

A noção de estrutura em Georges Dumézil

The notion of structure in Georges Dumézil

Marcos Alexandre Gomes NALLI

Doutor em Filosofia (Unicamp). Professor do

departamento de filosofia (UEL).

E-mail: marcosnalli@yahoo.com

Orcid : (0000-0001-6476-1472

RESUMO:

Pretendo fazer uma breve apresentação da concepção estrutural de Georges Dumézil. Dumézil, embora pouco conhecido no Brasil, foi um dos nomes mais expressivos das pesquisas em mitologia comparada, atuando principalmente sobre as civilizações indo-europeias. Seu mérito foi o de propor outra abordagem para a comparação, não se valendo mais de elementos e sim de estruturas passíveis de homologia. É nesse contexto que ele descobre e desenvolve sua teoria da trifuncionalidade ou ideologia tripartite.

PALAVRAS-CHAVES: Dumézil; estrutura; mitologia comparada; ideologia tripartite; trifuncionalidade.

ABSTRACT:

I intend to make a brief presentation of Georges Dumézil's structural conception. Dumézil, although little known in Brazil, was one of the most expressive names in research in comparative mythology, working mainly on Indo-European civilizations. His merit was to propose another approach to comparison, no longer using elements but rather structures capable of homology. It is in this context that he discovers and develops his theory of trifunctionality or tripartite ideology.

KEYWORDS: Dumézil; structure; comparative mythology; tripartite ideology; trifunctionality.

Há uma famosa entrevista de Michel Foucault acerca de *Histoire de la folie* em que ele declara algumas de suas dívidas intelectuais. Uma dessas é endereçada a Georges Dumézil (1898-1986), um dos grandes especialistas franceses em história das religiões. Ainda que possa se suspeitar dessa declaração foucaultiana de que ela se deu muito mais pela importância que Dumézil teve no início da carreira profissional e acadêmica de Foucault quando jovem, sua declaração traz uma informação valiosa, ainda que um tanto vaga e enigmática. Foucault diz o seguinte: “Por sua ideia de estrutura. Como Dumézil faz com os mitos, tentei descobrir formas estruturadas de experiência, cujo esquema pudesse se repetir, com modificações, em níveis diversos”, sendo que em seguida Foucault qualifica tal estrutura em termos da

“segregação social, a da exclusão” (Foucault, 1994, p. 168). Éribon (1996), comentando sobre o que chamou de “ascendência duméziliana” ao pensamento de Foucault, observa que

Dumézil mostra, no interior de cada uma das sociedades que ele estuda na área geográfica indo-europeia, como os diferentes registros da civilização “intelectual” são regidos por um princípio comum: o mesmo modelo organizador imprime sua marca obrigatória no nível, tanto da religião, da mitologia ou das lendas, quanto da organização sacerdotal, das instituições, e por vezes até no nível da ordem social, da divisão em classes em castas. É o sentido que Dumézil concede à noção de “ideologia”: uma espécie de quadro, de esquema diretor, de grade a priori que modela todas as atividades mentais de uma sociedade dada e inspira pois suas práticas (Éribon, 1996, p. 88).

Por outro lado, numa perspectiva insuspeitadamente diferente e até oposta àquela de Foucault, num esforço de mostrar o que entendeu como o surgimento, a mudança e a dissolução da ideia estruturalista, José Guilherme Merquior (1991) se refere uma única vez a Dumézil, reconhecendo nele juntamente com Émile Benveniste, o “estruturalismo na sua forma mais sábia, menos fantástica ou arbitrária”. Segundo Merquior,

Em vez de interpretar a religião de várias áreas indo-europeias em termos de divindades isoladas ou credos [...], Dumézil optou por uma abordagem diferente, pioneira. Não comparou cada deus indiano ao seu semelhante grego ou romano. Preferiu comparar cada panteão indo-europeu a outro, concentrando-se em conjuntos de relações em vez de trabalhar com elementos separados. Em seguida, de acordo com as homologias entre esses sistemas politeístas afins, identificou um conjunto de funções – como soberania, guerra e fertilidade, personificadas na religião romana antiga pela tríade Júpiter/Marte/Quírião – que indicava um padrão comum de crença. Depois, correlacionou essa mesma divisão de trabalho sacra com a ideologia indo-europeia da ordem social: padres, soldados e camponeses (Merquior, 1991, p. 28-29).

E Merquior não diz mais nada. Talvez porque, como Benveniste, Dumézil não alcançou a fama e a badalação midiática que muitos outros pensadores, tomados sob a alcunha de estruturalistas, experimentaram no calor da moda (Greimas; Courtés, 1980, p. 168). Apesar disso, vale lembrar que Dumézil gozou de amplo respeito e reverência de tantos outros intelectuais pelas razões as mais variadas. Ele fora, inclusive, professor no consagrado Collège de France durante o período de 1949-1968, ocupando a cadeira de Civilização Indo-Europeia (sua especialidade), indicado ao posto por ninguém menos que Benveniste. Ele foi, também, saudado por Lévi-Strauss, quando de seu ingresso na Academia Francesa em 1979. Portanto, Dumézil fora reverenciado por dois dos mais representativos nomes do estruturalismo, além, claro por Michel Foucault, geralmente associado ao pós ou neo-estruturalismo.

No entanto, como Éribon (1992) atenta com propriedade em seu livro sobre Dumézil, este faz uma declaração que já se tornou angular quanto ao estruturalismo e, conseqüentemente, a algumas das polêmicas que gravitam em torno do movimento. No terceiro tomo de *Mythe et épopée*, considerada a obra magna duméziliana na qual seu pensamento se expressa como um sistema, ele afirma sobre si mesmo: “Eu não sou, eu não tenho de ser ou de não ser estruturalista” (Dumézil, 1981, p.14). Segundo Éribon (1992), não se trata de uma negativa categórica ao estruturalismo no sentido estrito; mas em sentido lato,

uma recusa às vogas e juízos apressados em torno ao estruturalismo, sem a devida atenção ao que metodológica e conceitualmente está implicado ao se adotar uma abordagem estruturalista. De modo mais simples, a resposta um tanto irritada de Dumézil não é ao estruturalismo, mas a uma moda apressada em se designar ou em uma reação, também apressada, em repudiar o estruturalismo. A questão para ele não é ser ou não estruturalista, advogar ou recusar tal etiqueta à sua obra e a seu pensamento, numa identificação ao seu ser. A questão para ele é o estruturalismo como abordagem metodológica e a estrutura como um operador conceitual nas suas análises.

Para dar conta disso, é importante, a título de apresentação sumária, expor os principais elementos constitutivos do que ficou conhecido como a ideologia tripartite, ou nos termos de Dumézil, a “ideologia das três funções” – expressão que aparece como subtítulo do primeiro tomo de sua obra magna, *Mythe et épopée* (1986), originalmente publicado em 1968 – teoria desenvolvida ao largo dos anos de 1938 até 1986, ano da publicação corrigida e definitiva daquele primeiro tomo (Belier, 1991).

Já no prefácio desse tomo, Dumézil busca deixar claro a situação de seu ofício de historiador das religiões, ou melhor, de historiador das civilizações indo-europeias, isto é, a da importância em tais estudos do exercício metódico e metucioso da comparação, seja pelo estudo das línguas indo-europeias, da gramática ou da mitologia (Dumézil, 1986, p. 9 e 10), com a finalidade metodológica de “explicar comparativamente as partes conhecidas” (ibidem) de uma civilização. Via de regra, ao menos desde 1938, como Dumézil repetidas vezes e em momentos distintos sempre observou, ele considerou suas análises sobre alguns dos povos que compõem as chamadas civilizações indo-europeias; sua atenção sempre esteve voltada à Índia védica, à Roma, às civilizações iraniana, bem como a escandinava e irlandesa; sempre considerando sua mitologia ou sua obra literária (ou mais precisamente sua epopeia), de modo a se valer, metodicamente, de estratégias oriundas da filologia, ou da observação e análise folclorista (DUMÉZIL, 1971, p. 10). Ao proceder dessa forma, Dumézil estabeleceu uma estratégia analítica mediante o cruzamento de operações oriundas de campos epistêmicos do conhecimento diversos. E tal cruzamento se fez possível por que ambos os conhecimentos científicos – a linguística e a mitologia – aplicavam procedimentos comparatistas.

A contribuição duméziliana a esse procedimento cruzado de análises comparatistas se faz notar numa observação constante no prefácio de *Mythe et épopée* I, na qual num tom de recapitulação memorialista de um programa de pesquisa iniciado cerca de 30 anos antes, ele enuncia sua hipótese de ideologia tripartite dos povos indo-europeus, ainda que à época tivesse alguns limites teóricos, como Dumézil mesmo reconhece. Diz ele sobre a formulação de sua hipótese:

[...] o essencial estava adquirido: os mais velhos romanos, os umbros, trouxeram consigo para a Itália a mesma concepção que também conheciam os indo-iranianos e sobre os quais os indianos notadamente tinham fundado sua ordem social. Precisava então reportar esta concepção aos

tempos indo-europeus e, por conseguinte, tornava-se necessário de lhe procurar as sobrevivências ou os rastros nos outros povos da família. Essa conclusão foi rapidamente justificada pelo exame da tríade divina que era honrada no templo da Velha Uppsala e que domina a mitologia escandinava. (Dumézil, 1986, p. 15).

Dessa hipótese geral que norteou o trabalho paciente de sua vida em coletar, colecionar e ordenar analiticamente cada povo ou cultura estudado por Dumézil, é possível vislumbrar seu alcance. Ainda na conclusão de *Mythe et épopée* I, Dumézil nos fornece uma síntese bem sumarizada da ideologia tripartite, cuja aventura atravessa milênios entre os povos considerados como oriundos ou herdeiros das línguas indo-europeias; “esta ideologia [que] só apareceu nos povos que falam línguas indo-europeias ou que sofreram, em datas conhecidas, a influência de Indo-Europeus” (Dumézil, 1986, p. 632). Segundo ele, a ideologia assume uma estrutura funcional em torno das funções soberana, guerreira, e da produção e da abundância. Em suas linhas gerais, seja nos mitos ou nas epopeias, nas histórias sagradas dos deuses ou naquelas profanas, dos humanos; a ideologia das três funções se apresenta como: I. cada função é representada por um personagem ou por um grupo de personagens; II. As funções concernidas a um único personagem; ou III. As funções são representadas por personagens distintos, mas homônimos. Vale a pena aqui reproduzir essa sumarização, pela importância singular dessa obra, principalmente o primeiro tomo que Joël H. Grisward (1995), na introdução que faz na edição e volume único dos três tomos de *Mythe et épopée*, interpretado como uma espécie de guia, “quase no sentido turístico do termo” (Grisward, 1995, p. 7), com o qual se inicia, num misto de ruptura e tom revolucionário, a “era das sínteses” (Grisward, 1995, p. 9). Por sua vez, muito antes de Grisward e ainda antes da publicação de *Mythe et épopée*, Littleton (1966) observa sobre o livro *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, então publicado em 1958, e que comporá anos depois o primeiro tomo daquela obra, que se tem a segunda síntese do pensamento duméziliano e que aquele livro pode ser tomado como “um guia pelo labirinto de teorias particulares e interpretações que constituem a tese geral do autor [isto é, de Dumézil]” (Littleton, 1966, p. 129-130). Neste sentido, no intuito de apresentar uma síntese sumarizada de sua teoria sobre a ideologia tripartite, Dumézil diz explicitamente na conclusão daquele primeiro tomo (1986, p. 630-631):

I. Cada função é representada por um personagem ou por um grupo de personagens, tendo esses representantes entre si relações de posição ou de ação conformes às relações lógicas das funções correspondentes:

1. Os personagens são contemporâneos, as relações sendo: uma colaboração constante (a), um conflito constante (b), um conflito evoluindo em colaboração (g), simplesmente uma hierarquização ou a valorização da função superior (d):

a) Os representantes das funções são indivíduos: os Pandava (a) [cf. a lista dos deuses funcionais, seus pais]; os filhos de Jemsid, os filhos de Guilherme o Conquistador, os três irmãos das lendas do tipo daquela de Arlencourt, os personagens do Punyavanta Jataka (d);

b) Os representantes das funções são grupos: as três famílias Nartas (b); os Proto-Romanos (Rômulo), os Etruscos (Lucumon), os Sabinos (Tatius) (g) [cf. os Ases e os Vanes].

2. Os personagens se sucedem, sua relação se reduz a certas oposições entre os tipos:

a) Os representantes das funções são indivíduos: os quatro reis pré-etruscos de Roma, os primeiros reis da *Yngligasaga* e das *Gesta Danorum*, aqueles de Orcomenos;

b) Os representantes das funções são grupos: as raças de Hesíodo.

II. As funções concernem todas a um só personagem, seja que as reúna em seu ser ou em sua experiência (vantagens, prova, pragas), seja que nele elija uma com eliminação das outras:

1. Acúmulo de funções:

a) Simultaneamente: Kolaxais tomando, Batraz recebendo todos os tesouros funcionais; Draupadi, mulher única dos Pandava [cf. a deusa trivalente]; Satana na história dos três casamentos de Uryzmæg;

b) Progressivamente: Rômulo, primeiro pastor (associado a Remo), depois combatente (associado a Lucumon), enfim soberano fundador dos cultos de Júpiter (associado a Tatius); Lludd sofrendo uma após outra as três opressões da Ilha da Bretanha.

2. Escolha de uma função entre as três que se oferecem: o príncipe-pastor Pâris, o pastor do rancho das vacas.

III. as funções são representadas por personagens distintos, mas homônimos: os três Macha irlandeses [cf. o desdobramento da deusa **Friyyo* em Frigg e Freyja].

Essa listagem sumarizada do trabalho investigativo duméziliano revela, justamente, o ímpeto comparatista de sua pesquisa em chave analítica de tipo estruturalista. Ela se faz notar, desde uma perspectiva metodológica (Dumézil, 1986, p. 11) e desde uma chave de análise e interpretação que se imiscuem uma na outra em que se trata de buscar e estabelecer da forma mais clara e detalhada possível uma estrutura como um sistema de relações, real em uma sociedade ou ao menos como um ideal, permitindo a ele “um meio de analisar, de interpretar as forças que asseguram o curso do mundo e vida dos homens” (Dumézil, 1986, p. 15; cf. também Le Quellec; Sergent, 2017); ou tomando de empréstimo uma fórmula utilizada alhures por Foucault, é possível sustentar que a estrutura para Dumézil “é alguma coisa que não existe e que no entanto está inscrita no real” (Foucault, 2004, p. 22). Mas para essa análise levar a bom termo, urge admitir que “comparar, é julgar”, explicada assim por Goldschmidt para o método estrutural em filosofia, mas que também vale para o trabalho analítico duméziliano: “[...] nenhuma estrutura é inteligível em estado isolado (onde ela permanece, ao contrário, um dado por explicar), mas somente graças à confrontação com uma outra estrutura (solicitada ou construída, a título de modelo explicativo)” (Goldschmidt, 1982, p 122).

Um exemplo da lavra duméziliana pode nos ajudar a vislumbrar o acerto ou alcance da transposição da afirmação de Goldschmidt (à história da filosofia) para o trabalho analítico-interpretativo de Dumézil. Boa parte do *Mitthe et épopée I*, senão sua integralidade, é devotada a analisar o poema épico do *Mahabharata*. O capítulo II, intitulado “Os cinco irmãos” se concentra na análise da ascendência e nascimento dos Pandava. Em dado momento, ele passa a analisar os dois irmãos mais jovens, os gêmeos

Nakula e Sahadeva, filhos dos Asvin com Madri, no que apresentam suas diferenças de características entre si (Dumézil, 1986, p. 76), colocando, portanto, um problema de análise: a dificuldade de ler o mito em seus detalhes através da narrativa épica do poema, o que no caso do *Mahabharata* se resolve de maneira relativamente fácil pelo caráter ambivalente do poema e por preservar de maneira bem conhecida as relações homólogas entre os deuses e os heróis. No entanto, entre o *RgVeda* (isto é, a compilação mais antiga que se tem notícia dos Veda, escrito provavelmente entre 1700 e 1100 a.C.) e o poema, há uma diferença considerável: o primeiro é mais alusivo enquanto o segundo já adota a narrativa épica. O que confere abordagens de análise distintas: o *RgVeda* parece bastante lacunar e certas conclusões se chegaram por aproximações, assim como certas características dos deuses, demasiado humanas, não são retratadas. O *Mahabharata*, entretanto, é “longamente discursivo” (Dumézil, 1986, p. 77) revelando detalhes e características, não apenas dos heróis – os Pandava –, mas também dos deuses a que cada um correspondia por homologia. O que coloca a difícil e delicada pergunta de saber o quão fiéis os autores do *Mahabharata* foram às tradições orais védicas a ponto de, com a longa narrativa do *Mahabharata* preencher as lacunas presentes nos antigos hinos de *RgVeda*, e como identificá-los.

A pesquisa é delicada: não se confronta mais, termo a termo, duas séries de fatos conhecidos, mas a partir de uma só série conhecida, tenta-se adivinhar a outra. Muitas precauções são necessárias, e é preciso criticar, revisar sem cessar o que se crê ter encontrado. Mas resultados sólidos foram obtidos. Eis aqui um bom exemplo que mostrará que procedimento – a comparação com outras teologias e mitologias indo-europeias – dá aqui o meio para progredir (Dumézil, 1986, p. 78).

Assim como Goldschmidt sugere, a inteligibilidade de uma estrutura, quer dizer, ela só é revelada, passível de interpretação quando tomada em contraste e comparação com outra estrutura. No caso considerado por Dumézil, a comparação se dá entre os cinco deuses védicos e os cinco irmãos Pandava, as duas séries de fatos que permitem a comparação entre si de elementos constitutivos, bem como a comparação em conjunto, como séries, uma em relação a outra, num confronto não mais dos termos, mas das séries; daí se encontram seus caracteres homólogos em que os termos equivalem entre si, em número e em funções. Mas pela confrontação e comparação, identificam-se também seus contrastes e diferenças, geralmente oriundos da diferença própria das estratégias narrativas: alusões nos mitos e teologias, longas e detalhadas narrativas nas epopeias poéticas. Nos hinos védicos de *RgVeda*, os deuses gêmeos obedecem a uma simetria perfeita em que suas diferenças em raras passagens se fazem notar; por outro lado, no poema, os gêmeos não são apenas distintos em relação aos seus três irmãos mais velhos como as diferenças entre si são sempre muito bem-marcadas. Como interpretar tais diferenças? Daí a importância de metodologicamente introduzir outro nível de comparação, dessa vez não mais entre os hinos védicos e o *Mahabharata*, mas agora entre povos indo-europeus, notadamente no caso dos gêmeos numa comparação com a mitologia do Irã zoroástrico. Segundo Dumézil, a mitologia zoroástrica relata

sobre dois personagens – a “Senhora dos cavalos saudáveis” e o “Fabricante (a Alma) do boi” – que se eclipsam entre si, parecendo fornecer robustas pistas do que eram os deuses pré-védicos, no caso os Asvin, sendo que os autores daqueles hinos preservaram apenas suas equivalência e identidade, enquanto suas diferenças se fazem notar no poema épico. Ao que Dumézil conclui sobre sua operação metodológico-estrutural: “Por este caso preciso, vê-se como o estudo da transposição épica, esclarecida e controlada por dados correspondentes dos iranianos e de outros povos aparentados, pode revelar traços teológicos ou míticos muito antigos, anteriores aos hinos e eliminados dos hinos” (Dumézil, 1986, p. 89).

Isto posto, o que em termos dumézilianos autorizam a comparação? O critério de referência que confere objetividade heurística à comparação se deve a, metodologicamente, tomar por termos comparáveis as fontes textuais que operam segundo um mesmo esquematismo ideológico permitindo, desse modo, identificar possíveis homologias, mesmo que tais fontes não estejam circunscritas a um mesmo cânone – tais como teologia, mito, epopeia, histórias – ou mesmo numa mesma época ou localidade geo-social. O ponto de partida é sempre os chamados indo-europeus, ou de origem indo-europeia, e como Dubuisson (2014) acrescenta,

A evidência comparativa cresce com o número e a diversidade das fontes textuais que valem a pena usar. Se, além disso, as homologias discernidas tratam de vários domínios (mito, lei, ritual, teologia ou épico), ligados por algum traço descoberto (sequências narrativas, relações divinas, metáforas, epítetos, onomástica, etc.), o esquema ideológico que permitiu sua descoberta adquire uma complexidade ainda maior e, portanto, uma validade aprimorada. Uma semelhança sempre pode ser explicada por uma coincidência casual, em vez de uma série de homologias precisas ou um conjunto compacto de conexões (Dubuisson, 2014, p. 65).

É preciso lembrar, todavia, que Dumézil não foi o primeiro comparatista. No entanto, foi ele o responsável por renovar metódica e epistemologicamente a comparação aplicada à análise daquelas fontes textuais. Não se tratava para ele de buscar elementos singulares comuns e comparáveis, e sim de buscar homologias estruturais de conjunto, ou sistemas relacionais.

Seria inútil pretender determinar como se articulam, antes de suas dispersões sucessivas ou simultâneas, as sociedades do conjunto indo-europeu: a comparação pode reconstituir o tipo, não o detalhe concreto de uma organização pré-histórica. Mas as concordâncias, hoje muito numerosas, entre as concepções dos povos oriundos desse desmembramento, tal como refletem os documentos de natureza muito diferentes, permitem afirmar que os indo-europeus representavam para si a “boa organização” dos grupos humanos, assim como, aliás, a do universo e de muitas outras estruturas reais ou conceituais, como fundada sobre o agenciamento harmonioso de três funções soberania religiosa, força física, prosperidade económica. (Dumézil, 1985, p. 202).

Daí sua marca estruturalista nas abordagens comparatistas dentre os estudos indo-europeus e da mitologia. Outro aspecto bastante relevante para se entender a abordagem duméziliana, diz respeito à paciente e minuciosa investigação, atenta aos detalhes, em busca das estruturas que, pela comparação, revelavam seus traços de homologia entre as civilizações e mitologias estudadas por ele. É como se ele

sempre estivesse à caça, isto é, descoberta – portanto sua heurística – das estruturas efetiva e objetivamente dadas por entre cada civilização ou mitologia estudada. O que quer dizer comparada a outras civilizações ou mitologias; como se a mesma estrutura fosse sempre encontrada, não importando o quão específico era a civilização investigada, aparentemente apenas confirmando sua hipótese de partida; bastando para isso que tal civilização estudada pertencesse ao tronco indo-europeu. No entanto, a comparação propriamente efetivada por Dumézil não consiste exatamente num pressuposto de que se verifica sempre o mesmo. Se em linhas gerais, pode-se sustentar a localização na mitologia comparada de matiz duméziliana da estrutura ideológica trifuncional, a análise detida dos polos funcionais que constituem a relação em cada civilização revela suas diferenciações no curso da história. Na introdução do terceiro tomo de *Mythe et épopée*, ele adverte explicitamente a isso:

Muitas sociedade indo-europeias, as mais úteis ao comparatista, conceberam e desenvolveram vastos conjuntos épicos – epopeia literária, em versos, na Índia; em Roma, história das origens; coleção de relatos folclóricos, no Cáucaso, entre os últimos descendentes dos Citas – nas linhas da ideologia das três funções que herdaram de seus ancestrais comuns, e independentemente uns dos outros e segundo as formas diversas que esta vivaz ideologia havia revestido nas sociedades filhas após a “dispersão” da sociedade mãe, de alguma maneira que se imagina esse evento pré-histórico. Nossa tarefa era então de observar, separadamente também, a maneira pela qual se deu, em cada caso, a exploração literária de um sistema de representações arcaicas cada vez mais distante da prática e da atualidade ou, mais precisamente, que não continuava a comandar e a explicar a realidade social, sob uma forma bem alterada alhures, senão na Índia, mas que por todos os lugares permanecia compreendido, utilizável como quadro de pensamento, como filosofia. O resultado foi [...] a observação de divergências progressivas antes que a aprofundamento das concordâncias originais previamente reconhecidas. (Dumézil, 1981, p. 7).

Neste sentido, como Bernard Sergent (1995) afirma, a tripartição foi verificada em muitos outros grupos civilizacionais, como no Japão, entre os Bambara na África Oriental (principalmente localizados no Mali, mas também em Guiné, Burkina Faso e Senegal) e na Etiópia, ou até mesmo entre os Karajá, no Brasil, ou os Bribri na Costa Rica. “Mas o que é original entre os Indo-europeus é a extrema importância dada a este sistema de pensamento, com a riqueza surpreendente de aplicações ou a possibilidade de expansão, que não tem, alhures, paralelo” (Sergent, 1995, p. 341; *apud* Le Quellec; Sergent, 2017, vocábulo “trifonctionnalité, tripartition fonctionnelle”, p. 3585).

Essa estrutura encontrada e identificada por Dumézil recebe ao longo de sua obra algumas variações terminológicas, podendo ser chamada de ideologia tripartite dos indo-europeus, ou de função tripartite. Inicialmente concebida como tendo alguma existência objetiva, social, como seus velhos mestres funcionalistas, como Durkheim e Mauss buscavam encontrar, segundo um realismo social ingênuo até os fins dos anos 1930 (Dubuisson, 2014, p. 80), Dumézil vai pouco a pouco migrando de uma posição realista sobre as estruturas trifuncionais para uma posição mais interpretativa, sem, contudo, abandonar por completo seu projeto heurístico de descobri-las, pois como ainda uma vez mais Le Quellec e Sergent (2017) afirmam, “[...] a tripartição funcional é conceitual, ela é uma maneira de analisar o mundo,

e suas ocorrências sociais são apenas uma aplicação entre tantas outras” (Le Quellec; Sergent, 2017, vocábulo “trifonctionnalité, tripartition fonctionnelle”, p. 3585).

Donde se constata certa ambivalência ou indecisão da parte de Dumézil sobre o estatuto ontológico da estrutura funcional; e, assim, não é possível acatar sem questão aquela posição tomada por Le Quellec e Sergent (2017). É neste contexto que Dumézil introduz sua concepção peculiar de ideologia para se referir à trifuncionalidade. Diz Dumézil explicitamente: “Por analogia com as palavras ‘teologia’, ‘mitologia’, que designam, um o sistema articulado dos deuses, o outro o conjunto mais ou menos coerente, enumerável, dos mitos, eu chamo ‘ideologia’ o inventário das ideias diretrizes que comandam a reflexão e a conduta de uma sociedade (Dumézil, 1985, p. 312). Então, mais importante que formular uma análise social das civilizações indo-europeias, ou uma análise linguística das mesmas, é estabelecer uma interpretação de suas ideias diretrizes que as guiam. Por sua vez, essas ideias devem ser tomadas em sistemas relacionais que permitam identificar um caráter de estrutura ou sistema. Como em geral esses sistemas não estão integralmente dados nas fontes textuais, é preciso comparar tais fontes de modo a permitir identificar as homologias entre as diferentes fontes e, com isso, preencher as lacunas e projetar analiticamente o quadro o mais completo possível daquelas estruturas ideológicas. Vê-se assim, portanto, que não se trata apenas de um inventário, mas da identificação e descoberta desses sistemas diretrizes que guiam as sociedades indo-europeias e os indivíduos que nelas habitavam, conferindo-lhes em seu todo e em suas partes uma coesão social (Dubuisson, 2014, p. 75). Mas isto ainda não é conferir àquelas estruturas um caráter tão somente de operadores conceituais e analíticos. Se as estruturas já não possuem aquele sentido ontológico forte de um fato social, como preconizado por Durkheim ou Mauss, possuem ainda alguma objetividade no plano ideológico, um tanto esmaecido, mas ainda suficientemente forte para valer como ponto causal às relações sociais concebidas como funções sociais desempenhadas socialmente e refletidas no plano das fontes narrativas ou textuais¹ então conhecidas de alguma civilização – no caso específico e de modo sempre privilegiado por Dumézil, as civilizações indo-europeias. Um exemplo pode mostrar esta ambivalência duméziliana. Diz ele em uma obra tardia: “Eu apenas quero marcar um vasto problema, não de *realia* sociais mas de ideologia: que tipo de estruturas as sociedades pertencentes ao conjunto indo-europeu inventaram quando, sedentarizadas, e seus técnicos ganhando

¹ Em um texto contemporâneo à publicação do primeiro tomo de *Mythe et épopée*, em 1968, ilustra essa relação entre ideologia e o que Dumézil chamou de *realia* sociais. Diz ele no texto dedicado a considerar sobre o destino do guerreiro: “A função da classe particular de lendas que são os mitos é, com efeito, expressar dramaticamente a ideologia de que vive a sociedade, manter ante sua consciência não somente os valores que reconhece e os ideais que persegue de geração em geração, senão antes de tudo seu ser e sua estrutura mesmos, os elementos, os vínculos, os equilíbrios, as tensões que a constituem, justificar, enfim as regras e as práticas tradicionais sem as quais tudo que é seu se dispersaria” (Dumézil, 1971, p. 15).

mais importância, tornou impossível de não ‘situar’ a técnica em relação às três grandes funções” (Dumézil, 1985, p. 203).

Esta afirmação de Dumézil, introduz outro aspecto a ser considerado, dessa vez sobre algumas dificuldades enfrentadas pela teoria da trifuncionalidade aplicada à sua dimensão ideológica. É bem sabido que para Dumézil – e isto atravessa sua extensa obra praticamente de ponta a ponta – de que aquela estrutura que ele crê encontrar dentre os povos indo-europeus seguem geralmente e com poucas variações se sustenta na correlação entre três funções, pelo menos de 1938, qual seja, segundo palavras do próprio mitólogo:

A partir de 1938, uma vez reconhecido o caráter indo-europeu comum do marco ideológico das três funções – administração do sagrado, do poder e do direito; da força física; da abundância e da fecundidade – empreendemos o estudo comparativo, entre os diversos povos da família, da economia interna das expressões teológicas e míticas de cada uma delas. (Dumézil, 1971, p. 3).

Ou ainda mais à frente e de modo mais sucinto Dumézil enfatizará mais uma vez: “[...] o motivo central da ideologia indo-europeia, a concepção segundo a qual o mundo e a sociedade não podem viver senão por colaboração harmoniosa das três funções sobrepostas de soberania, força e fecundidade.” (Dumézil, 1971, p. 16).

Qual então a importância daquela passagem em que Dumézil, buscando deixar claro a dimensão ideológica da estrutura trifuncional diante das *realia* sociais? É que ele experimenta uma espécie de dificuldade teórica para manter sua teoria da trifuncionalidade, pois ele trata ao falar das técnicas, também, dos técnicos, isto é, dos artesãos. Ora, os artesãos parecem ser uma quarta função, que não coincidem nem com a função real, nem com a função guerreira, e por fim, nem a sacerdotal e da fertilidade. O que é, aliás, um dos argumentos e conclusões a que Dumézil (1985, p. 203) mesmo chegou. Outra resposta possível é que a classe artesã seria uma espécie de mistura ou cruzamento daquelas três, tradicionais (Dumézil, 1985, p. 204), podendo em uma civilização a da Índia ser desvalorizada enquanto entre os romanos ser valorizado como “uma hábil medida política” (Dumézil, 1985, p. 206). Uma terceira resposta possível identificada é de que a função ou classe dos artesãos surgiu como uma espécie de subdivisão da terceira função, devotada à fertilidade e produção. E, por fim, “uma concepção alargada da função artesão transfigura e às vezes desloca o sistema das três classes tradicionais” (Dumézil, 1985, p. 208).

Dubuisson (2014) formula alguns esquemas – localizados em mitologias do tronco indo-europeu analisados por Dumézil – que permitem vislumbrar as variabilidades de especificação das relações entre as três funções, comportando, inclusive essas nuances de contradição e aparente inviabilização da teoria da trifuncionalidade. A importância disso se deve à assunção de que não há um único modo possível de relação entre as três funções; e que, enquanto tais, pode se tratar de pessoas, de objetos, de epítetos, ou de funções sociais propriamente dito. A primeira formulação, aparentemente mais óbvia e banal, e não

por isso menos dada a polêmica – isto é, se e se somente se admitisse esse esquema como único e exclusivo, completa ou explícita (Dubuisson, 2014, p. 55) –, é a de que as três funções se justapõem ($A + B + C$). Outro esquema possível é a de oposição da função religiosa em relação às funções guerreira e da riqueza ($A / B + C$); ou ainda, de que a binariedade entre a função sacerdotal e guerreira, implicando por um lado em uma aliança entre si e numa relação opositiva em relação à função econômica ($A + B / C$); ou, por fim, uma binariedade entre a função religiosa e a econômica em oposição à guerreira ($A + C / B$). Mas como o conteúdo que preenche semanticamente o que Dumézil chamou de “função” é bastante vago em função de sua paciente e persistente coleta de dados durante toda a sua vida intelectual e de pesquisador, aquele esquema formulado por Dubuisson pode ganhar algumas variações, como por exemplo: $(A + A') + (B + B') + (C + C')$.

Ou seja, ao menos de um ponto de vista teórico e segundo um ponto de vista especulativo a estrutura trifuncional pode incluir outros agrupamentos sociais que, apesar de sua diferenciação com o que em narrativas mais antigas do tronco indo-europeu ainda não se faziam presentes, em outras já se faziam à medida em que refletiam as novas reorganizações sociais e que os autores daquelas fontes textuais se esforçavam de algum modo em estabelecer alguma conciliação entre a ideologia trifuncional de origem e os novos desafios que a realidade social em que se encontravam resultando numa reformulação ou remodulação de seu aparato, ou sistema civilizacional. É neste sentido que se pode interpretar aquela aparente dificuldade, mencionada mais acima, em que Dumézil se viu enredado com a análise da relevância – social, econômica, e também ideológica e civilizacional – dos artesãos e da técnica em Roma. Segundo Dubuisson, (2014, p. 57), isto se deve porque Dumézil não circunscreveu e analisou de modo detido e rigoroso a terceira função, qual seja a econômica, podendo comportar muitos sentidos variados, como produção, economia, fertilidade, beleza, prazer, abundância etc. A consequência disso permite a Dubuisson introduzir outra variável em seu esquematismo: X3f, que sugere a possibilidade de se admitir uma tétrade em vez de uma tríade. Diz explicitamente Dubuisson:

Agora, X3f é simplesmente uma transformação que consiste em atribuir a um único personagem ou objeto uma série de qualidades ou competências habitualmente espalhadas por três; assim, representa em seu ser particular a síntese das três funções. Esta figura clássica é ilustrada pelo rei indo-europeu, bem como pela deusa trivalente, ambos os quais possuem uma coleção de qualidades retiradas de cada uma das três funções. Em breve veremos esta figura trifuncional servir como uma extensão de $A + B + C$, formando assim tétrades – $A + B + C + X3f$ – nas quais os três primeiros termos são colocados em oposição a um quarto sintético. (DUBUISSON, 2014, p. 58).

É também em acordo a este esquema que se pode ler aquela aparente dificuldade duméziliana, ou outras similares àquela. Mas ainda segundo Dubuisson, tais abordagens não invalidam a proposição duméziliana da ideologia tripartite, uma vez que tais variações se dão mais num plano morfológico que estrutural propriamente dito, e que a leitura detida de *Mythe et épopée I* permite identificar esse complexo

jogo de alianças binárias e de oposição, até mesmo percebidas e interpretadas por Dumézil (Dubuisson, 2014, p. 61).

*

Ainda que Dumézil tenha se impacientado à época em que publica o terceiro tomo de *Mythe et épopée* contra a insistência, provavelmente ingênua na sua maioria das vezes e em outras com pitadas de maledicência e injustiça com seu trabalho teórico e intelectual, e por isso se declarou como não sendo estruturalista, Éribon (1992, p. 329-339) rastreia os vínculos e traços estruturalistas nos textos dumézilianos. De qualquer forma, estruturalista ou não, sem dúvida seu trabalho não apenas se deixou levar por diversas intuições de análise e procedimentos metodológicos que foram marcados como estruturalistas, ainda que não houvesse aí alguma exclusividade. Meu objetivo aqui com este artigo não foi, obviamente, responder à altura esta questão e impasse: seu Dumézil foi ou não estruturalista. Meu propósito foi mais singelo: consistiu em apresentar em suas linhas gerais a ideologia trifuncional desenvolvida pelo mitólogo e, com isso, tentar apresentar o que entender com Dumézil por estrutura. Se a tarefa foi cumprida à sua altura, não sei. Mas que ao menos valha como um convite a outras leituras e estudo desse gigante desconhecido, mas imprescindível: Georges Dumézil.

Referências bibliográficas:

- BELIER, Wouter W. *Decayed gods : origin and development of Georges Dumézil “idéologie tripartite”*. New York: E. J. Brill, 1991.
- DUBUISSON, Daniel. *Twentieth century mythologies: Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*. London : Routledge, 2014.
- DUMÉZIL, Georges. *El destino del guerrero: aspectos míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos*. México (México): Siglo XXI Editores, 1971.
- DUMÉZIL, Georges. *L’oubli de l’homme e l’honneur des dieux*. Paris : Gallimard, 1985.
- DUMÉZIL, Georges. *Mythe et épopée, I : L’idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. Paris : Gallimard, 1986.
- DUMÉZIL, Georges. *Mythe et épopée, III : Histoires romaines*. Paris : Gallimard, 1981.
- ÉRIBON, Didier. *Faut-il brûler Dumézil ? Mythologie, science et politique*. Paris : Flammarion, 1992.
- ÉRIBON, Didier. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *La folie n’existe que dans une société. Dits et écrits*. Tome I. Paris : Gallimard, 1994. p. 167-169.

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France, 1978-1979. Paris : Gallimard ; Seuil, 2004.

GOLDSCHMIDT, Victor. Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie. *Manuscrito*. Campinas (SP). Vol. V (2), abril/1982: 117-143.

GREIMAS, Algirdas J.; COURTÉS, Joseph. *Dicionário de semiótica*. São Paulo: Cultrix, 1980.

LE QUELLEC, Jean-Loïc; SERGENT, Bernard. *Dictionnaire critique de mythologie*. Paris : CNRS Éditions, 2017.

LITTLETON, Covington S. *The new comparative mythology: An anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. Los Angeles: University of California Press, 1966.

MERQUIOR, José Guilherme. *De Praga a Paris: O surgimento, a mudança e a dissolução da ideia estruturalista*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

SERGENT, Bernard. *Les Indo-Européens*. Histoire, langues, mythes. Paris : Payot, 1995.



NALLI, Marcos Alexandre Gomes. A noção de estrutura em Georges Dumézil. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.22, n.1, 2025, eK25002, p. 01-13.

Recebido: 12/2025

Aprovado: 01/2025