento grego e é profundamente religioso”⁷⁷.

⁷¹ CRUZ; AZEREDO, 2020, p. 157.

⁷² ZAFALON, 2014. p. 89.

⁷³ CASSIRER, 1944. p. 165.

⁷⁴ CASSIRER, 1944. p. 165.

⁷⁵ TEIXEIRA, 2015, p. 62.

⁷⁶ TEIXEIRA, 2015, p. 62-63.

⁷⁷ “[...] otros mitos van estrechamente vinculados a una personalidad divina y a la religión propiamente dicha. Todo el ciclo de Deméter, que explica misticamente la germinación, el crecimiento y la maduración del trigo,

A relação exata entre mito e religião não foi bem definida, e sua interconexão ou diferenciação é variável. Vernant acredita que mito, ritual e imagem são as três formas de expressão da experiência religiosa dos gregos (este é um dos pontos em que a mitologia grega se afasta de outras, já que na Grécia há conexão entre mitologia e religião)⁷⁸. O mito é a expressão verbal, o rito é a expressão gestual e a imagem expressão visual. Assim, os elementos não podem ser identificados ou citados, mas concebê-los como as três faces da experiência religiosa e grega. O fato de que muitos protagonistas das histórias gregas são deuses causou a identificação.

Bermejo considera que mito e religião têm funções sociais semelhantes, mas a função social da religião é mais complexa do que a da mitologia, porque inclui um ritual (um sistema de oração)⁷⁹. Assim, entende-se que com a mitologia o estudo da religião não se esgota; além disso, a religião implica uma ética que regule o comportamento que aqueles que a professam devem ter. De acordo com isso, parece que no rito há mais pontos de contato entre mitologia e religião⁸⁰.

O mito é uma necessidade, sua história poderia, portanto, ser definida como um mito degradado: apresenta (na forma do mito, por sua vez, é matéria séria e elevada: nasce quando o homem se encontra na presença do mistério, e constitui um esforço do espírito humano para dissipar esse mistério respondendo ao duplo ponto de interrogação de uma vila ou cidade); mistério dos fenômenos naturais (sejam eles astronômicos, climáticos e biológicos); mistério do comportamento humano, especialmente em seus aspectos irracionais (amor, violência); mistério, finalmente, da morte⁸¹. Como, por exemplo, o mistério da morte:

Freud traduz bem essa metabolização do reativou a angústia edípica dos americanos pelo mito religioso também traduz bem como a configuração mítica do neoconvertido reproduz a mesma contradição permitida pela declaração religiosa ponto de partida. Inicialmente a crise expressa nessa configuração a morte da mulher mãe-Deus-pai não pode ser nem boa nem pequena. Todo-Poderoso e eu o filho nos afastamos dele na reestruturação pós-conversão há a morte de todos do sujeito também), mas Deus Pai é salvador através de seu Filho, o irmão que você deve reconhecer esta necessidade um salvador, pois a morte existe, mas, precisamente, porque infortúnio sofrido a morte. Quando um sujeito está morto como ele poderia viver

es uno de los mitos, más grandiosos del pensamiento griego y es profundamente religioso”. [tradução livre]. MENÉNDEZ, 2009. p. 5.

⁷⁸ VERNANT, 2007, *apud* MENÉNDEZ, 2009, p. 5.

⁷⁹ BERMEJO, 1996, *apud* MENÉNDEZ, 2009, p. 5.

⁸⁰ “La relación exacta entre mito y religión no se ha definido bien, y su interconexión o diferenciación es variable en los diferentes estudiosos del tema que nos ocupa. Vernant (2007) opina que mito, ritual e imagen son las tres formas de expresión de la experiencia religiosa de los griegos (este es uno de los puntos en los que la mitología griega se aparta de otras, puesto que en Grecia se admite la conexión entre mitología y religiosidad). El mito es la expresión verbal, el rito es la expresión gestual y la imagen la expresión visual. Así, siguiendo la teoría de este autor, no se pueden identificar los elementos citados, sino concebirllos como las tres caras de la experiencia religiosa y griega. El hecho de que muchos protagonistas de los relatos griegos sean dioses ha provocado la identificación. Bermejo (1996) considera que el mito y la religión tienen funciones sociales parecidas, pero la función social de la religión es más compleja que la de la mitología porque incluye un rito (un sistema de oración). Así, se aprecia que con la mitología no se agota el estudio de la religión; además, la religión lleva implícita una ética que regula el comportamiento que han de tener quienes la profesan. Según esto, parece que en el rito es donde hay más puntos de contacto entre mitología y religión”. [tradução livre]. MENÉNDEZ, 2009. p. 5.

⁸¹ “El mito es una necesidad [...]. El cuento podría ser, por tanto, definido como un mito degradado: presenta (a forma del mito, por su parte, es materia seria y elevada: nace cuando el hombre se encuentra en presencia del misterio, y constituye un esfuerzo del espíritu humano para disipar ese misterio respondiendo al doble interrogante de un pueblo o una ciudad); misterio de los fenómenos naturales (ya sean astronómicos, climáticos e biológicos); misterio de la conducta humana, sobre todo em sus aspectos irracionales (el amor, la violencia); misterio, por último, de la muerte y lo que, tal vez, siga a la muerte”. [tradução livre]. MENÉNDEZ, 2009. p. 3.

novamente, precisaríamos de um salvador e um Deus se o homem fosse imortal. Tantas enigmas de contradições internas à primeira formulação mítica e deslocada. Na segunda, sem dúvida exigirão do médico na medida em que apoiar questões existenciais uma exploração mais completa de declarações cristãs, se não um novo desenvolvimento do mito, nova atribuição de juízo primordial, como diria Freud⁸².

Nesse contexto, o mito religioso é considerado como reservatório de significações e relações simbólicas, que estruturam o sujeito apanhado na Síndrome da Crença, no exato momento psíquico, no tempo em que o sujeito está reestruturando, o mito ou os significados e relações simbólicas. Nesse ponto de vista para o crente há distinção entre o mito individual e o mito coletivo, em que mitos não parecem ter importância. Além disso, o mito que permite ao sujeito o acesso ao simbólico, quer dizer como sujeito com possibilidades comunicacionais, sem que poderia não ser nada ou pelo menos psicótico, mito apresenta uma estrutura edípica. O que leva a qualificar o mito de Édipo como sendo religioso⁸³.

Segundo Marie-Jean Sauret

Um mito religioso coletivo constituiria um reservatório de sentido, elementos e configurações particulares em que o desejo do sujeito crente escolhe acreditar que viria e se levaria e diria a si mesmo. Desse ponto de vista, a distinção entre mito singular e mito coletivo provaria obsoleto não que não existam mitos específicos tal indivíduo, mas porque este não constituiria um arranjo, uma gestão particular de significantes todos pertencentes à linguagem ou mesmo ao discurso do outro. A estruturação variada entre significantes permite diferentes soluções míticas para os problemas a crise edípica, como pelos enigmas do nascimento ou da morte isomorfismo estrutural entre os dois níveis míticos. A construção freudiana lembrada [...] e o complexo de mergulho iluminaria um novo dia, onde a certeza de que o mito se reforça e não usurpa atributo religioso⁸⁴.

⁸² “Freud traduit bien cette métabolisation de angoisse dipienne réactivée de Américain par le mythe religieux traduit bien aussi comment la configuration mythique du néo-converti reproduit la même contradiction que elle permise par *énoncé* religieux de départ Initialement la crise exprime dans cette configuration il la mort de a femme mère Dieu -père ne peut *être* ni bon ni tout puissant et je le fils me détourne de lui dans la structuration post-conversion il la mort de tout un chacun du sujet aussi) mais Dieu père est sauveur par son Fils le frère vous devez reconnaître cette nécessité un sauveur puisque la mort existe mais justement pourquoi le malheur la souffrance la mort Quand un sujet est mort comment pourrait-il revivre aurait-on besoin un sauveur et um Dieu si homme *était* immortel Autant *énigmes* de contradictions internes la première formulation mythique et déplacées dans la seconde nul doute elles exigeront de la part du médecin dans la mesure où eles supportent des interrogations existentielles une exploration plus complete des *énoncés* chrétiens sinon un nouveau développement du mythe um nouveau jugement primordial attribution dirait Freud”. [Tradução livre]. SAURET, Marie-Jean. “L’Édipe, mythe religieux ou construction analytique?” (Edipus, Religious Myth or Analytical Construction? *In: Archives de sciences sociales des religions*, n. 45/1, p. 145-163, 1978. p. 157. [online].

⁸³ “[...] consider the religious myth as reservoir of significances and symbolic relationships which structure the subject caught up in the Belief Syndrome at the precise psychic moment in time when the subject is restructuring the myth or the significances and symbolic relationships From this point of view and for the believer also the distinction between the individual myth and the collective myth believed myths would not appear to be of importance In addition the myth which allows the subject access to the symbolic that is to say as subject with communicational possibilities without which he could be nothing or at least psychotic...) this myth presents an Oedipus structure This leads us to qualify the Oedipus myth as being religious”. [Tradução livre]. SAURET, 1978. p. 145.

⁸⁴ “Ce mythe religieux collectif constituerait un réservoir de signifiants et de configurations particulières où le désir du sujet croyant mais pourquoi choisit-il de croire viendrait se prendre et se dire De ce point de vue la distinction mythe singulier/mythe collectif se révélerait caduque non pas que ne se décèlent point de mythes propres tel individu mais parce que ces derniers ne constitueraient un arrangement particulier de signifiants relevant tous de la langue voire du discours de Autre Les structurations variées entre signifiants permettent des solutions mythiques différentes relativement aux problèmes posés par la crise dipienne comme par les énigmes

Observa-se que Sauret faz a defesa da existência de mito coletivo e anula a suposta existência de mito individual ou singular. Na sequência, aborda alguns exemplos de mito coletivo, afirmando que existe um reservatório de sentidos, elementos e configurações. O que confirma que o mito religioso constitui parte operante da história de um dado povo, embriagado do processo de colonização territorial e elementos culturais, o inclui crenças e lendas.

Conclusão

O ser humano deve compreender que é indispensável os eventos que permeiam a vida, em um período em que o conhecimento era limitado, entender o porquê da chuva, como o sol nasce, o que acontece após a morte etc., eram questionamentos que precisavam de respostas e a partir dessa necessidade surgem os mitos. Com o objetivo de responder a fenômenos que aconteceram ou acontecem, os mitos utilizam o místico para explicar tais eventos, sendo considerados como histórias verdadeiras, pois contam eventos reais. O mito e a religião são formas simbólicas dissemelhantes, todavia, ambas buscam responder aos questionamentos fundamentais da vida humana.

Além disso, o mito possui relevância na esfera religiosa, tendo em vista que explica o inexplicável, dando abertura para representatividades culturais e morais, inibindo o medo da sociedade em especular a existência do ser. Assim, o mito é uma necessidade cultural e religiosa que permeia a sociedade, por meio da busca por respostas ao mistério dos fenômenos naturais, do comportamento humano e da morte.

O mito se justifica e confirma por causa das ideias e liturgias mitológicas, sendo considerada uma história verdadeira e sagrada. Em que a prática religiosa é considerada um agente transformador, por meio de ritos e símbolos que invocam e reverenciam o sagrado, demonstrando a organicidade da crença, bem como as manifestações religiosas com seus hábitos e especificidades das denominações.

Com a mitologia o estudo da religião não se esgota, muito pelo contrário, pois se amplia. Dessa forma, o mito religioso é considerado um amplo campo de significações e relações simbólicas, estruturando o sujeito com sua crença, havendo distinção entre o mito individual e o mito coletivo. Além disso, o mito possibilita ao sujeito o acesso ao simbólico, quer dizer como sujeito com possibilidades comunicacionais.

Referências

- ALVES, Rubem. *O que é Religião?* São Paulo: Loyola, 1999.
- BARTLETT, Sarah. *Bíblia da Mitologia*. São Paulo: Pensamento, 2011.
- BULFINCH, Thomas. *O livro da Mitologia: a idade da fábula*. São Paulo: Martins Claret, 2013.
- CASSIRER, Ernst. *An Essay on Man: An introduction to a philosophy of human culture*. New Haven and London: Yale University Press, 1944.

de la naissance ou de la mort isomorphisme de structure entre les deux niveaux mythiques la reconstruction freudienne rappelée en introduction et le complexe d'Édipe éclairerait un jour nouveau Où se renforce la certitude que le mythe d'Édipe n'usurpe pas attribut de religieux". [Tradução livre]. SAURET, 1978. p. 157.

- _____. *Filosofia de las Formas Simbólicas II: el pensamiento mítico*. Trad. Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1925.
- CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1946.
- CAZELLI, Felipe Ribeiro. *Mito, histórias em quadrinhos e experiência do sagrado: uma análise fenomenológica do religioso na obra de Grant Morrison*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2019.
- CRUZ, Wallace Soares da; AZEREDO, Bárbara Ahnert. Mito e religião na telenovela “A dona do Pedaco”. *Revista Último Andar*, São Paulo, v. 23, n. 36, jul-dez., p. 142 – 159, 2020.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. *Mefistófeles e o andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva S. A., 1972.
- _____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FERNANDES, Vladimir. *Mito e Religião na Filosofia de Cassirer e a Moral Religiosa*. Disponível em: <http://www.hottopos.com/notand11/vladimir.htm>. Acesso em: 22 jun. 2022. s/p.
- MENÉNDEZ, Irene Martínez. El mito y su vinculación con la religión, la historia y la literatura: aplicación didáctica en el aula. *Innovación y experiencias educativas*, n. 17, 2009.
- NUMBERS, Ronald L. “Mitos e verdades em ciência e religião: uma perspectiva histórica”. *Rev Psiq Clín.*, n. 36(6), p. 250-255, 2009. p. 251. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rpc/a/tQvf4sbWNsQDnM7KTzZjxsr/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 22 jun. 2022.
- JOSGRILBERG, Rui de S. “Sentido e significação: uma essencial distinção hermenêutica”. In: NOGUEIRA, Paulo A. de S. (org.). *Religião e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2015, p. 341-372.
- PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- ROCHA, Everardo P. G. *O que é mito*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- RODOLPHO, Adriane Luisa. *Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica*. p. 138-146, 2014. Disponível em: http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4402_2004/et2004-2arodolpho.pdf. Acesso em: 04 jul. 2022. p. 139.
- SAURET, Marie-Jean. L’Œdipe, mythe religieux ou construction analytique? (Œdipus, Religious Myth or Analytical Construction)? *In: Archives de sciences sociales des religions*, n. 45/1, p. 145-163, 1978. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1978_num_45_1_2146. Acesso em: 06 jul. 2022.
- SEGALLEN, Martine. *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: FGV, 2001.
- SOUZA, Vítor Chaves de. “A ontologia do mito de Mircea Eliade: possibilidades e aspectos críticos”. *Estudos de Religião*, v. 25, n. 41, p. 203-215, jul./dez., 2011.
- STRAUSS, Claude Levi. *Antropologia estrutural dois*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- TEIXEIRA, Rodrigo Lima. “O mito religioso como o discurso especulativo no seu contexto social contemporâneo”. *Unitas – Revista Eletrônica de Teologia e Ciências as Religiões*, Vitória-ES, v. 3, jan.-jun., p. 62-67, 2015, p. 67.
- ZAFALON, Miriam. “A relevância dos mitos religiosos na trajetória de PI”. *Macabéa – Revista Eletrônica do Netlli*, v. 3, n. 2, p. 88-100, jul.-dez., 2014.