

Jean-Pierre Vernant

M I T O  
E  
SOCIEDADE  
NA  
GRÉCIA  
ANTIGA

*Tradução de*  
MYRIAM CAMPELLO

2ª edição

JOSÉ OLYMPIO  
E D I T O R A

Título do original em francês  
MYTHE ET SOCIÉTÉ EN GRÈCE ANCIENNE

© Éditions La Découverte, 1992

Direitos adquiridos para a língua portuguesa, no Brasil, pela  
LIVRARIA JOSÉ OLYMPIO EDITORA S.A.  
Rua da Glória, 344/4ª andar  
Rio de Janeiro, RJ – República Federativa do Brasil  
*Printed in Brazil / Impresso no Brasil*

ISBN 85-03-00449-6

(Edição original: ISBN 2-7071-0679-8, Éditions La Découverte, França, 1988)

Indicação editorial  
EMANUEL ARAÚJO

Editoração  
FÁTIMA PIRES DOS SANTOS  
MARIA CRISTINA R. BRITTO (*auxiliar*)

Capa  
JOATAN

Revisão de originais  
ANDRÉ TELLES

Diagramação  
ANTONIO HERRANZ

Revisão  
SONIA CARDOSO  
MARCO ANTONIO CORRÊA

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

V622m Vernant, Jean-Pierre  
Mito e sociedade na Grécia Antiga / Jean-Pierre Vernant; tradução  
Myriam Campello. – 2. ed. – Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

Tradução de: Mythe et société en Grèce Ancienne.

1. Filosofia antiga. 2. Mitologia antiga. 3. Civilização grega. I. Título.

99-0696

CDD – 180  
CDU – 1(38)

A  
CLAUDE

## SUMÁRIO

### MITO E SOCIEDADE NA GRÉCIA ANTIGA

<i>INTRODUÇÃO</i> .....	3
A LUTA DE CLASSES.....	7
A GUERRA DAS CIDADES.....	24
O CASAMENTO.....	48
HISTÓRIA SOCIAL E EVOLUÇÃO DAS IDÉIAS NA CHINA E NA GRÉCIA DO SÉCULO VI AO SÉCULO II ANTES DA NOSSA ERA.....	71
NA CHINA, 71	
NA GRÉCIA, 78	
A SOCIEDADE DOS DEUSES.....	89
O PURO E O IMPURO.....	104
ENTRE ANIMAIS E DEUSES (DOS JARDINS DE ADÔNIS À MITOLOGIA DOS ARÔMATAS).....	122

O MITO PROMETÉICO EM HESÍODO.....	154
PRIMEIRO NÍVEL: ANÁLISE FORMAL DA NARRATIVA, 154	
SEGUNDO NÍVEL: ANÁLISE DOS CONTEÚDOS SEMÂNTICOS, 163	
TERCEIRO NÍVEL: O CONTEXTO SÓCIO-CULTURAL, 167	
RAZÕES DO MITO.....	171
<i>MYTHOS</i> E <i>LOGOS</i> , 172 (Palavra falada e escrita, 172; Do mito à História e à Filosofia, 176; Formas e níveis do mito, 178; Mitos e mitologia, 182; O mito entre a falta de sentido e a alegoria, 185; Mitologia grega e pensamento ocidental, 188).	
ESBOÇOS DE UMA CIÊNCIA DOS MITOS, 191 (Mito e linguagem: a escola de mitologia comparada, 192; Mito e evolução social: a escola antropológica inglesa, 193; Mito e história literária: a filologia histórica, 195; O horizonte intelectual das pesquisas sobre o mito, 198).	
O MITO HOJE, 199 (Simbolismo e funcionalismo, 200; Abordagem nova: de Marcel Mauss a Georges Dumézil, 205; O estruturalismo de Claude Lévi-Strauss, 210).	
LEITURAS E PROBLEMAS DO MITO, 215.	

M I T O  
E  
SOCIEDADE  
NA  
GRÉCIA  
ANTIGA

*DEPOIS DE* Mito e pensamento entre os gregos e Mito e tragédia na Grécia antiga, apresentamos, com o título Mito e sociedade na Grécia antiga, uma série de estudos, dos quais os últimos ainda inéditos. Nessa tripla conjunção do mito com o que não é, o leitor tem todo o direito de conjecturar que a conjunção copulativa 'e' comporta mais de um sentido, podendo marcar, além da simples justaposição, a associação e o contraste.

Enquanto escrevia Mito e pensamento entre os gregos, pensava num dos belos livros que Henri Delacroix publicara, na época de minha juventude, e ao qual intitulara A linguagem e o pensamento. Nele o autor mostrava, ao mesmo tempo, que já há pensamento na linguagem, que a língua é pensamento, e que este comporta um além da linguagem, transbordando sempre sua expressão lingüística. Os textos que eu havia reunido então pareciam prestar-se, de maneira análoga, a uma dupla leitura, uma vez que eu tentava, por um lado, resgatar o código intelectual próprio do mito, delimitar os aspectos mentais de mitologias como as da memória, do tempo, de Hermes e de Héstita, mas desejando também marcar as distâncias, as rupturas, mostrar como o pensamento grego, em seu desenvolvimento histórico, se havia desvencilhado da linguagem mítica. O problema não era muito diferente em Mito e tragédia na Grécia antiga. Pierre Vidal-Naquet e eu nos propusemos trazer à luz as interferências produzidas, na Atenas do século V, entre a tradição lendária e as formas novas de pensamento, especialmente as jurídicas e políticas. As obras dos Trágicos pareciam nos oferecer um terreno privilegiado para constataremos, nos textos vivos, essa confrontação, essa tensão constante, exprimindo-se num gênero literário que retoma os grandes temas da lenda para tratá-los segundo suas exigências específicas, e onde o mito se encontra ao mesmo tempo presente e contestado. Nossa

*ambição de respeitar o caráter equívoco, ambíguo, das relações entre o mítico e o trágico não era, sem dúvida, estranha à dupla orientação metodológica que havíamos imposto a nossos trabalhos: à análise estrutural dos textos, das obras, para neles indicar sistemas de pensamento, associáramos a pesquisa histórica, a única suscetível de explicar mudanças, inovações e remanejamentos estruturais no seio de um sistema.*

*De que trata este volume? Talvez o leitor seja tentado a ver, entre mito e sociedade, uma conjunção mais frouxa, mais ocasional, menos significativa. Não teria eu, desta vez, justaposto apenas alguns estudos a respeito da sociedade e instituições gregas a outros concernentes aos mitos? De fato, meu livro se abre com três artigos tratando da luta de classes, da guerra, do casamento, para se encerrar com a mitologia dos arômatas, o mito de Prometeu e uma reflexão geral sobre os problemas do mito tais como se colocam hoje para um helenista. Certamente, não pretendo negar o papel que desempenham as circunstâncias, as solicitações, as ocasiões diversas na escolha de tal ou tal tema, no decorrer de uma carreira de pesquisa. No entanto, olhando-se mais de perto, parece-me que lá, como alhures, o acaso tem sua face escondida, e que, em seus rodeios, o encaminhamento de uma obra obedece também a uma necessidade interna. Para o leitor atento, não será, creio, muito difícil seguir o fio que une os diversos estudos, e que liga também este livro aos que o precederam.*

*Limitar-me-ei então a algumas observações breves. Meu primeiro artigo se inscreve no quadro de um debate inerente ao marxismo. Interrogando-me sobre a validade dos conceitos do modo de produção escravagista, de classe, de luta de classes, aplicados à Grécia antiga, não desejava apenas, por um retorno aos textos, devolver a Marx o que lhe pertence: um sentido agudo das realidades históricas e da especificidade dos diversos tipos de formação social; se sublinhava o papel em muitos aspectos dominantes das instituições da Cidade, da instância política, no funcionamento do sistema social, meu propósito era lembrar que as realidades e as relações econômicas não funcionam da mesma maneira no contexto da pólis antiga e no das sociedades capitalistas atuais. Para se situar corretamente os fatos da economia, é preciso levar em conta, juntamente com os agentes sociais, as atitudes e os comportamentos que testemunhem um enredamento ainda muito estreito do religioso com o econômico. Nesse sentido, na origem e no pano de fundo deste texto, deve-se*

*colocar o estudo que L. Gernet intitulou 'A noção mítica do valor na Grécia!'*<sup>1</sup>

*'A guerra das cidades' foi redigido como introdução a uma obra coletiva sobre os Problemas da guerra na Grécia. Não é por acaso que esse estudo preliminar dá tanto destaque às relações que se pode estabelecer, num e noutra sentido, entre o religioso e o guerreiro: liames de interação complexos, mais uma vez equívocos, e cujas variações podem ser seguidas ao longo da história.*

*Quanto a nossa investigação sobre o casamento, sobre suas transformações da época arcaica à era clássica, foi empreendida diretamente para responder a um problema colocado pela análise mitológica. Retomando o dossiê de Adônis e ampliando-o por toda a mitologia dos arômatas, Marcel Detienne desembocava numa nova questão: de onde vem a distância manifesta entre o quadro perfeitamente contrastado que nos oferece o mito, opondo a esposa à concubina, e as realidades institucionais mais fluidas da Atenas dos séculos V e IV. Em nosso espírito, o estudo histórico dos costumes matrimoniais e a reflexão sobre a análise estrutural do corpus mítico reunido por Detienne constituem as duas faces de uma mesma busca: trata-se, por essa dupla abordagem, de melhor cernir as ações recíprocas do social e do mítico, as homologias e, ao mesmo tempo, as dissonâncias de dois planos que se esclarecem mutuamente, mas que, em sua correspondência, podem ora se reforçar, ora se compensar.*

*Nossas observações sobre os deuses gregos encaram o panteão sob um duplo aspecto: inicialmente, como sociedade divina, com suas hierarquias, atribuições, privilégios, em relação mais ou menos estreita, mais ou menos direta, com a organização da sociedade humana; a seguir, como sistema classificatório, linguagem simbólica, obediente à sua própria finalidade intelectual.*

*Em 'O puro e o impuro', discutindo a tese de L. Moulinier, queremos mostrar que, para essas duas noções, os valores psicológicos e sociais, bem destacados pelo autor, só podem ser compreendidos em seu vínculo com um conjunto coerente de representações religiosas.*

*Restam nossas duas últimas contribuições: 'O mito prometéico em Hesíodo' e 'Razões do mito'. Parece-nos que falam por si mesmas e*

<sup>1</sup> L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris, 1968, pp. 93-137.

referem-se muito claramente, tanto uma quanto outra, ao problema básico em torno do qual gravita este livro para que seja necessário insistir no assunto: em que limites e sob que formas o mito está presente numa sociedade, e uma sociedade presente em seus mitos? Formulada desta maneira, a pergunta talvez seja até excessivamente simples. É no triângulo desenhado por três termos, o mito, o pensamento e a sociedade, cada um de certa forma implicado nos outros, cada um de certa forma também distinto e autônomo, que se inscreveu uma busca que, trecho a trecho, em um percurso hesitante e incompleto, tentou com outros explorar o presente terreno.

---

---

## A LUTA DE CLASSES <sup>1</sup>

---

---

NO ESTUDO que consagrou ao problema da luta de classes na Antiguidade clássica, Charles Parain<sup>2</sup> quis caracterizar, em seus traços específicos, formas de vida social que, da Grécia pré-homérica à Roma imperial, conheceram transformações muito profundas no tempo e apresentaram grandes variedades no espaço. Essa diversidade do fato histórico, Charles Parain a conhece como nós. O próprio objeto de sua análise, porém, situa-se num nível de abstração mais elevado. Busca definir os traços fundamentais que dão a todo esse período da história humana, no Ocidente mediterrâneo, uma fisionomia própria, que fazem dele um modo de produção particular.

De fato, para os marxistas, o mundo antigo constitui uma sociedade de classes que pode ser definida em sua forma típica como o modo de produção escravagista. No entanto, pode-se concluir, sem qualquer outra precaução, que toda a história da Antiguidade clássica deve ser considerada como o campo onde se defrontariam as duas classes antagonicas dos escravos e dos proprietários de escravos? Se a teoria marxista tivesse que se reduzir a uma fórmula tão sumária, tão fixa, tão antidialética, não seria muito suscetível de iluminar o trabalho dos historiadores.

Inicialmente porque a própria escravatura tem uma história, sendo-lhe preciso nascer e se desenvolver sobre a base de certos modos particulares de apropriação do solo, e que, conseqüentemente por sua extensão, importância e suas formas (na família, na agricultura, nas fábricas, na administração do Estado), não são as mesmas segundo

---

<sup>1</sup> Esse texto foi publicado em *Eirene, Studia Graeca et Latina*, IV, 1965, pp. 5-19.

<sup>2</sup> Charles Parain, 'Les caractères spécifiques de la lutte des classes dans l'Antiquité classique', *La Pensée*, nº 108, abril de 1963.

os locais e os momentos. Nem todas as sociedades antigas clássicas podem ser, assim, chamadas indistintamente de escravagistas. Vários textos de Marx chegam mesmo a sublinhar que a extensão da escravatura no seio das civilizações antigas atinge e finalmente destrói as formas de propriedade características da cidade antiga. Assim, Marx escreve em *O capital*:

A pequena cultura e o exercício independente dos ofícios formam (...) a base econômica da comunidade clássica em seu apogeu, depois que a propriedade comum de origem oriental se dissolveu e antes que a escravatura se apoderasse seriamente da produção.<sup>3</sup>

Os marxistas, portanto, devem considerar a escravidão dialeticamente, em seu devir, à medida que ela confere às relações sociais da Antiguidade, a partir de um certo estágio, seu caráter específico, mas à medida que também destrói, por seu próprio desenvolvimento, as formas primeiras de que tais relações sociais se revestiram no quadro da cidade. A perspectiva, assim, não será necessariamente a mesma para o historiador da Grécia e para o de Roma. Também não será a mesma, no que concerne à Grécia, para o período arcaico que vê a cidade se constituir em suas estruturas originais enquanto a escravidão, ainda pouco desenvolvida, conserva um caráter patriarcal, e para o período do apogeu seguido de dissolução, marcado pela extensão da mão-de-obra servil nos diversos ramos da vida econômica.

A essas primeiras observações é preciso aliar as observações de Parain, sublinhando a diferença entre contradição fundamental, correspondendo ao caráter específico de um modo de produção encarado em sua forma típica, e contradição principal ou dominante, marcando quais os grupos sociais que efetivamente se defrontaram em tal momento definido da história, no contexto concreto de uma situação histórica particular. Contudo, atrás dessa questão de vocabulário, há um problema de fundo e, creio eu, essencial. Ser-me-á permitido dizer algumas palavras, menos para trazer uma resposta a tal problema que para tentar defini-lo melhor e nele discernir suas múltiplas implicações.

Se podemos falar de contradição fundamental e de contradição principal é porque a análise marxista, ao mesmo tempo que encara

<sup>3</sup> *O capital*, livro 1, cap. 11; vol. 2, na edição francesa. (No Brasil, foi publicado pela Civilização Brasileira.)

cada formação social como uma totalidade, distingue aí níveis múltiplos, tendo cada um sua estrutura, seu movimento próprio. As contradições de um sistema social podem se situar no interior de um mesmo nível ou entre níveis diferentes. É ao que responde o esquema marxista bem conhecido: forças produtivas, relações econômicas de produção, regimes sócio-políticos, formas de pensamento e ideologias. Na sociedade capitalista estudada por Marx, as contradições de classes que opõem, no plano sócio-político, os proletários aos capitalistas, correspondem às contradições que, nas profundezas da sociedade, opõem o caráter cada vez mais coletivo dos processos de produção (forças produtivas) ao caráter privado e cada vez mais concentrado da propriedade desses meios de produção (relações de produção). As lutas de classes, exprimindo-se nos conflitos sociais e políticos que formam a matéria concreta da história, coincidem com o que aparece, ante a análise abstrata da economia política, como a contradição fundamental do modo de produção capitalista. Por isso, a definição das classes e da luta de classes devem mostrar como esses agrupamentos humanos e sua dinâmica se enraízam em todos os níveis da realidade social, de alto a baixo, em contradições que, no conjunto, se encobrem. Essa correspondência de contradições nos diferentes níveis explica que a classe operária traz em si uma nova sociedade. Sua luta, sua vitória no nível político, seu apoderar-se do Estado provocam, segundo Marx, uma transformação radical ao nível das relações sociais, e através disso um novo avanço ao nível das forças produtivas. Para que nos convençamos de que a situação no mundo antigo é outra e que, em sua simplicidade, o esquema teórico mencionado não se aplica, tal qual, às sociedades antigas, basta notar que a classe dos escravos não traz consigo nenhuma sociedade nova. A vitória política dos escravos, se é que tal hipótese tenha tido sentido algum dia, não teria colocado novamente em questão as relações de produção nem modificado as formas de propriedade. Todos os historiadores concordam ao reconhecer que, mesmo nas revoltas de escravos que assumiram um caráter de luta política ou militar organizada (o que a Grécia das cidades jamais conheceu), elas continuavam sem perspectivas e não podiam desembocar numa transformação do sistema social de produção. E não podiam resultar numa mudança da sociedade porque as contradições, desenvolvendo-se em profundidade, opunham as forças produtivas às relações de produção e iriam questionar sua correspondência necessária, não se achavam inteiramente expressas no antagonismo dos escravos e seus proprietários ao nível das lutas sociais e políticas.



Para apreender o complexo jogo dos antagonismos entre grupos sociais na Antiguidade; a primeira tarefa dos historiadores, marxistas e não-marxistas, deveria ser definir mais precisamente as diversas contradições em ação na economia antiga, situá-las no seio da sociedade global, fixar, se possível, sua hierarquia e sua importância relativa nos diferentes períodos da história antiga. Marx deu algumas indicações concernentes às contradições que lhe pareciam fundamentais, para o período mais antigo, o que viu a fundação da *pólis*. Segundo ele,<sup>4</sup> trata-se do antagonismo entre duas formas de posse do solo, cuja coexistência constitui a originalidade do sistema greco-romano da cidade: uma propriedade fundiária do Estado, no princípio comum, e uma propriedade fundiária privada, obtida originalmente por intermédio da primeira. É esse duplo estatuto da propriedade fundiária que faz do proprietário fundiário um cidadão, e que transforma o antigo cultivador aldeão em habitante da cidade. A ruptura do equilíbrio entre essas duas formas de apropriação do solo em proveito da segunda — isto é, a consolidação progressiva da propriedade privada da terra no quadro das instituições da cidade — surge como a condição prévia do desenvolvimento da escravatura e de uma economia monetária. No essencial, Marx apoiava sua análise nos trabalhos de Niebuhr consagrados à história romana. É preciso notar que hoje em dia os historiadores da economia arcaica de Grécia foram levados, sem se inspirar sempre no marxismo, a se colocar problemas paralelos. Trabalhos recentes<sup>5</sup> se interrogam para saber se não existiram, no mundo grego antigo, duas formas diferentes de posse do solo pelos cidadãos: de um lado uma propriedade familiar, pertencente a uma casa, um *oikos*, e não a indivíduos, não tendo estes últimos o direito de dispor a bel-prazer desses *patrôa* para cedê-los fora da família,

<sup>4</sup> 'Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen', *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlim, 1953, p. 383.

<sup>5</sup> A.J.V. Fine, 'Horoï. Studies in mortgage, real security and land tenure in ancient Greece', *Hesperia*, Supl. IX, 1951; L. Gernet, 'Horoï', *Studi in Onore di Ugo Enrico Paoli*, 1955, pp. 345-53; 'Choses visibles et choses invisibles', *Revue philosophique*, 1956, p. 83; G. Thomson, 'On Greek land tenure', *Studies Robinson*, 2, pp. 840-57; N.G.L. Hammond, 'Land tenure in Attica and Solon's seisachtheia', *The Journal of Hellenic Studies*, 81, 1961, pp. 76-98; J. Pečírka, 'Land tenure and the development of the Athenian polis', *Geras, Studies presented to George Thomson*, Praga, 1963, pp. 183-201; D. Asheri, 'Laws of inheritance, distribution of land and political constitutions in ancient Greece', *Historia*, 12, 1963, pp. 1-21.

vendendo-os livremente a um comprador. Mesmo em cidades como Atenas, parece que a maior parte das terras (sem dúvida as que, centradas em torno da aglomeração urbana, constituíam no sentido próprio a terra chamada de cidade) conservou até o último terço do século V esse caráter de bem familiar inalienável, de *kléros* ligado a um dos lares que compunham o Estado e não a indivíduos privados. Ao lado dessas terras inalienáveis, pelo menos em princípio (e coexistindo às vezes com elas na mesma cidade, mas localizadas nos setores mais periféricos), puderam existir domínios que já eram objeto de uma apropriação mais aguda e prestando-se mais facilmente às operações de compra e venda.

Um estudo preciso do estatuto fundiário, de suas formas diversas, de suas modificações históricas, verifica-se ainda mais indispensável devido ao fato de que, em todo esse período antigo em que a economia permanece essencialmente agrícola, os conflitos de classe enraizam-se nos problemas ligados à posse do solo. Inicialmente, a cidade (*astu*) opõe-se ao campo (os *demoi*) como local de habitação de um certo tipo de proprietários fundiários (em Atenas, os eupátridas), monopolizando o Estado, concentrando em suas mãos os cargos políticos e a função militar. Só mais tarde (em Atenas, a partir do século VI) a aglomeração urbana servirá de cenário a atividades industriais e comerciais autônomas, completamente separadas da agricultura. Neste sentido, Marx escreveria: "A história antiga clássica é a história das cidades, mas das cidades fundadas sobre a propriedade fundiária e a agricultura."<sup>6</sup> No mesmo texto, ele definirá a vida econômica nos primórdios da cidade: "Concentração na cidade, o campo sendo o território; pequena agricultura trabalhando para o consumo imediato; manufatura enquanto trabalho doméstico, função das mulheres e das moças (fiação e tecelagem), ou tornada autônoma em alguns ramos somente (ferreiros...)"<sup>7</sup> Pode-se assim definir a cidade como o sistema de instituições que permite a uma minoria de privilegiados (os cidadãos) reservar-se o acesso à propriedade do solo em um território determinado. Neste sentido, a base

<sup>6</sup> *Formen*, pp. 382, 23-5. Tiram os a tradução francesa do texto alemão de Marx de um estudo de F. Tökei, *Sur le mode de production asiatique*, documento fotocopiado pelo Centre d'Études et de Recherches Marxistes de Paris, p. 9.

<sup>7</sup> *Formen*, pp. 379, 24-8; F. Tökei, p. 7.

econômica da *pólis* consiste numa forma particular de apropriação da terra.

Os progressos ulteriores da escravatura, o aparecimento de uma produção manufatureira artesanal separada da economia doméstica, o desenvolvimento, no seio dessas sociedades agrícolas e, para retomar as próprias expressões de Marx, em seus interstícios, de um setor mercantil, sempre limitado, a difusão da moeda — inúmeros fenômenos que marcam o surgimento de novas contradições, sua passagem ao primeiro plano. Tais contradições só poderiam nascer nas condições próprias à cidade. Ao mesmo tempo, contudo, seu desenvolvimento põe em questão o próprio quadro no qual vieram à luz. Aos olhos de Marx, a generalização da escravatura, a extensão das trocas internas e do comércio marítimo, a constituição de um setor mercantil da produção e a concentração da propriedade fundiária desintegram as formas de propriedade do solo e as estruturas sócio-políticas que caracterizam a cidade como tal. Em seu período de expansão, a comunidade repousa efetivamente “sobre a manutenção da igualdade entre camponeses livres, bastando-se a si mesmo” e utilizando o excesso não em vista de uma produção mercantil, mas para os interesses comunitários (imaginários ou reais) do grupo que os torna indissolúvelmente cidadãos e proprietários fundiários (atividades guerreira, política, religiosa).<sup>8</sup> De fato, no que concerne à Grécia, impõe-se a seguinte constatação: quando a escravatura se estendeu, a circulação monetária unificou-se no conjunto da bacia mediterrânea e o mercado se ampliou — ainda que a produção mercantil permaneça em toda a Antiguidade limitada a certos setores e submetida em seu conjunto à agricultura —,<sup>9</sup> então, isto é, na época helenística, a vida

<sup>8</sup> *Formen*, pp. 380, 7-21; F. Tökei, p. 7.

<sup>9</sup> Essa limitação da produção mercantil durante toda a Antiguidade (especialmente nas épocas arcaicas) nos parece ter sido mal avaliada por certos marxistas que, em nossa opinião, superestimam a extensão do valor de troca na vida social dos gregos e correlativamente o domínio da categoria da mercadoria sobre o pensamento daquele povo. Acreditamos então ser útil lembrar alguns textos: “A produção de mercadorias só aparece como a característica normal e dominante da produção capitalista (*O capital*, vol. 5). Nos modos de produção da velha Ásia, da Antiguidade em geral, a transformação do produto em mercadoria desempenha apenas um papel subalterno, que, no entanto, adquire mais importância à medida que as comunidades se aproximam da dissolução (id., vol. 1). Se tivéssemos levado mais longe nossas pesquisas, se tivéssemos nos perguntado em que circunstâncias todos os produtos ou

política e econômica não se deixa mais inscrever no quadro tradicional das cidades.

Assim, compreende-se que as práticas industriais e comerciais, que assumirão na vida econômica uma importância crescente, se tenham desenvolvido sempre mais ou menos à margem da cidade, como atividades de certa maneira estranhas à comunidade cívica. Os que se consagram inteiramente a elas e que têm em mãos a maior parte do comércio marítimo, dos bancos e da produção mercantil são, na maior parte, não cidadãos, metecos. “Entre os antigos”, escreve Marx, “a manufatura já aparece como uma corrupção (é a questão dos *libertini*, dos clientes, dos estrangeiros). Esse desenvolvimento do trabalho produtivo (desvinculado da subordinação à agricultura, à guerra, ao serviço divino, ao serviço da comunidade, como a construção de casas, ruas e templos) — enfim, esse desenvolvimento do trabalho produtivo que nasce necessariamente do comércio com estrangeiros, com escravos e da vontade de intercambiar o excesso produzido dissolve o modo de produção no qual repousa a comunidade e no qual repousa, conseqüentemente, o indivíduo objetivo, isto é, o indivíduo determinado como romano, grego etc.”<sup>10</sup>

---

pele menos a maioria deles tomam a forma de mercadorias, teríamos visto que isso só acontece sobre a base de um modo de produção completamente especial, a produção capitalista (id., vol. 1). Só a partir desse momento (a época capitalista) a forma mercadoria dos produtos torna-se a forma social dominante (ibid.). Aristóteles não esconde que os objetos diferentes medidos pelo dinheiro são de grandezas totalmente incomensuráveis. O que busca é a unidade das mercadorias como valores de troca, a qual, como grego antigo, ele não poderia encontrar (*Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. de Molitor, p. 85). O que impedia Aristóteles de ler na forma valor das mercadorias que todos os trabalhos são expressos aqui como trabalho humano indistinto e conseqüentemente iguais era o fato de a sociedade grega repousar sobre o trabalho dos escravos e ter por base natural a desigualdade dos homens e de suas forças de trabalho. O segredo da expressão do valor: a igualdade e a equivalência de todos os trabalhos, enquanto trabalho humano, só podem ser decifradas quando a idéia da igualdade humana já adquiriu a tenacidade de um preconceito popular. Mas este só ocorre numa sociedade na qual a forma mercadoria tornou-se a forma geral dos produtos do trabalho e onde, conseqüentemente, a relação dos homens entre si como produtores e trocadores de mercadorias tornou-se a relação social dominante. O que mostra o gênio de Aristóteles é ter ele descoberto na expressão do valor das mercadorias uma relação de igualdade. Só o estado particular da sociedade na qual vivia o impediu de achar o conteúdo real de tal relação (*O capital*, vol. 1).” Cf. também *Introduction à une critique de l'économie politique*, pp. 338, 344, 346.

<sup>10</sup> *Formen*, pp. 394, 24-35; F. Tökei, p. 18.

Essas breves observações de Marx sobre os antagonismos no seio das relações de produção na cidade já fazem pressentir os resultados das pesquisas mais recentes sobre a economia antiga, esclarecendo-os.<sup>11</sup> Depois de Fr. Oertel e R. Laqueur, Erb destacou o papel motor que representa para a Grécia antiga a oposição entre o que os gregos chamam de *oikonomia* (economia agrária, de tipo familiar, na qual a construção da cidade como tal é baseada, em conformidade com um ideal político de autarquia ao qual responde uma produção artesanal primitiva suficiente para necessidades reduzidas), e, de outro lado, o que os gregos chamam 'crematística', economia que torna necessário o próprio crescimento da cidade, as necessidades de seu abastecimento tanto em alimentos como em recursos financeiros, especialmente em função dos imperativos impostos pela guerra. Tal crematística se manifesta pelo desenvolvimento do comércio marítimo, do crédito, dos bancos, do empréstimo de risco. Assim, num pólo situa-se uma economia agrícola, de curto raio de ação, de caráter autárquico e introvertido, associada a uma atividade artesanal orientada mais para o consumo que para a produção, ou trabalhando para satisfazer as necessidades da comunidade política (guerra e urbanismo); no outro pólo, uma economia de grande raio de ação, um comércio evoluído e ativo, voltado para o lado de fora, as trocas por mar, e constituído essencialmente tendo em vista o proveito pessoal. Como M. I. Finley observa,<sup>12</sup> um dos traços mais surpreendentes da economia grega é que, em grande medida, a terra e a moeda permanecem constituídas em duas esferas separadas. Essa clivagem fundamental é característica do desenvolvimento econômico no mundo antigo.

Os marxistas devem ter em mente esses dados da história econômica se querem analisar, em cada período da Antiguidade, como se formaram concretamente os conflitos de classes e quais estruturas econômicas comandaram o jogo das lutas sociais. Em uma observação de *O capital*,<sup>13</sup> Marx replica a uma objeção formulada contra a *Crítica da economia política*. É certo, escrevera-se, que na sociedade moderna, movida por interesses materiais, todo o desenvolvimento

<sup>11</sup> Cf. E. Will, 'Trois quarts de siècle de recherches sur l'économie antique', *Annales*, E.S.C., 1954, pp. 7-22.

<sup>12</sup> M. I. Finley, *Studies in land and credit in Ancient Athens, 500-200 B.C.*, 1952, p. 77.

<sup>13</sup> *O capital*, livro 1, cap. 1, vol. 1.

da vida social, política e espiritual se encontre dominado pelo modo de produção da vida material e derive, em última análise, das estruturas econômicas. O mesmo, porém, não acontecia na Idade Média, "onde reinava o catolicismo", nem em Atenas ou Roma, "onde reinava a política". A resposta de Marx parece duplamente interessante para nosso propósito. Por um lado Marx não pretende negar que a política reinava na existência social antiga; quer mostrar por que era assim, por que a luta de classes constituiu-se e desenrolou-se no quadro da vida política, assim como foi em tal quadro que a civilização grega criou, em filosofia, ciência e arte, as formas de pensamento originais que a caracterizam. Por outro, Marx indica uma vez mais, da maneira mais clara possível, em que setores das realidades econômicas situam-se a contradição fundamental da Antiguidade, a que dá a chave do processo geral de desenvolvimento. Após chamar atenção para o fato de que a Antiguidade não podia mais viver da política, assim como a Idade Média do catolicismo, Marx escreve: "As condições econômicas de então explicam, ao contrário, por que lá o catolicismo e aqui a política representavam 'o papel principal' [destaque nosso]. O menor conhecimento da história da república romana, por exemplo, faz ver que o segredo dessa história é a história da 'propriedade fundiária' [destaque nosso]."

No que concerne à Grécia arcaica e clássica — para não falar do período helenístico e romano, no qual não gostaria de me aventurar —, direi que a fórmula de Marx me parece ter situado perfeitamente o terreno onde surge e se desenvolve a contradição fundamental. Para retomar a terminologia de Parain, a contradição principal opõe inicialmente, na origem da cidade, uma classe de proprietários fundiários, do tipo dos eupátridas, vivendo na cidade, controlando o Estado, assumindo a função militar, aos cultivadores aldeões que constituem o *demos* rural. A seguir, pela própria evolução social que evocamos, a contradição principal se desloca enquanto surgem, com o progresso da divisão do trabalho, oposições novas.

Em relação a isso, é preciso sublinhar a virada que representa, para um Estado como Atenas, a segunda metade do século V. É então que o equilíbrio econômico e social no qual repousa o regime da *pólis* parece comprometido em seu conjunto. Os três traços que, pode-se dizer muito esquematicamente, conferem à vida social da cidade antiga sua fisionomia própria acham-se igualmente atingidos: inicialmente a unidade do campo e da cidade (a aglomeração urbana sendo apenas, na origem e em princípio, o centro que confere ao

território camponês sua unidade, pela reunião num mesmo local de todos os edifícios 'públicos', onde se exerce a vida comum do grupo, por oposição aos interesses 'privados' e ao habitat particular das famílias); em seguida, a unidade do cidadão e do soldado (a função militar, repartida entre todos os cidadãos e reservada exclusivamente a eles, aparecendo integrada na função política); e, finalmente, o vínculo íntimo entre a cidadania e a propriedade fundiária. Ora, por volta do fim do século V se percebe toda uma série de transformações de conseqüências decisivas. Os campos haviam sido devastados pela guerra, as culturas e propriedades rurais abandonadas, enquanto que já se desenvolvia, na cidade, um meio propriamente urbano. A existência cidadina contrasta desde então, como gênero de vida, atividades profissionais e mentalidade, com as antigas tradições dos habitantes rurais. Ao mesmo tempo vê-se reaparecer, para responder às necessidades da guerra, o personagem do mercenário, impondo-se o chefe militar profissional. A terra, enfim, deixa de ser inalienável como no passado. Ela torna a entrar no ciclo da economia monetária do qual fora separada outrora. É também mais facilmente outorgada a um não-cidadão para recompensá-lo por seus serviços.<sup>14</sup> Concomitância significativa: é por volta da mesma época que se esboçam os progressos de um direito comercial que virá, para satisfazer as necessidades do tráfego marítimo, a elaborar uma noção do contrato de espírito relativamente moderna e recorrendo, contrariamente a todo o hábito jurídico grego, à prática da escrita.<sup>15</sup> Retomando a fórmula tão surpreendente de Louis Gernet, diremos que a economia — no sentido que damos hoje a esse termo — fez seu trabalho.<sup>16</sup> No século IV tudo se contará doravante em dinheiro. Trata-se porém do século IV, período de dissolução da cidade, e não dos séculos VII ou VI, períodos de sua fundação e consolidação. Além disso trata-se de Atenas, cidade marítima e ligada ao comércio, não da Grécia inteira. Finalmente, se Aristóteles escreve: "Chamamos bens (*chrēmata*) a todas as coisas cujo valor é medido pela moeda", também é verdade

<sup>14</sup> Cf. J. Pečírka, a. c., pp. 194 e ss.

<sup>15</sup> Cf. L. Gernet, *Droit et société en Grèce ancienne*, Paris, 1955; especialmente 'Le droit de la vente et la notion du contrat en Grèce d'après M. Pringsheim' e 'Sur l'obligation contractuelle dans la vente hellénique', pp. 201-36.

<sup>16</sup> L. Gernet, 'Choses visibles et choses invisibles', *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, p. 410.

que ele se mostra, até na reflexão econômica, profundamente refratário à mentalidade mercantil.<sup>17</sup> Atitude militante, ou falsa consciência das realidades econômicas de seu tempo? Ao contrário, acreditamos com Marx, que se trata de um testemunho fiel sobre o estado social do momento. Na época de Aristóteles, o maior setor da vida econômica (especialmente, na ausência do salário, todo o domínio do trabalho humano enquanto força produtiva)<sup>18</sup> permanece exterior à economia de mercado.

Como se apresenta, durante esse século IV grego, o jogo da luta de classes? Claude Mossé analisou recentemente seus aspectos e motores múltiplos para a Atenas do século IV.<sup>19</sup> De maneira muito pertinente, ela mostrou todas as dificuldades de tal estudo. O melhor que podemos fazer aqui é remeter para o quadro que ela própria pintou das relações de classe e sua evolução na fase de dissolução da *pólis* clássica.

Em nenhum período da história, certamente, a luta de classes revestiu-se de uma forma simples. Marx, entretanto, pensava, parece que com justiça, que tal luta apresenta, nas épocas antigas, um caráter

<sup>17</sup> Cf. o estudo de Karl Polanyi, 'Aristotle discovers economy', em *Trade and market in the early empires*, Glencoe, 1957, pp. 44-94.

<sup>18</sup> Na Antiguidade, a força de trabalho não é uma mercadoria; não há um mercado do trabalho e sim — o que é completamente diferente — mercados de escravos. "O escravo não vendia sua força de trabalho aos donos de escravos, da mesma forma que o boi não vende seu trabalho ao camponês. O escravo é vendido, inclusive com sua força de trabalho, de uma vez por todas a seu proprietário (...)", escreve Marx. Nesse sentido o escravo, como o boi ou uma ferramenta, permanece, no exercício de sua atividade produtiva, externo ao sistema geral de trocas sociais, da mesma forma que está, do ponto de vista cívico, fora da sociedade. Não só a força de trabalho do escravo não é uma mercadoria, como também o produto de seu trabalho pode não sê-lo, por exemplo, se é diretamente consumido por seu proprietário. Para que o produto se torne mercadoria, é preciso que o proprietário decida vendê-lo no mercado. Mesmo nesse caso, porém, o trabalho do escravo, não sendo uma mercadoria, não se reveste da forma abstrata da generalidade. Não é 'equivalente geral' no quadro da circulação de conjunto das mercadorias; é 'serviço' particular prestado pelo escravo a seu proprietário. Para retomar as próprias expressões de Marx em *O capital*, é "a particularidade do trabalho — e não sua generalidade, seu caráter abstrato como na produção mercantil — que é também sua forma social". A fórmula de Marx aplicada às corvéias da Idade Média é plenamente válida para o trabalho servil. "O que constitui [nessas corvéias] o liame social são os trabalhos determinados dos indivíduos em suas formas naturais, é a particularidade e não a generalidade do trabalho" (*Critique de l'économie politique*, pp. 25-6).

<sup>19</sup> Claude Mossé, *La fin de la démocratie athénienne*, Paris, 1962.

de complexidade muito maior. As razões dessa complexidade são diversas. Claude Mossé trouxe algumas à luz. Eu gostaria, como hipótese de trabalho, de atrair a atenção do leitor para o fenômeno que me parece essencial no que diz respeito à questão. Os conflitos que, por volta do século IV, fazem confrontar-se as diversas categorias sociais no quadro da cidade não são gratuitos nem de ordem puramente ideológica; enraizam-se na economia dessas sociedades. Os grupos humanos entram em luta em função de interesses materiais que os opõem uns aos outros. Tais interesses materiais, porém, não derivam direta nem exclusivamente do lugar dos indivíduos nos processos de produção. São sempre função do lugar que ocupam esses mesmos indivíduos na vida política que desempenha, no sistema de *pólis*, o papel principal. Em outras palavras, é através da mediação do estatuto político que a função econômica dos diversos indivíduos determina seus interesses materiais, modela suas necessidades sociais, orienta sua ação social e política em solidariedade com determinado grupo, em oposição a outro.

Alguns exemplos, muito simples, serão suficientes para nos fazer compreender. Do ponto de vista do estatuto econômico, do lugar no processo de produção, não há nenhuma diferença entre um meteco e um cidadão, ambos à frente de um empreendimento manufatureiro de 15 a vinte escravos, ou voltados para o comércio marítimo, ou praticando o empréstimo de risco. E, no entanto, não podemos considerá-los membros de uma só e mesma classe. Há entre eles antagonismos, oposições, inclusive de interesses. De fato, o sistema institucional da *pólis* confere a todos os cidadãos, enquanto tais, privilégios — dos quais alguns de ordem econômica, como o acesso à propriedade fundiária — aos quais os não-cidadãos não podem pretender. A solidariedade que aproxima em cada cidade o conjunto dos cidadãos e que faz dele, a despeito de suas divisões internas, um grupo relativamente unido na mesma oposição aos não-cidadãos responde sem dúvida a interesses comuns; entretanto, só se pode compreender essa comunidade de interesses entre cidadãos de uma mesma cidade, essa divergência de interesse entre cidadãos e não-cidadãos levando-se em conta o papel mediador desempenhado pelas estruturas do Estado.

Um segundo exemplo permitirá esclarecer tais observações.

Claude Mossé mostrou que seria muito imprudente falar, mesmo no século IV (e com mais razão ainda, acreditamos, nos períodos anteriores), de uma classe de cidadãos comerciantes e industriais oposta à classe de proprietários fundiários. Realmente há em Atenas, afora todos os que vendem diretamente uma parte do produto de seu

trabalho agrícola ou artesanal, uma categoria de comerciantes que, puros intermediários, são apenas comerciantes; porém, trata-se sobretudo de um comércio de detalhe: pequenos lojistas donos de birosacas ou expondo suas mercadorias na ágora. Em contrapartida, os testemunhos que nos fazem conhecer as grandes fortunas dos que se pode chamar, com Parain, os empresários da escravatura, mostram que elas comportam quase sempre — ao lado das oficinas, do dinheiro líquido, de créditos — a posse de bens imóveis. Dada a importância de que se reveste, do ponto de vista do estatuto cívico, a posse de uma terra, é inimaginável que um cidadão dispondo de vastos recursos financeiros não seja ao mesmo tempo um proprietário fundiário. Se acontece que ele não tenha terra, pode-se estar certo de que a comprará, pois a terra detém prestígio e virtude, sendo o que confere ao cidadão uma dignidade, um peso, um estatuto que o dinheiro líquido não assegura.

Além disso, é preciso considerar em que se transforma, no quadro da cidade, a maior parte dos lucros do empresário escravagista. Na Antiguidade, não há capital industrial. Os lucros não são reinvestidos no empreendimento. Ferramentas e utensílios mantêm-se primitivos, sendo o essencial das forças produtivas constituído pela mão-de-obra humana dos escravos. Nessas condições, a maior parte do lucro ganho pelos empreiteiros volta à coletividade cívica sob forma de liturgias, alimentando o tesouro público e servindo para pagar as despesas comuns do Estado: festas civis e religiosas, finanças militares, construção de edifícios públicos. Marx mostrou que nas sociedades onde as forças produtivas são pouco desenvolvidas e a produção mercantil ainda restrita, a moeda não tem o mesmo papel nem as mesmas formas que numa economia mais evoluída. À medida que a circulação monetária continua puramente metálica, que o dinheiro, conservando seu caráter local e político, funciona como moeda de cálculo e como numerário (instrumento de circulação),<sup>20</sup> e não ainda como moeda de

<sup>20</sup> “Como moeda de cálculo e numerário, o dinheiro adquire um caráter local e político, fala línguas diferentes e usa uniformes nacionais diferentes. A esfera onde o dinheiro circula como numerário é uma esfera interior da circulação de mercadorias, circunscrita pelas fronteiras de uma comunidade que se separa da circulação geral do mundo das mercadorias.” *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 154. Sobre o papel e a significação das moedas de cidade, cf. E. Will, ‘De l'aspect éthique de l'origine grecque de la monnaie’, *Revue Historique*, 1954, p. 209 e ss.: ‘Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage’, *Revue numismatique*, 1955, pp. 5-23; e, ultimamente, C.M. Kraay, ‘Hoards, small change and the origin of coinage’, *The Journal of Hellenic Studies*, 1964, pp. 76-91.

crédito<sup>21</sup> e moeda universal,<sup>22</sup> o acúmulo da riqueza só pode produzir-se na esfera da circulação simples e sob a forma muito especial do entesouramento: “A atividade graças à qual o tesouro se constitui consiste, de um lado, em retirar o dinheiro de circulação pela venda repetida sem cessar, e, de outro, em simplesmente armazenar, acumular.”<sup>23</sup>

Se na Antiguidade todo mundo acumula — estando os tesouros espalhados e dispersos no conjunto do território, não concentrados como hoje nos bancos —,<sup>24</sup> esse desenraizamento contínuo e geral do dinheiro fora do circuito da circulação se acha compensado por um movimento inverso que Marx, como é de seu hábito, analisa tanto como antropólogo como economista. Não sendo os fatos econômicos, a seus olhos, senão relações entre os homens, relações essas que não cessam de se transformar, o estudo de tais fatos é inseparável do que se pode denominar uma tipologia diferencial dos comportamentos econômicos.<sup>25</sup> O entesourador que busca poupar seu dinheiro escondendo-o, entocando-o, para acumulá-lo sem cessar, é o mesmo homem que é levado a mostrá-lo aos outros, a exibir sua riqueza diante do público.<sup>26</sup> É sob a forma de gastos suntuosos e, na cidade onde o

<sup>21</sup> “A moeda de crédito pertence a uma esfera mais elevada do processo de produção social e é regida por leis diferentes [das que regem a moeda de circulação].” *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 170.

<sup>22</sup> “Se o ouro e a prata, enquanto moeda, são concebidos como a mercadoria geral, adquirem na moeda universal a forma de existência adequada da mercadoria universal (...). Realizam-se como a matéria de tempo de trabalho geral na medida em que a circulação da matéria dos trabalhos concretos se estende por toda a superfície da terra (...). A moeda, ao evoluir, torna-se universal, e o possuidor das mercadorias um cosmopolita.” *Id.*, pp. 234-35.

<sup>23</sup> *Id.*, p. 200; cf. também as pp. 190 e 202, onde Marx nota que o entesouramento desempenha um papel ainda maior porque “o valor de troca não se assenhoreou ainda de todas as relações de produção”.

<sup>24</sup> “Nos países onde a circulação é puramente metálica ou se acha num estágio de produção pouco desenvolvido, os tesouros são infinitamente espalhados e disseminados por toda a periferia do país, enquanto que, nas sociedades burguesas desenvolvidas, estão concentrados nos cofres dos bancos”, *id.*, pp. 207-8.

<sup>25</sup> “A vida eterna do valor que o entesourador acredita assegurar-se salvando o dinheiro dos perigos da circulação (*sôzein* é uma das expressões características dos gregos para a mania de entesourar) é ganha pelo capitalista, que, mais hábil, põe sempre de novo o dinheiro em circulação”, *O capital*, vol. 1.

<sup>26</sup> “Se o possuidor de mercadorias esconde seu tesouro, sente-se levado a parecer, em toda parte onde possa fazê-lo com segurança, um *hombre rico* (...). Doura-se a si mesmo e a sua casa.” *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 203.

luxo individual é em princípio proscrito, por grandes generosidades em benefício da comunidade civil que uma grande parte do dinheiro é relançada no circuito da circulação. Por intermédio da cidade, cujo tesouro público serve para retribuir funções judiciárias e políticas acessíveis a todos e até para financiar certas distribuições de numeração para os mais pobres, uma certa divisão do produto em excesso se opera entre a massa dos cidadãos.

Compreende-se então que Parain, em sua exposição, e Claude Mossé, em sua obra, tenham podido apresentar a luta de classes entre cidadãos como um conflito opondo os ricos e os pobres. À primeira vista, a fórmula pode surpreender: não parece muito de inspiração marxista. O pertencer a uma classe não depende da riqueza, nem do valor dos rendimentos, e sim do lugar nas relações de produção. Como pode um marxista falar de uma classe de ricos, de uma classe de pobres? Se a fórmula parece de fato inaplicável à sociedade contemporânea, parece, entretanto, ser a única a definir corretamente a situação que se cria no momento do declínio da cidade grega, quando os conflitos entre os cidadãos se travam, no essencial, em torno do mesmo problema: em benefício de quem se fará essa repartição do produto em excesso por intermédio das instituições da cidade? Nesse momento, a massa de cidadãos que diversifica a multiplicidade de seus estatutos econômicos encontra-se polarizada em dois campos adversos; o grupo dos que, não tendo nada ou pouco, querem utilizar as formas do Estado para taxar os ricos ao máximo, e os que possuem — qualquer que seja a origem de suas fortunas —, decididos a resistir.

Nesse esquema geral, onde situar a oposição entre os escravos e seus proprietários livres, de que forma se revestiu a luta dos primeiros e qual teria sido seu peso na evolução social? No plano dos fatos, uma constatação parece se impor inequivocamente ao historiador da Grécia, ao menos para o período arcaico e clássico ao qual quis me limitar. A oposição entre os escravos e seus proprietários não surge nunca como a contradição principal. Nas lutas sociais e políticas no decorrer das quais se defrontam com violência os homens dessa época, os escravos jamais figuram como grupo social homogêneo, jamais atuam como uma classe desempenhando seu papel apropriado na série de conflitos que formam a trama da história das cidades. Não é de espantar, uma vez que as lutas de classes se travam e se desenrolam num quadro sócio-político do qual por definição são excluídos os escravos. Pode-se dizer que, ao longo desse período, não é diretamen-

te no plano das lutas sociais e políticas que se exprime a oposição dos escravos a seus senhores.

Desse ponto de vista, é preciso refletir sobre o que significa uma fórmula como a de Aristóteles, testemunho a que Marx dava tanta atenção. Aristóteles vê no escravo um instrumento animado. Aos olhos do grego, a humanidade do homem não é separável de seu caráter social; o homem é social enquanto ser político, como cidadão. Porque está fora da cidade, o escravo está fora da sociedade, fora do humano. Não tem outra existência que a de um instrumento produtivo. Entre essa imagem do escravo, reduzido à condição de simples ferramenta animada, e o papel menor desempenhado pelos escravos enquanto grupo social na história real há uma ligação dialética. Enquanto o sistema da cidade clássica permanecer vivo em suas estruturas econômicas, suas instituições, suas formas de pensamento, os escravos não constituirão em parte alguma uma força social ativa e unida, um grupo de homens solidários intervindo na cena da história para orientar o curso dos acontecimentos num sentido conforme seus interesses e aspirações. De resto, sabe-se que a massa dos escravos não formava um grupo tão homogêneo como, às vezes, somos tentados a imaginar. Além da variedade de origens étnicas, da diversidade de línguas, que já levantavam muitas barreiras, as condições reais de trabalho e de vida acusavam, por trás da identidade aparente do estatuto jurídico, diferenças consideráveis. O que há em comum entre um escravo doméstico como os que a *Comédia Nova* põe no palco, ou um escravo dirigindo no lugar e em nome do senhor um empreendimento artesanal e os que penavam acorrentados nas minas de Laurion? Entre um escravo agrícola, um preceptor numa família rica e um empregado na administração do Estado?

Seria isso dizer que a oposição entre os escravos e seus proprietários não desempenhou papel essencial na evolução das sociedades antigas? De modo algum. Mas tal oposição não tomou a forma de uma luta combinada operando ao nível das estruturas sociais e políticas. Expressou-se por condutas individuais de revolta: às vezes, quando as circunstâncias externas, as vicissitudes da guerra o permitiam, por fugas coletivas; mas tratava-se sempre de escapar à condição servil, não de modificar o estado social em favor do grupo do qual o escravo se sentia membro. De fato, a contradição se travou num outro plano, representando um papel decisivo: a resistência dos escravos — em seu conjunto, como grupo social — a seus senhores manifestou-se ao nível das forças produtivas, forças estas das quais os escravos

constituem precisamente o essencial no contexto técnico-econômico da Grécia antiga. Nesse plano, a oposição entre os escravos e seus proprietários revestirá, com a generalização do emprego da mão-de-obra servil, o caráter de contradição fundamental do sistema de produção escravagista. De fato, nesse sistema em que o progresso técnico se acha, no conjunto, bloqueado ou pelo menos fortemente freiado, a extensão da escravatura aparece como o único meio de desenvolver as forças produtivas. Ao mesmo tempo, no entanto, a oposição dos escravos a seus senhores, sua resistência, sua inevitável má vontade na execução das tarefas fixadas criam embaraços a esse progresso, impondo-lhe, do ponto de vista do rendimento, limites cada vez mais estreitos. Além disso, no plano da quantidade das forças produtivas, a multiplicação do número de escravos não pode continuar indefinidamente sem pôr em perigo o equilíbrio do sistema social. Pode-se admitir também que, a partir de certo ponto, a oposição entre os escravos e os que os utilizam torna-se a contradição fundamental do sistema, ainda que, como diz Parain, ela não apareça como a contradição principal.

Essas observações preliminares foram ao mesmo tempo longas e bastante insuficientes. Seu objetivo era, sobretudo, lembrar que não se pode utilizar sem precaução o aparelho conceitual elaborado no estudo da sociedade contemporânea para aplicá-lo sem mudanças no mundo antigo. Contra a economia clássica, Marx afirma claramente o caráter histórico das categorias econômicas, que pôs em evidência em sua análise da sociedade moderna, onde tomaram a forma desenvolvida que conhecemos hoje. Marx pensa que tais categorias fornecem chaves para a compreensão do desenvolvimento social em seu todo. Proclama também, contudo, que essas categorias não são essências eternas; não existiram sempre. Assim, é preciso evitar projetá-las pura e simplesmente sobre sociedades não capitalistas; elas podem não se encontrar ali ou ser encontradas sob formas diferentes das que se revestem no quadro do capitalismo industrial. Quando utilizamos as noções de classe e luta de classes para aplicá-las ao mundo antigo, devemos desconfiar também dos anacronismos e permanecer fiéis à inspiração profundamente histórica do marxismo.

## A GUERRA DAS CIDADES <sup>1</sup>

PARA OS GREGOS da época clássica, a guerra é natural. Organizados em pequenas cidades, igualmente ciosas de sua independência, igualmente preocupadas em afirmar sua supremacia, eles vêem na guerra a expressão normal da rivalidade que preside às relações entre os Estados; a paz, ou melhor, as tréguas, inscrevendo-se como tempos mortos na trama sempre renovada dos conflitos.

De resto, o espírito de luta que opõe as cidades entre si é apenas um aspecto de um poder muito mais vasto, funcionando em todas as relações humanas e até na própria natureza. Entre os indivíduos e entre as famílias, assim como entre os Estados, nos concursos dos Jogos, nos processos do tribunal, nos debates da assembleia, assim como no campo de batalha, o grego reconhece, sob nomes diversos como *Polemos*, *Eris*, *Neikos*, esse mesmo poder de confrontação que Hesíodo coloca nas raízes do mundo e que Heráclito celebra como pai e rei de todo o universo.

Essa concepção agônica do homem, das relações sociais e das forças naturais tem raízes profundas não apenas no etos heróico próprio da epopéia, como também nas práticas institucionais em que podemos reconhecer a pré-história dessa guerra política travada pelas cidades.

Enquanto não foi fundada uma organização judiciária como a que a *pólis* erigirá, para arbitrar e legislar, em nome do Estado, as relações entre os diversos grupos familiares, não existe uma fronteira nítida separando a vingança privada da guerra propriamente dita. Entre homens partindo em represália para vingar um crime de sangue, uma razia de gado ou um rapto de mulheres e uma expedição guerreira, a

<sup>1</sup> Esse texto foi publicado como introdução ao volume coletivo *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, sob a direção de J.-P. Vernant, Mouton, Paris e Haia, 1968.

diferença resume-se na amplitude dos meios, na extensão de solidariedades mobilizadas, mas os mecanismos sociais e as atitudes psicológicas são as mesmas. “A *vendetta*”, escreve Glotz, “é uma guerra como a guerra é uma série indefinida de *vendette*.”<sup>2</sup> A guerra também não aparece ainda nesse contexto como o tipo de instituição que rege as relações de força entre os Estados, e sim como um aspecto, entre outros, das trocas interfamiliares, uma das formas que reveste o comércio entre grupos humanos, ao mesmo tempo associados e opostos.

Certos fatos do vocabulário, que ainda subsistem na época clássica, são sugestivos quanto ao assunto. O inimigo, *ἐχθρός*, se opõe ao amigo, *φίλος*, cujo valor de possessivo o aproxima do latim *suus*. O *philos* é inicialmente, para um indivíduo, seu parente próximo;<sup>3</sup> e o modelo da *philia* se encontra realizado no círculo estreito da família onde filhos, pais, irmãos se sentem de alguma forma idênticos uns aos outros, pertencendo-se reciprocamente.<sup>4</sup> O inimigo é o estrangeiro, *ξένος*: ora, este mesmo termo *xenos* é aplicado ao hóspede acolhido no lar para estabelecer de casa a casa um comércio de hospitalidade.<sup>5</sup> Encontra-se uma ambigüidade análoga no termo *ὄθ-*

<sup>2</sup> G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1904, p. 92.

<sup>3</sup> Cf. Aristóteles, *Poética*, 1453 b 19-22.

<sup>4</sup> Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1161 b 27-30: “Os pais amam seus filhos porque reconhecem nestes a si próprios (pois o fato de os filhos descenderem dos pais faz com que sejam de alguma forma outros eles próprios, diferentes contudo porque existindo separado dos pais) (...); os irmãos se amam entre si porque tiram sua origem dos mesmos seres: a identidade de sua relação com aqueles os torna idênticos entre si (...) são então, de algum modo, um mesmo ser, embora subsistindo em indivíduos separados.” E, mais geralmente, a definição do *philos* como um *alter ego*; “ἔστιν ὁ φίλος ἄλλος αὐτός”, *ibid.*, 1166 a.

<sup>5</sup> Cf. as observações de E. Benveniste, ‘Don et échange dans le vocabulaire indo-européen’, *L’Année sociologique*, 3<sup>a</sup> série, 1951 (1948-1949), pp. 13-4, a propósito do latim *hostis*. A ambigüidade de *xenos* é marcada especialmente num termo como *doruxenos*, que é o objeto da 17<sup>a</sup> *Questão grega* de Plutarco. Nos tempos antigos, os habitantes de Mégara não formavam ainda uma mesma e única cidade; viviam nas aldeias, repartidos em cinco grupos diferentes, que travavam uma guerra entre si que conduziam então *ἡμέρωσ καὶ συγγενικῶσ*. Quem fizera um prisioneiro conduzia-o à sua casa, oferecia-lhe sal, convidava-o à sua mesa e depois o mandava livremente para a própria casa. Por seu lado, o antigo cativo nunca deixava de pagar seu resgate e permanecia para sempre o *philos* de seu vencedor. Este também não o chamava *dorialótos*, cativo da lança, mas *doruxenos*, hóspedes da lança. Como observa W.R. Halliday, em seu *Commentaire aux questions grecques* (Oxford, 1928, p.98), *doruxenos* é empregado na tragédia ática com o sentido diferente de ‘aliado na guerra’.



veĩos. A palavra designa o estranho, por oposição aos parentes. Platão distinguirá também dois tipos de conflitos: a discórdia, *stasis*, e a guerra, *polemos*. *Stasis* refere-se ao que é οἰκεῖον καὶ ξυγγενές, parente e de origem comum; *polemos*, ao que é ἀλλότριον καὶ ὀθνεῖον, diferente e estranho.<sup>6</sup> Mas ὀθνεῖος designa também uma relação de aliança entre famílias. É essa palavra que Eurípides emprega várias vezes para designar o *status* de Alceste na família de seu marido.<sup>7</sup>

Ares e Afrodite, *Polemos* e *Philia*, *Neikos* e *Harmonia*, *Éris* e *Érôs* podem assim aparecer nas estruturas do panteão, nas narrativas lendárias, nas teorias dos filósofos como pares de poderes opostos mais estreitamente unidos, presidindo a essas instituições complementares que formam a guerra e o casamento tanto quanto a vingança privada e a troca de mulheres se exercem no mesmo quadro de relações interfamiliares. O presente de uma filha é um modo de saldar o preço do sangue, a *poinë*. O casamento põe fim à vendeta e transforma dois grupos inimigos em aliados unidos por um pacto de paz privado: a *philotès*. O procedimento de *philotès* repousa na troca solene de juramentos entre as duas partes. *Horcoi*, *spondai* instituem como que um parentesco fictício entre dois grupos até então opostos. A troca de mulheres tem o mesmo efeito. Para reconciliar-se com Anfiáraos, Adrastos lhe dá sua irmã Erifile, ὄρκιον ὡς ὅτε πιστόν.<sup>8</sup> De resto, o termo *philotès* — que na época clássica ainda poderá servir para designar um pacto público de aliança entre cidades —<sup>9</sup> se aplica especialmente à união do homem e da mulher. Como potência religiosa, *philotès* preside ao lado de Afrodite o comércio sexual.

Ares, deus da guerra, perdoando a Cadmo, assassino de seu filho, lhe dá como esposa Harmonia, a filha que teve com Afrodite. Todos os deuses vêm a esse casamento e trazem presentes. Sua presença confere a essa reconciliação, de onde a cidade de Tebas tira sua origem, uma dimensão cósmica.<sup>10</sup> No relato das bodas de Cadmo e Harmonia, porém, como no dos esponsais de Peleu e Tétis, semelhan-

<sup>6</sup> *A República*, V, 470 bc; *Cartas*, VII, 322 a; cf. também *Iseu*, IV, 18.

<sup>7</sup> *Alceste*, pp. 532-3, 646.

<sup>8</sup> Píndaro, *Neméias*, IX, 16-17.

<sup>9</sup> Cf. em Aristófanes, *Lisístrata*, 203, a κύλιξ φιλοθησία utilizada numa paródia de pacto internacional — com as observações de G. Glotz, op. cit., p. 157.

<sup>10</sup> Cf. F. Vian, *Les origines de Thèbes, Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963, pp. 118 e ss.

te em tantos aspectos, o tema do presente de discórdia (colar de Erifile, maçã de *éris*) mostra que, se a guerra encontra seu fim no casamento, este também está na origem da guerra, fazendo-a renascer e vivificar. Aos olhos dos gregos, não se saberia isolar as forças de conflito das de união no tecido das relações sociais e na textura do mundo.

Práticas de culto, que se manterão através de toda a história grega, testemunham essa íntima solidariedade entre confrontação e associação. Os ritos ditos de combates fictícios<sup>11</sup> comportam freqüentemente um significado guerreiro, mas existem aqueles que transbordam o domínio propriamente militar e cujo significado parece mais geral: no justo momento em que o grupo, reunido por ocasião da festa, afirma sua unidade, as lutas rituais traduzem as tensões sobre as quais repousa seu equilíbrio, a confrontação entre os elementos diversos dos quais é constituído. A festa grega não implica unicamente, entre participantes, atitudes de comunhão; a luta é um de seus componentes sociais e psicológicos essenciais. Os duelos atizam ao combate entre si tanto as mulheres quanto os homens, o elemento feminino assim como o elemento masculino da população,<sup>12</sup> tanto diferentes faixas etárias quanto uma mesma geração, especialmente quando a puberdade o faz deixar a infância para integrá-lo na comunidade social, nas diversas unidades territoriais, tribais, familiares. Essas batalhas, que nem sempre são puramente fictícias — exigem às vezes que o sangue corra —,<sup>13</sup> utilizam outras armas que as da guerra, mais freqüentemente pedras e bastões. Segundo o contexto cultural, os agentes humanos, as divindades interessadas, os combates poderiam ter uma função apotropaica e purificadora, um valor de fecundidade, como nas

<sup>11</sup> Sobre os combates fictícios, cf. H. Usener, *Archiv für Religionswissenschaft*, 7 (1904), pp. 297 e ss.; *Kleine Schriften*, Leipzig, 1913, IV, p. 433 e ss.; M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Leipzig, 1906, pp. 402-8 e 413-7.

<sup>12</sup> Cf. L. Gernet, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932, pp. 52-4.

<sup>13</sup> Quando das *katagógia* de Éfeso, numa atmosfera de licença carnavalesca, as lutas se desenrolavam a golpes de cacete entre participantes mascarados; todas as praças da cidade ficavam inundadas de sangue (*Atos de Timóteus*, ed. Usener, Progr. Bonn, 1877, p. 11, 1; Fótiós, *Bibl.*, Cod. 254). No 7 de Artemision, em Antióquia, a festa da deusa culminava “com o sangue derramado no curso dos pugilatos; havia tantos lutadores quanto *phulai*, tribos, na cidade: um lutador para cada tribo” (*Libanius*, I, *Artemis*, 236 R); cf. M. P. Nilsson, op. cit., p. 417. Far-se-á a aproximação com a *Hubristica* de Argos, em relação a um tema de combate feminino e a um Ares das mulheres.

litobolias de Trezena e de Flêusis,<sup>14</sup> ou uma finalidade guerreira como nas batalhas com as mãos nuas onde se defrontam no Platanistas, após o sacrifício de um cão a Enyalios, os dois *moirai* de efebos espartiatas.<sup>15</sup> Mas em todos os casos e qualquer que seja sua orientação, o rito possui uma virtude de integração e coesão sociais. É através de lutas e competições que o grupo faz a experiência da solidariedade como se, nele, os vínculos sociais se atassem segundo as mesmas linhas desenhadas pelo jogo das rivalidades. Após a morte de Alexandre, sob o reino de Filipe V, num momento de perturbação em que o exército macedônico está dividido contra si mesmo, são realizadas duas ordens de ritos cujo significado é solidariedade de lustração e unificação:<sup>16</sup> faz-se inicialmente desfilar todo o exército entre a cabeça e a parte traseira de um cão sacrificado, cortado em duas partes; depois se organiza, sob a direção dos *regii juvenes duces*, dois filhos do rei, um combate fictício em que o exército é dividido em dois campos; o confronto, observa Tito Lívio segundo Políbio, foi de uma violência que lembrava verdadeiros combates, com a diferença de que o ferro era proibido. Se as circunstâncias concediam à luta ritual um aspecto mais dramático que de costume em razão da rivalidade de dois jovens príncipes, tratava-se, segundo toda a verossimilhança, de uma cerimônia anual, os *Ξανθικά*, celebrada no mês *Ξανθικός*.<sup>17</sup> Fica-se

<sup>14</sup> Litobolias de Trezena, em honra de Damia e Auxesia. Pausânias, II, 32, 2; sobre a *ballêtus* de Elêusis: *Hymne Hom, à Demeter*, 265 e s.; Hesíquios. s.v. βαλλήτης; Ateneu, 406 d e 407 c.

<sup>15</sup> Pausânias, III, 14,8; 20,8.

<sup>16</sup> Tito Lívio, 40, 6; cf. M. P. Nilsson, op. cit., pp. 494-5. O valor de unificação e reconciliação do rito, que, permitindo que as rivalidades se expressem na forma de jogo, opera sua catarse, é sublinhado em 40, 7: à saída do combate fictício, os dois grupos antagonistas deveriam reunir-se normalmente para se banquetearem juntos (*benigna invitatio*) e liquidar o que poderia sobrar de agressividade com brincadeiras amigáveis (*hilaritas juvenalis, jocosa dicta*). O sentido profundo do rito é revelado pela observação de Demétrio: *Quin comisatum ad fratrem imus et iram ejus, si qua ex certamine reside, simplicitate et hilaritate nostra lenimus?*

<sup>17</sup> Hesíquios, s.v. Ξανθικά; cf. Souda (Políbio, XXII, 10, 17), s.v. Ξανθικών: “Ξανθικόν οὖν τῶ Ξανθῶ οἱ Μακεδόνες καὶ καθαρὸν ποιοῦσι σὺν ἵπποις ὀπλισμένοις.” Sobre esse mês macedônio, cuja forma correta é Ξανθικός e que se situa no início da primavera, com a abertura da estação militar, cf. Jean N. Kalleris, *Les anciens macédoniens. Étude linguistique et historique*, I, pp. 237-8. É evidentemente do mesmo rito dos *Xanthisca* ou *Xandica* de que fala Plutarco, *Vida de Alexandre*, 31. O episódio mostra que o combate fictício tem também uma significa-

tentado então a fazer sua aproximação com o combate de Ξάνθος e de Μέλαθος, que a cada ano no mês de outubro as *Apatúrias* atenienses eram levadas a comemorar. P. Vidal-Naquet soube destacar o que nossas fontes deixam entrever das *Apatúrias*:<sup>18</sup> festa de fratria em que, na puberdade, os adolescentes atenienses eram inscritos por seu pai, após voto favorável dos *phratères*, nos registros dos membros do grupo. Parece que essa integração na fratria se operava ao final de um período de latência, no decorrer do qual o efebo era, com toda a sua classe de idade, segregado da sociedade, enviado para as regiões ‘selvagens’ da fronteira para ali ser submetido a um treinamento militar. Este constituía uma espécie de iniciação ao estado do guerreiro, ao mesmo tempo que ao de membro da comunidade.

Os ritos masculinos de adolescência, com seus combates fictícios, teriam sempre comportado, em toda a parte e na Grécia antiga, esse duplo valor de iniciação guerreira e integração social, com o rapaz entrando com o mesmo passo na vida militar e na vida pública? Ou seria preciso, segundo Louis Gernet,<sup>19</sup> abrir um espaço, nos meios camponeses, para iniciações de jovens de um outro tipo, orientadas mais para o casamento do que para a guerra? Quanto a este problema, dois tipos de observações parecem apresentar-se. Notar-se-á de início que em diversos momentos, especialmente na época da reforma hoplítica, quando a função guerreira foi estendida a novas camadas do campesinato, antigos ritos agrários foram utilizados e transpostos com fins de iniciação e adestramento militares. É manifestamente o caso em Esparta, onde o culto de Ártemis *Orthia*, com a flagelação dos jovens rapazes, parecia integrado a todo o sistema de provas que constitui a *agogè* lacedemônia com o objetivo de selecionar guerreiros cidadãos consumados. O exemplo espartiatas é ainda mais espantoso já que existe, nessa cidade, ao lado de Ártemis *Orthia*, uma

ção ordálica e oracular. Dos dois campos em que os combatentes são divididos, um supostamente representou Alexandre, e o outro seu inimigo Dario. É preciso que, sem trapaça, ‘o partido bom’ vença. A aproximação com os fatos lacedemônios é mais surpreendente pelo fato de que a luta dos efebos no Platanistas é precedida de um combate de dois javalis, representando uma e outra *moira*. O resultado dessa batalha animal prefigura a vitória de um dos dois campos.

<sup>18</sup> Cf. ‘La tradition de l’hoplite athénien’, *Problèmes de la guerre*, pp. 161-81.

<sup>19</sup> Gernet, ‘Fratries antiques’, *Anthropologie de la Grèce antique*, pp. 21-61, e especialmente pp. 36-45. ‘Structures sociales et rites d’adolescence dans la Grèce antique’, *Revue des études grecques*, 1944, t. LVII, pp. 242-8.

Ártemis *Korythalia*, ela também padroeira da juventude, porém, manifestamente estranha ao domínio belicoso.<sup>20</sup> Em segundo lugar, se os ritos de passagem significam para os rapazes o acesso à condição de guerreiro, para as moças associadas a eles nesses mesmos ritos e freqüentemente submetidas elas próprias a um período de reclusão, as provas iniciáticas têm valor de uma preparação para a união conjugal. Nesse plano se manifestam ainda o vínculo e ao mesmo tempo a polaridade entre os dois tipos de instituição. O casamento é para a moça o que a guerra é para o rapaz: para ambos, esses acontecimentos marcam a realização de suas respectivas naturezas, quando saem de um estado em que cada qual ainda participa do outro. Além disso, uma moça que se recusa a casar, renunciando ao mesmo tempo à sua 'feminilidade', se vê de alguma forma rejeitada para o lado da guerra, tornando-se paradoxalmente equivalente a um guerreiro. É o que se constata, no plano do mito, com os personagens femininos do tipo das Amazonas,<sup>21</sup> e, no plano religioso, com deusas como Atena: seu *status* de guerreira está ligado à sua condição de *parthenos*, tendo feito voto eterno de virgindade. Pode-se mesmo dizer que esse desvio em relação ao estado normal da mulher, feita para o casamento, não para a guerra, assim como com relação ao estatuto normal do guerreiro, reservado ao homem, não à mulher, dá aos valores guerreiros, quando encarnados por uma moça, sua intensidade máxima. De certa maneira, cessam de ser relativos e limitados a um sexo para se tornarem 'totais'.

Da mesma forma, os combates fictícios onde as adolescentes de uma mesma idade se defrontam como 'guerreiras' não têm como único efeito o de dispô-las como concorrentes à disposição do grupo com o objetivo de casamento. Eles têm, além disso, o valor de um teste de comprovação virginal: as jovens que sucumbem nos combates se denunciam como não sendo verdadeiras virgens. Num dos locais em que a tradição grega situava o nascimento de Atena *Tritogeneia* —<sup>22</sup>o lago Tritonis, na Líbia —, por ocasião de uma festa

<sup>20</sup> Sobre o culto de Ártemis *Korythalia*, divindade curotrófica, cf. M.P. Nilsson, op. cit., pp. 182-9.

<sup>21</sup> Cf. Diodoro de Sicília, III, 69-70.

<sup>22</sup> Ésquilo, *Eumenídes*, 292; Pausânias, I, 14, 6; VIII, 26,6; IX, 33, 7; Escólio. Apolodoro de Rodas, I, 109; Diodoro de Sicília, V, 72.

anual, uma jovem, a mais bela de cada vez, era vestida, em homenagem à deusa, com a panóplia hoplítica, o capacete coríntio e a armadura grega. Representando, para a nova geração que ascendia à maturidade, a virgem guerreira Atena, ela dava a volta em torno do lago num carro de guerra ritual. Depois disso, toda a tropa das *parthenoi*, divididas em dois campos, combatia entre si a golpes de pedras e bastões: as que morriam de seus ferimentos eram chamadas *ψευδοπαρθένοι*, falsas virgens.<sup>23</sup> Se as falsas *parthenoi* se traem assim na prova guerreira onde sucumbem, o jovem guerreiro pode revelar sua natureza autenticamente belicosa por uma aparência de *parthenos*. Tal é o caso de Aquiles, educado como menina, entre meninas, vestido de menina; tal é o caso de outro guerreiro, feroz adorador de lança, sobre a qual pronuncia seus votos e que reverencia mais que os deuses: seu nome, *Partenopaios*, revela suficientemente seu aspecto de jovem virgem.<sup>24</sup> De resto, para cada sexo, a iniciação que o consuma em sua qualidade específica de homem ou mulher pode incluir, pela troca ritual das vestes, a participação momentânea na natureza do outro sexo do qual se tornará, separando-se dele, o complemento. As iniciações guerreiras dos rapazes recorrem normalmente a disfarces femininos, assim como, em Esparta, a jovem casada veste roupas de homem no primeiro dia de suas bodas.<sup>25</sup>

Essa complementaridade da guerra e do casamento, que se exprime no pensamento religioso e que acreditamos reconhecer também nas práticas institucionais ligadas à vingança privada, desaparece com a cidade. Inicialmente porque, no uso corrente, os casamentos são feitos entre famílias de uma mesma cidade, reservando a *pólis* normalmente as mulheres de que dispõe para seus cidadãos. Assim, uma lei de Péricles exigirá, para reconhecimento do direito de cidadania, que se seja ateniense de nascimento ao mesmo tempo por parte do pai

<sup>23</sup> Heródoto, IV, 180 e 189. Sobre as relações entre os fatos líbios e a gesta de Atenas, cf. F.Vian, *La guerre des Géants, Le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris, 1952, pp. 265-79.

<sup>24</sup> Ésquilo, *Os sete contra Tebas*, 529-44; Eurípidas, *Fenícias*, 145-50; 1153-61.

<sup>25</sup> Plutarco, *Vida de Licurgo*, 15,5. Parece que em Argos a mulher, na noite de núpcias, tinha que usar uma falsa barba para dormir com o marido. Sobre a troca de roupas e suas significações, cf. Marie Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris, 1958.

e da mãe. Encerrado nos limites de um único Estado, o domínio das trocas matrimoniais não encobre mais o da guerra que se exerce entre Estados diferentes. Em segundo lugar, as unidades familiares se acham, na *pólis*, reagrupadas no seio de uma comunidade que não só as ultrapassa, mas também define outro plano que não o delas: os vínculos políticos, unindo os cidadãos entre si, são de uma natureza diferente e têm objetivo diverso do das relações de parentesco. O casamento é coisa privada, deixado à iniciativa dos chefes de família no quadro das regras matrimoniais reconhecidas. A guerra é coisa pública, da alçada exclusiva do Estado; decidi-la e conduzi-la não deveria ser tarefa de indivíduos, de famílias, de agrupamentos particulares. É a cidade que nela se engaja, e o faz enquanto tal, como entidade política. A política pode se definir como a cidade vista do lado de dentro, a vida pública dos cidadãos entre si, no que lhe é comum, além dos particularismos familiares. A guerra é a mesma cidade em sua face voltada para fora, a atividade do mesmo grupo de cidadãos confrontado dessa vez com o que não é ele, o estrangeiro, isto é, geralmente de outras cidades.

No modelo da cidade hoplítica, o exército não forma mais um corpo especializado com suas técnicas particulares, suas formas próprias de organização e de comando. Da mesma forma, a guerra não constitui um domínio à parte que exigiria outras competências, outras regras de ação que não a vida pública. Não há exército profissional, mercenários estrangeiros nem categorias de cidadãos dedicados especialmente à carreira das armas; a organização militar se inscreve sem corte no exato prolongamento da organização cívica. Os estrategos, que exercem o comando, são os mais altos magistrados civis, eleitos como todos os outros, sem que seja exigida deles uma experiência especial na arte do combate. A formação de hoplitas exige, sem dúvida, uma disciplina de manobra que pressupõe um aprendizado; mas este é adquirido desde o ginásio, no quadro de uma *paideia* cujo valor é mais geral: Péricles poderá sustentar, como uma verdade de evidência, que os atenienses não têm necessidade, para fazer a guerra, de se submeter a qualquer treinamento nem assimilar as técnicas militares.<sup>26</sup> O sucesso no campo de batalha parece repousar, segundo ele, nas mesmas virtudes que asseguram na paz o prestígio

<sup>26</sup> Tucídides, II, 39, 1 e 4.

da cidade de Atenas. Engajar-se num conflito, montar uma expedição guerreira, levantar um plano de campanha: a decisão é tomada na Assembléia, pelo conjunto de cidadãos, segundo os procedimentos ordinários, ao final de um debate público. Pouco importa que o inimigo seja alertado, o efeito surpresa perdido. Se a 'estratégia' dos gregos, para dar a esse termo o sentido de hoje, ignora uma noção tão importante a nossos olhos quanto o segredo militar,<sup>27</sup> é que ela participa do mesmo universo do discurso que caracteriza todo o pensamento político dos antigos. Também não seria exato definir a guerra das cidades nos séculos VI e V como a continuação por outros meios da política dos Estados. A homogeneidade do guerreiro e do político se realiza diferentemente. Diversas contribuições de *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* insistem nisso e com razão: o exército é a assembléia popular em armas, a cidade em campanha, como, inversamente, a cidade é uma comunidade de guerreiros, os direitos políticos pertencendo plenamente apenas aos que podem, à sua custa, equipar-se como hoplitas. Admitir que as coisas da guerra possam ser, assim, discutidas livremente em comum, que se possa argumentar sobre elas ou, o que dá no mesmo, apresentar *a posteriori*, à maneira de Tucídides, uma história inteligível, é aplicar às operações militares o modelo de uma lógica do discurso, conceber as confrontações entre cidades tendo por referência as lutas retóricas na Assembléia. No jogo político, cada facção assegura a predominância por seu poder superior de persuasão. Se na prova guerreira a força das armas pode substituir o peso dos argumentos, é porque são poderes do mesmo tipo, visando igualmente a constringer e a dominar outro, a primeira realizando no campo de batalha e nos fatos o que o outro obtém na Assembléia sobre o espírito dos ouvintes. Um discurso bem argumentado pode economizar uma guerra, como em Tucídides a vitória no campo de batalha suspende um debate que se exprimiu inicialmente na boca dos estrategos inimigos em dois discursos antitéticos.<sup>28</sup>

Tal transparência da guerra em relação ao *logos* político, constituindo a *tuché* o único elemento opaco à inteligência, é devida

<sup>27</sup> Ainda no século IV, na *Poliórcética* de Enéas, o segredo funciona no nível tático das operações: é uma astúcia da guerra, não um traço geral caracterizando a conduta da guerra enquanto tal.

<sup>28</sup> J. de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris, 1956, pp. 148-74.

também ao fato de que as cidades em conflito não buscam tanto aniquilar o adversário, nem mesmo destruir seu exército, mas fazê-lo reconhecer, no decorrer de uma prova regulada como um torneio, sua superioridade de força. A guerra é limitada no tempo, desenrolando-se a campanha normalmente no verão para terminar antes do inverno. Além das operações menores para molestar o território adverso, ataques de improviso para destruir suas colheitas ou de assédio para os quais a infantaria é mal equipada, a batalha decisiva se dá num terreno escolhido, um *pedion* onde podem se desdobrar as duas falanges de infantes pesadamente ajazados. No choque de suas linhas de hoplitas, os dois exércitos adversos, pelo ímpeto, a disciplina e a firmeza relativa dos combatentes, fixam a medida de potência e de coesão, a *dynamis*, comunidades cívicas que se confrontam. Em princípio, não é necessário que o inimigo seja perseguido; é preciso e suficiente que a linha do atacante não seja dominada, que se permaneça senhor do terreno, que o inimigo tenha pedido para retirar seus mortos e que se tenha erguido um troféu. O tratado de paz terá apenas de consagrar esse poder superior de *cratein*, poder este do qual uma das partes terá fornecido a demonstração contra a outra no campo de batalha.

Esquema ideal que, certamente, os historiadores não deixarão de matizar, mas que, como modelo teórico, fixa os traços próprios da guerra entre cidades, desenhando sua fâcies característica. Para que o jogo guerreiro funcione segundo essas regras, é necessária uma série de condições não percebidas pela história, e mantidas concomitantemente apenas por um breve período de tempo. Contudo, a coerência do sistema, sua solidariedade com o universo social e intelectual da *pólis* lhe dão valor exemplar; tal modelo de guerra permanecerá ainda vivo nos espíritos mesmo quando tudo ou quase tudo terá mudado nos conflitos: as técnicas, o quadro social e nacional, os objetivos da luta.

Um dos componentes essenciais dessa guerra política é a preeminência quase exclusiva, como instrumento militar, da infantaria pesada, formada em falange. Em *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*,<sup>29</sup> Marcel Detienne mostra, apoiando-se em dados arqueológicos postos em evidência por P. Courbin, que a reforma hoplítica

<sup>29</sup> 'La Phalange: Problèmes et controverses', pp. 119-42.

não é o produto de uma transformação brusca nas técnicas de combate, assim como não utiliza a infantaria segundo uma formação cerrada que teria sido outrora inteiramente desconhecida. Nesse plano, existem incontestáveis continuidades com o mundo homérico. Entretanto, se é surpreendente o contraste entre o mosaico de duelos que travam em Homero os bons condutores de carros, campeões de dois exércitos, e a disciplina coletiva que preside ao combate de hoplitas, é que a reforma militar não é separável de todas as inovações que a cidade traz no plano social, político e mental. Pode-se falar aqui de um corte que inaugura um outro sistema de vida coletiva, ao mesmo tempo que uma configuração nova da guerra. Estendendo ao conjunto dos pequenos proprietários camponeses, que formam a comunidade cívica, os privilégios militares da aristocracia, a cidade absorve a função guerreira: ela integra em seu próprio universo político esse mundo de guerra que a lenda heróica exaltava, separando-o da vida comum. As atividades guerreiras perdem então seus traços específicos, funcionais. O personagem do guerreiro, como tipo humano, desaparece. Ou, mais precisamente, passa a se confundir com o do cidadão, que herda parte de seu prestígio, confisca, transpondo-os, certos valores que o guerreiro encarnava, mas rejeita todo o lado inquietante do personagem, seu aspecto de *hybris* que, ao lado de outros, é sublinhado pelos mitos guerreiros estudados por F. Vian:<sup>30</sup> delírio e insolência do homem que, dedicando-se totalmente à guerra, querendo conhecer apenas a guerra, coloca-se ele próprio fora da sociedade.

Entretanto, por mais que a cidade recusasse às práticas militares um estatuto especial, a guerra não deixa de comportar suas exigências próprias; o emprego da violência tem a sua lógica. A falange só se adapta a um tipo de terreno e a uma forma de combate muito definidos. A prática do cidadão soldado equipando-se a si mesmo como hoplita limita perigosamente o número de infantes disponíveis. A necessidade de ampliar o recrutamento da infantaria pesada para mobilizar todos os recursos humanos dos quais a cidade pode dispor se imporá. É preciso também diversificar o instrumento militar, segundo os teatros de operação: uma infantaria ligeira, corpos de cavalaria e de arqueiros assim serão criados. A guerra naval sobretudo, cujo desenvolvimento e formas são retraçados por J. Taillardat,<sup>31</sup> e cuja impor-

<sup>30</sup> Ibid., 'La fonction guerrière dans la mythologie grecque', pp. 53-68.

<sup>31</sup> Ibid., pp. 183-102.

tância para uma cidade como Atenas é determinante, obriga a considerar os empreendimentos guerreiros sob uma nova luz. O que conta no combate naval é a capacidade de manobra das tripulações, com o que comporta de treinamento, de experiência, de invenção: são também as disponibilidades financeiras do Estado que partilha com os trierarcas o encargo de construir e equipar as construções, pagar o soldo das tripulações. A guerra de cerco, os progressos da poliocértica não põem em questão somente o equipamento, a organização e a tática dos exércitos, mas também a própria concepção da guerra; esta se mostra diferente, segundo o peso relativo que a cidade concede, em sua defesa, ao território rural e à aglomeração urbana, com o que essa escolha implica quanto ao equilíbrio de suas forças sociais e à orientação de suas atividades econômicas.<sup>32</sup> Construção de longos muros, prioridade dada à frota, controle das ilhas e rotas marítimas: na *pólis* urbanizada do tipo ateniense, voltada para o mar, do qual depende seu abastecimento e seu poder, o espírito empreendedor dos cidadãos contrasta com o tradicionalismo militar das cidades 'territoriais' como Esparta; os aspectos financeiros e econômicos da guerra adquirem então mais relevo, e a *technè*, que Péricles podia negligenciar quando essa só dizia respeito à batalha de hoplitas, encontra sua desforra em outros domínios do combate. Assim, tudo conspira para uma tecnicidade e uma especialização crescentes da coisa militar. A guerra tende a se reconstituir como uma atividade à parte, uma função separada, sob a forma de uma arte guardando em si mesma sua finalidade e seus meios, um ofício exigindo seus especialistas em todos os níveis, no comando e na execução. Desde o século IV, reaparece o mercenariato. A guerra cessara de ser 'política' no sentido pleno do termo antes mesmo que a *pólis* tivesse desaparecido da cena da história.

Para que a guerra seja política, não basta que existam cidades. É preciso também que elas formem juntas um sistema organizado onde cada unidade, livre para escolher aliados e adversários, possa conduzir sua própria tática na competição geral em direção à hegemonia. É no interior desse conjunto que se travam os conflitos, desenrolando-se a guerra no quadro de um mundo grego que, em sua própria confrontação, reúne as cidades em uma comunidade unida por língua, religião, costumes, formas de vida social e modo de pensar. O *xenos* não

<sup>32</sup> Ibid. Cf. Y. Garlan, 'Fortifications et histoire grecque', pp. 245-60.

é alguém de radicalmente outro, que se combate como se caça um animal porque é estranho a tudo o que constitui a civilização, que se situa fora da humanidade; nem o bárbaro é realmente isso para o grego. O *xenos* é um parceiro do comércio social; até no ódio que se lhe dedica, ele continua próximo do grego pelos deuses que venera, os santuários que frequenta, os usos e as normas que com ele partilha. As cidades em guerra são 'rivais': não há rivalidade senão entre semelhantes, reconhecendo os mesmos valores, se valendo dos mesmos critérios, aceitando entrar no mesmo jogo. Para reter aqui apenas os aspectos religiosos dos conflitos, notar-se-á que os gregos não podem, como os hebreus, querer destruir os deuses do adversário, nem, como os hititas ou romanos, atraí-los como trãnsfugas para o seu lado, a fim de incorporar as forças religiosas do inimigo. Sendo os deuses comuns aos dois campos, são invocados como árbitros garantindo as regras que ambos os partidos devem igualmente respeitar. Nesse sentido, a guerra de cidades prolonga as confrontações familiares da vendeta. Antagonismo e solidariedade, luta e acordo nela não são separáveis.

Sob a forma de competição organizada, excluindo tanto a luta mortal para aniquilar o ser social e religioso do inimigo quanto a conquista para integrá-lo inteiramente a si, a guerra grega clássica é um *agôn*. Aparenta-se aos Grandes Jogos pan-helênicos, onde a rivalidade se exerce segundo um roteiro análogo em muitos aspectos, num plano pacífico. Os que tomam parte nos Jogos defrontam-se em nome das mesmas cidades que se combatem na guerra. A identidade dos protagonistas, a homologia de estrutura das duas instituições fazem como que as duas faces, alternadamente apresentadas, de um mesmo fenômeno social: toda operação militar deve ser suspensa enquanto durar a celebração dos Jogos. Entre os combates fictícios que dão à agressividade no seio de um grupo uma forma ritualizada, os concursos que opõem entre si os diversos elementos de uma comunidade cívica particular, os Grandes Jogos que reúnem todas as cidades gregas numa mesma competição, a guerra, há continuidade suficiente para que se faça às vezes a passagem de uma forma a outra.<sup>33</sup> A acreditarmos na visão dos historiadores gregos sobre a questão, certos conflitos de cidades puderam ser regrados de comum acordo, no

<sup>33</sup> Cf. Angelo Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn, 1961.

decorrer do século VI, através de procedimentos de duelo entre campeões, ou torneios organizados entre unidades de elite tendo, de parte a parte, o mesmo número de combatentes.<sup>34</sup> Lembrança dos tempos 'homéricos', sem dúvida, mas que sublinha o parentesco do duelo guerreiro não apenas com os Jogos mas também com práticas de direito ou, mais precisamente, para retomar a expressão de L. Gernet, de 'pré-direito'. O combate utiliza, então, a força das armas apenas como meio de 'prova' num processo de tipo ordálico, onde se confia às potências sobrenaturais o cuidado de pronunciar o julgamento. Na mesma qualidade que o *agôn* judiciário, do qual tira as formas mais arcaicas, a disputa guerreira supõe, senão um tribunal e leis como no direito da cidade, pelo menos um juiz, ainda que divino, cuja autoridade seja reconhecida por ambas as partes, e processos de decisão aos quais as duas aceitem igualmente se submeter. Na querela que as divide, as cidades se afirmam solidárias a um sistema comum que as coloca, como pleiteantes no tribunal ou famílias levando sua diferença ante o árbitro, em posição de exata simetria. Não há nada, bem entendido, que se assemelhe a um direito internacional: por definição, o domínio do direito é interior a cada cidade. Entretanto, as crenças religiosas e as tradições sociais dos gregos — designadas pelo mesmo termo, *nomoi*, que se aplica precisamente às leis cívicas — são desenhadas com força suficiente para impor suas normas tanto na guerra como na paz. Desse ponto de vista, guerra e paz não constituem dois estados radicalmente opostos, não inaugurando a abertura das hostilidades uma ruptura completa com o estatuto de direito anterior, o abandono de regras reconhecidas nas relações entre grupos, a entrada num mundo religioso inteiramente diferente. A guerra não é nem pode ser *anomia*, ausência de regras. Ao contrário, ela se desenrola no quadro de normas aceitas por todos os gregos, precisamente porque essas normas não se originam do direito, próprio a cada *pólis* — e porque não há, como em Roma, uma juridização da guerra —, mas do conjunto de práticas, de valores, de crenças comuns no qual a Hélade se reconhecia à medida que constituía uma comunidade única, composta de cidades diversas, afirmando-se sempre mais ou menos rivais e confrontadas na paz, mas sempre permanecendo também mais ou menos solidárias e associadas na guerra.

<sup>34</sup> Heródoto, I, 82; V, 1; Diógenes Laércio, I, 74; Estrabão, 357.

Ainda aqui, o quadro só é verdadeiro até certo ponto. De início, porque a guerra jamais ficou confinada unicamente nas fronteiras do mundo grego, e porque a invasão persa, especialmente pela vasta coalizão que suscitou, preparou essa hegemonia de Atenas que mudou rapidamente para um domínio imposto pela força; desde então, dividida em dois campos antagônicos, a Grécia engajou-se numa luta cujo risco escala e forma não eram mais os mesmos. Como notou Mme. de Romilly,<sup>35</sup> foi todo o sistema de regras antigas que se rompeu na guerra do Peloponeso. Outrora, o equilíbrio já era necessariamente instável, repousando sobre a tensão entre a vontade hegemônica dos diversos Estados e o ideal de autonomia ao qual nenhuma cidade podia renunciar sem negar a si mesma. Fora das alianças ocasionais, os reagrupamentos se faziam em anficionias centradas, como a de Delfos, em torno de um santuário. A união era possível no plano religioso, não em um quadro político. A mesma tensão se exprime em nível propriamente ideológico: de um lado as leis comuns a toda a Grécia, τὰ τῶν Ἑλλήνων νόμιμα: de outro a noção, mais ou menos claramente formulada, de que sendo cada cidade soberana, o *arché* que lhe confere a vitória lhe dá sobre o inimigo um poder quase absoluto de *cratein*, de tratá-lo de cima, de dispor dele à vontade, de servir-se dele se preciso. Contudo M. Ducrey constatará que, apesar das violências que muitas vezes foram praticadas, as regras não escritas foram bastante fortes, no conjunto, para impor certos limites ao tratamento dos vencidos:<sup>36</sup> Nem sempre foram respeitadas. Mas sua ação se manifesta até nas violações de que foram objeto: o mal-estar, por vezes o arrependimento dos culpados, a indignação geral suscitada pelo crime provam suficientemente a força que conservam as regras do jogo que, por um acordo tácito, presidem as lutas entre cidades.

A guerra grega nos aparece assim, ao mesmo tempo, como um sistema que tem profunda coerência e como fenômeno histórico, estreitamente localizado no espaço e no tempo, ligado a muitas condições especiais e marcado por muitas tensões internas para que seu equilíbrio pudesse se manter por muito tempo. O sistema se desagrega para dar nascimento a essa guerra helenística, cujo quadro

<sup>35</sup> *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, pp. 207-20.

<sup>36</sup> *Ibid*, pp. 231-43.

foi pintado por P. Lévêque:<sup>37</sup> a palavra é a mesma, os deuses invocados não mudaram, a falange subsiste, as tradições militares da Grécia parecem ainda vivas, mas é uma outra realidade guerreira que fez sua aparição num mundo transformado. Exércitos de mercenários, a serviço de príncipes, recrutados para modelar e conservar impérios que reúnem, dali em diante, os povos mais diversos: separada da política, a guerra perdeu o estatuto que era seu na cidade dos hoplitas. No conjunto da vida social, tem um lugar totalmente diferente do de outrora.

Como tal sistema, cuja destruição podemos seguir através dos testemunhos dos historiadores antigos e de outros documentos escritos, constituiu-se no decorrer do século VII? De que instituições guerreiras se originara? Que inovações técnicas e sociais revolucionaram as mais antigas tradições militares dos gregos para dar nascimento a esse tipo de guerra política, de guerreiro cidadão, cujo modelo tentamos fixar? Para responder a tais questões, nossas fontes são indiretas, lacunares, equívocas. Dispomos agora de tabuinhas de argila em linear-B entre as quais algumas dizem respeito à organização militar de Cnossos e Pilos. Entretanto, a luz que projetam em diversos aspectos da guerra micênica suscita mais perguntas do que respostas. Impõem-nos olhar com olho novo, crítico, para documentos tão veneráveis quanto os poemas homéricos, sem que sejam, no entanto, autorizadas afirmações definitivas. Entre o universo guerreiro micênico e aquele cujo quadro nos é oferecido por Homero, há concordância ou mesmo continuidade real? Na hipótese contrária, onde situar as rupturas, como determinar a amplitude das distorções? O embaraço torna-se maior porque não se saberia, sem precaução, comparar documentos administrativos e uma obra de poesia épica. O mundo de Homero só tem unidade ao nível da criação literária. A análise histórica faz logo aparecer ali — de início na língua, mas também nos domínios que nos dizem respeito, no armamento, nos modos de combate, no estatuto social e psicológico do guerreiro — camadas diversas, mais ou menos compatíveis, cuja colocação, segundo uma perspectiva temporal, depende precisamente da concepção que se faça das relações da obra homérica com o mundo micênico, mundo este ao mesmo tempo objeto imediato do poema e pano de

<sup>37</sup> Ibid., pp. 261-87.

fundo histórico, afastado do autor por vários séculos de tradição oral. Ninguém melhor que M. Lejeune para fazer o balanço da documentação micênica nem melhor que G. S. Kirk para desenredar a meada do testemunho homérico.<sup>38</sup> A essa pesquisa, conduzida numa dupla direção, era preciso evidentemente juntar o ponto de vista da arqueologia: todos os dados de fato, todos os *realia* de que dispomos concernentes à época arcaica foram reunidos, numa conclusão muito clara e convincente, por P. Courbin.<sup>39</sup> Não teríamos, porém, julgado a confrontação completa se, para consumir o recorte, não tivéssemos acrescentado a essa difícil pesquisa uma quarta janela. A propósito da China antiga, M. Granet dizia que, num certo sentido, a lenda é mais verdadeira que a história. Coube a F. Vian debruçar-se sobre os mitos de guerreiros que se desenvolveram em torno dos grandes centros aqueus e que não cessaram de viver na memória dos gregos. Destacando a fisionomia do combatente lendário, fixando seu lugar nas confrarias, tanto integradas à sociedade quanto à margem da vida comum, F. Vian reencontra, ao nível do pensamento social e das representações coletivas, o problema da classe militar, de seu papel, de sua especificidade.<sup>40</sup>

É considerando todas as peças desse quádruplo dossiê que M. Detienne aborda o problema crucial da reforma hoplítica: a prática do combate em formação cerrada, que parece, na origem, o apanágio de uma elite militar, leva ao quadro novo da cidade, a integrar inteiramente a guerra na política, a dar ao personagem do guerreiro o aspecto do cidadão.<sup>41</sup> Duas contribuições de certa maneira simétricas prolongam seu estudo. M. I. Finley mostra como, em Esparta, o aparecimento do hoplita, a transferência da função militar do *laos* ao conjunto dos 'Iguais' se inserem numa reorganização do sistema social lacedemônio, completa e profunda o suficiente para que se possa falar, a seu respeito, de revolução do século VI. Através de *agogè*, peça-mestra do sistema, utilizando para fins novos os antigos

<sup>38</sup> M. Lejeune, 'La civilisation mycénienne et la guerre', *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, pp. 31-51; G.S. Kirk, 'War and the warrior in the Homeric poems', *ibid.*, pp. 93-117.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 69-91.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 53-68.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 119-42.



ritos de iniciação, é toda a cidade de Esparta que se faz então organização militar, seleção e treinamento guerreiros, espírito de luta e de rivalidade em todos os níveis, ao mesmo tempo que obediências e disciplina. Porém, esse exército, mantido em permanente estado de tensão e exercício, é menos dirigido para fora que voltado para dentro; é muito mais um vasto aparelho de polícia cujo papel é muito mais proteger uma ordem interior sempre ameaçada do que o instrumento de conquistas no estrangeiro. O engajamento desse instrumento na guerra, os sucessos que lhe valem sua superioridade no combate de infantaria se voltarão finalmente contra ele e provocarão a destruição do modelo do Estado guerreiro.<sup>42</sup>

Em contrapartida, Pierre-Vidal Naquet, falando do quadro da organização militar ateniense no fim do século IV, mostra como a tradição hoplítica, manifestamente ultrapassada num estado democrático de predominância urbana, sobrevive e se transpõe nas instituições no próprio momento em que, nas reflexões teóricas dos filósofos, a ideologia da função guerreira especializada tenta responder aos problemas colocados pela evolução da estratégia militar e pela crise da Cidade.<sup>43</sup>

Não seria o caso seguir no detalhe a trama das diversas contribuições, cujos temas viemos lembrar para situá-los na arquitetura do conjunto de uma pesquisa sobre a guerra na Grécia. Tais estudos são ricos demais para que se possa resumi-los; seu desenho é muito firme para que isso seja necessário. Queremos apenas ressaltar em algumas linhas o problema que constitui o fio diretor da investigação para toda essa parte da pesquisa.

Dissemos que a guerra representa o estado normal na relação entre cidades. Tal presença, entretanto, natural e necessária, reveste também a forma de uma ausência, uma vez que a guerra não constitui mais, na vida social, um domínio à parte, com suas instituições e seus agentes especializados, seus valores, sua ideologia, sua religião própria, e sim confunde-se com a vida comum do grupo tal como se exprime nas estruturas do Estado. A guerra não é apenas submetida à cidade, ao serviço da política; ela é a própria política; e se identifica

<sup>42</sup> Ibid., pp. 143-60.

<sup>43</sup> Ibid., pp. 161-81.

com a cidade porque o agente guerreiro coincide com o cidadão, manifesta-se como guerreiro ao mesmo tempo que é um agente político tendo poder de regular, com o mesmo direito, os negócios comuns do grupo.

Essa absorção do fenômeno guerreiro na esfera 'cívica' é mais surpreendente ainda por se produzir em um dos povos indo-europeus que sabemos terem concebido a sociedade como um conjunto no qual a guerra ocupa um lugar importante, mas nitidamente limitado:<sup>44</sup> tudo o que diz respeito à guerra, com os deuses e com os homens, se organiza numa função especializada, o guerreiro aparecendo como um tipo de homem à parte, submetido a um treinamento, um *drill*, possuindo sua fisionomia particular, seus poderes, seu modo de ação, sua ética, dotado de um estatuto social e de uma psicologia diferenciados.

Nesse ponto, a Grécia não parece ser uma exceção à regra. A presença no panteão de um deus tão estritamente votado aos combates quanto Ares, o papel nas lutas divinas para a soberania de coletividades míticas como as dos Gigantes, dos quais é preciso aproximar as confrarias lendárias de guerreiros especializados, os espartos em Tebas, os flégios em Orcomena, autorizam a pensar, com F. Vian, que os gregos partilharam a ideologia da função guerreira. Quando Platão, segundo Hipodamos, pronuncia-se em favor de uma classe militar vivendo entrincheirada sobre a Acrópole, segregada dos elementos 'produtores' da comunidade para se consagrar exclusivamente às atividades guerreiras, ele responde certamente a preocupações de política e estratégia contemporâneas, mas, concordando com uma certa imagem de Esparta, reata, para além do ideal hoplítico e em parte contra ele, com uma tradição guerreira ainda viva nas lendas dos heróis.

Que testemunhos nos traz a história sobre o estatuto dessa classe militar, na época micênica, e como explicar que na Grécia, contrariamente a outras civilizações, a função guerreira que esse grupo encarnava desaparecesse por volta do século VII?

Ao lado de uma infantaria, o exército micênico incluía um setor de carros de combate dependendo militar e economicamente do rei, uma

<sup>44</sup> É necessário lembrar aqui os trabalhos de G. Dumézil, e especialmente, para o problema que nos ocupa, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, 1956.

vez que cada chefe de equipagem recebia do palácio, em dotação regulamentar, um carro, dois cavalos, duas peças de couraça. Nossos documentos não nos permitem delimitar o estatuto social desses cavaleiros que deviam estar muito acostumados a conduzir o carro ligeiro para dirigi-lo em terreno acidentado, desdobrar-se em ordem de batalha, carregar, perseguir o inimigo, combater em plena corrida, saltar e tornar a subir em marcha. Porém, a comparação com os outros povos que, na segunda metade do segundo milênio, desenvolveram também o emprego militar dos carros é esclarecedora. No fim do volume, num apêndice a *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, encontram-se os elementos dessa comparação entre China (J. Gernet), Mesopotâmia (E. Cassin, P. Garelli) e Grécia (M. Detienne).<sup>45</sup> Quaisquer que sejam as diferenças nos modelos de carros utilizados, na composição e armamento de carro e cavalos, na tática do combate, certos traços comuns aproximam as sociedades nas quais os carros de combate representam um produto característico. São Estados pujantes, fortemente centralizados para concentrar nas mesmas mãos os meios técnicos, econômicos e administrativos exigidos pela construção, armazenamento, reparos e divisão de um setor numeroso de carros de combate. Os que utilizam os carros formam, no exército e no país, uma aristocracia cujo estatuto é estreitamente ligado à sua atividade militar. Ter cavalos, subir num carro, implicam ao mesmo tempo um modo de vida, votado essencialmente à caça e à guerra, e uma preeminência social. O cavalo é um animal nobre, guerreiro, sendo sua posse, criação e treinamento o privilégio de uma minoria. O carro é um objeto de prestígio, feito tanto para exibição quanto para o combate. Seu manejo pressupõe, por outro lado, um aprendizado difícil, uma habilidade profissional. Onde existia uma classe guerreira, os carros de combate apenas reforçaram sua especialização; onde aquela não existia, os carros contribuíram para formá-la. A obediência dessa classe ao soberano revestiu-se de formas diversas. Pode-se dizer no entanto, de maneira geral, que o emprego em massa dos carros de combate pressupõe sempre, para a casta guerreira, uma dependência em relação ao príncipe, que mais forte se tornava quanto mais o sistema de economia palaciana estendia seu domínio sobre a

<sup>45</sup> *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, op. cit., suplemento. Para os fatos hititas, reportar-se ao estudo de Albrecht Goetz, 'Warfare in Asia Minor', *Iraq.*, vol. XXV, 2, 1963, pp. 124-30.

vida do país. Em todos os casos conhecidos, os carros são fornecidos aos combatentes pelo palácio, o que não significa necessariamente um exército permanente, fixado em guarnição. O carro é, com frequência, objeto de presente; sua presença nos túmulos guerreiros prova que o cavaleiro podia dispor dele até na morte. Assim oferecido pelo soberano, o carro simboliza os privilégios que o rei reconhece ao beneficiário, mas obrigando o último, em contrapartida, a servir o doador. O juramento que os combatentes do exército hitita prestam ante o rei ao entrarem na campanha os engaja de maneira unilateral; consagra o liame de obediência pessoal do guerreiro em relação a quem não é apenas chefe do exército mas também soberano do reino. Opõe-se através disso, bem nitidamente, ao pacto de *philotès* que, em Homero, conclui-se pela troca recíproca de juramentos, engajando-se cada jurador solidariamente, em seu nome e no de seus *philoï*, pela duração da expedição. Aquiles poderá assim, no início da *Iliada*, retirar-se da coalizão da mesma forma que entrara, com toda a tropa de seus *hetairoi*. Outras mudanças parecem acompanhar essa transformação do juramento militar, do *horcos*, que reúne num mesmo exército grupos guerreiros diferentes. Doravante, o equipamento militar não é mais centralizado; nem os cavalos, nem os carros, nem as couraças são fornecidos aos combatentes por um palácio qualquer. São *ktèmata*, bens privados. Os cavalos constituem o orgulho de seu proprietário. Carros e couraças são fabricados pelos cuidados dos guerreiros, para seu próprio uso. A antiga dependência, econômica e militar, dos condutores de carros em relação ao soberano, ao *anax*, não sobreviveu, assim, à derrubada dos reinos micênicos. A essa autonomia maior da aristocracia guerreira que não é mais submissa, como outrora, ao poder de um Estado centralizado responde, no plano militar, o desaparecimento dos carros como arma de combate. O quadro que Homero traça da batalha exclui não apenas o emprego dos carros em linha, para atacar e empurrar o inimigo, mas até mesmo a luta individual do guerreiro do alto de seu carro, em marcha ou parado; o engenho não é mais uma arma de combate, é um simples meio de transporte ao mesmo tempo que um sinal de prestígio social marcando o fato de um herói pertencer à elite guerreira. Tal elite se desloca de carro, o que evidentemente lhe dá mais mobilidade, mas combate sempre a pé. Assim, não se poderia escapar à contradição ressaltada por G.S. Kirk: ou os carros desempenham o papel que Homero lhes designa, devendo então permanecer localizados na retaguarda, sendo sua missão conduzir os chefes da guerra até o

combate, como fazem à época arcaica os cavalos para os *hippeis*, pelo menos até a criação de um corpo especializado de cavalaria; ou os carros evoluem à frente das linhas, conforme o relato de Homero, mas isso deveria se dar então para atacar em massa, à maneira dos hititas ou assírios, ou pelo menos para combater de carro a carro, à maneira dos chineses, e não simplesmente para se deslocar de um ponto a outro do campo de batalha, o que os oferece quase sem defesa aos golpes do inimigo.

Não seria demais insistir na importância do duplo fenômeno, testemunhado, por sua própria confusão, no texto de Homero: de um lado a sobrevivência do carro, símbolo do estatuto social privilegiado do qual continua a gozar uma aristocracia especializada na guerra, fiel ao ideal heróico: de outro, o desaparecimento completo dos carros de combate enquanto instituição militar característica de um Estado centralizado. Se a aristocracia militar trava batalha a pé, compreende-se que seja em seu seio, como sugere M. Detienne, que tenha se desenvolvido a prática do combate em formação cerrada. A primeira falange pôde reunir uma pequena tropa de combatentes de elite e assegurar a esses especialistas da guerra a supremacia nos trabalhos de Ares. A falange, porém, implicava uma transformação radical da ética guerreira: em lugar da façanha individual, a disciplina coletiva; em lugar do *menos*, do estado de furor guerreiro, o domínio de si, a *sôphrosynê*. Tornava também possível, no contexto das lutas sociais do século VII, o acesso da antiga infantaria (esses homens do *demos*, esses *laoi agroiôtai* que Homero opõe aos *couroi*, aos *aristoi*) a todos os privilégios que sua superioridade militar, simbolizada pelo carro e os cavalos, reservava até então unicamente aos *hippeis* e *heniochoi*. De fato, com a falange, a panóplia do guerreiro se reduz a esse equipamento hoplítico que os pequenos proprietários camponeses, da mesma forma que os possuidores de cavalos, podem pagar. Finalmente, a falange realiza no campo de batalha o modelo de um grupo humano onde cada qual é igual ao outro e só pretende ser isso. O ideal de *isotês*, de *homoiotês*, com seu corolário, o direito de *isêgoria* de livre palavra na assembléia militar, de início o feito de uma elite de combatentes, ligados entre si pela *pistis* que selam os juramentos recíprocos, poderá se estender a outras categorias sociais, a todos que combatem, ao conjunto de cidadãos. Os valores aristocráticos e guerreiros não morrem então com a cidade; perdem seus traços específicos, apagam-se na mesma medida em que é a cidade que se faz completamente aristocracia, elite militar.

Para que a função guerreira se integrasse na *pólis* e desaparecesse, foi preciso então que, de início, ela se afirmasse em sua autonomia, que se liberasse da submissão a um tipo de Estado centralizado, implicando uma ordem hierárquica da sociedade, uma forma 'mística' do poder soberano. Então pôde se elaborar, no próprio seio dos grupos guerreiros, as práticas institucionais e os modos de pensamento que conduziram a uma forma nova de Estado, a *pólis* sendo simplesmente τὰ κοινά, os negócios comuns do grupo, regulados entre iguais por um debate público. Se em sua família, em seus negócios privados, cada grego permanece hegemônico, como um rei em relação a seus súditos, na cidade, na vida pública, ele deve se reconhecer um homem diferente, isonômico, como o são os combatentes da falange que, cada qual em seu lugar, tem uma participação igual no combate. O surgimento, com a cidade, de um plano propriamente político superpondo-se aos vínculos de parentesco, às solidariedades familiares, às relações hierárquicas de dependência, assim como a extensão, ao conjunto da comunidade, de um modelo de relações igualitárias, simétricas, reversíveis, que se desenvolveu, em ampla medida, nos meios guerreiros.

Quando dizemos que, na era da cidade, o político absorve a função militar, isso significa certamente que ele a faz desaparecer mas também que prolonga em suas instituições as práticas e o espírito de tal função. Daí essa tensão, essa oscilação que Claude Mossé ilustra com dois exemplos históricos, precisos e surpreendentes: de um lado o exército nada é senão a própria cidade; de outro, contudo, é a cidade que nada é senão uma tropa de guerreiros.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> 'Le rôle politique des armées dans le monde grec à l'époque classique', *Problèmes de la guerre*, pp. 221-9.

POR QUE ESCOLHER o casamento numa investigação concernente à época arcaica? Duas razões aparentemente recomendavam uma pesquisa sobre esse tema. Pareceu-nos inicialmente que o domínio das práticas matrimoniais talvez fosse o campo onde melhor se poderia medir a amplitude das transformações que levam ao advento da cidade e mais precisamente, em Atenas, ao estabelecimento de uma cidade democrática no final do século VI. A seguir, que o casamento, tal como o vemos funcionar na Atenas clássica, nos séculos V e IV, não pode ser compreendido senão levando-se em conta o pano de fundo histórico do qual certamente se desvencilhou, mas do qual herdou muitos traços.

Falamos com efeito do casamento grego da época clássica como se tivesse existido uma instituição matrimonial de forma jurídica una e bem definida. Basta ler os textos dos oradores para se ver que, numa cidade como Atenas, as coisas estão longe de ser tão simples. O estatuto de esposa legítima — dando-lhe seu velho nome δάμαρ ou empregando-se expressões mais técnicas de γαμετή γυνή ou γυνή ἐγγυητή — põe em questão uma pluralidade de fatores dos quais nenhum, por si só, constitui critério decisivo, de alcance inteiramente unívoco. O elemento essencial do casamento é, nessa época, a ἐγγύη. Da união de um homem e uma mulher, a *engúē* faz um ato social que supera a pessoa dos dois indivíduos em questão para engajar, através deles, dois lares, duas 'casas'. A *engúē* os liga um a outro por um acordo recíproco, público e solene, selado em presença de testemunhas que podem avaliar o ato. Demóstenes cita uma lei que define os γνήσιοι, os filhos legítimos, como os que "se originam de uma

<sup>1</sup> Publicado em *La parola del passato*, Roma, 1973, pp. 51-79.

mulher concedida através da *engúē* por seu pai, irmão consanguíneo ou avô paterno".<sup>2</sup> No entanto, *engúē* não tem valor de ato constitutivo do casamento. É um elemento necessário dele, não a condição suficiente. Sobre esse ponto, nos bastará lembrar o exemplo bem conhecido do pai de Demóstenes: antes de morrer, ele vincula sua mulher por *engúē* a um de seus sobrinhos, ao mesmo tempo que sua filha de cinco anos a um outro. Nenhum dos dois casamentos é consumado; e a *engúē*, por si mesma, não produz conseqüência jurídica: em nenhum dos dois casos foi necessário apagar ou romper o vínculo que ela teria estabelecido. Se não é acompanhada por uma coabitação da mulher com seu esposo a *engúē* não tem nenhum efeito. A mesma indecisão marca o ato de dação da moça por seu κύριος, o parente que tem autoridade sobre ela para casá-la. A dação, ἔκδοσις, consiste na transferência de uma mulher de um *kúrios* a outro, do parente qualificado ao esposo. Tal transferência não tem caráter absoluto; não corta definitivamente os liames da moça com sua família de origem; vale pela duração da coabitação e tem fins determinados, especialmente a procriação de filhos.<sup>3</sup> À dação da filha é associada a entrega do dote, a προίξ, prática pós-soloniana e que, na era clássica, constitui um pressuposto de legitimidade, atestando que a moça foi bem estabelecida por seu *oikos* na família de seu cônjuge. Da mesma forma que a moça, o dote não é abandonado ao marido. Feito de bens móveis, e mais freqüentemente de numerário, cuja cifra é fixada diante de testemunhas, ele permanece ligado à moça, seguindo-a em sua carreira matrimonial como uma espécie de vínculo com seu lar de origem. Se o casamento é rompido, o dote retorna, ao mesmo tempo que a moça, àquele que a cedeu ou, em sua falta, a seu representante; de qualquer modo, permanece disponível em proveito da moça para um novo casamento.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> *Contra Estêvão*, II, 18; *Contra Leócares*, 49.

<sup>3</sup> Cf. as observações de H.J. Wolff sobre as diferenças de significação entre ἐκδιδόναι ou ἐκδίδοσθαι por um lado, e ἀποδίδοσθαι por outro; 'Marriage law and family organization in ancient Athens', *Traditio*, II, 1944, p. 18.

<sup>4</sup> Sobre o regime do dote, cf. L. Gernet, 'Observations sur le mariage en Grèce', *Revue d'histoire du Droit français*, 1954, pp. 472-3; e sobretudo o texto da discussão que se seguiu à comunicação de L. Gernet ao Instituto de Direito romano, a 17 de abril de 1953. Uma cópia desse texto se encontra nos arquivos do Instituto, na Universidade de Paris.

Tal sistema pode parecer, à primeira vista, bastante rigoroso; a esposa legítima é a que foi dada, segundo a *engúē*, por seu *kúrios*, ao mesmo tempo que o dote, a seu marido. A *proix* é o sinal tangível da aliança entre as duas casas. Ao contrário, há concubinato quando a mulher se instala por sua própria vontade, sem que seu *oikos* interveña. Nesse caso não existe um casamento, no sentido próprio. Entretanto, um texto de Iseu mostra que uma moça pode ser instalada na casa de um homem como concubina, *παλλακή*, por aquele que, do ponto de vista familiar, tem autoridade sobre ela e que fixa adiantadamente as somas que deverão, em conseqüência disso, lhe serem dadas.<sup>5</sup> Assim, a diferença entre a esposa legítima e a concubina, nesse ponto, não é tão nítida quanto parece.

Além disso, da mesma forma que a *engúē*, a *ékdotis* e a *proix* não são condições suficientes para a união legítima. O casamento é, de início, um estado de fato, o fato de *συνοικεῖν* de coabitar duravelmente com o esposo. Em *Contra Neera*, Demóstenes cita a lei (de 451) que proíbe a um estrangeiro *συνοικεῖν* e *παιδοποιεῖσθαι* com uma ateniense e ter filhos com ela.<sup>6</sup> A concubina, porém, distingue-se precisamente da cortesã, da *ἑταίρα*, pelo fato de sua coabitação com um homem. Como distinguir a coabitação legítima da que não o é? Não devia ser fácil: em 51, Demóstenes emprega o mesmo termo de *συνοικεῖν* para definir a posição de Neera, contestando que esta seja casada legitimamente, vivendo com Estêvão.

Pode-se muito bem utilizar expressões como *συνοικεῖν κατὰ τοὺς νόμους* ou *κατὰ τὸν θεσμόν*, coabitar legitimamente, opondo-se a *συνοικεῖν παρὰ τὸν νόμον*,<sup>7</sup> contrariamente à lei. Esse *nómos*, porém, reduz-se à afirmação de que Neera não é a *guné* daquele com quem divide a casa, que ela a tomou como *pallaké* (*παλλακὴν ἔχειν ἔνδον*).<sup>8</sup> Afirmação que seria preciso sustentar com a prova jurídica, mas que se pode apenas inferir com a ajuda de indícios, de *τεκμήρια*. Nada marca melhor, ao mesmo tempo, a ambição de traçar, entre a esposa legítima e a concubina, uma linha de demarcação nítida, até mesmo uma completa oposição, e a impossibilidade de alcançá-las

<sup>5</sup> Iseu, III, *Sucessão de Pirro*, 39.

<sup>6</sup> *Contra Neera*, 16-7.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 118 e 13; *Contra Leócares*, 49.

<sup>8</sup> *Contra Neera*, 118.

quanto as observações de Demóstenes na mesma defesa. “O estado de casamento consiste”, afirma ele, em “procriar filhos para si, τὸ γὰρ συνοικεῖν τοῦτ' ἔστιν, ὅς ἂν παιδοποιῆται”;<sup>9</sup> e prossegue: “Temos as cortesãs para o prazer; as concubinas, para os cuidados de todo dia, τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος; as esposas, para ter filhos legítimos, παιδοποιεῖσθαι γνησίως, e como guardiãs fiéis das coisas da casa.” Diferenciação completamente retórica e que não significa nada no plano das instituições. Cortesã e prazer — compreende-se bastante bem o que Demóstenes quer dizer. Esposa legítima e procriação de filhos — também não apresenta dificuldade. Mas a *pallaké*? Como se deve entender essa *θεραπεία τοῦ σώματος* à qual seria votada? Em *Górgias*, Platão emprega essa expressão para designar a ginástica e a medicina.<sup>10</sup> Não deve ser nesse sentido que a entende Demóstenes; tem-se a sensação que, à falta de uma definição válida da concubina, ele escolheu exatamente tal fórmula porque não queria dizer nada de preciso. De resto, em *Contra Aristocrates*, o orador cita uma lei de Sólon ou de Dracon afirmando que é previsto o direito de matar um homem, se quem mata o encontra em sua casa, “em flagrante delito com sua esposa (*dámar*), sua mãe, sua irmã, sua filha ou com a *pallaké* que ele tomou visando ter filhos livres, ἐπ' ἐλευθέροις παισίν”.<sup>11</sup> O texto dessa lei foi objeto de muitos comentários. Reteremos três de seus elementos. De início a *pallaké* é posta no mesmo plano que a *dámar* e todas as mulheres de parentela imediata sobre as quais, em seus *oikos*, o chefe da família tem plena autoridade. Em seguida, alguém tem em sua casa a *pallaké* com a finalidade de *παιδοποιεῖσθαι* para ter filhos, o que há pouco definia o estado de casamento. Certamente, tais filhos não são γνησίοι, mas não são definidos também como νόθοι, são chamados de ἐλεύθεροι, livres. Tem-se todo o motivo para pensar que, sob Sólon, as crianças nascidas de um casamento sem *engúē*, de uma união que hoje chamaríamos de informal, tinham um estatuto que, ao contrário, no século V, ainda não as excluía radicalmente da *anchisteía*, tanto para a sucessão como para o direito de pertencer à vida religiosa e política

<sup>9</sup> *Ibid.*, 122.

<sup>10</sup> *Górgias*, 464 b.

<sup>11</sup> *Contra Aristocrates* 53; cf. também Lísias, I, *Sobre o assassinato de Eratóstenes*, 30-1, e Plutarco, *Vida de Sólon*, 23.

da cidade.<sup>12</sup> É preciso observar ainda que, no decorrer da guerra do Peloponeso, entre 411 e 403-402 (arcontado de Euclides), houve sem dúvida um retorno ao estado antigo. Assim se explicaria a observação de Diógenes Laércio a respeito do duplo casamento de Sócrates. O filósofo teria tido duas mulheres, a segunda, Myrto, sem dote (ἀπροικον): “Alguns dizem”, observa Diógenes Laércio, “que ele teria tido ambas ao mesmo tempo; pois teria havido um decreto, devido à falta de homens, permitindo a um cidadão desposar uma ateniense e ter filhos de outra, γαμείν μὲν ἀστὴν μίαν, παιδοποιεῖσθαι δὲ καὶ ἐξ ἑτέρας”.<sup>13</sup> O estatuto dos filhos produzidos em tais condições era sem dúvida comparável aos dos *eleútheroi* da Atenas pré-Clístenes. O pai deles podia, se o desejasse, pedir sua inscrição na fratria, que tinha o direito de aceitá-los ou recusá-los. A mesma licença foi concedida excepcionalmente a Péricles no século V para o filho que tivera de Aspásia e que era duplamente *nóthos*, não sendo sua mãe esposa legítima nem ateniense. Péricles teve direito de apresentá-lo como filho à fratria dando-lhe seu nome.<sup>14</sup> Assim, não encontramos na Atenas do século V uma instituição matrimonial perfeitamente definida, mas tipos de união cuja forma a cidade democrática se esforça por privilegiar em detrimento de outras, sem chegar a lhe dar um aspecto jurídico totalmente nítido e deixando subsistir ao lado dela modalidades de uniões diferentes cujas consequências para a mulher e os filhos variaram segundo as circunstâncias históricas.

Desse modo, é preciso dar todo o valor, todo o alcance social à observação de Aristóteles de que não há nome para designar, em grego, a união do homem e da mulher, ἀνώνυμος ἢ γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς σύξευξις.<sup>15</sup> Palavras que esclarecem a observação geral de

<sup>12</sup> Sobre a exclusão dos νόθοι da ἀγχιστεία, cf. Iseu, VI, *Sucessão de Filoctemon*, 47; Pseudo-Demóstenes XLIII, *Contra Macartatos*, 51, e LVII *Contra Éubulos*, 30; Ateneu, 577 b. Para a interpretação dos fatos, cf. H.J. Wolff, L.c., p. 75 e ss.; também W. Erdmann, *Die Ehe im alten Griechenland*, Munique, 1934, p. 363 e ss.; W.R. Lacey, *The family in Classical Greece*, Londres, 1968, p. 380 e ss.; A.R. Harrison, *The law of Athens, The family and property*, Oxford, 1968, p. 61 e ss.

<sup>13</sup> *Vie des philosophes*, 2, 26. Cf. J. Pépin, *Aristote. De la noblesse* (fragmento 3), no volume coletivo *Aristote, Fragments et témoignages*, Paris, 1968, p. 116-33.

<sup>14</sup> Plutarco, *Vida de Péricles*, 37, 5. Timóteos, o general ateniense, filho de Cónon, talvez tenha se beneficiado com o mesmo direito. Segundo Ateneu, 577 a-b, sua mãe teria sido uma cortesã de origem trácia.

<sup>15</sup> Aristóteles, *Política*, I, 3,2.

E. Benveniste de que não existe nome indo-europeu para o casamento.<sup>16</sup> Somos assim conduzidos, diante de tais flutuações ou mesmo contradições, a fazer referência ao passado, a um passado onde encontramos, não o casamento monogâmico ou poligâmico, e sim práticas matrimoniais diversas. Tais práticas podem coexistir umas com as outras porque respondem a finalidades e objetivos múltiplos, obedecendo o jogo das trocas matrimoniais e regras muito flexíveis e livres no quadro de um comércio social entre as grandes famílias nobres, comércio este no seio do qual a troca de mulheres aparece como um meio de criar vínculos de solidariedade ou dependência, adquirir prestígio, confirmar uma vassalagem. Nesse comércio, as mulheres desempenham o papel de bens preciosos, comparáveis a esses *agálmata* cuja importância na prática social e na mentalidade dos gregos da época arcaica foi mostrada por Louis Gernet.<sup>17</sup>

É a esse respeito que se pode falar de um corte entre o casamento arcaico e o que se instaura no quadro de uma cidade democrática, no final do século VI ateniense. Na Atenas pós-Clístenes, as uniões matrimoniais não têm por objetivo estabelecer relações de poder ou de serviços mútuos entre as grandes famílias soberanas, e sim perpetuar as casas, os lares que constituem a cidade, isto é, assegurar, pela regulamentação mais estrita do casamento, a permanência da cidade em si mesma, sua constante reprodução.

Concorda-se em situar no período soloniano ou pós-soloniano as medidas que estabeleceram a supremacia desse tipo de casamento ‘legítimo’, que o oficializaram de alguma forma, esforçando-se por lhe dar uma consolidação jurídica mais estrita. A *engúē* como condição necessária do casamento oficial, talvez seja de origem soloniana. Antes, nos diz Aristóteles, certas magistraturas — e ele cita, erradamente sem dúvida, os estrategos e os hiparcas — eram reservadas àqueles que tinham filhos legítimos de uma mulher desposada, de uma *gameté*.<sup>18</sup> Se os filhos originados de uma esposa não legítima se achassem por isso mesmo excluídos da cidadania, não teria sido

<sup>16</sup> E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, vol. I, cap. IV: ‘L’expression du mariage’, pp. 239-44.

<sup>17</sup> L. Gernet, ‘Aspects mythiques de la valeur en Grèce’, *Journal de Psychologie*, 1948, pp. 415-62, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, pp. 93-137.

<sup>18</sup> *Constituição de Atenas*, IV, 2.

necessário dar tal precisão. De resto, como nota ainda Aristóteles, na época de Pisístrato, encontravam-se entre os *diakriói*, que formavam seus partidários, muitas pessoas cujo nascimento não era puro (isto é, os *nóthoi*);<sup>19</sup> após a expulsão dos tiranos, procedeu-se a uma revisão das listas de cidadania porque numerosos eram os que gozavam indevidamente dos direitos políticos. Parece então que após Clístenes é que o sistema matrimonial cívico foi verdadeiramente instituído. Os *nóthoi* se acharam então excluídos da *anchisteia*; externos ao *oikos*, seus pais não podiam mais integrá-los a ele; por isso mesmo estavam fora da cidade, no plano religioso e político;<sup>20</sup> continuavam livres; não eram *xénoi*, estrangeiros no sentido estrito, mas tinham um estatuto comparável ao dos metecos. Antes, podia-se pensar que tinham acesso à sucessão, pelo menos se não existiam filhos legítimos, já que isso ocorre ainda em pleno século V em Tegéia, onde a ordem de sucessão é a seguinte: inicialmente os filhos legítimos, depois as filhas legítimas, a seguir os *nóthoi* e depois apenas os colaterais.<sup>21</sup> Se os *nóthoi* tivessem sido inteiramente excluídos do *oikos* no tempo de Sólon, não se vê por que este últimos os teria isentado da obrigação de sustentar seus pais idosos,<sup>22</sup> o que implica o fato de os *nóthoi* pertencerem à família paterna. Após Clístenes, o corte entre a *gunè gameté* e a simples *pallaké*, e entre os *gnésioi* e os *nóthoi* é mais nítido. Essa dupla oposição se ordena em sistema porque, para ser *gnésios*, é preciso originar-se de uma *gunè gameté*. Hans Julius Wolff pode sustentar com razão que a chave de todo esse sistema matrimonial ático consiste na oposição nítida que institui entre *nóthoi* e *gnésioi*,<sup>23</sup> sendo o casamento concebido, no quadro da cidade, como o meio de assegurar uma descendência legítima a uma casa, de fazer com que o pai se prolongue no filho 'semelhante a ele', originado dele, γόνῳ γεγονώς,<sup>24</sup> para que nenhum dos lares restritos

<sup>19</sup> Ibid. XIII, 5. Cf. H. J. Wolff, op. cit., p. 87.

<sup>20</sup> Cf. Iseu, *Sucessão Filoctemon*, 47, com a fórmula ἀγχιστεία ἱερῶν καὶ δόσιων; cf. também Pseudo-Demóstenes, *Contra Macartatos* 51: νόθῳ δὲ μὴ δὲ νόθῃ μὴ εἶναι ἀγχιστείαν μὴθ' ἱερῶν μὴθ' δόσιων...

<sup>21</sup> Dittenberger, *Sylloge* (3ª ed.), 1213 B; cf. H. J. Wolff, l. c, p. 89.

<sup>22</sup> Plutarco, *Vida de Sólon*, 22,4.

<sup>23</sup> "Nas condições legais dos *nóthoi*, em sua oposição aos *gnésioi* reside a chave de todo o sistema do casamento ateniense" (l.c, p.75).

<sup>24</sup> Cf. em Demóstenes, XLIV, *Contra Leócares*, 49, a definição do γνήσιος como aquele que, originado do casamento por ἑγγύη, é filho pelo sangue, γόνῳ γεγονώς.

que compõem a cidade fique deserto a qualquer momento. Conferindo ao casamento com *engúē* e *proix* o privilégio exclusivo de conceder, por filiação legítima, uma autêntica descendência, a cidade busca manter, através da seqüência das gerações, a permanência de suas estruturas e de sua forma.<sup>25</sup>

Freqüentemente observa-se que, tanto no mundo de Homero como no da lenda heróica, a oposição entre a esposa legítima e a concubina aparece muito mais marcada que na era clássica. Os fatos de vocabulário e os usos matrimoniais atestados nas grandes famílias do passado lendário são igualmente significativos nesse aspecto. A esposa, *álochos* ou *kouridie álochos*, é aquela que o homem conduz à sua casa para que partilhe de seu leito. E há diversas maneiras pelas quais ele pode conduzir uma mulher à sua casa. A forma mais oficial entre todas é a de obtê-la de seus pais, entregando-lhes, em contrapartida, os *hédna* que, pelo menos em princípio, consistem em cabeças de gado, especialmente bovino. Trata-se então de um casamento nobre que sela, através da filha, a aliança de duas famílias, e onde a esposa representa, da mesma forma que os animais pelos quais foi trocada, um valor de circulação na rede de dotes e contradotes. Mas pode-se também conseguir uma mulher sem *hédna*,<sup>26</sup> ao preço de uma façanha

<sup>25</sup> Parece que é preciso explicar desse modo a 'ideologia' do casamento da época clássica, especialmente a oposição fortemente marcada, nas práticas e representações religiosas, entre a esposa e a concubina. A primeira é vista em sua função procriadora e assimilada à terra cerealífera de Deméter; a segunda, ligada, juntamente com a hetaira, ao domínio da sedução erótica, tendo por padroeira Afrodite e a quem a mitologia de Adônis apresenta como incapaz de engendrar frutos autênticos e viáveis. Prazer amoroso e casamento legítimo são classificados em categorias de pensamento tanto mais afastadas uma da outra quanto na prática social, a *pallaké* conserva um estatuto equívoco em muitos aspectos, oscilando entre a cortesã com a qual freqüentemente se confunde e a esposa da qual não é, no plano das instituições, rigorosamente diferenciada. Cf. sobre o problema, Marcel Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, 1972. Escrevemos na introdução do livro: "Poder-se-ia formular a hipótese de que o pensamento religioso tanto mais consagra firmemente o valor único do casamento opondo-o traço por traço à sedução erótica quando, na vida social dos séculos V e IV, a distinção entre concubina e esposa legítima permanecia, por falta de uma definição jurídica unívoca, um tanto flutuante e incerta" (Cf. *infra* p. 176).

<sup>26</sup> Cf. *Iliada*, IX, 146 e 288-90: Agamêmnon promete a Aquiles, além dos presentes de reparação pelo mal que lhe causou, dar-lhe uma de suas filhas ἄνάεδ-νῶν, sem que o esposo tenha que remeter os ἔδνα, o que não impediria o pai da moça de dar muitos μείλια, presentes de reconhecimento; também *Iliada* XIII, 365 sg.: Otrioneu pedia a filha de Príamo sem *hédna*, ἄνάεδνῶν, mas prometendo um grande feito. Príamo aceita.

excepcional, de um serviço prestado aos pais da moça, ou ganhando-a de armas na mão numa expedição guerreira, raptando-a numa razia, num empreendimento de pirataria. Entre as mulheres assim obtidas há certamente diferenças de estatuto; mas tanto quanto ao próprio processo do casamento, elas dão importância ao modo como as companheiras, na casa do marido, são tratadas e 'honradas' por aqueles cujo leito partilham. Agamêmnon compara, preferindo a primeira à segunda, Criseida que ele deseja "guardar em sua casa" à sua *kouridiē álochos*, a esposa legítima, Clitêmnestra.<sup>27</sup> Esse mesmo termo, *álochos*, é empregado por Aquiles para designar Briseida,<sup>28</sup> capturada na guerra e tendo por isso mesmo, se nos mantemos em nossas categorias bem nítidas, o estatuto de uma escrava concubina; ora, evocando o esposo que seu pai e sua mãe lhe tinham dado e que Aquiles matara, Briseida lembra que, segundo Pátroclo, o herói tinha ele próprio a intenção de fazer dela sua *kouridiē álochos* e celebrar as núpcias logo que voltasse ao país.<sup>29</sup> No palácio de Príamo que reúne, em alojamentos vizinhos, não apenas todos os filhos com suas esposas, mas também as filhas instaladas no local em companhia dos genros aos quais foram concedidas, Hécuba ocupa sem contestação uma posição eminente. Mas não se poderia dizer que é a única esposa legítima, e que nenhuma das companheiras do rei seja chamada *pallaké*. A filha do rei dos léleges, Laotoé, que Príamo apresenta como a mais nobre das mulheres, *κρείουσα γυναικῶν*, não é certamente uma concubina.<sup>30</sup> Não o é também Castianire, sobre a qual nos é esclarecido que veio a Tróia *ἐξ Αἰσύμηθεν ὀπιτιομένη*, desposada desde Esime.<sup>31</sup> A oposição *nóthos-gnésios* não pode mais, nessas condições, ter um valor absoluto. Os bastardos de Príamo habitam o palácio como seus irmãos legítimos; combatem a seu lado, conduzindo freqüentemente o carro em que se encontra o bastardo, como cocheiro, associado ao filho legítimo. Assim ocorreu com Isos e Antifo,<sup>32</sup> assim ocorreu com Cebrion, cocheiro de Heitor, a quem o herói chamava *adelphós*, ainda que, nascido de outra mãe, ele fosse

<sup>27</sup> *Iliada*, I, 114.

<sup>28</sup> Id., IX, 336 e 340.

<sup>29</sup> Ibid., XIX, 291 e ss.

<sup>30</sup> Ibid., XXII, 48.

<sup>31</sup> Ibid., VIII, 302 e ss.

<sup>32</sup> Ibid., XI, 101 e ss.

apenas seu meio-irmão bastardo.<sup>33</sup> Além disso, Imbrios desposou uma bastarda de Príamo, Medesicasta. Quando os aqueus atacam Tróia, ele se sente obrigado a vir a Ílion, onde se distingue por seus feitos guerreiros. Vive com a bastarda, sua esposa, no próprio palácio de Príamo e o rei, nos é sublinhado, "o honra da mesma forma que a seus filhos".<sup>34</sup>

Do lado dos gregos, as coisas não são diferentes. Menelau celebra ao mesmo tempo o himeneu de seus dois filhos: Hermione, filha de sua esposa Helena, e Megarrentes, que teve *ἐκ δούλης*, de uma escrava. Para esse rebento bastardo "que lhe é caro", como observa o poeta, Menelau escolheu a filha de um nobre de Esparta, Alector.<sup>35</sup> Em um de seus relatos mentirosos cujo segredo detém, Ulisses fingesse nascido de uma *παλλακίς ὄνητή*, de uma concubina comprada, tendo seu pai *ἐξ ἀλόχου*, de uma esposa, filhos legítimos, *gnésioi*. Mas seu pai, acrescenta ele, *ἴσον ἰθαγενέεσσιν ἐτίμα*, "o estimava da mesma forma que aos filhos legítimos". Com a morte do pai, ele não é inteiramente excluído da sucessão; recebe uma casa e alguns bens. Mesmo se se julga, nesse aspecto, mal aquinhoado em relação a seus irmãos, poderá fazer um rico casamento e desposar uma mulher de uma família muito opulenta.<sup>36</sup>

Tais indicações permitem talvez apreciar mais exatamente a posição, à primeira vista estranha, de Euricléia junto a Laerte. Euricléia é filha de Ops, neta de Pisenor que desempenha em Ítaca a função de arauto. Ainda meninazinha, é comprada por Laerte, que dá vinte bois para tê-la em casa. Como a mãe que Ulisses se atribuía falsamente, é uma *δοῦλη ὄνητή*, uma escrava comprada, denominada, na casa de seu amo, *pallaké*; mas é também, por sua origem e pelo preço excepcional que foi preciso pagar por ela, uma espécie de segunda esposa. Intendente do palácio, ama do filho da casa a quem criou, é ela quem pede a Autolicos, avô materno de Ulisses, para escolher um nome para a criança. Laerte "a honra em casa da mesma forma que

<sup>33</sup> *Iliada*, XVI, 737 e ss.; cf. também II, 726-8; XIII, 693; XV, 332; sobre Medon, bastardo de Oileu, irmão de Ajax. Sobre o bastardo Teucros alimentado em casa de seu pai, *Iliada*, VIII, 284; sobre o bastardo Padaiós, ao qual, para agradar o marido, a esposa educa com o mesmo cuidado que dedica aos próprios filhos, cf. *Iliada*, VI, 69-71.

<sup>34</sup> Ibid., XIII, 171 e s.

<sup>35</sup> *Odisséia*, IV, 3-15.

<sup>36</sup> Ibid., XIV, 199 e s.



sua esposa legítima”, mas, para evitar ressentimento de sua mulher, absteve-se de se unir a Euricléia no leito.<sup>37</sup> Temia ele apenas uma reação de ciúme feminino em relação a uma rival? Ou o *chólos*, o ressentimento da esposa, não visava, através daquela a quem Laerte honra da mesma forma que à esposa, o filho que poderia nascer e concorrer, na afeição do pai, com o filho de outro leito? É de se lembrar, nesse ponto de psicologia familiar, a história de Pisístrato e da filha de Megacles, a Alcmeônida. Quando Pisístrato a desposa por razões de alta política, ele já tem, de um casamento anterior, dois filhos adolescentes. Se o tirano se recusa a ter relações sexuais normais com sua nova mulher, isso não é devido a peculiaridades de caráter nem à vontade de humilhar a companheira, e sim porque filhos nascidos de uma tal união, de uma mulher de classe tão elevada, correriam o risco de prejudicar, senão de repelir inteiramente, para maior proveito dos Alcmeônidas, a descendência do primeiro leito.<sup>38</sup>

O estatuto das mulheres, assim como dos filhos legítimos ou bastardos, depende então em grande parte da *timé*, a honra que lhe é concedida pelo chefe da família. E sem dúvida este último não é livre, nesse plano, para fazer inteiramente a sua vontade. Uma mulher de grande nobreza a quem foi preciso ganhar ao preço de um grande e custoso lance de *hédna*, e que representa, pelo circuito de dotes e contradotes provocados pelo casamento, um compromisso de aliança entre duas famílias poderosas, não poderia, sem inconveniência, ser tratada da mesma forma que uma menina comprada ou uma cativa de guerra. Mas se em relação a isso existem normas e regras de conduta, a margem de escolha permanece bastante grande, o leque de atitudes aberto o suficiente para que não se possa falar de um modelo único de instituição matrimonial. A multiplicidade dos estatutos femininos e a escala de posições que podem ocupar as companheiras junto ao senhor da casa formam uma hierarquia muito flexível para que se possa cristalizá-la em nossas categorias muito simples de monogamia ou poligamia. Em *Mariages de tyrans*, L. Gernet punha em evidência certo número de práticas matrimoniais, próprias à aristocracia lendária, que na era clássica sobrevivem e são transpostas, com fins de

<sup>37</sup> Ibid., I, 429 e ss.

<sup>38</sup> Heródoto, I, 60; Aristóteles, *Constituição de Atenas*, 14, 4; Cf. L. Gernet, ‘Mariage de tyrans’, em *Hommage à Lucien Febvre*, (Paris, 1954), pp. 52-3, *Anthropologie de la Grèce antique*, pp. 358-9.

política ‘positiva’, para esses personagens excepcionais e um pouco à margem da cidade que são os tiranos. Ele lembrava casos que seríamos tentados a chamar de bigamia, se esse termo não comportasse a nossos olhos implicações jurídicas muito precisas.<sup>39</sup> Ao final do século V, Dionísios, o Ancião de Siracusa, desposa ao mesmo tempo, no mesmo dia, como nos é relatado, duas mulheres, uma de Siracusa, outra de Locres. É o filho da locriana que o sucederá, e Dionísios o faz casar-se com a filha de sua outra mulher, a siracusana. Também Pisístrato, antes de se unir à filha de Megales, contrata um duplo casamento, com uma ateniense e com uma argiana de alto nascimento, Timonossa. É relatado que só a ateniense era *gameté*, legitimamente desposada; a argiana, no entanto, não era certamente considerada uma concubina nem seus filhos considerados bastardos. Igualmente válidos, igualmente oficiais, ambos os casamentos, com uma concidadã e uma estrangeira, pertencem a tipos diferentes. O segundo é matrilocal: os filhos, como sem dúvida a mãe também, ficam na casa do avô materno; são argianos, não atenienses; um deles comanda em Palena um grupo de mil argianos vindos combater pela causa de Pisístrato. Como observa L. Gernet, ambos os casamentos são igualmente ‘nobres’. Mais que de classes desiguais, são de virtude diferente. A lenda apresenta casos análogos de casamentos duplos. Alcmeon desposa a filha de Fegeu, Arsinoe; ele lhe oferece, como presente e símbolos de união, o colar e o vestido de Harmonia, talismãs de família; em suas peregrinações, desposa em seguida a filha de um deus-rio do país onde se encontra, Caliroe. Ela reclama os mesmos presentes, os mesmos testemunhos que Arsinoe recebeu e que Alcmeon deveria, sob um falso pretexto, extorquir de sua primeira mulher.<sup>40</sup> O estatuto de Helena também não é isento de ambigüidade. Em relação a Príamo, a Hécuba, a seus filhos e noras, ela emprega um vocabulário de parentesco: *έκυρός/έκκυρά*, sogro e sogra, *δαήρ, εἰνατέρες*, cunhado (irmão do marido), cunhadas (mulheres dos irmãos do marido); mas utiliza os mesmos termos quando se trata da família aqueana do sogro. Encontra-se então presa numa dupla rede de aliança legítima, por sua aliança com Páris e por aquela com Menelau. Certos usos lacedemônios, relatados por Xenofonte e

<sup>39</sup> L. Gernet, op. cit., pp. 344-59.

<sup>40</sup> Apolodoro, *Biblioteca*, III, 7, 5-6. “Conhecemos pelo menos um herói, Alcmeon, que certamente é bigamo”, escreveu Gernet.

Plutarco, ainda que diferentes, orientam-se no mesmo sentido.<sup>41</sup> Um espartano tem o direito de obter, com a concordância do marido, filhos de uma mulher já casada legitimamente. Tais filhos não serão do esposo, mas seus. Como *gnésioi*, eles prolongarão sua casa e sua raça. Essa *gunê gameté*, essa matrona, acha-se então a cavaleiro sobre duas linhagens às quais fornece igualmente uma descendência legítima.

Temos visto que o dote constitui uma peça essencial no sistema matrimonial da época clássica. Em relação à prática anterior do casamento através de *hédna*, a *proix* marca mais do que um corte: estabelece uma espécie de inversão. Os *hédna* são dados ao pai da filha pelo marido, e a *proix* entregue ao marido pelo pai da filha. A expressão 'casamento por compra' que por vezes designou esse tipo de instituição presta-se, sem dúvida, à crítica:<sup>42</sup> não se trata de compra no sentido próprio do termo, e os *hédna* se inserem, como bem o demonstrou M. I. Finley,<sup>43</sup> num circuito de prestações recíprocas entre as duas famílias. O que não impede que a palavra *hédna* tenha um valor técnico preciso: não é normalmente empregada quando se trata de presentes oferecidos pela família da filha ao marido: fala-se de *δῶρα*, de *μείλια*. O termo *φερνή*, que figura na legislação soloniana, refere-se também a outra coisa que não o dote: corresponde mais ao que chamaríamos hoje em dia de enxoval, e consiste especialmente em tecidos ricos, trajes caros. Compreende-se, assim, que as leis suntuárias tenham procurado restringir o luxo da *pherné* que dava ocasião às grandes famílias para exibirem sua opulência. A prática generalizada do dote, como elemento obrigatório do casamento legítimo, constitui uma mudança radical. Tal inovação não seria explicada, constatou L. Gernet, "por uma evolução espontânea e lenta, e sim pela substituição de um regime social por outro". Em relação a isso, concluiria ele, a constituição da cidade é essencial: "Ela impõe um tipo matrimonial definido, o da troca no interior da cidade em oposi-

<sup>41</sup> Xenofonte, *República dos lacedemônios*, I, 7-8; Plutarco, *Vida de Licurgo*, 15, 13.

<sup>42</sup> Ainda que a expressão, como observa justamente P. Vidal-Naquet, 'Economie et société dans la Grèce ancienne: l'oeuvre de Moses I. Finley', *Archives européennes de sociologie*, VI, 1965, p. 119, possa se apoiar sobre a autoridade de Aristóteles, *Política*, II, 1268 b 40: "Outrora os gregos (...) compravam mutuamente suas mulheres, τὰς γυναῖκας ἑωνούτο παρ' ἀλλήλων."

<sup>43</sup> 'Marriage, sale and gift in the Homeric world', em *Revue internationale des droits de l'Antiquité*, 3ª série, II, 1955, pp. 167-94.

ção ao antigo regime nobiliário, quando se desposava estrangeiras."<sup>44</sup> A lei de 451 que proíbe oficialmente o casamento entre atenienses e estrangeiros apenas legaliza um estado de fato: a prática corrente já era antes a de se casar entre cidadãos, com uma tendência suplementar marcada para a endogamia familiar.

O significado de que se revestia para a aristocracia a prática do casamento com um estrangeiro aparece claramente no relato em que Hesíodo conta a maneira que utilizou Clístenes de Sicion para casar sua filha Agariste.<sup>45</sup> Para isso, o tirano convoca à sua casa a elite dos jovens, que acorrem de todos os cantos da Grécia. Coloca-os então à prova, submetendo-os dia após dia a um duelo de excelência masculina, que dura um ano inteiro, ao longo do qual, para observá-los bem, Clístenes os hospeda, alimenta e cumula com sua generosidade. A fama do personagem e o prestígio de sua casa mais longe se estendem quanto mais ocorre, de toda a parte, a multidão de pretendentes. De volta a suas casas, encontram-se devedores de Clístenes, em posição de serviço em relação ao anfitrião cujo fausto os ofuscou e que soube, através de presentes, consolar o conjunto dos concorrentes infelizes. A escolha de Clístenes recaiu, diz-se, sobre o ateniense Megaclés, da família dos Alcmeônidas. E sem dúvida a influência e a celebridade do sogro deviam, através desse casamento que as manifestava em tão grande escala, recair sobre o novo genro e toda a sua descendência: "Foi assim", concluiu Heródoto ao final de seu relato, "que os Alcmeônidas se tornaram ilustres."<sup>46</sup>

<sup>44</sup> L. Gernet, 'Notes de lexicologie juridique', em *Mélanges Boisacq* (Bruxelas, 1937), pp. 396-8; *Observations sur le mariage en Grèce* (estenografia da discussão, Instituto de Direito Romano, Universidade de Paris).

<sup>45</sup> Heródoto, VI, 126-30; cf. L. Gernet, 'Mariages de tyrans', *Anthropologie de la Grèce antique*, pp. 365-7.

<sup>46</sup> É nesse texto de Heródoto que encontramos pela primeira vez a fórmula do ἐγγύη com o emprego do verbo no ativo e no passivo: prometer sua filha pelo pai, ἐγγυάν, aceitar o compromisso para o futuro esposo, ἐγγυᾶσθαι. É significativo que Clístenes prometeu sua filha 'segunda as leis atenienses' declarando: ἐγγυῶ παῖδα τὴν ἐμὴν Ἀγαρίστην νόμοισι τοῖσι Ἀθηναίων. Isso leva a supor talvez que o ἐγγύη já figurava nas leis solonianas sobre o casamento. Implica certamente o fato de que Agariste é prometida como esposa e Megaclés para que vá viver com ele em Atenas como γυνὴ ἐγγυητῆς e que seus filhos sejam atenienses. A precisão faz crer que poderia ter sido de outra forma, e que no final do concurso de casamento, o genro selecionado viesse se instalar na residência do sogro (como muitos genros de Príamo) ou, como no caso do casamento argiano de Pisístrato, que os filhos ficassem, com sua mãe, na casa do avô materno como cidadãos de Corinto, não de Atenas.

Esse sistema de casamento com um estrangeiro provavelmente obedecia a regras, embora seja muito difícil reconstituí-las. Pode-se apenas arriscar algumas sugestões. Haveria na Ática, na época arcaica, redes de alianças definidas. Na *Vida de Teseu*, Plutarco assinala que não é permitido às pessoas de Palena casar-se com as de Hagno.<sup>47</sup> O fato negativo: a ausência ou proibição de casamento entre dois grupos implica uma contrapartida positiva: trocas matrimoniais de regra entre dois ou vários grupos. Palena e Hagno são próximas, porém pertencem a sistemas de demos diferentes. Entrevêm-se formas de organização triangular e quadrangular. Pode-se pensar, por exemplo, na existência de Tetrápode, assim como na de Maratona, o que associa a esse burgo os de Enoé, Probalintos e Tricoritos. Mesmo depois do sinecismo, esse tipo de agrupamento conserva uma importância política, e sobretudo religiosa. Pode ter havido um significado no domínio das práticas matrimoniais.

Os modelos de trocas de mulheres aparecem mais nitidamente desenhados no meio aristocrático. O exemplo dos tiranos pode, ainda nesse aspecto, trazer esclarecimentos. No início do século V, estabeleceu-se entre a família de Gêlon, em Siracusa, e a de Têron, em Agrigento, um circuito matrimonial restrito, nos dois sentidos, com cada família tomando seus esposos na outra.<sup>48</sup> Gêlon desposa a filha de Têron, Damareta. Com a morte de Gêlon, seu irmão, Polizalos, toma seu lugar no leito da viúva, a quem por sua vez desposa. O outro irmão de Gêlon, Hiêron, toma por mulher uma sobrinha de Têron (a filha de seu irmão). Por seu lado, Têron desposa a filha de Polizalos, que se vê assim ao mesmo tempo seu sogro, pois lhe deu sua filha, e seu genro, pois desposou, depois da morte de Gêlon, a mulher que Têron tinha dado a seu irmão. Relações de aliança do mesmo tipo foram feitas entre os Cipselidos de Corinto e os Filaides de Atenas, dos quais descende Milcíades.

A troca pode ser mais ampla e, como no caso dos Baquíades, em Corinto, se achar generalizada num conjunto de duzentas famílias nobres que se reservam as filhas umas para as outras; nesse sistema, o escândalo é tanto colocar as filhas fora como não conseguir colocá-las dentro.

<sup>47</sup> *Vida de Teseu*, 13,4.

<sup>48</sup> Cf. L. Gernet, 'Mariages de Tyrans', *Anthropologie de la Grèce antique*, p. 350 e ss.

Pode-se falar também de troca regular entre duas linhagens, mas em sentido único (o que implica evidentemente um sistema de trocas mais geral). Na VIª *Olímpica*, Píndaro emprega a fórmula *μᾶτρως ἄνδρες* por ocasião de um *génos* particular, o dos Iamidas.<sup>49</sup> O termo *μητρως*, que não é indo-europeu, foi fabricado sobre *πάτρως* irmão do pai. Pode designar o avô materno ou o tio, irmão da mãe.<sup>50</sup> Mas pode também, como na expressão *mátrōes ándres*, referir-se a toda linhagem que, em face do *génos* paterno, desempenha na troca matrimonial o papel exclusivo do doador de esposas.<sup>51</sup> É de se perguntar se certos elementos da lenda não devem ser interpretados nessa linha. Trata-se de casos onde uma linhagem toda masculina de irmãos disputa a mão ou desposa uma linhagem toda feminina de irmãs. É o caso dos cinqüenta filhos de Aigiptus que assediam, para a elas se unir, as cinqüenta filhas de Dânaos. O caso dos Leucípidas também devia ser lembrado. Lêucipos tem duas filhas; Tíndaro, seu irmão, dois filhos, e seu terceiro irmão, Afareu, tem também dois filhos. O Tindáridas e os filhos de Afareu entram em competição para desposar cada uma das Leucípidas. Em Tebas, dois filhos de Cadmo desposam as filhas de Espartos que sobreviveram, e dessa dupla união originou-se a aristocracia tebana.

Quaisquer que tenham sido as formas diversas desses tipos de união, é claro que, por mais longe que alcancemos para atingir esse sistema matrimonial, ela aparece em crise. Os etnólogos observaram que, num sistema onde a troca de mulheres é a regra, as tendências à endogamia são freqüentemente o sinal, senão de um completo bloqueio, pelo menos de dificuldade de funcionamento. Acreditamos ser nesse sentido que devemos interpretar os testemunhos, tão numerosos na lenda, de uniões no interior da mesma família, de casamentos entre parentes muito próximos e de trocas de suas filhas entre irmãos. Nesse aspecto, deve ser suficiente lembrar os casamentos dos filhos de Pandión, em Atenas, ou o caso de Creteus, irmão de Salmoneus, que cria em sua casa a filha de seu irmão. Tal hospitalidade não é gratuita. Creteus 'reserva-se' a sobrinha como esposa.<sup>52</sup> Dela tem filhos, espe-

<sup>49</sup> *Olímpicas*, VI, 120 e 130.

<sup>50</sup> Cf. por exemplo, Píndaro, *Olímpicas*, IX, 95.

<sup>51</sup> Sobre a importância dessa linhagem doadora de filhas, cf. L. Gernet, 'Mariages de tyrans', *Anthropologie de la Grèce antique*, pp. 351 e 353.

<sup>52</sup> Apolodoro, I, 9, 8 e I, 9, 11.

cialmente Feres e Amitaon. Este último, também dele, desposa a filha de seu irmão Feres, Eidomene. Temos aí como que o modelo mítico de uma instituição que, na época clássica, sob uma forma regulamentada, leva o nome de epiclerado, e que encontra sua origem nos usos característicos da aristocracia. Se as mulheres aparecem, no cenário de uma vida nobre, como bens preciosos, se, ao circularem, transmitem prestígio e valor, uma vez que não se pode mais permutá-las por parceiros de forma vantajosa, é melhor que sejam conservadas para si.

As uniões endogâmicas assumem às vezes, na lenda, formas mais espantosas, do ponto de vista grego, que o casamento do tio com sua sobrinha: o sobrinho desposa sua tia, irmã de sua mãe. É o caso de Pandíon, que toma por mulher Zeuxipe, sua tia materna.<sup>53</sup> É o caso de Ideídamos, que Cisses, seu μητροπάτωρ, seu avô materno, criara em sua casa na Trácia para dar-lhe em casamento sua filha, consequentemente a irmã da mãe do rapaz, no dia exato em que tivesse atingido a adolescência.<sup>54</sup> Pode-se falar aqui de um tipo de epiclerado invertido.

Além das práticas endogâmicas, é confirmado um outro uso que testemunha, ele também, um estado de crise no jogo normal de permutas matrimoniais. É o processo que os etnólogos denominam *svayamvara*: a escolha do esposo é deixada à livre disposição da filha. Aqui, mais uma vez, dados históricos e tradições lendárias se recortam e esclarecem reciprocamente. Heródoto nos conta a história de Cálias, vencedor em Olímpia e nos Jogos Píticos, célebre por seus gastos suntuosos. Mas é admirado sobretudo, acrescenta o historiador, pela conduta que teve em relação a suas três filhas. Concede-lhes um dote muito rico e “dá cada uma ao homem escolhido por ela para esposo”.<sup>55</sup> Deixar a escolha do marido nas mãos da filha, que designa ela própria soberanamente o eleito, equivale de algum modo ao processo tipicamente nobre do casamento por concurso. Ambos os temas são seguidamente apresentados como pares ou associados na

<sup>53</sup> Ibid., III, 14, 18.

<sup>54</sup> *Iliada*, id., XI, 221 e ss.; outros casos: a oceânida Perseis concebe Hélios, Circe e Aietes (Hesíodo, *Teogonia*, 956 e s); Aietes desposa a oceânida Iduia, irmã de sua mãe (ib., 352-6). Acteon, filho de Aristaios e Autonoe, a filha de Cadmo, quer se unir à Semele, sua tia materna (Acousilaos, fr. 33 Jacoby). Segundo uma versão, Têlefos, cuja mãe Agaue é uma filha de Laomedon, desposa outra filha do mesmo personagem.

<sup>55</sup> Heródoto, XI, 122.

lenda. Helena, segundo certas versões, teria sido dada a Menelau no final de um concurso, uma corrida entre numerosos pretendentes. Segundo Eurípides, seu pai “lhe permite eleger para esposo o homem cujo impulso amoroso conquistasse seu coração”. Ela escolhe o que não deveria. Menelau.<sup>56</sup> Idas rapta a filha de Éuenos, Marpessa, cuja mão Apolo também disputa. Em Messena, homem e deus lutam para saber quem desposará a moça. Zeus intervém, faz cessar a luta e pede a Marpessa para decidir a quem quer desposar. Temendo que Apolo a abandone na velhice, Marpessa escolhe o mortal, Idas, para marido.<sup>57</sup>

Um último tipo de casamento, freqüentemente verificado, responde às mesmas dificuldades para concluir, nas condições habituais, uma aliança que não seja muito desigual com uma das famílias estrangeiras com que alguém tem relações. Trata-se do casamento com um desconhecido, um exilado, que tem rompido todos os vínculos com seu país e sua família de origem. Esse estatuto inteiramente fora do quadro é precisamente o que qualifica o personagem a desposar uma moça de nascimento de tal forma nobre que seu pai não tem esperanças de encontrar um pretendente à altura. Concedê-la a um desconhecido é ao mesmo tempo uma maneira de não faltar à dignidade nem perder a filha. Sem vínculo, o genro terá necessariamente que integrar-se à família do sogro e produzir uma linhagem de filhos que prolongarão a casa no lugar de origem.<sup>58</sup> Se Alcinoos propõe a Ulisses casar com sua filha, sem nada saber dele a não ser que, em completa solidão, ele se encontra perdido em terra feácia, é porque o herói é absolutamente estranho ao sistema de alianças comuns do país.

<sup>56</sup> *Ifigênia em Aulis*, 49 e ss.

<sup>57</sup> Apolodoro, I, 7, 9. Com esses fatos lendários poderia se cotejar a fórmula de uma das leis de Carondas relatada por Diodoro de Sicília, XVII, 18, lei que permite à mulher deixar o marido e coabitar conjugalmente com o homem que quisesse escolher, ἀπολύειν τὸν ἄνδρα καὶ συνοικεῖν ᾧ ἂν βούληται.

<sup>58</sup> *Iliada*, VI, 190 e ss.: depois de tentar em vão fazer morrer Belerofonte, vindo da distante Argos, o rei da Lícia lhe dá sua filha, ao mesmo tempo que partilha com ele suas honras reais e faz com que lhe seja dado um vasto domínio no coração da Lícia. Para ele, trata-se de “reter” (cf. verso 192: κατέρυκε) o rapaz com esse casamento. Do mesmo modo, quando Alcino propõe a Ulisses recém-chegado que se case com Nausícaa, é com a esperança de ver seu genro fixar-se na casa (cf. μένων) na Feácia, onde o rei porá à sua disposição residência e riquezas (*Odisséia*, VII, 313-5).

Prática da endogamia, acolhimento do exilado solitário como genro, escolha do esposo pela moça: essas três atitudes traduzem a ambigüidade do estatuto feminino num sistema de trocas matrimoniais onde a esposa representa um papel de bem precioso. Arranjar uma esposa de alta linhagem é, para o esposo, tê-la em sua casa como penhor de acordo com poderosos aliados, adquirir prestígio, qualificar seus filhos e toda a sua descendência. Mas é também devê-la. Ainda que se tenha saldado seu valor através dos *hédna*, significa guardar em sua casa alguém que representa outra linhagem, contratar através da esposa obrigações tanto mais pesadas quanto mais valiosa ela seja. Ao contrário, dar sua filha a uma família estrangeira é adquirir influência e renome, obter devedores e aliados, à maneira de Clístenes de Sicione; mas é também perdê-la e renunciar aos filhos gerados por ela. O equilíbrio do sistema é instável. Quando é ameaçado ou rompido, o jogo das trocas se achando estreitado ou bloqueado, conservam-se as mulheres onde estão; ou, o que vem a dar no mesmo com o ar de ser o contrário, são concedidas a um desconhecido, 'totalmente estrangeiro', que, estando fora da sociedade, pode se tornar ao mesmo tempo filho e genro do pai da noiva; ou, finalmente, põe-se nas mãos da moça, cujo preço e prestígio se vêem por isso mesmo realçados, uma decisão que não se pode mais tomar segundo as regras normais — o que é ainda uma outra maneira de se situar fora do jogo.

Há um último aspecto da mulher sobre o qual é preciso dizer algo. Se enquanto moça oferecida em casamento a um *gênos* estrangeiro ela desempenha o papel de um bem circulante, tecendo entre grupos redes de aliança como o fazem os *agálmata*, que são, no caso, um intercâmbio de casamentos, ou o rebanho que o marido deve entregar ao pai para ganhar sua esposa —, enquanto mãe, engendrando filhos para um homem que na realidade pertencem a ele, que o prolongam em linha direta, ela se identifica com a terra cultivada possuída por seu esposo, tendo o casamento o valor de um cultivo da terra onde a mulher seria o solo.<sup>59</sup> Ela aparece intimamente ligada à casa do marido, a sua terra, a seu lar — ao menos enquanto habitar com ele,

<sup>59</sup> Sobre o duplo aspecto da mulher no casamento, cf. J.-P. Vernant, *Mito e pensamento entre os gregos*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.

e partilhar do leito do dono da casa. Ela representa o lar do marido e suas virtudes particulares, especialmente as virtudes do lar real, como se no leito conjugal em que o rei dorme com a rainha residissem os poderes que qualificam a morada do príncipe a proporcionar a todo o seu domínio os soberanos apropriados a fazê-lo frutificar. Tomar o lugar do rei no coração da casa, em seu leito, unindo-se à sua esposa, é adquirir os títulos para reinar em seguida a ele sobre a terra que a mulher, de certa forma, simboliza.

Muitos exemplos, na lenda, nos Trágicos e até na História, poderiam ilustrar a convivência da mulher com o poder do marido, o privilégio que ela detém, por seu estatuto conjugal, de perpetuar e transmitir a soberania.

Falaremos aqui somente de dois, um situando-se no mundo divino, o outro no mundo humano, na pátria de Ulisses. Como esposa de Zeus, Hera não patrocina apenas a união legítima; por intermédio do rei dos deuses, está associada ao poder soberano que pode outorgar, de algum modo indiretamente, pelo viés desse leito real que ela partilha com o marido. No mito do julgamento de Páris, cada deusa, para obter seu voto, promete um presente ao pastor. Atena e Afrodite lhe oferecem justamente o que constitui, enquanto divindades, seu apanágio, os bens ligados a seu poder funcional: para Atena, a vitória guerreira; para Afrodite, o sucesso na sedução amorosa.<sup>60</sup> Hera compromete-se a assegurar-lhe o que não possui propriamente, mas aquilo do que participa por sua união com Zeus: a soberania. Como o formula claramente Eurípides: "Cypris prevalecia-se dos desejos, Atena de sua lança e Hera do leito real de Zeus soberano, Ἡρα τε Διὸς ἄνακτος εὐναῖσι βασιλίσιβιν."<sup>61</sup>

Essa história divina talvez esclareça o estatuto e o papel de Penélope na *Odisséia*.<sup>62</sup> Por que a insistência dos pretendentes em buscar

<sup>60</sup> Para a interpretação do mito, cf. G. Dumézil, *Les trois fonctions dans quelques traditions grecques, Éventail de l'histoire vivante (Hommage à Lucien Febvre)*, II, 1954, pp. 25-32, retomada em *Mythe et épopée*, I, pp. 580-6. Ao dossiê apresentado por G. Dumézil se poderia acrescentar o texto de Collouthos, *L'enlèvement d'Hélène*, que, pelo fundo e a forma, traz novas peças para sua demonstração.

<sup>61</sup> Eurípides, *Ifigênia em Áulis*, 900 e ss. Foi a senhora Elena Cassin quem chamou nossa atenção para essa diferença de plano entre Atena e Afrodite por um lado, e Hera do outro, e quem apreendeu bem a importância para as relações do estatuto conjugal e da soberania.

<sup>62</sup> Cf. W. K. Lacey, 'Homeric ἔδνα and Penelope's κύριος', *Journal of Hellenic Studies*, 1966, pp. 55-65.

seu leito? Por que essa atitude em certos aspectos equívoca da rainha, que parece não querer se decidir a nada, nem a repelir em bloco, de uma vez por todas, o conjunto dos pretendentes, nem a se engajar claramente em favor de um deles? A situação inicial é a seguinte: Telêmaco, ainda criança, não conta entre os homens. Ainda está, pode-se dizer, agarrado às saias da mãe; na ausência de Ulisses, no vazio que abre no seio da casa a partida do chefe de família, e no seio do reino o desaparecimento do monarca, é Penélope quem representa, como dona da casa, a continuidade do lar e, como esposa do príncipe, a permanência da autoridade real. Os pretendentes esperam de Penélope que, na própria casa onde reside por seu casamento, aceitando considerar-se finalmente viúva, ela introduza em seu leito o substituto do marido, que tomará, de um só golpe, o palácio e o lugar do antigo senhor no país. A intervenção de Atena muda os dados do problema. Ela pede a Telêmaco para tornar-se adulto e comportar-se como tal. Convocar a *agorá* é assumir posição de homem e tomar desde então em mãos as coisas de sua casa. Desse modo sua mãe, se desejar verdadeiramente uma nova união, voltará por sua própria vontade à casa do pai, Ícaro, cujos favores seus pretendentes, se quiserem realmente desposá-la, devem conquistar prometendo-lhe mais *hédna* que os outros possam lhe dar.<sup>63</sup> Com isso, porém, Penélope terá rompido os liames que a ligam à casa de Ulisses, que se torna, se o herói não existe mais, a de Telêmaco, é isso precisamente. Ante a assembléia, Telêmaco os acusa de temerem a partida de sua mãe para a casa de Ícaro;<sup>64</sup> os pretendentes, ao contrário, escolhem ficar na casa de Ulisses, como se este já estivesse morto e como se Telêmaco não contasse. Em suas respostas ante o *dámos* reunido, os pretendentes se justificam e contra-atacam. É Penélope quem há anos os entretém com promessas, fazendo-lhes crer que está prestes a desposar um deles; continuam no lugar esperando a resposta. Quanto a Telêmaco, se deixou de ser criança e se pretende um homem, deve ele mesmo assumir seus infortúnios. Cabe a ele devolver a mãe à casa de Ícaro, expulsá-la de sua casa, se quiser que os pretendentes se dirijam ao velho para lhe entregar os *hédna*.<sup>65</sup> Dessa vez, é Telêmaco quem recusa: não pode constranger sua mãe; seria fazer-lhe mal e fazer mal

<sup>63</sup> *Odisséia*, I, 277-8.

<sup>64</sup> *Ibid.*, II, 53.

<sup>65</sup> *Ibid.*, II, 114-5 e 195-7.

também a Ícaro, que se acharia no direito de exigir uma reparação em presentes.<sup>66</sup> A situação parece então bloqueada. Temendo pelo filho que julga não estar à altura de enfrentar seus pretendentes, esperando ainda o retorno de um marido cuja morte não está certa, faz com que as coisas se arrastem no lugar por longo tempo, sem nada decidir de irremediável. Os pretendentes não aceitam deixar a casa real nem deixar Penélope renunciar, voltando de plena vontade à casa de Ícaro, ao que representa para a continuidade do poder. Telêmaco não quer constranger a mãe e romper os vínculos que a unem ao lar de Ulisses. O rapaz, porém, faz uma proposta nova. Quer interromper a incerteza em que se encontra em relação a seu pai, incerteza essa que torna toda a situação flutuante e ambígua, tanto na casa de Ulisses (onde não se sabe quem é o chefe e onde os pretendentes se instalam indefinidamente, como na casa deles) quanto no país inteiro, onde se ignora quem é o rei. Se tiver a certeza de que seu pai não vive mais, Telêmaco fará edificar para ele um *σῆμα*, e dará à mãe a escolha entre duas soluções: ficar com ele na casa paterna onde será então, sem dúvida possível, o chefe; ou partir para se ocupar da casa daquele que quiser desposar.<sup>67</sup> Se ela desejar se casar, o próprio Telêmaco a casará e dará, como requer sua posição, imensos presentes, *ἄσπετα δῶρα*, em troca dos *hédna*.<sup>68</sup> Essa solução recorta um dos dois planos que, por seu lado, os pretendentes esboçam: deixar viver Telêmaco, que disporá então, como chefe da casa, de todos os seus bens patrimoniais, e postular a mão de Penélope, pelo oferecimento dos *hédna*, mas cortejando-a cada um de sua casa, e não mais todos juntos no palácio de Ulisses;<sup>69</sup> o que significa que, se Penélope aceitasse esse novo casamento, renunciaria a permanecer em sua antiga residência real e se instalaria no lar de outra família. O segundo plano proposto aos pretendentes por um dentre eles tem implicações análogas concernentes aos vínculos que unem, através do leito conjugal, Penélope à realeza: matar Telêmaco, agora que se tornou homem. A casa de Ulisses ficará então vazia de homem, 'deserta'. Os pretendentes poderão então partilhar igualmente as reservas alimentares, o tesouro e todos os *κτῆματα* de Ulisses. Sua casa, porém, deve ficar com

<sup>66</sup> *Ibid.*, II, 132; cf. XX, 343-4.

<sup>67</sup> *Ibid.*, II, 223 ss.; cf. XVI, 73.

<sup>68</sup> *Ibid.*, XX, 341.

<sup>69</sup> *Ibid.*, XVI, 387-92 e XX, 334.

Penélope.<sup>70</sup> O marido que ela escolher virá para essa casa real para servir, ao mesmo tempo, de esposo para a viúva do antigo monarca e de príncipe para todos aqueles em detrimento dos quais teriam obtido a preferência da rainha.<sup>71</sup>

Nenhum desses projetos se realizará. Entretanto, quando Penélope toma a decisão de fazer um concurso para a obtenção de sua mão, é a soberania de Ítaca que os pretendentes querem ganhar, através da união com a rainha. E, se Telêmaco entra também no jogo, lutando com os pretendentes e contra todos eles, é para que a mãe permaneça a seu lado e que ele apareça de maneira insofismável como o único qualificado para assumir, em sua casa e no reino, o lugar ocupado outrora por seu pai.<sup>72</sup> Nem Telêmaco nem os pretendentes conseguirão curvar o arco que o esposo real manejava sem dificuldade, e que ele deixara, com Penélope, em sua casa. A façanha revelada por Ulisses, sob a aparência enganosa de um pobre mendigo, o conduz aonde deve estar: no leito de Penélope, sobre o trono de Ítaca. De resto, antes mesmo que sua flecha atravesse o alvo, a vitória já está assegurada. Tudo se decidira no instante em que, de volta a seu solar, visitando o quarto conjugal, constatara que permanecia como sempre, imutável e intocado, o leito que há pouco partilhava com a esposa, e que um de seus pés, assim com a sede da propriedade real, enraíza-se no mais profundo da terra de Ítaca.

<sup>70</sup> Ibid., II, 335-6; VI, 384-6; cf. também XVII, 80.

<sup>71</sup> Num contexto social e histórico completamente diferente, o vínculo entre a mulher e sua casa aparece ainda muito claramente na diferença que a lei de Górtin estabelece entre os dois casos: "Se o escravo vai à casa da mulher livre e a desposa, seus filhos serão livres, mas se a mulher livre vai à casa do escravo e o desposa, seus filhos serão escravos." (*Inscr. créét.*, IV, 72, col. VI, 56; col. VII, s.)

<sup>72</sup> Ibid., XXI, 115-6.

---

---

## HISTÓRIA SOCIAL E EVOLUÇÃO DAS IDÉIAS NA CHINA E NA GRÉCIA DO SÉCULO VI AO SÉCULO II ANTES DE NOSSA ERA <sup>1</sup>

---

---

### NA CHINA

NA PRÓPRIA MANEIRA pela qual foi concebida a confrontação entre sinólogo e helenista, havia uma petição de princípio: a história das mentalidades na Grécia e na China podia ser relacionada com as experiências históricas particulares que foram as do mundo chinês e do mundo grego na Antiguidade. É que os modos de pensamento podem ser compreendidos em relação a certas formas e práticas políticas, a certos tipos de atividades e, em suma, que o mental é apenas um dos aspectos do social.

Releguem a parte inevitável de conjectura contida na exposição sobre a China: ali se encontrarão idéias novas, isto é, que ainda não passaram pela prova da crítica. Isso, porém, era inevitável. Que os especialistas nas matérias clássicas pensem no número ridículo de pesquisadores e na relativa novidade dos estudos sobre um mundo estranho, rico, complexo, cuja história se estende por mais de três milênios.

No entanto, tal comparação pareceu possível porque, ao menos em suas grandes linhas, as duas evoluções históricas pareciam análogas. Tanto na China como na Grécia, assiste-se à dissolução de uma sociedade nobiliárquica de guerreiros, sendo o fenômeno acelerado por uma mudança de técnicas militares (entre os gregos, a passagem

---

<sup>1</sup> As duas exposições paralelas que J. Gernet e J.-P. Vernant apresentaram em novembro de 1963 foram publicadas no *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1964, 3, pp. 308-25. Agradecemos vivamente a Jacques Gernet por nos ter autorizado a reproduzir o texto de sua intervenção concernente à China.

dos *hippeis* nobres a hoplitas cidadãos, e, entre os chineses, a dos combatentes nobres em carros a infantas camponeses). A isso corresponde uma profunda modificação de mentalidades: o lugar e as funções da religião se modificam, os modos de ação tomam aspectos mais positivos e o pensamento se torna laico. No entanto, surgem também diferenças capitais. A instituição efêmera da cidade surge como acontecimento notavelmente singular e original, enquanto que os Estados que se constituem na China do século V ao século III parecem corresponder a um tipo de constituição política que seria amplamente representado na história da humanidade. Por outro lado, deve-se reconhecer que, na China, as transformações sociais e políticas são contemporâneas de um desenvolvimento muito rápido de técnicas da economia e de um crescimento súbito da população. Tal progresso material, a continuidade do povoamento e a ausência de obstáculos naturais não foram talvez estranhos ao estabelecimento de tiranias e ao surgimento de um império unificado.

Mas comecemos pelo início. Por volta do século XVII antes da nossa era, nasce na bacia inferior do rio Amarelo uma civilização que se caracteriza pelo uso do bronze, do carro atrelado a cavalos e pela escrita. Tem como centros cinturões de terra batida que abrigam os palácios e templos de uma classe nobre cujas atividades principais são a realização de ritos religiosos, de grandes caçadas e expedições de razias. Tais centros são situados nas zonas de arroteamento onde uma população camponesa exerce, sob a proteção da classe nobre, as mesmas atividades que nos tempos neolíticos. Contudo, vastas florestas e pântanos extensos cobrem ainda a maior parte dos territórios onde se disseminou a civilização do bronze entre os séculos XVII e VIII. Populações autóctones muito diversas, mas em vias de 'achinamento' estão por quase toda a parte em contato com os estabelecimentos dos chineses. Assim, a partir do início do primeiro milênio, culturas originais se constituem por empréstimo e fusão entre chineses e autóctones. Certas cidades, a grande distância da sede primitiva, começam a desempenhar um papel local predominante e aparecem, no momento em que a história da China é melhor conhecida por nós (fim do século VIII), como capitais de reino. Guerras cada vez mais rudes põem em confronto as confederações de reinos e principados, ao mesmo tempo que se multiplicam as lutas intestinas entre grandes famílias nobres (séculos VII-VI). Nesse momento manifestam-se esforços de centralização: estes vão ao encontro de todas as tradições nobiliárquicas e anunciam as grandes transformações que ocorrerão nos séculos V e IV.

Por outro lado, parece que o gênero de vida da classe nobre modificou-se lentamente entre o fim do segundo milênio e os séculos VII-VI. Os territórios desbravados aumentaram, reduzindo os terrenos de caça e pastagem, e os recursos essenciais da classe nobre tornaram-se de origem agrícola. É sempre uma nobreza guerreira, mas é também uma nobreza de corte, preocupada com questões de etiqueta e protocolo.

Um ritual, o *Li ki* (*K'iu li*, I, 1, § 23), que foi redigido a partir de elementos sem dúvida anteriores à época dos Reinos Combatentes (séculos V-III), faz alusão a uma época muito antiga onde os ritos ainda não estavam fixados. "A alta Antiguidade", diz ele, "punha em primeiro lugar a *virtude*", isto é, as lutas de generosidade e as confrontações veementes de prestígios, pois tal é bem o sentido da palavra *tô*, virtude. Quando se pensa no tipo de humanidade que nos foi revelado nas escavações de Anyang, esclarece-se o seguinte: contam-se às dezenas os sacrifícios com vítimas animais e humanas, assim como riqueza dos objetos de culto e, especialmente, bronzes, caças fabulosas e recipientes de libações, tais são os traços de uma época "em que se punha em primeiro lugar a virtude". "Mas a seguir", acrescenta o *Li ki*, "a preocupação era com a reciprocidade nos presentes, pois os ritos consideram acima de tudo [o equilíbrio nas] relações entre os homens: ida sem volta e volta sem ida são ambas contrárias aos ritos."

O *Li ki* não é o único a testemunhar essa mudança fundamental nos costumes, essa passagem de um sistema de prestações totais, de tipo agonístico, a uma regulamentação minuciosa das trocas. Isso foi confirmado por todo um feixe de provas escritas e indícios arqueológicos. A realidade, entretanto, é complexa, pois ao lado dessa 'ritualização' de todas as atividades da classe nobre (o esforço de sistematização ritual parece ter tido por origem os antigos principados da grande planície, e por autores o pequeno grupo dos assistentes do poder nobre, guardiães das tradições escritas: escribas, adivinhos, escritores de anais, astrônomos...) e em oposição ao espírito de moderação que inspira os ritualistas, subsistem, ainda muito vivos, tipos de condutas mais antigos: lutas de prestígio e fausto, investidas de generosidade, apostas sobre o destino. Paralelamente, as medidas de centralização, que são tomadas em certos reinos no século V (reformas agrárias e fiscais, recenseamentos, promulgação de leis penais escritas), aparecem como atentados aos ritos. Elas têm por princípio um desejo vulgar de enriquecimento, de açambarcamento



de bens e poder, que é sentido ao mesmo tempo como radicalmente oposto ao espírito de moderação ritual e ao espírito de generosidade que animava as lutas de prestígio dos tempos arcaicos. Entretanto, é nessa via que a China obteria os progressos mais decisivos.

No decorrer dos três séculos que precedem a unificação imperial de 221 a.C., as guerras incitam à criação de estruturas estatais e provocam um aumento muito rápido do poder dos exércitos e da produção de cereais. O desenvolvimento de uma infantaria de recrutamento camponês, que constituirá o grosso das forças armadas, e, mais ou menos a partir do ano 500, a difusão de uma nova técnica, a da fusão do ferro, que permitirá a produção, em grande massa, de ferramentas para o cultivo da terra, a agricultura e os grandes trabalhos civis e militares, tiveram sem dúvida uma influência determinante na formação dos Estados centralizados na China dos séculos V, IV e III. Tais inovações técnicas parecem ter precipitado o movimento da história.

Surgem novos modos de pensamento, em relação com as necessidades de organização e da conduta dos grandes exércitos de infantas e em relação também com os problemas complexos colocados por países mais ricos e densamente povoados. Os chefes dos reinos não têm mais necessidade de sábios de exceção, e sim de administradores e especialistas. Um sistema de penalidades e recompensas, inspirado no regime dos exércitos, é o bastante para obter o melhor rendimento dos servidores do Estado. Espalha-se o uso da moeda titular, dos contratos comerciais, dos instrumentos objetivos e das relações de gestão na administração. Recorre-se correntemente ao cálculo. Tudo isso explica, sem dúvida, por que se afirma então na China um espírito que não há exagero em qualificar de positivo e racional. Entretanto, notamos que se trata de um racionalismo prático que não entra em conflito com outras formas de pensamento: é de fato o caso dos grandes mercadores-empresários cuja mentalidade teve, sem dúvida, influência considerável sobre as concepções políticas da época, e que se interessam vivamente pelas noções de sorte, segredo, momento favorável (noções que se reencontram nos especialistas da política) dos professores, diplomatas, mestres da retórica, que continuam a dar lugar de destaque aos ritos e à moral de moderação, e dos adeptos da anarquia e da autarcia individual... Enfim, os comportamentos e as atitudes de espírito herdados dos tempos arcaicos se perpetuam de maneira mais ou menos subterrânea. Manifestam-se, por exemplo, no fausto das práticas fúnebres, que vemos reaparecer com brilho no primeiro imperador, que foi porém o chefe de um Estado 'legista'.

As transformações sociais, mais ou menos profundas segundo os reinos, não provocaram, assim, uma ruptura brutal com o passado, ainda que os homens dos séculos IV e III tivessem perfeita consciência de viver num mundo muito diferente do dos Hegemônicos (séculos VII e VIII). Todos concordam em reconhecer que os problemas de subsistência e administração tornaram indispensáveis o recurso a processos objetivos de governo, a sistemas de penas e recompensas, a cálculos. Se a soberania manteve-se, esvaziou-se de seus aspectos míticos e de comando para ser apenas um princípio de ordem anônima. O príncipe não comanda: limita-se a instituir sistemas de medidas e leis. O que a soberania conserva de religioso, ela o partilha com a própria ordem da natureza. O Céu não é mais, para as classes instruídas, uma divindade, como nos tempos arcaicos, mas a expressão da ordem cósmica. Uma crítica historicizante se obstinou a purgar os mitos antigos de tudo que podiam ter de estranho e contrário aos bons costumes, transformando-os em simples acontecimentos da história. Não há deuses criadores e pessoais, e sim Sábios históricos e forças religiosas impessoais. Os ritos, simples etiqueta de corte no século VII, tornaram-se condutas universais cujo objetivo é assegurar a ordem interna de toda a sociedade (não permitindo as leis, segundo os moralistas, manter tal ordem senão de maneira externa e artificial). Daí advindo a importância dos exemplos, da educação e da cultura.

A despeito da diversidade das correntes que se misturam entre os chamados 'filósofos chineses', o mundo chinês se orientou para um tipo de pensamento que se poderia qualificar de 'pensamento organicista' entre o século V e III antes de nossa era. É racional a sua maneira, uma vez que se refere a uma ordem humana e social e a uma ordem cósmica independentes de todo poder divino individualizado.

Entretanto, esse pensamento tem estruturas e temas que lhe são próprios. Dedicou-se a questões às quais o pensamento ocidental não deu muito interesse, ou só o fez bem recentemente. Será inútil também buscar aqui preocupações filosóficas que foram dominantes em nossa tradição e injusto aplicar em sua análise nossas próprias categorias.

Quando Mencius (fim do século IV, início do III) distingue entre o espírito (o 'coração' sede da inteligência) e os sentidos (os 'ouvidos e os olhos'), seria inteiramente enganoso encontrar ali uma oposição que nos é familiar. Com a análise, percebe-se que essa distinção encobre uma outra: as funções de produção e as funções de administração. Mencius limita-se a exprimir uma dualidade hierárquica de

dignidades e valores que são de fato complementares. Realmente, a oposição radical que é tão característica do pensamento grego entre mundo sensível e mundo inteligível é ignorada pelos autores chineses antes do império. Presume-se que a teriam rejeitado com paixão como artificial.

De qualquer forma a distinção, tão importante a nossos olhos, entre o positivo e o religioso, não parece ter preocupado os chineses. Tal oposição não se apresenta, de fato, da mesma maneira no mundo grego que no mundo chinês. Quando o primeiro imperador da China unifica todas as medidas do novo império, em 221 antes de nossa era, deve-se evitar ver nisso apenas um ato positivo que se explica por necessidades práticas de administração. De fato, essa idéia poderosa e, de nosso ponto de vista, irracional aparece igualmente em filigrana: é o próprio gênio do imperador, sua virtude particular que assim se difunde no mundo e que vem ordená-lo. A unificação das medidas, assim, comporta também aspectos rituais e religiosos sem os quais o ato administrativo teria perdido o essencial de seu significado e de sua eficácia.

Os autores chineses dos três séculos antes do império não se dedicaram à busca da Verdade, do não-fluente e do não-contraditório. Aliás, havia na China, no desenvolvimento de uma filosofia do ser e na elaboração de uma lógica, obstáculos lingüísticos que só lembramos aqui de memória. A reflexão engajou-se num caminho completamente diferente: em direção a uma análise mais precisa dos fatores de ordenamento do social e do cósmico.

Acha-se diversas vezes expressa, entre os 'filósofos chineses', a idéia de que a ação só pode ser eficaz se se conforma com as tendências constantes do homem ou das forças da natureza, se tira partido dessas inclinações naturais, de maneira que a um esforço mínimo respondam os maiores efeitos. É esse um dos temas importantes do pensamento chinês nos séculos IV e III. Vê-se bem o que tal sabedoria implica como concepção da sociedade e da natureza: a ordem não pode ser o resultado da intervenção externa de um poder de comando, nem de uma divisão autoritária de funções e poderes, ou de um equilíbrio sancionado por uma convenção entre forças antagônicas. Em suma, não pode se originar do arbitrário. A ação do soberano assemelha-se à do cultivador que se limita a favorecer o brotar das plantas sem intervir de maneira alguma no processo de germinação e crescimento. Ele age conforme as ordens do Céu (*t'ien*) e se identifica com este. A ordem só pode ter seu princípio nos seres. Só pode ser imanente ao mundo.

As noções de influência, modelo, tendência espontânea, maneira de ser predominam sobre a de lei. E explica-se que os chineses tenham dado justamente mais atenção aos domínios da física, negligenciados pela ciência grega e seus herdeiros. Por predileção, dedicaram-se ao estudo e à interpretação dos fenômenos magnéticos, dos fenômenos de ressonância, das marés, das ondas sonoras e das ondas sísmicas. Na música, parecem ter-se interessado mais especialmente pelos timbres dos instrumentos e pelos processos de construção de maneira exata dos modelos de carrilhões, enquanto os gregos definiram a escala musical por processos geométricos.

Como explicar essas diferenças tão fundamentais de orientação? Pareceu-nos que a História podia fornecer um início de explicação. Não houve, na China, crise violenta nem confrontação entre *démos* e aristocracia que tenha resultado numa mudança radical de constituição política e uma retomada do questionamento de todo o passado, e sim numa evolução que, apesar de sua amplitude e progresso em direção ao racional, permitiu acomodamentos e compromissos. Nada de semelhante produziu-se na China ante a separação radical entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses, que foi o primeiro passo necessário para o nascimento da razão grega. A esse propósito se poderá dizer que o pensamento chinês antes do império está tanto aquém quanto além de tal distinção: além, porque os deuses e os mitos gregos teriam sido julgados pelos chineses como invenções pueris (como o foram mais tarde os mitos cristãos); aquém, porque tal pensamento não se preocupa em separar o ritual do positivo, o cósmico do humano. É muito tarde para que um pensamento do tipo grego possa se destacar na China, porque os chineses já naturalizaram o divino, impedindo-se o acesso a qualquer forma de pensamento transcendental.

O que uma abordagem histórica, afinal de contas, permite entrever são correspondências bastante surpreendentes entre o político e o mental. Se a razão chinesa, também ela fruto de uma experiência humana original, difere da razão grega, isso quer dizer que representa um estágio inferior na evolução do espírito humano? Seria erigir como norma um tipo de pensamento que é igualmente específico e admitir finalmente que, fora das vias singulares seguidas pelo Ocidente, só pode haver aberração e esforços irrisórios para atingir a razão universal.

JACQUES GERNET

## NA GRÉCIA

Associar em duas exposições paralelas a Grécia e a China pressupõe uma dupla condição. Entre os conferencistas, de início, uma mesma perspectiva: como J. Gernet, considerarei então a evolução das idéias em suas relações com a história social. Tentarei definir os fatores históricos que mais fortemente pesaram para orientar o pensamento grego nos caminhos que lhe são próprios. Mas a confrontação implica também que, entre os dois tipos de civilização, certas analogias tornem a comparação necessária.

De fato, entre a Grécia e a China, as semelhanças pareceram surpreendentes o suficiente para que certos autores tenham acreditado numa espécie de convergência no desenvolvimento histórico e nas mudanças de mentalidade. O quadro cronológico já sugere tal comparação. *Grosso modo*, é pela mesma época que se esboçam as convulsões da vida social que conduzirão à edificação de novas formas de Estado. Nos dois casos, passa-se de um estágio arcaico, onde o poder repousa essencialmente nos privilégios religiosos, onde é exercido por procedimentos de tipo ritual, para formas de organização estatais mais positivas e uma mentalidade que se poderia dizer mais moderna. Destruição das relações de vassalagem e dos vínculos de dependência pessoal, promoção do mundo camponês, desenvolvimento das cidades: os mesmos fatos parecem ser encontrados na China e na Grécia. Nos dois casos, essas mudanças sociais parecem ligadas a inovações técnicas de grande alcance: a metalurgia do ferro, a utilização do metal, não mais somente para objetos 'nobres', mas também para produtos utilitários e de consumo corrente. Inovação também na técnica militar, a promoção do campesinato devendo ser relacionada com o lugar tomado pelo infante, dependente do carro e dos cavalos, nos campos de batalha. Enfim, é no decorrer do período do século VII ao III a.C. que se modela a fisionomia das culturas chinesa e grega. Expandem-se então toda uma floração de escolas cujas obras marcaram, de maneira profunda, as matérias em questão. Tais escolas tratam ao mesmo tempo da filosofia da natureza, do pensamento moral e político, de ciências como a medicina e as matemáticas, da dialética e da lógica. Compreende-se então a tentação de assimilar os fatos chineses e os gregos, de supor aqui e lá uma transformação histórica análoga, provindo a diferença do fato de que a Grécia teria sido mais rápida e ido mais longe na evolução. A

comparação teria por objetivo salientar os obstáculos que os chineses encontraram e que os impediu de caminhar no mesmo passo e pela mesma estrada que os gregos. Como se houvesse na evolução da humanidade um caminho único, um desenvolvimento exemplar: precisamente o que o Ocidente conheceu e que, hoje, estende-se pelo universo inteiro por intermédio da técnica e da ciência. A exposição de Jacques Gernet mostrou-nos que colocar o problema nesses termos é, desde o início, torná-lo insolúvel. A civilização grega não é a medida da civilização chinesa, e vice-versa. Os chineses não foram menos longe que os gregos, foram alhures. As divergências na evolução social e nas orientações do pensamento são preciosas: elas nos fazem apreender melhor o que cada cultura comporta de original. Dão o verdadeiro sentido e um novo relevo a certos traços da civilização grega que nos são tão familiares que os consideramos naturais. É sobre a natureza dessas divergências, sua extensão e fundamento que eu gostaria de me interrogar, com a ajuda de vocês.

Tais diferenças são percebidas inclusive no cerne das analogias que nos pareceram mais surpreendentes. Falamos da metalurgia do ferro. De fato, trata-se de duas técnicas muito diferentes. A China pratica a fusão do ferro que o Ocidente só conhecerá na aurora dos tempos modernos. Essa metalurgia pressupõe meios e investimentos muito mais importantes que na Grécia. Além disso, ela aparece na China sempre mais ou menos em mãos ou sob o controle do Estado, que faz dela um de seus instrumentos de poder. Na Grécia, o ferreiro é um pequeno produtor independente trabalhando numa oficina artesanal, para as necessidades do público, e por intermédio de uma venda direta ao comprador.

Na China, as mudanças do estatuto do campesinato dependem ao mesmo tempo de uma transformação muito profunda da paisagem humana e da constituição de vastos Estados centralizados. O cultivo da terra conduz a uma monocultura cerealista em superfícies extensas; os progressos dessa agricultura estão ligados ao desenvolvimento de uma administração central capaz de assegurar-lhe o controle e de realizar trabalhos hidráulicos em grande escala.

Na Grécia, a vida camponesa associa a criação, especialmente de ovinos mas também de bovinos e cavalos, a uma agricultura que passará a se diversificar: ao lado dos cereais se desenvolve a cultura arbustiva, mais lucrativa e orientada para o comércio marítimo. A produção agrícola que se organiza fora do controle de um Estado centralizado tem dupla função: assegurar a subsistência da

família, do *oikos*, e permitir, em caso de excesso, uma venda deste ao mercado.

Compreende-se então que a promoção do campesinato tenha seguido caminhos diferentes na China e na Grécia. Na China, é obra do príncipe que vê na massa camponesa, se a controla diretamente, se a enquadra ao nível da aldeia como no recrutamento de seu exército, a fonte de seu poder econômico e de sua força militar. Na Grécia, essa promoção é uma liberação do campesinato não apenas em relação às formas antigas, mas também a toda forma de servidão. É obra dos camponeses dos *démos* rurais, em luta contra uma aristocracia fundiária vivendo na cidade e controlando o Estado. Ela se opera através dos antagonismos, dos conflitos, das confrontações sociais muito mais fortemente marcadas que na China, onde o poder dos novos Estados transforma, pela absorção progressiva, as antigas relações sociais.

Com sua luta, os agricultores gregos, pequenos camponeses proprietários de um pedaço de terra, vão confiscar em seu proveito, colocando-os à disposição 'comum', todos os antigos privilégios da aristocracia: o acesso às magistraturas judiciárias e políticas, a gestão dos negócios públicos, a função militar e também a cultura, com seus modos de pensamento e de sentir, e seu sistema de valores. Esse alargamento, essa democratização de uma cultura aristocrática é um dos traços que caracterizam a civilização grega. Explicam a fidelidade a um certo ideal de homem, a permanência de certas atitudes: o espírito de *agón*, a vontade de se afirmar sempre e em toda parte como o melhor, o desprezo dos valores utilitários e mercantis, uma ética da generosidade exaltando a magnanimidade, o presente gracioso, o desinteresse, e principalmente uma vontade de autonomia, de não-servidão, o caráter humano do homem aparecendo como inseparável de sua liberdade nas relações com o outro. Esclareçamos imediatamente que somente numa sociedade onde a noção de um indivíduo autônomo, livre de toda a servidão, destacou-se e afirmou-se dessa forma, é que, por contraste, pode se definir o conceito jurídico do escravo, isto é, de um indivíduo privado de todos os direitos que fazem do homem um cidadão. Num mesmo movimento, a Grécia inventou o cidadão livre e o escravo, definindo-se o estatuto de cada um em função do outro. Sem cidadão livre, nada de escravo; mas de alto a baixo da escala social, há graus de dependência hierarquizada, uma servidão generalizada da qual nem o próprio rei, em suas relações com os deuses ou com a ordem divina, está isento.

Nada pode ilustrar melhor a importância desse ideal aristocrático de autonomia, implicando a *isocratía* (divisão igual do poder entre todos) do que o significado de que se reveste o fato urbano na Grécia, no plano intelectual.

A cidade, que constitui sempre um meio favorável à eclosão de uma mentalidade nova, toma na Grécia um sentido particular na medida em que está ligada às instituições da *pólis*. A Grécia micênica conheceu sem dúvida uma espécie de cidade-palácio; a Grécia arcaica conheceu a cidade, localidade nobre, opondo-se ao campo povoado de aldeões com o encargo de alimentar os *kaloì kagathoí*. A cidade grega, clássica, porém, não se tornou, como a cidade chinesa, um centro real administrando um vasto território rural e agrupando ao lado de funcionários, sacerdotes, conselheiros políticos diretamente a serviço do soberano, um certo número de comerciantes e empresários industriais. Na Grécia, o estabelecimento urbano não se opõe ao campo porque a cidade engloba o território camponês e a aglomeração urbana sem estabelecer, entre ambos, diferença no plano propriamente político. Camponeses e cidadãos têm os mesmos direitos e os mesmos encargos; tomam assento na mesma assembleia, nos mesmos tribunais, elegem juntos os mesmos magistrados. Qual é então o papel da cidade, como tal, no sistema da *pólis*? É ela que dá um centro, uma unidade, uma comunidade a um território, ou antes ao grupo humano que ali se estabeleceu e que o cultiva. A aglomeração humana reúne essencialmente os edifícios ligados à vida pública, isto é, tudo o que, sendo comum por oposição ao privado, concerne aos indivíduos enquanto igualmente cidadãos: os templos, os assentos dos magistrados, os tribunais, as assembleias, a *ágora*, o teatro, os ginásios. A cidade então é concebida como o centro que dá ao espaço social dos gregos sua homogeneidade; em relação a esse centro comum, todos os cidadãos ocupam, de algum modo, posições simétricas e reversíveis. Numa cidade que se inspira no ideal de *isonomía*, o poder e a autoridade se encontram, para retomar a expressão grega, depositados no centro, *en mésòi*, e não mais confiscados em proveito de uma pessoa em especial, como o rei, ou de uma minoria privilegiada de cidadãos.

Entre esse regime político da cidade e o novo horizonte espiritual dos gregos do século VI, há um liame estreito. As idéias certamente vão evoluir, mas, enquanto a cidade permanecer viva, serão as idéias de homens que se querem autônomos e livres no quadro de pequenas comunidades independentes umas das outras. Assim como na cidade

o poder é compartilhado, depositado *en mésoi* (expressão que prolonga de maneira bem significativa as práticas de uma aristocracia militar na conduta da guerra e na divisão do butim), também a cultura é compartilhada, depositada no centro, sem ser mais o privilégio de certas famílias ou, como na China, de uma categoria de letrados. Na verdade, tal democratização foi tornada possível pela escrita alfabética, que não é mais a especialidade de uma classe, e que permite ao conjunto dos cidadãos aprender a ler e escrever. De resto, toda a cidade tem acesso, por sua participação nas festas, por sua presença no teatro, às mais belas produções da arte e da literatura.

Esta literatura à disposição da comunidade, paralela ao acesso comum da autoridade política, terá conseqüências decisivas sobre a evolução das idéias. Doravante os saberes, as técnicas mentais, mais ou menos ciosamente mantidos em segredo como privilégios de certas famílias, vão ser expostos em praça pública. As regras do jogo político — a publicidade, a discussão livre e o debate argumentado — vão se tornar a regra do jogo individual. A verdade não será mais oriunda da revelação misteriosa. As doutrinas serão divulgadas, submetidas à crítica e à controvérsia, e a elas será dada a forma de raciocínio argumentado. Os discursos sagrados, os *hieroi lógoi*, vão dar lugar a demonstrações de caráter profano.

É preciso prestar atenção à condição de fato que tornou possível esse fenômeno, em seu duplo aspecto social e intelectual. Queremos falar da pequena dimensão dos grupos humanos, do caráter disperso e fragmentado da população. O papel da escala demográfica mostra-se fundamental quando se compara a China à Grécia. Uma vez que a unidade social grega é relativamente muito restrita, duas condições se acham configuradas. Em primeiro lugar, a rapidez da informação e a extensão da comunicação através de todo o corpo social. Tais fatores favorecem um sistema de democracia direta. Se as decisões políticas podem ser tomadas ao final de um debate geral, é porque cada um pode ser muito rapidamente colocado a par de tudo. O universo da cidade deve ser estreito o suficiente para que todo mundo, ou quase, se conheça, e que cada qual possa discutir com todos. O que é verdade no plano político também o é no das idéias. Pensemos em Sócrates buscando seus interlocutores na ágora.

Em segundo lugar, o Estado não precisa se encarregar da gestão do que chamaríamos hoje o econômico; não precisa administrar em detalhe a produção agrícola e industrial, a troca e a circulação dos bens. Deixa essas tarefas aos cuidados das 'casas' particulares. É esse

o sentido que os gregos dão à palavra *oiconomia*. O Estado só se interessa por ela à medida que tem necessidade de dinheiro ou de meios materiais para realizar os fins que lhe são próprios. Seu domínio é o político, isto é, o jogo que regula as relações de comando e obediência entre os cidadãos, os liames de domínio e submissão entre Estados diferentes. Na cidade, a política consiste essencialmente na regulamentação dos modos de exercício do poder. Gravita completamente em torno da noção de Potência. Como equilibrar a Potência, no interior, para que todos os cidadãos a exerçam igualmente em comum? Como reforçá-la, nas relações com o exterior, para que a cidade permaneça sempre soberanamente senhora de si, e que possa afirmar sua supremacia sobre os rivais?

A Potência: talvez encontremos aqui uma das noções-chave para compreender o pensamento grego. M. André G. Haudricourt contrapôs recentemente a mentalidade dos povos pastores e navegadores, como os gregos, à dos povos 'jardineiros', como os chineses. A domesticação dos animais teria levado os povos pastores a conceber a ação do homem sobre o outro — especialmente o poder do rei sobre os súditos —, a partir do modelo das relações do pastor com seu rebanho, isto é, sob a forma de uma intervenção direta e constrangedora. Ao contrário disso, os povos jardineiros tomariam por modelo de relações inter-humanas uma 'ação indireta e negativa', sendo a melhor autoridade, isto é, a mais conforme à ordem natural, aquela que, imanente às coisas, não precisa intervir jamais. Notar-se-á, em todo caso, que o vocabulário político grego, quando não apela para imagens de navegação, é de ordem pastoral. Representa o poder do chefe sobre seus administrados como uma ação constrangedora curvando o inferior ao jugo do mais forte, subjugando-o, para treiná-lo e dirigi-lo, como o pastor treina e dirige o rebanho com seu bastão, pela virtude de um poder superior de 'dominação'. Essa imagem do chefe como agente operando de fora para constranger os súditos através de uma intervenção direta está profundamente enraizada na religião. As divindades gregas formam como que uma sociedade de Potências, às vezes rivais e solidárias. Os deuses são os agentes que contêm em si uma força superior à qual os homens devem se submeter. Entre os deuses, só Zeus se mostra mais 'forte' que todos os outros reunidos. *Krátos* e *Bía*, o domínio brutal e a violência que constrange, emoldurando o trono de Zeus, jamais abandonam os passos do soberano dos deuses.

É preciso ter em mente essa concepção da potência como poder de coerção, de violência feita a outro, de manifestação de uma força superior de constrangimento, para compreender que tenha nascido na Grécia uma forma social onde o poder, o *krátos*, seria colocado à disposição comum, depositado *en mésoi*, a fim de não pertencer mais a ninguém. Comandar e obedecer deixam então de aparecer como antitéticos, formando os dois termos de uma mesma relação reversível. Os mesmos homens, cada um por sua vez, obedecem e comandam segundo uma ordem do tempo numericamente regulada, pois essa gira em torno do centro comum onde o poder de comando se encontra doravante depositado. A força brutal de dominação foi substituída por uma ordem abstrata de repartição igualitária dos encargos.

É esse ideal político de *isonomia* que se elabora através das idéias morais do século VII ao século V. Num período de crise social e efervescência religiosa, a Grécia construiu uma ética de sabedoria, de *sophrosyne*, que lembra a China: recusa do luxo, condenação da riqueza, do excesso, da violência; exaltação da moderação, do controle de si, da justa medida. Essa idéia moral, pela ação dos legisladores, se orienta para as realidades sociais e tende a modelá-las. Trata-se de tornar o grupo humano equilibrado, harmonioso, unido, de racionalizar as relações sociais, de dar-lhes medida, de impor-lhes um modelo geométrico. Da mesma forma a reflexão moral, ao mesmo tempo que conserva um caráter religioso, virá desembocar na instituição do direito e em reformas políticas positivas como as de Clístenes. Não se tornará, por essa razão, um realismo de tipo maquiavélico, visando reforçar por todos os meios os poderes do príncipe, como se encontra na China, entre os juriconsultos. A reflexão moral também não desembocará, como com os confucionistas, numa tentativa de harmonizar a sociedade humana com a ordem ritual antiga. Os *nómoi*, conjunto de regras que os legisladores instituem, são apresentados como soluções humanas visando obter efeitos definidos: a concórdia social, a igualdade dos cidadãos. Esses *nómoi*, porém, só são válidos se se conformam a um modelo de equilíbrio, de harmonia geométrica, se têm um valor mais que humano, se representam um aspecto da *Dike* divina. Entre a *Dike* e os *nómoi* humanos, a relação jamais se rompeu inteiramente. Sem dúvida, certos sofistas poderão afirmar que não há *Dike* absoluta ou, se existe uma, não podemos conhecê-la. Trata-se, contudo, de uma opinião 'paradoxal', e sentida dessa forma. Para a massa dos gregos, os *nómoi* são humanos, sujeitos à discussão e mesmo à revisão: não são, portanto, radicalmente

isolados da *Dike* divina. Com Sócrates e o início da reflexão moral, no sentido propriamente filosófico, esse duplo aspecto da ética, ao mesmo tempo disciplina humana autônoma e exigência de um fundamento absoluto, assume todo o seu valor. Sócrates parte de condutas concretas, virtudes praticadas por cada um em diversas circunstâncias da vida, mas não se limita a isso; quer confrontar os atos de seus concidadãos com os valores permanentes, tendo neles mesmos sua justificação: a piedade, a coragem, a justiça. Esses valores absolutos não são de ordem religiosa e o comportamento moral é, de certa maneira, o contrário da obediência ritual. Os valores supõem um esforço de elucidação crítica; originam-se de uma análise racional; sua descoberta se opera através da discussão, da argumentação dialética, da busca de definições. A ética constitui-se assim em sistemas de valores transcendentais, colocados como verdades de alcance universal, e de onde se podem deduzir as diversas condutas particulares.

Paralelamente a essa reflexão moral, uma filosofia da natureza nasce, no início do século VI, nas cidades gregas da Ásia Menor. Nas teorias dos primeiros físicos da Jônia pode-se saudar o advento do pensamento racional tal como o compreendeu o Ocidente.

Tentamos demonstrar, num ensaio recente, que o pensamento físico dos gregos do século VI é estreitamente solidário com seu pensamento político. Em sua concepção da natureza, os físicos de Mileto utilizam um vocabulário e um instrumental conceitual elaborados segundo um modelo de equilíbrio entre potências opostas, conforme ao ideal de *isonomia* que preside a organização do universo humano.

Por certos aspectos, a nova imagem do mundo que se impõe com os milésios pode parecer próxima das concepções chinesas. Os deuses não são exteriores à natureza e ao mundo humano; a própria ordem natural é que é de certa forma divinizada. As diferenças, porém, são consideráveis. A imagem grega do mundo tem um caráter fundamentalmente geométrico. O cosmos é imaginado segundo um esquema espacial. A ordem é do tipo igualitário e não hierárquico. Supõe uma regra equilibrada da divisão entre as potências contrárias de tal maneira que nenhuma venha a dominar as outras. Enfim, mais do que na China, os filósofos milésios tiveram que romper com as crenças religiosas tradicionais às quais, de maneira consciente, se contrapõem em muitos pontos. A oposição da filosofia nascente e da religião ou do mito é assim, em certos aspectos, muito marcada na Grécia.

A religião grega, entretanto, é mais uma prática, uma forma de comportamento e uma atitude interna do que um sistema de crenças

e dogmas. É a filosofia que assumirá, nesse plano, um lugar deixado livre; em seu esforço para construir um sistema de mundo coerente, a filosofia não terá que entrar diretamente em conflito com a religião.

De resto, a filosofia não rejeita a noção do divino: desde o início ela a utiliza e transforma. Para os físicos da Jônia, o divino está presente no interior desse mundo que precisam explicar. O universo tornou-se inteligível não pela ação dos deuses tradicionais, e sim pelo jogo das potências que constituem o fundamento da *physis* que formam seus princípios, *archai*. Tais princípios continuam portadores de uma carga religiosa. Em que sentido os milésios podem aplicar a esses princípios físicos elementares o qualificativo de 'divino'? Como os deuses, os príncipes se opõem aos fenômenos naturais no que têm de invisíveis; pertencem ao domínio dos *ádela*, não dos *phanerá*. São eternos e indestrutíveis, não mortais e perecíveis; são imutáveis, não cambiantes e passageiros; são puros, não misturados; como os deuses, enfim, são Potências superiores a todas as outras e que partilham entre si o domínio do universo.

O pensamento físico dos milésios se move então no cenário das grandes oposições estabelecidas pelo pensamento religioso dos gregos entre toda uma série de termos antinômicos: os deuses-homens; o invisível-o visível; os eternos-os mortais; o permanente-o mutável; o potente-o impotente; o puro-o mesclado; o certo-o incerto.

Nos traços fundamentais e na linha de seu desenvolvimento, a filosofia grega se apresenta assim como a herdeira da religião helênica. A busca filosófica situa-se no mesmo quadro que a religião constituía. Entretanto, em vez de ser o domínio de uma revelação misteriosa e secreta, o divino torna-se objeto de uma investigação às claras. Não se presta mais somente a uma visão, sempre mais ou menos inefável; deve ser expresso e formulado num discurso. Sua permanência e sua unicidade permitem dar a ele uma definição unívoca. Como princípio e essência imutável, o divino aparece então sob a forma do inteligível. Responde a um modo de conhecimento particular, exprimindo-se numa linguagem cujo rigor se opõe aos propósitos do vulgo. Assim, para Parmênides, o *lógos* se articula ao plano do ser imutável que se identifica com a Verdade. Esse *Lógos* é coisa completamente diferente que as simples palavras, *épea*, das quais se servem, em seus propósitos inconsistentes, aqueles que os filósofos chamam os 'mortais de duas cabeças', porque emitem julgamentos contrários sobre o mesmo objeto. A oposição do mundo divino e do mundo humano se acha assim transposta para a filosofia

de Parmênides sob a forma de duas Vias contrárias, dois domínios contrastados: de um lado, o Ser e o discurso verdadeiro que o exprime em sua perfeita identidade consigo mesmo; de outro, o não-Ser, submetido à geração, às mudanças, à destruição, que constitui o objeto não de um verdadeiro saber, mas de uma opinião incerta e ambígua. Com Parmênides, a filosofia grega descobre sua vocação particular. É ao mesmo tempo e inseparavelmente uma filosofia do Ser, uma ontologia e uma filosofia do conhecimento, uma lógica. A busca do Ser enquanto Ser vai de par com uma lógica da identidade, recusando o ambíguo, o mutável, o relativo, e estabelecendo uma separação radical entre o inteligível e o sensível.

Sabe-se o que será, a partir de Parmênides e numa grande medida em resposta a Parmênides, a história da filosofia grega até o momento em que Aristóteles der uma formulação precisa do princípio de não-contradição. É necessário apenas sublinhar que essa evolução se situa inteiramente no quadro de uma lógica da identidade, da exclusão dos contrários. Os lingüistas dirão o que a ontologia e a lógica devem à situação particular da língua grega, às facilidades oferecidas por esta para objetivar a noção do Ser, para exprimir suas diversas dimensões. Outros fatores, porém, também parecem ter desempenhado um papel. Por sua análise dos 'lugares comuns' da linguagem, dos modos de raciocínio e de demonstração, dos tipos de argumentos, a retórica e a sofística prepararam a obra lógica de Platão e Aristóteles. Ora, as técnicas dos retóricos e sofistas são inseparáveis das práticas do tribunal e dos duelos políticos da Assembléia. O processo dos *Dissoi Lógoi*, os discursos duplos, contrapondo a cada questão considerada duas teses contrárias, marca uma primeira tentativa de dar forma a argumentações que se excluem mutuamente. Tal processo, contudo, responde também a um grande fato social: nos negócios humanos debatidos no tribunal e na Assembléia — negócios cuja solução é do domínio do provável ou do verossímil, não do evidente e do certo — dois partidos se contrapõem de cada vez; dois campos em combate entre os quais a decisão judiciária ou política deverá fazer uma escolha.

Ao final desta exposição, não se colocam conclusões. Se destacamos alguns temas, foi para apresentá-los em forma de problema. A evolução social e o movimento do pensamento aparecem na Grécia, em relação à China, mais contrastados e de curso mais dialético. É

dado um lugar maior às oposições, aos conflitos, às contradições; correlativamente, o pensamento tende a se situar no plano do imutável e do idêntico, com as formas de raciocínio visando à exclusão radical das proposições contrárias.

Antagonismos e conflitos no plano da história social — dualismo do inteligível e do sensível, do Ser e do Devir, da Verdade e da Opinião na filosofia — lógica da não-contradição —, ética fundada sobre um poder humano de escolha, de livre decisão —, prática judiciária e política implicando a confrontação de duas causas opostas, o choque de dois discursos inimigos: em que medida esses traços diversos são solidários?

Se é verdade que o trágico traduz uma 'consciência dilacerada', o sentimento das contradições que dividem o homem contra si mesmo, a confrontação com a China nos fazem talvez compreender melhor por que os gregos inventaram a tragédia.

## A SOCIEDADE DOS DEUSES<sup>1</sup>

PARA FALAR DOS DEUSES GREGOS, e sobretudo, como me pediram, de seu nascimento, o maior obstáculo é certamente as lacunas de nossa informação, nossa ignorância das origens; o pouco conhecimento que tenho sobre a questão, entretanto, também não me facilita a tarefa: como tratar em algumas páginas de um problema tão vasto e complexo sem simplificar muito, sem falsear um pouco? Permitam-me antes de mais nada afastar algumas interpretações que parecem hoje, para a compreensão dos fatos religiosos, prescritas, contestáveis ou prematuras.

De início, o que há sobre o problema das origens ou, para formular a questão nos termos em que me foi colocado, o que sabemos sobre o nascimento dos deuses gregos? Uma busca das origens é sempre difícil. No caso grego, estamos em plena obscuridade. Por mais longe que alcancemos no passado (isto é, a partir da decifração da linear B até a época miceniana), esbarramos com um sistema religioso que já conheceu bastantes transformações, efetuou muitos empréstimos e onde é difícil separar o que é indo-europeu, mediterrâneo, egeano ou asiático. Qualquer tentativa de explicação global, como a que pretende ligar os grandes deuses masculinos a uma origem indo-européia, e as divindades femininas a um substrato mediterrâneo, é contestável.

Por outro lado, isso ocorre tanto num sistema religioso como num sistema lingüístico. No estudo de uma língua, a etimologia é possível; às vezes, compensadora. Na história das religiões, ela é muito mais obscura, mas mesmo no caso da linguagem, a etimologia não nos esclarece sobre o emprego de um termo numa época determinada,

---

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste texto foi publicada em a *La naissance des dieux*, Paris, Éditions Rationalistes, 1966, pp. 55-78.



uma vez que os falantes, quando o utilizam, não conhecem sua etimologia; o valor do termo não é tanto em função de seu passado lingüístico quanto do lugar ocupado por essa palavra no sistema geral da língua na época considerada. Da mesma maneira, um grego do século V talvez conheça menos coisas sobre as origens de Hermes que um especialista contemporâneo; isso não o impede de crer no deus Hermes, de sentir a presença do deus em determinadas circunstâncias. Ora, tentamos compreender precisamente o que é Hermes no pensamento e na vida religiosa do grego, o lugar que tem esse deus na existência dos homens.

Tomemos um dos casos mais favoráveis a uma busca das origens: o do maior deus do panteão, Zeus. Ocorre que seu nome é transparente. Atrás do nome de Zeus, lemos a raiz indo-européia que encontramos no sânscrito *dyau'h*, brilhar. Conseqüentemente podemos aproximar o grego *Zeús patér* do latim *Jupiter*, do indiano *Dyaus pita*. O Zeus grego, porém, não é apenas o deus indo-europeu; ele encontrou outras divindades masculinas, especialmente um deus cretense das cavernas com o qual se fundiu. Esse deus cretense difere em muitos traços do Zeus indo-europeu: é um deus criança, um *Zeús coûros*; é também um deus que morre e ressuscita; em Creta, seu túmulo era mostrado. O Zeus grego é o resultado dessas fusões, dessas transformações. O que nos importa conhecer, tanto ou mais que sua filiação em relação ao deus indo-europeu, é sua figura complexa.

Há na etimologia ainda outro perigo. Lemos na palavra Zeus a raiz 'brilhar'. Concluimos disso que Zeus representa o céu luminoso, o brilho da luz diurna. Somos então tentados a supor, entre os grandes deuses do panteão e outras forças naturais, equivalências do mesmo tipo. Tem-se, assim, ligado Zeus ao céu brilhante, Posêidon à água, Hefáistos ao fogo, Hera ao ar, Hermes ao vento, Dioniso à vinha, Deméter ao trigo etc. Tal sistema de tradução pressupõe, entre nossa concepção moderna do universo e a imagem que os gregos tinham de sua religião, uma série de correspondências termo a termo. O pensamento religioso teria então a mesma estrutura, o mesmo tipo de organização, as mesmas categorias conceituais que nosso pensamento científico. A única diferença viria do fato de que, na religião grega, as forças naturais se acham animadas e personificadas.

A ciência das religiões está hoje suficientemente avançada para que nenhum especialista acredite mais em explicações naturalistas tão simples. Combatendo-as, arrisco-me a parecer forçar portas abertas. Mas, pensando bem, as portas só se abrem quando forçadas, e conto com meu entusiasmo para ir além de seu umbral.

Zeus é o céu brilhante, mas é também, de certa maneira, o céu noturno; senhor da luz, revela-se na e pela luz, mas tendo o poder de mascarar-la. Zeus é ainda, como veremos, muitas outras coisas. Um deus no sentido próprio, um *theós*, ele é ao mesmo tempo muitas coisas diferentes oriundas, a nossos olhos, de domínios inteiramente distintos ou mesmo opostos: o mundo da natureza, o mundo social, o mundo humano, o mundo sobrenatural.

Distingo esses diversos planos porque nos parecem hoje nitidamente separados, mas o pensamento religioso dos gregos não estabelecia essas distinções nítidas entre o homem e seu universo interior, o mundo social e sua hierarquia, o universo físico, o mundo sobrenatural ou a sociedade do além constituída pelos deuses, demônios, heróis e mortos. Isso não quer dizer que o grego confunde tudo, que vive numa espécie de mentalidade primitiva onde tudo participaria de tudo. Quando pensa religiosamente, o grego faz distinções, mas que não são as nossas. Distingue no cosmos tipos diferentes de potência, formas múltiplas de poder cuja ação não se limita a apenas um dos domínios que definimos, estendendo-se através de todos os planos do real, exercendo-se tão bem no interior do homem quanto na sociedade, na natureza e no além.

Uma religião, um panteão, nos aparece assim como um sistema de classificação, uma certa maneira de ordenar e conceituar o universo, distinguindo nele tipos múltiplos de poder e de potência. Nesse sentido direi naturalmente que um panteão, como sistema organizado implicando relações definidas entre os deuses é, de certo modo, uma linguagem, um modo particular de apreensão e expressão simbólicas da realidade. Sou até levado a crer que entre a linguagem e a religião existe, nessas épocas antigas, uma espécie de co-naturalidade. A religião, quando a consideramos do ponto de vista das formas de pensamento, aparece como contemporânea da linguagem. Na seqüência animal, o que caracteriza o nível humano é a presença desses vastos sistemas de mediações que são a linguagem, as ferramentas, a religião.

O homem, contudo, não tem consciência de ter inventado essa linguagem que representa a religião. Ele tem a impressão que é o próprio mundo que fala essa língua, ou mais precisamente, que a própria realidade é, no fundo, linguagem. O universo lhe aparece como a expressão de potências sagradas que, revestidas de formas diversas, constituem a trama verdadeira do real, o ser atrás das aparências, a significação além dos sinais que a manifestam.

Examinemos as coisas um pouco mais de perto. Para um grego, o céu luminoso acima dele o põe de certo modo em relação com Zeus. Não quer dizer que ele acredite que o céu seja Zeus, mas que algumas características desse céu, o poder que exerce sobre a vida humana, constituem vias através das quais a potência de Zeus é tornada presente aos homens. Zeus manifesta-se através do céu, mas é, ao mesmo tempo, escondido por ele; só se vê uma potência através de sua manifestação aos olhos dos homens mas, ao mesmo tempo, ela transborda sempre todas as suas manifestações; não se confunde com nenhuma delas.

Assim, Zeus é antes um modo do céu luminoso mostrar-se e esconder-se, por uma certa forma de potência, do que o próprio céu luminoso. Qual é a natureza dessa potência? No caso de Zeus, a definição menos ruim consistiria talvez em dizer que se trata do poder de soberania. Um dos traços essenciais de Zeus é que ele se situa, entre os deuses e em todo o universo, no cume da hierarquia, detém o comando supremo e dispõe de uma força superior permitindo-lhe um total domínio sobre os outros.

Essa potência soberana de Zeus reveste-se, para aqueles que a sofrem, de um caráter duplo e contraditório. Por um lado, tal potência, que encarna o céu com seus movimentos regulares, o retorno periódico dos dias e das estações, significa uma soberania justa e ordenada. Por outro, há nela um elemento de opacidade, de imprevisibilidade. Os gregos diferenciam no céu, ao lado do que chamam de *aithér*, que é o céu constantemente luminoso, o brilho de uma zona incorruptível, o que chamam de *aér*, isto é, a zona onde aparecem os fenômenos atmosféricos cuja violência imprevisível interessa em alto grau à vida dos homens, uma vez que lhes traz os ventos, as nuvens, as chuvas benfeitoras ou as tempestades devastadoras. Na potência de Zeus há ao mesmo tempo um aspecto de regularidade, constância e um aspecto de imprevisibilidade, benéfico ou aterrorizante. Encarado como céu, Zeus já se apresenta então de uma forma complexa e ambígua; diurna e noturna, benéfica e nefasta. Mas Zeus está ainda presente, de certo modo, em tudo o que evoca a dominação soberana. Está presente no cume das montanhas; no monte Pélion, onde era adorado sob o nome de *Zeus acraios*, no cume do Olimpo, montanha tão alta que une o céu à terra, e cujo cimo escarpado evoca a fortaleza de Micenas de onde o rei Agamêmnon vigia a região plana de que é senhor. Zeus está presente em certas árvores, maiores do que outras, e que através do *aér* sobem até o *aithér*: é o *Zeus Éndendros*. Está

presente no raio como *Zeus Bronten*, *Keraúnios* ou *Kataibátes*; na chuva, como *Ómbrios* ou *Huétios*, especialmente nas chuvas fecundantes de outono que, inaugurando a estação da sementeira, realizam como que a união do céu com a terra: *Zeus Gonaíos*, *Genéthlios*, *Georgós*, *Maimáctes*; Zeus está presente até nas profundezas da terra, sob forma de riquezas que sua fecundidade faz eclodir: *Zeus Chthónios*, *Katachthónios*, *Ploúsios*, *Meilichios*. Está presente também no ouro, metal inalterável como o céu, condensado de luz solar que evoca, por seu brilho, a irradiação de sua soberania: é o *Zeus Chrusáor*.

A potência de Zeus, porém, não está implicada apenas nas realidades naturais. Ela se exerce também nas atividades humanas e nas relações sociais. Zeus está presente na pessoa do rei, *Zeus Basileús*. Não há um Zeus que se chama *Agamêmnon*? Está presente muito especialmente no cetro do rei, cujas decisões executórias determina. Um simples centro real na casa de uma sacerdote pode representar o ídolo de um culto de Zeus. Este está presente ao lado do rei, em todas as circunstâncias onde o soberano humano exerce um poder que lhe vem dos deuses e que só é eficaz através do intermédio das potências divinas; quando o rei conduz o exército à batalha, é *Zeus Agélor*, *Prómachos*; quando medita em seu conselho, quando desenvolve um projeto na mente é *Zeus Boulaíos*; nas situações críticas, quando o grupo não sabe mais a quem recorrer e quando vem implorar ao rei para que encontre o caminho da salvação, é *Zeus Sétor*. Zeus está presente sobretudo quando o rei distribui justiça: assim como a soberania de Zeus no céu faz a terra rica e fecunda, da mesma forma a justiça do rei dá a todo o território que depende dele a prosperidade. Se o rei é injusto, de sua terra não nasce trigo, seus rebanhos não dão filhotes, as mulheres têm filhos disformes. Entretanto se o rei, respeitando a justiça, encarna a potência soberana de Zeus, então tudo em seu domínio se expande numa prosperidade sem fim.

O mesmo domínio que Zeus exerce sobre o universo e o rei sobre os súditos, cada chefe de família o exerce no cenário de sua casa. O culto conhece também diversos aspectos de um Zeus doméstico. Quando um suplicante, expulso de sua casa, cortado de todas as suas raízes sociais, vem acocorar-se no lar do senhor de uma casa para implorar sua proteção, *Zeus Hikésios*, *Zeus Xénios* entram com ele na morada. *Zeus Gamélios* preside o casamento legítimo que tem por objetivo, essencialmente, colocar uma mulher sob o domínio de seu esposo e dar-lhe filhos que deverão respeito e obediência ao pai. *Zeus Herkeios*, o Zeus do muro ou da barreira, fecha o território do domínio

onde o chefe de família exerce o poder como *Zeùs Clários*. Zeus loteador, esboça e protege as fronteiras entre os domínios que pertencem a senhoras diferentes. Finalmente, no celeiro da casa, impõem-se, sob a forma de uma jarra, um *Zeùs Klésios* que vela pelas riquezas do pai de família.

Sob tal multiplicidade de epítetos próprios a um deus como Zeus, talvez percebamos uma das funções essenciais das potências sobrenaturais. Elas permitem integrar o indivíduo humano a grupos sociais tendo sua regra de funcionamento, sua hierarquia; integrar por sua vez esses grupos sociais na ordem da natureza, de ligar enfim o próprio curso da natureza a uma ordem sagrada. Os deuses têm assim uma função de regulação social. Emanando de Zeus, o poder do rei é realmente dotado de eficácia, sob a condição, porém, de que seja exercido segundo certas regras e conforme uma ordem definida. Entre o rei e seus súditos se estabelece um acordo implícito sobre o que se poderia chamar as regras do jogo da soberania. Se o rei ultrapassa seus direitos, não é apenas um simples indivíduo que é lesado ou a hierarquia social que é falseada. É toda a ordem sagrada do universo que se acha questionada por essa entorse da justa soberania. A ordem comprometida será necessariamente restabelecida a expensas do culpado. Essa virada na situação poderá parecer tanto uma vingança de Zeus fiador do poder soberano quanto uma espécie de restabelecimento quase automático da ordem pelo retorno do equilíbrio de forças cósmicas desarranjadas. Essas duas interpretações: vingança de Zeus, fatalidade do destino (*Némesis* ou *Moira*) não são contraditórias. Há um Zeus que leva o epíteto de *Moiragétes*.

Uma potência como Zeus também põe em conexão diversos tipos de atividades humanas, de relações sociais, de fenômenos naturais. Ela os põe em conexão, não os confunde. O grego sabe muito bem que um rei não tem uma força natural, e que uma força natural não é idêntica a uma divindade. Entretanto essas realidades diversas lhe aparecem ligadas umas às outras, articuladas umas às outras, como os aspectos diferentes de uma mesma potência divina.

Se emprego essa expressão de potência divina é para sublinhar que as divindades gregas não são pessoas tendo a unidade de um ser singular, bem individualizado, tendo uma forma de vida interior espiritual. Os deuses gregos são potências, não pessoas. Observou-se muito justamente que o grego não faz distinção nítida, quando se trata de um deus, entre o emprego do singular e do plural. A mesma potência divina é tanto considerada um ser singular, a *cháris*, por

exemplo, como uma pluralidade, as *chárites*. Rodes escrevia: "O grego não sabe conceber a imagem de uma unidade da pessoa divina, e sim de uma potência divina que pode ser alternativamente apreendida em sua unidade e diversidade."

Os mitos e as criações literárias insistem, sobretudo, no quadro dos deuses, no aspecto da unidade; Homero nos apresenta um Zeus que tem, como personagem, uma relativa unidade. No culto, porém, ao contrário, é a pluralidade de aspecto do mesmo deus que se acha sublinhada. A religião viva dos gregos não conhece um Zeus único, mas Zeus diferentes, qualificados por epítetos culturais que os ligam a domínios de atividades definidos. O que importa no culto é invocar o Zeus que convém numa situação bem precisa. Assim, Xenofonte poderá, no mesmo momento em que é protegido por *Zeùs Sótér* e por *Zeùs Basileús*, ver-se perseguido pelo ódio de *Zeùs Meilichios*, ao qual omitiu-se de oferecer um sacrifício na festa das *Diásia*. Estar favorecido assim por dois Zeus e zangado com um terceiro não é dificuldade aos olhos de Xenofonte. A unidade de Zeus não é a de uma pessoa singular e única, e sim de uma potência cujos diversos aspectos podem se manifestar em planos diferentes.

Se nossas observações são fundadas, levam-nos a destacar um outro método de análise dos fatos religiosos. Todo estudo que buscase definir os deuses gregos independentemente uns dos outros, como personagens separados e isolados, se arriscaria a deixar escapar o essencial. Estudos desse tipo foram feitos com muita erudição; contêm uma documentação muito importante, mas não é mais possível, atualmente, sustentar esse ponto de vista. As pesquisas de um historiador das religiões como Georges Dumézil demonstraram que só se pode compreender um sistema religioso, assim como um sistema lingüístico, estudando o lugar dos deuses uns em relação aos outros.

É preciso substituir um simples catálogo das divindades por uma análise das estruturas do panteão trazendo à luz a maneira como são agrupadas, associadas, contrapostas e diferenciadas as diversas potências divinas. Só assim podem aparecer, para cada deus ou grupo de deuses, os traços pertinentes, isto é, os que são significativos do ponto de vista do pensamento religioso. O estudo de um deus como Hermes, muito complexo, deve definir inicialmente suas relações com Zeus para apreender o que Hermes traz de particular ao exercício da soberania; depois, confrontar Hermes com Apolo, Héstia, Dioniso e Afrodite. Com todos esses deuses Hermes tem afinidades, mas ele se diferencia de cada um por certos modos de ação que lhe são próprios.

Um terceiro erro consistiria em estudar os fatos religiosos como se constituíssem um mundo independente, exterior à vida material e social dos gregos. Para compreender uma religião, parece-me necessário ligá-la aos homens que a viveram, pesquisar quais eram as relações desses homens com a natureza por intermédio de seus instrumentos e suas relações uns com os outros por intermédio das instituições. Para o historiador das religiões, são os homens que explicam os deuses, não o inverso. É preciso constatar, porém, que a história da religião grega estudou as representações e os rituais mais do que procurou estabelecer uma sociologia do homem religioso, uma sociologia do crente e dos diversos tipos de crentes: tarefa difícil que os eruditos empreenderam para as grandes religiões contemporâneas e que permanece por ser feita na íntegra para as religiões do passado. O necessário recurso aos documentos e a possibilidade de investigação direta tornam evidentemente a tarefa muito penosa. Mas é preciso, além disso, afastar o obstáculo preliminar constituído por certos preconceitos.

De fato, abordamos o estudo das religiões com a experiência que um homem de nosso século pode ter, com idéias bem determinadas sobre o lugar do religioso no homem, sobre seu papel nas sociedades. Ora, não se pode saber *a priori* se a religião grega representa, em relação à sociedade e ao homem antigos, um papel idêntico ao das religiões contemporâneas para a sociedade e o homem modernos. Pode-se conjecturar se a função da religião é a mesma nas sociedades arcaicas onde domina o conjunto da vida social e nas sociedades de hoje, onde quase toda a vida coletiva é laicizada. Não teria o fenômeno religioso, como outros grandes fatos de civilização, sua história, com suas transformações, suas mudanças de sentido? Devemos então nos perguntar em que medida nossas categorias religiosas, nossa concepção do divino e de suas relações com os homens, nossas idéias do sagrado e do sobrenatural se aplicam às realidades gregas.

Para nós, a divindade é radicalmente exterior ao mundo. Deus é transcendente, como dizem os teólogos e filósofos. Essa divindade transcendente criou o mundo e os homens. Sua relação com o universo é a de um operário com sua obra. A obra leva, de certa maneira, a marca de seu criador. Mas o criador está além da obra. Move-se num mundo outro que o produzido por ele, e que produziu do nada.

Esse deus, estranho a nosso universo, está presente dentro de nós. Onde poderíamos encontrá-lo, uma vez que é exterior à natureza, não em nós mesmos? Trata-se então de um deus interior: o ponto de

encontro da divindade com o homem se produz na alma de cada um, sob forma de um comércio pessoal entre dois sujeitos. Essa relação singular é ao mesmo tempo universal: o liame de cada indivíduo com deus traduz a relação fundamental do homem com seu criador. É ao mesmo tempo como criatura humana e como pessoa singular que entro em relação com deus, não tanto como francês ou membro de determinada categoria profissional, de determinada família e determinado grupo social.

Enfim, na vida do homem contemporâneo, a esfera religiosa é, em geral, bastante estreitamente delimitada. A maior parte de nossas atividades sociais, econômicas, culturais, políticas, nosso trabalho, lazeres, leituras, espetáculos e nossas relações familiares nos aparecem como exteriores ao que é especificamente religioso, como se constituindo domínio do profano. O religioso é, então, confinado a um setor definido da existência humana, a vida religiosa do sujeito a seu campo e objetos próprios.

Quando me volto para a religião e os deuses gregos, não encontro mais os diversos traços que acabo de isolar, simplificando-os muito. Os deuses gregos não são exteriores ao mundo. São parte integrante do cosmo. Zeus e os olímpicos não criaram o universo físico, nem os seres vivos, nem os homens. Foram eles próprios criados por potências primordiais que continuaram a existir como moldura e substrato do universo: *Cháos, Gaía, Éros, Núx, Ouranós, Okeanós*. Os deuses do culto emergiram então num dado momento do tempo; não existiram sempre. Esses 'retardatários' em relação às potências originais tomaram o poder. Zeus pôde estabelecer ao mesmo tempo sua soberania e uma ordem do mundo que não serão jamais questionadas. Ele detém o cetro; é o senhor e rei do universo; mas isso não se deu sem dor ou combate. Zeus sabe o que deve aos aliados que o apoiaram, o que pode temer dos inimigos que acorrentou, dos quais nem todos estão desarmados; conhece as potências com as quais deve lidar, as prerrogativas que é obrigado a respeitar. Homero nos mostra Zeus recuando ante a antiga *Núx*, a Noite, tomado por um temor reverente e religioso.

Os deuses não são, portanto, eternos. São apenas imortais. Sua imortalidade os define em contraste com a pobre mortalidade dos homens, esses 'efêmeros' que aparecem para desaparecer, como sombras ou fumaças. Os deuses têm mais consistência. Seu *aión*, sua vitalidade inesgotável não cessará de se estender através dos tempos numa permanente juventude. Entretanto, entre os deuses e os homens,

há graus intermediários. Entre mortais e imortais, é preciso situar inicialmente os seres chamados de *macróbioi* ou *macraíones*: sua existência se estende por miríades de anos; tal é o caso das *Númphai*, cujo destino está ligado ao ciclo de vida das árvores onde essas divindades residem. Por outro lado, certos deuses podem ver sua potência e vitalidade diminuir, como *Arês*, que esteve a ponto de perecer no jarro onde dois irmãos o encerraram. Finalmente, certos homens, em condições determinadas, podem ter acesso ao estatuto divino e levar em companhia dos deuses uma vida feliz até o fim dos tempos.

Da mesma forma que não são eternos, os deuses não são todo-poderosos nem oniscientes. Uma grande deusa como Deméter, quando Hades lhe raptou a filha para levá-la com ele para o mundo subterrâneo, erra por toda parte à sua procura, implorando que lhe revelem onde a filha desapareceu. Finalmente *Hélios*, o sol, a informa. Não que *Hélios* seja onisciente no sentido próprio; mas seu olho redondo sempre aberto no alto do céu faz dele uma testemunha infalível; a esse olhar de luz, nada que se passa na superfície da terra ou das águas escapa. Em compensação, *Hélios* ignora tudo que se prepara nas trevas do futuro. O conhecimento do futuro é reservado às divindades oraculares de um outro tipo, como Apolo. O poder de *Hélios*, como seu saber, está ligado ao gênero de atividade próprio desse astro; permanece limitado à função do deus. Irritado, *Hélios* pode apenas ameaçar, não mais iluminar o mundo; e se pretendia modificar a rota de seu carro, as Erínias, sem demora, o conduziriam ao caminho certo.

Portanto, nem oniscientes nem todo-poderosos, e sim formas particulares de saber o poder entre as quais pode existir antinomias. As potências divinas são de natureza diversa o bastante para conhecer rivalidades e conflitos. Através de Homero, o Olimpo ecoa com as querelas entre os deuses, especialmente as disputas que opõem Zeus e Hera. Na verdade, os gregos se divertiam com tais relatos, mas sabiam que, para além da anedota, expressavam uma verdade muito séria: o cosmo divino lhes parecia dilacerado por tensões, contradições e conflitos sobre prerrogativas e poder. Reconheciam nele também a unidade: todos esses deuses, inquietos e diversos, são mantidos por Zeus sob a unidade de uma mesma lei. Entretanto, como a ordem, no universo físico, repousa sobre o equilíbrio entre potências opostas — o frio, o quente, o seco e o úmido —, e como a paz, na cidade, é proveniente de um acordo entre grupos concorrentes, da mesma forma a unidade do cosmo divino é feita de uma harmonia entre

potências contrárias. Essas potências divinas podem se confrontar, combater. O homem, contudo, não tem o direito de desprezar nenhuma, pois todas representam um aspecto autêntico do ser; exprimem uma parte do real, traduzem um tipo de valor ao qual não se poderia renunciar sem que o universo se mostrasse mutilado. Assim, o puro Hipólito, devotando-se inteiramente a Ártemis, deusa virgem, recusando-se a prestar um culto a Afrodite, rejeita todo um aspecto da condição humana. Afrodite se vingará. Por não ter sabido reconhecer a parte que, em cada um de nós, pertence a Afrodite, Hipólito morrerá.

Presentes no mundo até em suas contradições e conflitos, os deuses intervêm nas questões humanas. O grego experimenta a presença deles dentro de si, sob a forma de impulsos súbitos, de projetos e idéias que lhes vêm à mente, de pânico ou ardor guerreiro, de um impulso amoroso ou do sentimento de vergonha. A presença dos deuses em todo o universo, na vida social e mesmo na vida psicologia dos homens, não significa a ausência de barreiras — e até, num certo sentido, de barreiras intransponíveis — entre a divindade e as criaturas mortais. Os deuses fazem parte do mesmo universo que os homens, mas de um universo hierarquizado, de um modo de graduação onde não se poderia passar de um degrau a outro. Nesse sentido, a sociedade formada pelas potências do além prolonga a organização hierárquica da sociedade humana tal como aparece em Homero. Os deuses são tão próximos e tão separados em relação aos homens quanto o rei em relação a seus súditos. Talvez se possa estender mais ainda a comparação entre a sociedade dos deuses e a dos homens. Quando o rei pronuncia a justiça, não tem que obedecer a uma regra escrita que seria fixada de antemão. Sua palavra e seu gesto é que fazem a justiça, sua *thémis* é que é executória. Isso quer dizer que o soberano só faz o que lhe dá na cabeça? De modo nenhum. Seu poder real repousa no respeito aos *timái*, as prerrogativas, as posições, as honras tradicionais, que compõem essa ordem hierarquizada com a qual seu reino é solidário. Desconhecer a *timé* de outro, usurpar o direito do vizinho, ir além de sua *moira*, da parte que lhe cabe, tudo isso, naturalmente, o rei pode fazer; mas, perturbando a ordem, ele desencadeia forças que se voltam contra ele e põem em questão sua soberania; provoca naquele cuja *timé* não respeitou uma perigosa imprecação, dando esta finalmente seus frutos envenenados; no conselho e em todo o seu povo, o rei suscita um rumor hostil, a maledicência, palavras de escárnio: toda uma 'inveja' popular que acabará por arruinar o poder real, assim como o louvor e a admiração dos

súditos reforçam seu prestígio e poder. Palavras de censura, desafio, zombaria desdenhosa têm efetivamente por resultado diminuir o rei, rebaixá-lo, assim como sua glorificação, por seu povo e pelos poetas, aumenta o brilho de seu nome e de sua pessoa.

Vê-se como as potências que o erro do rei faz nascer são ao mesmo tempo forças religiosas, sociais, psicológicas. A situação de Zeus não é muito diferente da do rei. Os helenistas têm freqüentemente se colocado o problema das relações entre Zeus e o destino, num poeta como Homero. Tanto Zeus parece fixar o destino, decidindo-o, quanto parece impotente diante dele, podendo apenas submeter-se. Falou-se em contradição. Mas talvez, colocado nesses termos, o problema esteja mal formulado. Na realidade, Homero não conhece um destino fixo para sempre, fora e acima de Zeus ou do conjunto das potências divinas; mas não reconhece também deuses todo-poderosos, livres para agir sempre e por toda a parte a seu bel-prazer. Zeus exerce seu poder em condições análogas às do rei, cujo estatuto é superior ao de seus pares, mas cujo reino é solidário a todo um conjunto de prerrogativas e honras. Assim, na *Iliáda* (16, pp. 433 e ss.), Zeus queria salvar seu filho Sarpedon, fadado à morte como todos os homens e prestes a cair sob os golpes do inimigo. Ele hesita, sabendo que vai intervir e modificar o curso das coisas. Hera então o previne: age de acordo com tua vontade, lhe diz ela, mas nós, os outros deuses, não estaremos todos de acordo para te aprovar... Se trazes Sarpedon vivo, contrariamente à *moira* dos humanos, cuidado, porque um outro deus pode pretender fazer o mesmo com seus filhos. Assim prevenido, Zeus prefere se submeter e não desencadear um jogo de forças que acabaria por colocar em xeque, juntamente com a ordem do universo, sua própria supremacia.

Outras fórmulas são extremamente significativas. A *Iliáda* (16, pp. 849 e ss.) põe na boca de um guerreiro, prestes a morrer, essas palavras que fixam a responsabilidade de sua morte. "O que me venceu foi o destino sinistro ( $\mu\omicron\iota\rho\ \omicron\lambda\omicron\eta$ ); é o filho de Leto (isto é, Apolo); é também, entre os homens, Eufórbio." Pode-se achar que é um excesso: para nós, uma só dessas explicações seria suficiente. O grego é mais exigente. Sabe muito bem que se morrer é por ter recebido a lança de seu adversário no corpo. Mas, afinal de contas, o inverso teria pedido acontecer, e a vitória virar para o seu lado. Se isso não se deu, é que ele teve má sorte: escorregou durante o combate, ou o sol o ofuscou, ou seu golpe não alcançou o inimigo. É preciso apelar então para a ação de um deus: Apolo sem dúvida

interveio no campo da batalha para satisfazer um velho rancor; teria querido vingar-se de faltas cometidas outrora contra ele. Ao mesmo tempo, contudo, esse ressentimento de Apolo está conforme à lei do destino, que exige, para toda falta em relação aos deuses, sua punição, e que fez os homens mortais. O mesmo acontecimento encontra então explicações diferentes, segundo os níveis do real que se considera. Essas razões diversas não se excluem, e exatamente porque não estão situadas no mesmo plano.

Compreende-se então que possam coexistir, no seio da mesma religião, o sentimento muito profundo da presença divina em quase todos os atos da vida humana, e o sentimento não menos forte de que cabe sempre aos homens atuar na própria vida, que a salvação depende sobretudo deles. Como todos os gregos, Ulisses está inteiramente convencido de que o ardor guerreiro ou o pânico no campo de batalha são inspirados diretamente aos homens pelos deuses; mas sabe também que uma tropa tem um moral melhor se tem o estômago cheio: contra a opinião de Aquiles, ele recomenda dar de comer e beber aos soldados antes que estes voltem ao combate. É claro, toda a guerra repousa nas mãos dos deuses, mas nem por isso os chefes devem velar menos pelo comando.

Poder-se-ia mesmo reconhecer, no cerne do pensamento grego, uma ambigüidade análoga no que concerne às relações entre homens e deuses. Os poetas, como Homero e Píndaro, repetem incansavelmente que os deuses e os homens pertencem a duas raças inteiramente diferentes, que o homem não deve procurar se igualar aos deuses. "Não ignora teus limites, contenta-te em ser um homem, conhece-te a ti mesmo": tais são as máximas que definem a sabedoria grega. Constata-se entretanto, em certos meios, seitas religiosas ou escolas filosóficas, uma orientação de pensamento muito diferente. Neles, recomenda-se ao homem que desenvolva em si a parte divina, que se torne na medida do possível semelhante à divindade, que tente, pela purificação, aceder a uma imortalidade bem-aventurada, que se faça deus.

Há dupla orientação também na classificação das potências do além, na hierarquia da sociedade divina. O culto oficial distingue nitidamente diversas categorias de seres sobrenaturais. Em primeiro lugar os *theoí*, deuses propriamente ditos, dos quais pode-se aproximar os *daímones*, e que ocupam no mundo divino a posição dominante. Em segundo lugar, e abaixo, os seres que são objeto de um ritual diferente, os heróis, concebidos como homens e tendo vivido outrora

na Terra, mas aos quais toda a cidade presta um culto; e finalmente aqueles que se denominam em toda parte os 'bem-aventurados' ou os 'fortes', isto é, os mortos comuns, potências anônimas às quais se dirige a piedade familiar em cada casa. Entre os *theói*, no cume da hierarquia, e os homens vivos, na parte de baixo da escala, há então patamares sucessivos que representam os heróis e os mortos; mas esses patamares permanecem descontínuos, sem comunicação entre si. Os homens não podem normalmente escapar à sua condição mortal. A classificação que se acha nos filósofos é outra. De um lado, a distância entre os homens e os deuses é aumentada. Os filósofos rejeitam toda imagem antropomórfica da divindade; têm da essência divina uma concepção mais depurada, mais exigente. Nesse sentido, o mundo dos deuses, entre os filósofos, se distancia do dos homens. Ao mesmo tempo, porém, demônios e heróis, agora aproximados uns dos outros, constituem uma classe de seres intermediários cuja função é precisamente assegurar a mediação entre os *theói* e os homens, administrar para os mortais a possibilidade de completar essa distância suplementar que os separa dos deuses, de permitir-lhes aceder sucessivamente ao estatuto de herói, demônio e deus. Assim, no pensamento religioso dos gregos, há uma espécie de tensão entre dois pólos. Às vezes, ela supõe um mundo divino relativamente próximo dos homens, das intervenções diretas dos deuses nas questões humanas, sua presença ao lado dos mortais, assim como a impossibilidade de romper os escalões entre o homem e os deuses, e escapar à condição humana. Às vezes admite um corte mais nítido, uma distância maior entre os deuses e os homens, mas, em contrapartida, abre a perspectiva de uma ascensão humana ao mundo dos deuses.

Polaridade, enfim, do próprio culto. De um lado, uma religião cívica e política cuja função essencial é integrar o indivíduo que realiza os atos religiosos nos grupos sociais aos quais pertence, qualificá-los como magistrado, cidadão, pai de família, hóspede etc., e não de arrancá-lo à sua vida social para elevá-lo a um plano superior; nesse contexto religioso, a piedade, *eusébeia*, não se aplica apenas às relações dos homens com os deuses; abraça todas as relações sociais que um indivíduo pode ter com seus concidadãos, parentes, vivos e mortos, sua mulher, seus hóspedes, estrangeiros e inimigos. Por outro lado, uma religião cuja função é de certo modo inversa, e que aparece como complementar da primeira: dirige-se a deuses que não são políticos, que não têm templos ou os têm poucos, que conduzem seus fiéis para longe das cidades, para a natureza

selvagem, e cujo papel é arrancar os indivíduos de suas relações sociais ordinárias, de suas ocupações habituais, para desenraizá-los de sua própria vida e de si mesmos. Tal tipo de religião é especial questão das mulheres, na medida que são menos bem integradas que o homem na cidade, onde estão precisamente excluídas da vida política. Socialmente desqualificadas, enquanto mulheres, para participar no mesmo nível que os homens dos negócios públicos, elas se encontram religiosamente qualificadas para animar os cultos que são, de certo modo, o contrário da religião oficial. Essa religiosidade 'mística' tão diferente da piedade grega comum, por sua busca de uma evasão, sua cultura da loucura, de *manía*, sua busca de uma salvação individual, manifesta-se nos agrupamentos sociais que estão, também eles, à margem da cidade e de suas estruturas normais; tiasos, confrarias, mistérios constituem formas de agrupamentos exteriores à organização familiar, tribal e cívica. Assim, por uma espécie de paradoxo, essas potências do além que os homens criaram, em condições sociais definidas, agem de volta sobre essas condições sociais e provocam agrupamentos de um tipo novo, formas institucionais originais.

Como concluir uma exposição ao mesmo tempo tão longa e tão sumária? Permitam-me apenas, para terminar, insistir novamente na complexidade de uma religião como a grega: complexidade do próprio sistema religioso, das relações entre os sistema religioso e a vida social; polaridade enfim e tensão no seio da experiência religiosa, consciência de que existem contradições no homem, no universo, no mundo divino. Sem dúvida, será preciso relacionar essa concepção religiosa de um mundo ao mesmo tempo harmonioso e dilacerado por conflitos com a invenção da tragédia pelos gregos.

Visão trágica, porque o divino é ambíguo e opaco, mas otimista, porque o homem tem suas próprias tarefas a cumprir. Parece-me que constatamos hoje uma espécie de renovação desse sentimento trágico da vida; cada um de nós tem o sentido da ambigüidade de condição humana. Talvez seja por isso que os deuses gregos, dos quais já disse serem de certa forma uma linguagem, continuem a nos falar, se os escutarmos.

## O PURO E O IMPURO <sup>1</sup>

NO ESTUDO que consagrou ao puro e ao impuro no pensamento grego, L. Moulinier quis abordar essas noções sem qualquer sistematização, evitando interpretá-las segundo nossas próprias concepções ou em função de idéias afirmadas em outros povos.<sup>2</sup> Segundo ele, se se atém apenas aos dados gregos, é necessário reconhecer neles uma diversidade que desencoraja toda teoria de conjunto. Seu trabalho busca menos unificar e explicar os fatos que seguir, através dos textos, os ritos, o vocabulário, e até na filosofia de Platão, as hesitações de um pensamento complexo, múltiplo e que corre o risco de nos parecer às vezes quase contraditório.

O estudo de L. Moulinier é histórico, vai das origens ao fim do século IV. Para as origens, segundo o autor, estamos reduzidos ao testemunho de Homero e Hesíodo. Nem a arqueologia nem a lingüística conseguem esclarecer o lugar da mácula e da purificação nas formas mais antigas da religião, entre os cretenses e os grupos indo-europeus que se instalaram na Grécia no decorrer do segundo milênio. Especialmente, não haveria nada a tirar da etimologia da palavra ἄγος; e a dupla ἄγος-ἄγος que, sublinhando o lugar do impuro e do sagrado, parecia estabelecer a origem propriamente religiosa da noção de mácula, não existiria na realidade. É preciso se ater então aos textos e interpretá-los sem idéia preconcebida a respeito do que pode ter sido uma religião grega primitiva. Ora; em Homero precisamente, a mácula é perfeitamente positiva. É uma sujeira, uma mancha material, de sangue, lama, porcaria, suor. É lavada com água.

O homem está puro quando está limpo. Não há outras máculas senão a sujeira. A limpeza física transborda, aliás, o domínio do corpo. A mancha que o suja avilta o indivíduo e o enfeia: fere seu ser íntimo, sua pessoa social e moral. Proíbe-o também de entrar em contato com os deuses: o homem deve se lavar antes dos atos do culto. L. Moulinier, entretanto, parece ver nessa obrigação religiosa apenas um ato de cortesia em relação aos seres divinos. Nota contudo que Homero distingue dois tipos de lavagem: uma, ritual, com a água lustral, χέρνιψ, é, segundo um escólio, destinada “a tanto quanto possível fazer o homem semelhante a deus”.<sup>3</sup> A limpeza física talvez se apresentasse, logo de início, como um valor religioso. O autor não parece pensar assim: no essencial, a busca da limpeza traduziria uma preocupação com a higiene.<sup>4</sup> A seus olhos, o testemunho de Hesíodo confirma o de Homero. A enumeração, em *Os trabalhos e os dias*,<sup>5</sup> dos múltiplos interditos rituais, tão próximos em seu pitoresco da religião popular, se inspiraria no mesmo estado de espírito positivo: para abordar a divindade, o homem deve se desembaraçar, por uma lavagem e limpeza, da sujeira física. Simplesmente, em Hesíodo, essa limpeza cultual assume mais nitidamente valor moral como testemunho de obediência à vontade dos deuses.

Depois das origens, L. Moulinier examina o estado das noções no período arcaico. Sabe-se como se coloca o problema: surge, no decorrer dos séculos VII e VI, uma concepção nova da mácula? É então que, de fato, encontramos testemunhada a idéia da mácula do assassino e da impureza da morte, aparentemente ausente no tempo de Homero. O autor faz o balanço das novidades trazidas por esse período. De início, gestos catárticos: sacrifícios purificadores, especialmente do assassino, rito do φάρμακος, expulsão dos cadáveres e dos autores de sacrilégios para fora dos santuários; em seguida, personagens purificadores do tipo de Epimênides; também as palavras novas εὐαγέως ἀγής ἐναγής ἀμίανος; finalmente, uma extensão das palavras antigas que tomam um sentido mais moral e se aplicam a objetos mais abstratos: uma cidade pode ser maculada. Desse conjunto de práticas e idéias novas é preciso concluir, como

<sup>1</sup> Este texto foi publicado em *L'Année sociologique*, Paris, 1953-54, pp. 331-52.

<sup>2</sup> L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée e la sensibilité des grecs, jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, Paris, Klincksieck, 1952, in-8<sup>o</sup>, 450 p.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>4</sup> “Os heróis de Homero apreciam a higiene”, escreve ele, p. 26.

<sup>5</sup> Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, 724-60; Moulinier, pp. 33-7.



pensava Glotz, que só nessa época se constitui a noção religiosa da mácula, para responder, num período de crise, a uma necessidade de justiça não satisfeita? Honestamente, o autor não pode aceitar tal tese, de acordo com a posição que assumiu no início. Nota que, no século V, os gregos farão remontar todas as máculas, incluída aí a do assassino, até as épocas mais longínquas. E sublinha com razão que na época clássica, assim como no tempo de Homero, a mácula continua a ser concebida muito materialmente. É sempre uma mancha que é apagada pelo sacrifício purificador. Essa matéria, tornada mais sutil, penetra dali em diante seres novos: o cadáver, por exemplo. Finalmente, o silêncio de Homero não tem valor de prova. A mácula do assassino pôde entrar na literatura numa data tardia.

A partir do século V, nossa informação sobre o ritual se torna mais precisa. M. Moulinier estuda as diversas circunstâncias em que se impõem as purificações religiosas: no nascimento do filho, após o parto da mulher, antes do sacrifício a um deus, diante da morte, enfim, e sobretudo, em caso de assassinato. As máculas atingem os homens, as famílias, as cidades, os lugares santos, os próprios deuses. À multiplicidade dos tipos de mácula corresponde uma grande diversidade de formas de ritual: não há um sacrifício, mas sacrifícios catárticos. As lustrações utilizam água mas também o fogo, o enxofre, as plantas como a cebola albarrã ou o figo, as encantações, o sangue da vítima etc. Os jogos e as danças podem ter também valor purificador. Essa pululação de formas marca, na sensibilidade religiosa do grego, um ódio à mácula? Supôs-se que sim, embora o autor não o creia. Na religião oficial, a busca da pureza desempenha apenas um papel secundário: é um meio, uma preparação, jamais um fim. Fora das práticas supersticiosas, o esforço religioso dedicou-se sobretudo a pôr um termo às máculas fixando, sem exigências muito severas, para algumas, o tempo de sua duração; para outras, os ritos e as reparações necessárias. A mácula, aliás, não se estende a todos os domínios. A mulher não aparece jamais como um ser impuro, nem mesmo, segundo o autor, que é sem dúvida bastante afirmativo, quando está grávida ou no período menstrual. O ato sexual legítimo não é uma impureza. Em resumo, poder-se-ia dizer que a polimorfia dos ritos segue a par com um espírito geral de reserva e ponderação. É no caso da morte, e sobretudo da morte violenta e especialmente do homicídio, que a comunidade se sente ameaçada pela mácula e que manifesta uma espécie de angústia de seu contágio. Aceitando ficar

em contato com o assassino, não lhe recusando o acesso aos santuários, aos locais públicos, ao território, cada qual toma sobre si a mácula do homicídio, e é a pátria inteira que se encontra finalmente atingida e corrompida. A mácula é aqui um *μίασμα*, uma potência de contágio que exige da cidade uma vigilância inquieta.

Após o estudo dos rituais, o das palavras e intenções que ali se expressam deveria nos permitir esclarecer melhor a natureza desse miasma perigoso. Mas ainda aqui L. Moulinier nos põe em presença de uma diversidade desconcertante. A maculação do assassinato, como no passado, permanece ligada à imagem do sangue que jorra da ferida, mancha os braços do culpado e faz dele o 'homem das mãos impuras'. Mas esta não é sua única imagem. A mancha, além das mãos e do corpo, atinge o espírito, *τὰς φρένας*, podendo mesmo confundir-se com a pessoa do assassino. Orestes dirá não que apagou as máculas ao longo de suas viagens, mas que se gastou em contato com as casas e os caminhos.<sup>6</sup> O miasma se purifica sempre com uma lavagem, mas também 'se consome', 'adormece', 'se dispersa'. É uma mancha é também uma 'coisa que rouba', um 'peso', uma 'doença', uma 'perturbação', uma 'ferida', um 'sofrimento'. Há mais: até aqui, sob a diversidade dos símbolos, tratava-se sempre de um estado pertencente ao assassino. Ora, sabemos que no século V, sua mácula detém-se à fronteira de seu país. Desde que deixe de pisar a terra de sua cidade, o culpado pode se reencontrar puro, como se deixasse a maculação atrás de si, ligada aos lugares assombrados por sua vítima. A mácula não parece mais residir na pessoa do assassino e sim no morto, em sua cólera, em sua sede perigosa de vingança. Purificar a impureza não consistiria em lavar o culpado da mancha, e sim em apaziguar o ressentimento do defunto. De fato, quando, antes de morrer, a vítima perdoou, renunciando à vingança, o assassino está 'puro' em relação ao assassinato.

Outra dificuldade: ainda que se ligue a mácula ao sangue nas mãos do culpado ou ao desejo de vingança do morto, não se vê nela qualquer ligação com a intenção criminoso que, no entanto, existe. Sem falar da distinção entre homicídio 'voluntário' e 'involuntário', há casos de homicídio que não parecem ter acarretado nenhuma impureza. Demóstenes nos diz que permanece puro, *καθαρός*, aquele

<sup>6</sup> Ésquilo, *Euménidas*, 238-9. Cf. Moulinier, p. 183.

que mata em certas condições: por acidente no decurso dos jogos, na guerra, quando se tomou um amigo por inimigo, quando um homem abate um traidor, um aspirante à tirania, ou aquele que ultraja sua mulher, sua mãe, sua irmã etc. Por que, apesar da morte violenta e do sangue derramado, não há mácula? Porque, esclarece Demóstenes, a intenção, *διάνοια*, não era má e o ato era conforme às leis. L. Moulinier pensa mesmo que os homicídios imputáveis ao acaso, os *ἀτυχηματα*, deviam também ser isentos de toda mácula: só exigiam purificação aqueles que pareciam implicar intenção culpada. Também a pura 'falta de sorte', num caso de homicídio, podia ser invocada para absolver o acusado, liberando-o da mácula do sangue derramado. O importante, dirá o corego de Antífon, é ter sua consciência para si, não ter cometido nenhum erro, e, caso uma desgraça sobrevenha, que seja devido ao acaso, *τύχη*, não à injustiça, *ἀδικία*.<sup>7</sup>

Eis-nos aqui, porém, ante um novo paradoxo. Essa mesma falta de sorte será interpretada em outros momentos como prova de uma mácula; denunciara naquele que padece de infortúnio a presença de uma impureza criminosa. Mais ainda, mácula, azar, infortúnio podem aparecer como aspectos de uma mesma realidade. A impureza do homicida confunde-se com o infortúnio que causa a si e em torno dele. E um acusado, para provar sua inocência, argüirá com o fato de que jamais aconteceu algo de infortunado ao navio no qual viajou.<sup>8</sup> A fatalidade, que há algum tempo liberava o homicida da responsabilidade e da mácula, agora o oprime: não é senão a própria mácula perseguindo o culpado e ligando-se a seus passos.

Assim como através dos ritos, também por meio das palavras não apreendemos uma noção simples e unívoca da mácula. Ela se apresenta como uma mancha material e também como ser invisível. É ao mesmo tempo objetiva e subjetiva, uma realidade externa ao homem e interior a ele. Aparece ao mesmo tempo como causa e consequência: o que desencadeia um flagelo e o flagelo causado por ela. Pertence ao homicida, é o próprio homicida; pertence também à vítima, é seu espírito de vingança. Como compreender um pensamento de aspectos tão contraditórios? O autor não crê necessário supor, nos gregos, estruturas de pensamento diferentes das nossas. O espírito humano continua o mesmo. Simplesmente é preciso evitar buscar uma unidade

<sup>7</sup> Antífon, *Choreule*; cf. Moulinier, p. 192.

<sup>8</sup> Antífon, *Hérode*, 82-3.

lógica nas representações onde um tormento se exprime de início: a mácula está em tudo que leva à inquietude. L. Moulinier acrescenta, contudo, uma observação que nos parece tocar o essencial, mas que ele formula sem insistir e sem apreender suas implicações: a mácula, diz ele, apesar de inseparável das realidades materiais, não tem menos uma 'existência sobrenatural'. Porém, se ela funciona assim em dois planos, traduzindo no mundo visível a presença de uma 'potência do além', não é preciso reconhecer nela a natureza de uma força religiosa? Ora, não apenas L. Moulinier quis, de início, reduzi-la a uma noção, que nos parece estreita, de sujeira física, mas seu livro é, no conjunto, dirigido contra as teorias que se esforçaram por substituir a noção de maculado, com seus aspectos contraditórios, no contexto de um pensamento religioso.

Essa orientação aparece claramente no capítulo que trata das relações da mácula com os deuses e o sagrado. Ali, o autor critica de início a idéia, seguidamente retomada desde Rode, de que as máculas seriam, para os gregos, potências religiosas do tipo *δαίμων*: espécie de espíritos malévolos que, por vingança, suscitariam e propagariam as impurezas. Purificar as máculas consistiria então em apaziguar essa cólera ou em obter contra tais espíritos o socorro dos deuses. Objeta Moulinier que na tragédia encontra-se a crença em personagens daquela espécie, os *ἀλάστορες* ou os *ἀλιτήριοι* de que fala o pseudo-Antífon nas *Tetralogias*. Entretanto, tal concepção permanece estritamente limitada ao drama. Não é testemunhada nem pelos historiadores, nem pelos autores cômicos, nem pelos oradores. Traduz-se pelo pensamento comum, é uma visão de poeta ou teórico de uma doutrina nova. Para o grego, ao contrário, a mácula é inseparável de realidades materiais, como o sangue e a sujeira, ou de seres concretos, como o culpado e o cadáver. Mesmo assim, a purificação é executada através de operações materiais de lavagem ou combustão, não através de ações sobre os espíritos. L. Moulinier examina em seguida a teoria segundo a qual o maculado, por alguns de seus aspectos, estaria próximo do sagrado. Ainda quanto a isso sua tese é toda negativa. As noções de sagrado e de maculado parecem-lhe independentes uma da outra: contrariamente ao que escreveu Eugen Fehrle,<sup>9</sup> não haveria nenhum vínculo entre as raízes *ἀγ* e *ἀγ*. O autor agrupa assim em duas séries separadas, perfeitamente distintas, de

<sup>9</sup> Eugen Fehrle, *Die kullische Keuschheit im Altertum*, 1910.

um lado em torno de ἄγος os termos ἐναγής e ἐναγίζειν que se relacionam à noção de mácula; de outro, em torno de ἄγνός e ἅγιος os termos ἀγίζειν, καθαγίζειν, ἐξαγίζειν, que se ligam à idéia do divino, como puro, limpo e santo. Entre essas duas séries não haveria contato, nem tangência, nem interferência, assim como não há parentesco semântico entre ἄγος-, mácula, e ἄγνός-ἅγιος, qualidade do divino ou do que pode entrar em contato com ele. Encontramo-nos então em presença, “não de uma ambigüidade, mesmo primitiva, do sagrado e do impuro, mas muito ao contrário, de um parentesco profundo entre o sagrado, o puro e o moral”.<sup>10</sup>

Aqui, porém, se coloca um problema: a mácula por excelência, parece que é, na época clássica, a morte; ora, ela tem manifestamente um caráter sagrado. O morto é ao mesmo tempo impuro e consagrado. Há então, ao lado do sagrado essencialmente puro, um sagrado ‘radicalmente impuro’. O autor constata o fato que, na perspectiva em que foi colocado, permanece inexplicável. Aliás, não há deuses do sagrado puro, e outros do sagrado impuro: os olímpicos aos quais se dirigiam as preces e os sacrifícios, e os ctônicos, deuses de punição e desgraça dos ritos apotrópicos. Os mesmos deuses, segundo os momentos, as circunstâncias ou os lugares, reinam sobre as máculas ou só se comprazem com a pureza. Qual é o significado desses fatos? L. Moulinier vê nisso apenas o testemunho de uma contradição, no sagrado e nos deuses, entre o ideal e a realidade. O ideal do grego, tal como o revela o estudo dos termos designando a pureza, é que o puro se confunda com o justo e o sagrado. A realidade é que os deuses, pais do puro, mas ‘humanos demais’, também podem se enganar, errar, odiar e se macular como os homens. A resposta do autor não parecerá muito pertinente. Os deuses não se contentam em se macular como os homens: eles reinam sobre as máculas, as distribuem. É o mesmo Apolo quem cura e é causa de doença, quem purifica e macula. Esse duplo aspecto poderá aparecer, numa determinada data, como uma contradição entre o ideal e a realidade, por exemplo quando o autor do *Mal sacré* protestar contra a idéia de que as máculas vêm dos deuses; em outros momentos, porém, ou em outros meios, traduz a presença, no divino, de duas qualidades opostas, experimentadas como complementares. Ao termo do trabalho de L. Moulinier, o

<sup>10</sup> Moulinier, p. 296.

problema das relações da mácula com os deuses, do ‘parentesco’ entre o impuro e o sagrado, parece-nos ficar inteiramente colocado.

Não há dúvida de que é preciso felicitar L. Moulinier pela intenção de conduzir sua análise do puro e do impuro respeitando a complexidade dos fatos e sem ceder às simplificações teóricas. Contudo, talvez ele próprio a tenha, de certa forma, simplificado. De início, no que concerne às origens. Era interessante mostrar que um estado do corpo como a limpeza podia ter valor religioso. Seria preciso ainda marcar a diversidade dos planos sobre os quais se exercem as noções, para nós puramente positivas,<sup>11</sup> de sujeira e limpeza, e sublinhar suas implicações religiosas. Já em Homero, a ‘sujeira’ do sangue não se reduz a uma simples mancha material: depois de lavada e apagada com água, é ainda preciso purificar sua mácula, κακά, com enxofre.<sup>12</sup> De qualquer forma, se ela é apenas uma imundície sujando as mãos do homicida, por que chama a desgraça sobre ele e em torno dele, por que atinge com estupor, θάμβος, os habitantes de uma casa cujo umbral franqueou?<sup>13</sup> E se o termo ἀπολυμαίνεσθαι, no verso 314 do canto I da *Iliada*, designa a lavagem de uma sujeira física, sem idéia de uma mácula religiosa, por que os gregos, uma vez terminadas suas abluções, devem ainda lançar ao mar as λύματα, isto é, as águas poluídas? A operação só tem sentido se se tratar de águas sujas. Ela se esclarece quando se pensa que ao final do juramento pelo qual Agamêmnon se entrega à vingança divina em caso de perjúrio, o corpo do varão sacrificado, carregado de um poder religioso temível, é também lançado ao mar.<sup>14</sup> Não há dúvida de que, em geral, Homero manifesta um estado de espírito muito positivo em relação à mácula. Nesse domínio, como em outros, é preciso falar de uma atitude positiva que deseja ignorar certos aspectos do pensamento religioso. De sorte que os exemplos deixando transparecer o valor religioso da

<sup>11</sup> Serão elas, para nós, tão positivas e simples? Por que a gordura e a maquiagem no rosto de uma mulher não são sujeiras?

<sup>12</sup> *Odisséia*, XXII, 439 e 480. Sobre os valores religiosos do termo κακόν e seus derivados, cf. L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, pp. 241-2 e 245.

<sup>13</sup> *Iliada*, XXIV, 480 e ss. Moulinier, p. 31 e ss.

<sup>14</sup> *Iliada*, XIX, 267.

mácua são ainda mais significativos. As prescrições de *Os trabalhos e os dias*, em Hesíodo, nos parecem igualmente incompreensíveis se nos limitarmos a uma interpretação estreita da sujeira. A mácula material não se define naquele texto em função de uma preocupação de higiene, e sim com relação a uma concepção religiosa do mundo. Hesíodo nos diz que no festim dos deuses não é preciso separar o seco do verde, no tronco de cinco ramos, com o ferro negro; em outras palavras, que não é preciso cortar as unhas. Mas por que as unhas, mais do que outras partes do corpo, seriam sujas? Não se pode levá-las também? Hesíodo nos diz ainda que não se deve mostrar perto da lareira as partes íntimas respingadas de esperma. Assim, o esperma seria sujo. L. Moulinier pensa, porém, que a menstruação, nas mulheres, não o seria.<sup>15</sup> Refere-se alhures, precisamente, a Em-pédocles e Aristóteles, para os quais o mesmo esperma, γονή, é feito do que há no homem e no mundo de mais puro, καθαρός.<sup>16</sup> As coisas, então, não são tão simples. Para Hesíodo, é proibido banhar-se na água onde se banhou uma mulher. Sujeira? A explicação de L. Moulinier não elucida inteiramente nem mesmo os exemplos que lhe parecem mais favoráveis: é proibido urinar na fonte e na embocadura dos rios, porque, diz o autor, a urina é suja. Mas é proibido também banhar-se ali.

A sujeira, no sentido em que a entende L. Moulinier, não permite compreender o que o grego chama de mácula. Não é uma noção simples, suficiente em si mesma, definida por si mesma. L. Moulinier raciocina como se a sujeira fosse uma propriedade de certas coisas, uma espécie de qualidade absoluta cuja evidência se imporia em toda circunstância. O sangue seria sujo, a poeira também. Contudo, não o são sempre. O sangue que circula no corpo do homem não é sujo. É a vida nele. Derramado pelo solo, porém, nas mãos do homicida, sobre o cadáver da vítima, ele os suja, os macula. Por que razão? Seria por que, num sentido todo positivo, os mancha, os recobre? Mas um unguento, uma maquiagem ou mesmo uma roupa cobrem o corpo, e não o sujam. O sangue do animal sacrificado que corre sobre o altar não o suja, ao contrário, o consagra. Se o sangue aparece como uma sujeira e uma mácula, é que, derramado em certas condições (espe-

<sup>15</sup> Cf. Moulinier, pp. 34, 64-70, 162-1.

<sup>16</sup> Ibid., p. 163 e nota 13.

cialmente o sangue misturado à poeira, τὸ λύθρον), significa o homicídio, a morte, pertencendo assim a um domínio do real oposto à vida, perigoso para os vivos. A poeira e a lama sobre o corpo humano são certamente λύματα: é preciso lavá-las antes do fiel se dirigir aos deuses. Pois a terra é feita para recobrir os cadáveres, e a poeira que o parente do defunto espalha sobre sua cabeça marca sua convivência com o mundo da morte. Em contrapartida, para os Selles, os sacerdotes de Dodona cuja atividade exige um contato permanente com as potências da terra, lavar os pés é que é objeto de proibição ritual.<sup>17</sup>

A sujeira 'física' no sentido de Homero e Hesíodo só é compreendida, então, no quadro de um sistema religioso de pensamento. Uma 'sujidade' aparece como um contato contrário a uma certa ordem do mundo, no que tange a estabelecer uma comunicação entre realidades que devem permanecer bem distintas. Contato tanto mais perigoso quando se traçar de realidades mais poderosas. Desse ponto de vista, o texto de Hesíodo assume todo o seu sentido. Não é preciso cortar as unhas no festim dos deuses porque a unha, destacada do corpo no limite entre o seco e o verde, é no homem uma coisa morta e como tal macula a divindade. A 'sujeira' da unha consiste em sua impureza em relação aos deuses. O esperma não é sujo em si mesmo; mas macula o fogo do lar: Héstia, divindade virginal, deve, como Ártemis ou Atena, manter-se afastada de qualquer contato sexual.<sup>18</sup> A mulher não é suja em si mesma; para o homem, porém, pode ser perigoso banhar-se na mesma água que ela. Finalmente, a fonte e a embocadura, o ponto aonde o rio sai da terra e aquele em que entra no mar são realidades especialmente perigosas, cujo contato o homem deve evitar. Ele os trata com respeito; não urina em suas águas, da mesma forma que se abstém de fazê-lo durante a noite, domínio dos deuses. Onde também não se banha. Em todos esses exemplos, o desgosto físico do que é sentido como sujo traduz ao mesmo tempo o temor religioso de um contato proibido.

<sup>17</sup> Como diz M. Moulinier, "os Selles devem ser uma gente bem estranha para não lavar os pés" (p. 28). Têm ainda como obrigação ritual dormirem deitados diretamente no solo (Sófocles, *Traquínias*, 1166), preceito que não é mais nem menos estranho que o primeiro: parece que os dois ritos utilizam um simbolismo análogo. É verdade que, se se admite a 'mácula é a própria sujeira', não se pode deixar de achar 'bem estranho' uma qualificação religiosa que consiste em manter os pés sujos.

<sup>18</sup> Mesmo que, como foi demonstrado, Héstia se encontre, em alguns de seus aspectos, especialmente relacionada com a vida sexual.

A posição do autor nos parece discutível ainda num outro ponto. As máculas, nos diz ele numa crítica a Rode, não são δαίμονες invisíveis; ao contrário, são realidades muito concretas, sendo as purificações operações completamente materiais. A questão é simples assim? Mesmo se a mácula parece em geral inseparável das realidades visíveis — o que nem sempre é o caso —, ela se situa além dos seres concretos que a manifestam, tendo um caráter sobrenatural. E a purificação, através de operações materiais, visa produzir um resultado em outro plano que o de seus efeitos sensíveis. Derramando nas mãos a água lustral.

Antes de um ato de culto, o fiel quer se tornar limpo, mas num sentido que ultrapassa a lavagem corporal ordinária. Em suma, trata-se de realidades e operações que têm valor simbólico. Ora, o autor as interpreta, de maneira estreita, ao nível dos seres concretos que as encarnam como sinais, e não ao nível das significações que tiram, em outro patamar do pensamento, de sua relação com o conjunto das forças religiosas.

A argumentação de L. Moulinier contra a concepção demoníaca da mácula parece-nos falseada pelo desconhecimento desse caráter simbólico. Tomando ao pé da letra certas fórmulas de Rode,<sup>19</sup> ele imagina o δαίμων como uma espécie de gênio bem individualizado, inteiramente distinto das realidades concretas com as quais o homem lida em sua experiência do impuro. Ora, o que define no pensamento religioso esse tipo de poder sobrenatural designado pelo termo δαίμων, com o plural indefinido δαίμονες e o emprego do neutro δαίμόνιον, é que, em contraposição aos personagens divinos concebidos como exteriores a nosso mundo, eles permanecem pouco concentrados, agindo de maneira difusa e sem um aspecto muito nítido, mesmo ao nível da vida dos homens. Na estilização própria à tragédia, o δαίμων poderá, como temos visto, tomar às vezes uma forma de realidade mais independente e se animar de uma vida própria; em outros momentos, será mais diretamente ligado aos grandes deuses pessoais: ver-se-á aí um castigo divino. Em geral, contudo, como

<sup>19</sup> Moulinier, pp. 260-70. O autor apóia-se em certas fórmulas, contestáveis, de Rode. Mas L. Gernet escreve claramente que os δαίμονες “não têm aspectos individuais”, “a noção de δαίμων é a de uma realidade divina impessoal”, “as Keres, Erinias (associadas ao δαίμων, *Odisséia* II, 134-5), são menos ‘espíritos’ particulares que manifestações dessa realidade divina, especialmente concebida como nefasta”. *Recherches*, pp. 316 e 317.

escreve L. Gernet, o δαίμων é apenas “um estado das coisas humanas onde, para o pensamento religioso, se verifica um *numem*”.<sup>20</sup> Assim, é exato que as máculas apareçam encarnadas em seres concretos; determinada mancha de sangue, determinado criminoso, determinado cadáver; mas o que traduz a noção de δαίμων é a presença, em todos os seres à medida que se maculam, de uma potência sobrenatural perigosa. Observemos, aliás, que mesmo os deuses pessoais representados como exteriores ao mundo devem se manifestar em realidades concretas, e que, para entrar em relação com eles, os homens também utilizam seguidamente objetos e operações materiais. Entretanto, se o grego passeia, banha, veste uma estátua, se manipula no rito objetos sagrados, se chama o raio de Zeus e o fogo de Hefaiostos, diremos, nesse caso, que o deus não se distingue mais das coisas materiais? Concentrado ou difuso, transcendente ou imanente, o divino só é apreendido em suas manifestações. É verdade que também jamais se confunde inteiramente com o que manifesta sua presença. Nele, permanece sempre além dele. Simplesmente, a distância pode parecer maior ou menor.

Se insistimos no caráter simbólico da mácula, é que ele permite compreender melhor como, apesar da diversidade de formas que a traduzem, ela pode guardar sua unidade, sem se confundir inteiramente com nenhuma delas. Do mesmo modo, seu aspecto de força religiosa a aproxima de outras realidades do mesmo tipo, onde se reencontram estruturas de pensamento análogas. Para retomar uma fórmula de L. Gernet, a ὕβρις e ἄτη são ao mesmo tempo potências de infortúnio, fora do homem e dentro dele, o próprio infortúnio, o crime, seu princípio, suas conseqüências e seu castigo.<sup>21</sup> Para explicar esses aspectos do sincretismo, falaremos de uma lógica da participação? A fórmula seria genérica demais. Diremos contudo que, nesse pensamento religioso, a categoria da ação parece desenhada de forma diferente daquela entre nós. Certos atos, contrários à ordem religiosa do mundo, encobrem de fato uma potência nefasta que extrapola de muito o agente humano; o homem que comete essas ações acha-se ele próprio preso na força que desencadeou. Ao invés de emanar do agente como de sua fonte, a ação transborda dele e o envolve,

<sup>20</sup> L. Gernet, *Recherches*, p. 317.

<sup>21</sup> L. Gernet, *Recherches*, p. 321.

englobando-o numa potência que compreende, ao mesmo tempo que ele, uma sucessão de atos mais ou menos extensos no tempo e neste sobre os quais age. A 'eficácia' da mácula cobre assim um campo de ação do qual as partes e os momentos aparecem solidários uns dos outros. Em caso de homicídio, por exemplo, o miasma encarna em todos os seres ou objetos que o crime põe em relação: o homicida, a arma, o sangue, a vítima; se o crime tem um caráter diretamente sacrílego, a impureza, sob a forma de um λοιμός, poderá se estender até mesmo a todo um território: terra infértil, rebanhos infecundos, filhos monstruosos. O que se acha objetivado na potência do δαίμων é, então, o sistema, mais ou menos amplo, das relações humanas, sociais e cósmicas, que o ferimento sacrílego da ordem perturbou. Originalmente, é essa própria desordem que a mácula manifesta através da diversidade de suas formas concretas. Há, enfim, um último ponto a respeito do qual acreditamos não ser possível aceitar a tese de L. Moulinier. Ele tem razão em indicar que não há mais sagrado em geral, e sim sagrados, puro e impuro, diferentes segundo trate-se dos deuses, da cidade, dos mortos. Nisso ainda, porém, não simplifica ele, negando todo aspecto de ambigüidade do sagrado e do maculado entre os gregos?

Desde a publicação de seu livro, um artigo de P. Chantraine e O. Masson retomou o problema no terreno filosófico, chegando a conclusões diferentes.<sup>22</sup> Contra L. Moulinier que não crê na existência de um antigo ἄγος, duplo de ἄγος, os autores mostram que os compostos em -αγής não podem se aparentar a ἄγος significando mácula: devem ser aproximados semanticamente de ἄγιος; exprimem uma relação com o domínio temível do divino. Isso é evidente para εὐαγής, o qual não tem manifestamente nada a ver com a mácula e que significa que se está em boas condições em relação ao agos. Como também para ἐναγής, cuja significação é oposta à precedente. A palavra não designa o estado dos que estão maculados, mas o dos que estão presos *no agos*, em poder do agos. A construção ἐναγής + o genitivo de uma divindade não tem o sentido de mácula do deus e sim de: em poder do deus. Em *Édipo Rei* (656-7), ἐναγής equivale sensivelmente a ἔνορκος.

<sup>22</sup> P. Chantraine e O. Masson: 'Sobre alguns termos do vocabulário religioso dos gregos: o valor da palavra ἄγος e seus derivados', *Sprachgeschichte und Wortbedeutung*, Festschrift Albert Debrunner, 1954.

Estar ἔνορκος é se achar sob o golpe da potência imanente ao objeto sobre o qual o juramento foi prestado. Da mesma forma, pela imprecisão que pronuncia contra si mesmo, Creonte entrega-se a uma potência temível: dali em diante ele lhe pertence mas, ao mesmo tempo, acha-se protegido contra os golpes profanos. Enfim, em *As suplicantes* (122), o adjetivo é tomado no lado positivo: designa as oferendas consagradas à divindade. O verbo ἐναγίζειν não significa, como afirma L. Moulinier, se comportar como ἐναγής, isto é, como homem maculado pela morte de um próximo. A palavra se reporta certamente ao sacrifício ctônico, para os mortos e os heróis, mas com o sentido indicado por Stengel de *tabu facere*. Trata-se de libações líquidas ou de sangue diretamente oferecidos aos deuses infernais, "derramados no mundo sagrado". Enfim, o próprio ἄγος só se pode compreender se seu sentido de mácula estiver ligado à noção mais ampla do sagrado interdito, domínio perigoso para o homem. Na fórmula do juramento dos gregos antes de Platéia: "Que haja para os perjuros um ἄγος," o termo designando a potência perigosa que o perjuro deve temer. Ao lado de seu valor de sacrilégio, o termo guarda um reflexo de seu parentesco com ἄγιος: em *As Coéforas* (155) e em *Antígona* (775), não se trata de uma mácula sacrílega, nem, como o interpreta L. Moulinier, da impureza própria à vítima de um sacrifício expiatório, e sim de um ato em acordo com o mundo divino. Hesíquios explica o termo assim: ἄγος, ἄγνισμα, θυσία.<sup>23</sup> De maneira mais geral, a ambivalência de ἄγος, sentida pelos antigos, é atestada no artigo ἄγος da *Συναγωγή* e no léxico de Fótiος, e sobretudo em *Et. Magnum* (12, 26) e Eustátios, *ad Iliada* (12, 56, 55-60).<sup>24</sup>

Se passamos agora aos termos da segunda série, constatamos ainda que alguns deles, especialmente ἀγίζειν, fornecem argumento em favor da existência de um antigo ἄγος, e que, no conjunto não podem ser isolados dos termos da primeira série. A relação entre καθαγίζειν e ἐναγίζειν é manifesta: significam ambos uma consagração completa, pelo fogo para o primeiro, através de libações para o segundo. Ἐξαγίζειν não quer dizer: excluir do sagrado, e sim abandonar completamente ao sagrado, ἐκ indicando a conclusão da ação. Eustátios

<sup>23</sup> Cf. Moulinier, p. 16.

<sup>24</sup> Chantraine e Masson, op. cit., e Moulinier, pp. 250 e ss.

tios pode então aproximar ἐξαγίστος de ἐναγής: maculado, maldito, inteiramente em poder do agos. Mas o mesmo termo pode também tomar o valor oposto de muito santo, muito sagrado, como os ἐξάγιστα de que fala *Édipo em Colona* (1526). Aqui reencontramos mais uma vez a ambivalência. Enfim, os valores ἀγνός e ἅγιος não são fundamentalmente diferentes do de ἄγος. Eles traduzem no sagrado os aspectos de proibição, de interdito. É a mesma noção que ἄγος, entretanto com esta nuance: ἀγνός e ἅγιος marcam a distância, a barreira que não se deve ultrapassar, o mistério a ser respeitado; ἄγος, a mesma potência religiosa quando ela domina os homens e os entrega à divindade. Os dois primeiros termos têm, sobretudo, relação com o que torna o divino, enquanto tal, intocável; o último, com o que possui o homem quando toca o sagrado. Não haveria então duas séries independentes, e sim um conjunto semântico com polaridades que se expressariam de maneira geral na oposição ἄγος- ἀγνός, mas que se reencontrariam também, mais ou menos acusadas, ao nível da cada um dos termos. A etimologia desse conjunto estaria em ligação com ἄζομαι: o temor respeitoso em relação ao sagrado.

Nesta interpretação, a noção de mácula se acha colocada em relação com uma das características do sagrado: seu aspecto temível. Compreende-se melhor, assim, que ele possa ter ali realidades sobrenaturais que se apresentam ao mesmo tempo como máculas e como formas do sagrado. Numa das perspectivas do pensamento religioso, a 'pureza' de uma potência divina se mede de fato pelo número e o rigor das proibições que a protegem. No próprio tempo reforçado por essa pureza, multiplicam-se, nas relações do deus com os homens, as ocasiões de mácula sacrílega. Ao final dessa progressão, porém, os dois pólos opostos do puro e do maculado se encontram e se confundem. No extremo limite, aparece puro o que é inteiramente interdito, isto é, aquilo com que o homem vivo não deve jamais entrar em contato. Um sagrado perfeitamente puro pode então ser para nós totalmente abominável, uma vez que toda relação com ele tomará a forma de uma mácula nos entregando a seu agos. As potências da morte são bem desse tipo: para o homem, a mácula por excelência; em si mesmas, as Χθόνιοι δαίμονες ἀγνοί, de que fala *Ésquilo*,<sup>25</sup> ou a ἀγνή Perséfone. Entrar em contato direto com a morte, é estar tão totalmente invadido pela mácula que se está ao mesmo tempo dela

liberado, maculando os homens ainda vivos, mas definitivamente excluído da vida profana e 'consagrado'. Os mortos maculam os vivos, a Morte os consagra. Quando a mácula é tão total que invade o ser inteiro, sem nada deixar fora de si, não é mais mácula e sim sagrado. Em certos casos, a lógica do sacrilégio não será muito diferente. Quando Tirésias vê o que é interdito aos homens — Palas nua no banho — a morte toma seus olhos; mas essa mácula em seu rosto não é senão a força religiosa que o qualifica como adivinho: cego para a luz, ele verá o invisível. A mácula pode então aparecer às vezes como o reverso de uma qualidade religiosa positiva, o efeito de uma força sobrenatural sobre o que não tem uma dignidade religiosa suficiente para recebê-la. Compreende-se então que as máculas sejam suscetíveis de encobrir uma virtude religiosa: que o mesmo sangue, a mesma poeira que maculam possam consagrar, que os linhos manchados de sangue menstrual, os trajes das mulheres mortas no parto possam ser consagrados à ἀγνή Ártemis; que os ossos de um morto, de um criminoso, de um sacrílego, que um ser abominável como Édipo ou o *pharmacos* possam ser fonte de bênçãos para uma região: basta encontrar os meios de utilizar essa potência religiosa voltando-a para o lado bom.<sup>26</sup>

Essa idéia da utilização do sagrado, graças a um sistema de ritos e prescrições que regulam sua inserção no mundo humano, traduz outra exigência do pensamento religioso. Se não houvesse outro meio de entrar em contato com o divino senão nos casos limites em que o homem se perde nele, a organização religiosa da vida terrestre seria impossível. É a essa noção diferente de um sagrado utilizável e utilizado que parece se reportar o termo ἱερός, como ἄγος a de um sagrado possuindo o homem, e ἀγνός, pelo menos na origem, a de um sagrado interdito em seu duplo aspecto: perigoso em relação ao homem, e em relação a si, puro de todo contato profano.

A tal interpretação L. Moulinier oporá a objeção que já formula contra Williger: se ἄγος se refere ao temor religioso que o divino inspira, pergunta-se como pode ter também o valor exatamente inverso: aquilo com que pode-se sem perigo entrar em contato — não mais o interdito, mas o permitido.<sup>27</sup> Notar-se-á que a mesma evolução semântica se verifica para o termo ὄσιος; aplicado aos mistérios,

<sup>26</sup> Moulinier, pp. 272 e ss.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>25</sup> *Os persas*, 628.

guarda um sentido forte, mas vem designá-lo em contraposição aos ἱερά, os interesses profanos da cidade. É que na religião olímpica, onde a tônica é colocada essencialmente na organização regular das relações do homem com o divino, a noção do sagrado se acha como que “extenuada e intelectualizada”.<sup>28</sup> Mas pode-se, além disso, perceber através do próprio funcionamento do pensamento religioso e na ambigüidade das noções que ele utiliza, certas razões internas dessa evolução. A aproximação do mesmo episódio em *As suplicantes* e em *Édipo em Colona* mostra como o espírito se orienta em direções opostas segundo considere a ἀγνεία em relação ao divino e ao consagrado ou em relação ao que não o é. No início da primeira tragédia, as Danaides, refugiadas numa colina santa ante o altar comum de Argos, consagram-se como suplicantes aos deuses da cidade. Sentadas ἐν ἀγνῶ, acham-se separadas e protegidas do mundo melhor do que por uma muralha. Porém, quando Édipo e Antígona, diante de Atenas, repousam sentados no bosque sagrado das Eumênidas, o lugar santo, do qual aliás são intimados a sair, é chamado de χῶρος οὐχ ἀγνὸς πατεῖν. A ἀγνεία protegia as suplicantes consagradas; ela repele Édipo e o carrega de mácula. O mesmo lugar santo pode então ser ἀγνός com relação a si ou a seres consagrados, e οὐχ ἀγνός em relação à ação de um profano. Se nos colocamos agora no outro termo da relação, considerando a ἀγνεία no homem, o mesmo jogo de noções relativas nos mostra como ele é levado a assumir um valor oposto a seu significado original de interdito. Para as suplicantes, a ἀγνεία é uma qualidade positiva a elas conferida pela santidade do local e que as torna ‘intocáveis’. Para Édipo, porém, a ἀγνεία consistiria, ao contrário, em uma virtude toda negativa de abstenção: o respeito a um interdito. Como ele prossegue, sua mácula sacrílega, da mesma forma que a pureza das Danaides, o mantém afastado dos outros homens: é então que ele também se torna ‘intocável’. O corifeu se recusará a se aproximar dele enquanto ele não tiver purificado sua mácula. Consagração e sacrilégio são duas qualidades positivas que, com valores opostos, produzem efeitos análogos. Em compensação, a ‘pureza’ de Édipo, sem conferir-lhe nenhum caráter de consagração, apenas tornará lícito seu comércio com os outros homens: ele seria ἀγνός em relação a eles, no sentido de que não correria o risco de maculá-los. A palavra toma aqui o valor de

<sup>28</sup> Cf. L. Gernet, *Le génie grec*, p. 230.

contato permitido. É essa qualidade puramente negativa de ἀγνός que domina no emprego do verbo ἀγνεύειν: não significa, em geral, purificar ou consagrar, mas apenas manter-se afastado da mácula. É característico que a expressão seja utilizada indiferentemente em duas direções opostas: para o sagrado que se mantém afastado da mácula, mas também para o maculado que se mantém afastado do sagrado; então se dirá do homicida ou da mulher em trabalho de parto que respeitam os interditos rituais aferentes à sua mácula: ἀγνεύει.

Assim, a objeção de L. Moulinier não nos parece decisiva. Na perspectiva que indicamos, talvez se compreenda como, segundo os momentos e os níveis, as relações entre o maculado e o sagrado podem se revestir de aspectos muito diferentes. O trabalho do autor contribui muito para uma análise histórica do puro e do impuro na multiplicidade de suas formas concretas. Acreditamos, entretanto, que fosse necessário recolocar essa evolução no quadro do pensamento religioso. L. Moulinier não nos parece ter percebido bem que um pensamento religioso constitui um sistema onde as noções se definem e se transformam em função umas das outras, e que tal pensamento é uma simbologia cujas formas de lógica não são, sem dúvida, exatamente as nossas.



## ENTRE ANIMAIS E DEUSES<sup>1</sup>

DOS JARDINS DE ADÔNIS  
À MITOLOGIA DOS ARÔMATAS

PARA GANHAR OS JARDINS DE ADÔNIS e para lá sermos conduzidos com ele, a estrada que Marcel Detienne emprega é o longo atalho de que fala Platão, aconselhando que seja seguido sem pressa em todos os seus meandros por quem busca a verdade. Deixamos as veredas batidas da mitologia; apaga-se a miragem desse Oriente de convenção, transplantado para o solo grego, ao qual nos tinham acostumado, e cujos últimos recantos, na virada do século, os historiadores das religiões acreditavam ter explorado, sem jamais encontrar ali outras formas e espécies senão as já fixadas no inventário feito alhures por eles: o deus que desaparece na flor da juventude, a vegetação morrendo e ressuscitando a cada ano, o despertar primaveril das forças adormecidas da natureza no frio sono hibernal ou consumidas sob o ardor do sol de verão. Neste livro, descobrimos um horizonte novo, cheio de perfumes, de plantas extraordinárias, de animais maravilhosos, uma terra desconhecida que conservou toda a sedução de um país das fadas, mas cujos contornos se esboçam num desenho de rigor austero, seguindo a lógica despojada de um projeto. Os relatos fabulosos de Heródoto sobre a coleta dos arômatas no país do Sol nos fascinam; vemos abrir-se com a mirra e fechar-se com o alface o leque das plantas onde se inscreve a história de Adônis; a escala dos animais se ergue a nossa frente, das bestas que voam às que rastejam; a água

<sup>1</sup> Este texto foi publicado como introdução ao livro de Marcel Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, 1972.

empoleira-se no cume, depois vêm o abutre, o morcego, a serpente alada; bem embaixo aninham-se a serpente aquática e a serpente terrestre; unindo porém as duas pontas da escala surge a fabulosa Fênix, bem além da águia, bem próxima do sol; entretanto, quando é preciso que renasça das cinzas, o faz sob a forma de uma larva, de um verme de podridão, e ei-la de repente alojada abaixo da serpente, mais perto da terra e das águas. Vemos mesclar-se, entrecruzando-se com as de Adônis e de sua mãe Mirra, as tristes aventuras de Minta, a Menta, do barqueiro Fáon, de Iunx, pássaro trepador e mágico, de Ixíon, o ingrato, pai dos Centauros; na verdade, é o conto da carochinha que nos é contado mais uma vez, porém ao prazer infantil de ouvi-lo associa-se agora a leitura erudita de um código, ou antes de múltiplos códigos encaixados uns nos outros e que fornecem as chaves de todo um universo mental, diferente do nosso, de acesso difícil, desconcertante, embora em certos aspectos familiar; como se através de histórias fantásticas, de relatos maravilhosos, os gregos tivessem comunicado mais claramente o alfabeto de que se serviram para soletrar o mundo na maneira que lhes é própria, e que Detienne nos ajuda a decifrar.

Assim é esse livro, que ao mesmo tempo encanta e ensina. Sobre o primeiro ponto, o que se poderia dizer senão do prazer que se tem ao lê-lo e, mais ainda, relê-lo? Sobre o segundo, nenhuma obra tinha menos necessidade de ser apresentada; ela se basta e fala por si mesma. Assim, mais do que fazer seu prefácio, gostaríamos de acompanhar o autor para dialogar com ele pelo caminho e nos interrogarmos juntos sobre alguns dos temas que guiam sua pesquisa.

Primeira pergunta: de que maneira ler um mito como o de Adônis? Rejeitando de imediato as interpretações clássicas, de tipo frazeriano, que vêem em Adônis um exemplar do 'espírito da vegetação', Marcel Detienne recusa o recurso, excessivamente fácil, a um comparatismo global, procedendo por assimilação direta, sem levar em conta as especificidades de cada sistema de cultura. Pretender decifrar a história de Adônis buscando aqui e ali deuses ou heróis 'análogos' ao personagem grego implica três postulados inseparáveis que determinam de fato toda a concepção que se pode fazer do mito. Supõe-se em primeiro lugar que cada personagem mítico possa ser definido em si e por si mesmo, que tenha de algum modo uma essência; em seguida, que essa essência corresponda a uma realidade que deve ser

da ordem da natureza, pois a encontramos, representada por este ou aquele deus, nas civilizações mais diversas; enfim, que a relação de correspondência entre o personagem mítico e a realidade por ele traduzida é do tipo 'simbólica', isto é, origina-se da metáfora ou da analogia: Adônis é oriundo da árvore da mirra; encarna assim um espírito da vegetação; passa um terço de sua vida no mundo subterrâneo e o resto com Afrodite, à luz do sol; encarna, portanto à maneira de Perséfone, o espírito do trigo. Dessa tripla hipótese, após os trabalhos de Georges Dumézil e Claude Lévi-Strauss, não resta mais nada. Um deus não tem essência própria, assim como um elemento de uma narrativa mítica não é em si mesmo significativo; cada deus se define pela rede de relações que o une e opõe às outras divindades no seio de um panteão particular; um elemento de uma narrativa mítica não tem sentido senão pelo lugar que ocupa no sistema ordenado do qual faz parte o mito ao qual pertence. O helenista deve então retomar sua leitura do zero. Não que renuncie ao comparatismo; ao contrário, faz dele um uso constante mas dando-lhe um outro ponto de aplicação e invertendo-lhe o sentido. A comparação se estabelece doravante no próprio interior do domínio cultural estudado, aproximando sistematicamente ciclos de lenda que pareciam à primeira vista ligar-se a personagens estranhos uns aos outros, e fazendo explodir o muro que separava a tradição propriamente mitológica dos testemunhos pertencentes aos outros setores da vida material, social e espiritual dos gregos. O objetivo é delimitar, no decorrer da pesquisa, de maneira tão exaustiva quanto possível o campo no interior do qual é preciso situar a narrativa para que todas as suas articulações, todas as suas seqüências, em seu menores detalhes, assumam uma significação precisa suscetível cada vez de ser confirmada ou enfraquecida por referência aos outros elementos retidos no *corpus* da documentação. A comparação só é válida à medida que acompanhe a instituição de um campo de investigação oferecendo garantias suficientes de completude por um lado, e de coerência interna por outro. Orientado assim, o trabalho comparativo se faz exigente de outra maneira. Leva em conta tanto as diferenças quanto as semelhanças; ou mais exatamente, não visa estabelecer analogias entre tipos de personagem ou de lenda, e sim definir as posições relativas de diversos elementos no seio de um mesmo conjunto e conseqüentemente marcar separações, distâncias, intervalos, inversão tanto quanto simetrias, para chegar ao estabelecimento de uma ordem. Ao invés de colocar como ponto pacífico a equivalência Adônis-vegetação e

de aproximar assim o deus grego tanto das divindades de tipo *dêma* (tubérculos) quanto de deuses orientais que morrem e ressuscitam com o ciclo vegetal, busca-se evidenciar de maneira precisa o lugar que ocupa a mirra como espécie aromática na classificação hierarquizada dos vegetais elaborada pelos gregos. Daí uma série de conseqüências que dizem respeito tanto às questões de método quanto aos problemas de conteúdo. Devem necessariamente integrar-se no campo da investigação todos os testemunhos concernentes à maneira como os gregos encaravam os aromatas em relação às outras plantas: textos de botânicos, médicos, filósofos, uso do incenso na prática religiosa, de unguentos perfumados na vida cotidiana. A leitura se faz, então, ampliando-se, decifração progressiva de um código botânico que vai da mirra, da qual nasce Adônis, ao alface, onde ele morre, e que aparece muito rigorosamente orientado segundo um eixo vertical, das plantas 'solares', quentes, secas e até queimadas, incorruptíveis e perfumadas, às plantas de baixo, frias, úmidas, cruas, próximas da morte e do meu cheiro. Entre ambas, em posição mediata e, poder-se-ia dizer, a 'boa distância', as que correspondem, do ponto de vista dos gregos, à vida normal dos homens civilizados, isto é, os cereais, as plantas cultivadas, onde o seco e o úmido se equilibram e que constituem uma forma de nutrição especificamente humana. Longe de encarnar o espírito do trigo, Adônis se inscreve tanto além quanto aquém dos cereais, jamais pertencendo à sua esfera. Seu destino, que o leva diretamente da mirra ao alface, serve como algum tipo de indicação para significar um curto-circuito nos cereais, sua colocação entre parênteses. Ele ilustra assim a tentação e os perigos de uma condição de vida que pretendia escapar à norma.

Se se quer traçar a linha de demarcação que separa a interpretação tradicional do modo de leitura proposto por Detienne, após Claude Lévi-Strauss, pode-se dizer que se passou de um simbolismo naturalista, de caráter global e universal, a um sistema de codificação social, complexo e diferenciado, característico de uma cultura definida. Dizemos de fato sistema, e sistema social. Pois o código botânico não é isolado nem isolável. Está imbricado numa série de outros códigos que constituem igualmente níveis diferentes de leitura respondendo-se uns aos outros. De início um código zoológico, testemunhado por um lado pelos relatos de Heródoto fazendo intervir como mediadores necessários entre o homem e os aromatas certas categorias de animais; e por outro lado, pelos mitos a Fênix, o pássaro aromático; em seguida, um código alimentar, subdividindo-se a escala do vegetais

em alimento reservado aos deuses, alimentos humanos e pastos dos animais selvagens; e finalmente, um código astronômico, situando-se os arômatas sob o signo de Sírio, o astro canicular cujo aparecimento marca o momento em que a Terra e o Sol, normalmente separados, se acham na maior proximidade, período ao mesmo tempo de imenso perigo e de extrema exaltação.

A decodificação do texto funda-se assim sobre séries combinadas de oposições: alto-baixo, terra-céu, úmido-seco, cru-cozido, putrescível-não putrescível, fedor-perfume, mortal-imortal; tais termos, tanto unidos e aproximados por mediadores quanto desunidos e excludentes uns dos outros organizam-se num sistema coerente. A validade dessa leitura ou, falando como os lingüistas, sua pertinência, encontra-se confirmada pelo reaparecimento desses mesmos pares de antinomias, dispostos segundo a mesma ordem, a cada vez que, entre os gregos, se trata da mirra, dos arômatas, de seu poder e função, tanto nos escritos 'científicos' quanto nas narrativas lendárias e nos ritos religiosos mais diversos. Considerado na íntegra, tal sistema aparece carregado de uma significação fundamentalmente social: exprime a maneira pela qual um grupo humano, em condições históricas determinadas, apreende-se a si mesmo, define sua condição de existência e situa-se em relação à natureza e ao sobrenatural.

Somos assim levados a fazer uma segunda ordem de perguntas. Não mais de simples método — como ler um mito? Mas de fundo — o que quer esse mito afinal e em que sentido quer dizer algo? Para compreender a história de Adônis em seu liame com o ritual das Adônias, Detienne põe em evidência, de fato, dois temas centrais em torno dos quais se ordenaria todo o conjunto de documentos que detêm e que formariam como que pedras angulares na arquitetura dos diferentes códigos cuja rigorosa economia demonstrou.

O primeiro tema diz respeito aos alimentos, aos modos de alimentação; encontra sua expressão mais acabada na estrutura da refeição sacrificial, onde os arômatas têm um lugar definido e significativo. O sacrifício separa os homens dos animais apesar de sua natureza comum: animais igualmente mortais, ambos têm a mesma necessidade, para sobreviver, de recuperar as forças engolindo a cada dia alimento, também este perecível; mas, num caso, trata-se de plantas previamente cultivadas, como os cereais, ou da carne cozida dos animais domésticos, como os animais reservados ao sacrifício, isto é,

alimentos 'cozinhados' em todo o sentido do termo; no outro caso, plantas selvagens e carne devorada completamente crua, isto é, alimentos deixados em estado bruto. O sacrifício separa também os homens dos deuses e os contrapõe no próprio ato que busca uni-los. O rito sacrificial é, na religião de cidade, a via normal de comunicação entre a terra e o céu; esse contato, porém, pela forma de que se reveste, sublinha a disparidade radical de estatuto entre os mortais que habitam o mundo sublunar e os imortais sempre jovens que habitam nas alturas luminosas do éter: aos homens cabe, no animal sacrificado, a carne morta e corruptível; aos deuses, a fumaça dos ossos calcinados, o cheiro dos perfumes, os arômatas imputrescíveis. O rito que associa homens e deuses consagra a impossibilidade de aceder diretamente ao divino, de estabelecer com este uma comensalidade autêntica. Na perspectiva do sacrifício sangrento, peça matriz da religião política, os arômatas e a mirra designam então a parte propriamente divina, aquela que os homens, ainda que lhe consigam um lugar no rito alimentar, não poderiam verdadeiramente assimilar, e que permanece estranha e exterior à sua natureza. No contexto do sacrifício, modelo de uma alimentação humana normal, a mirra aparece, sem dúvida, como instrumento de mediação, junção dos opostos, caminho que une a terra ao céu; ao mesmo tempo, porém, seu estatuto e sua posição na hierarquia vegetal lhe dão o valor de distância mantida, de separação confirmada; conota o caráter inacessível do divino, a necessária renúncia dos homens ao além longínquo do céu.

O segundo tema é o do casamento. A mirra e os arômatas encontram ali o seu lugar, dessa vez não mais sob a forma de incenso odorante subindo em direção aos deuses ou convidando-os a se aproximar da refeição dos mortais, mas como perfumes, provocando por sua virtude afrodisíaca a emoção do desejo e a aproximação dos sexos. A mediação não opera mais no sentido vertical, a partir do mundo inferior, votado à morte, ao fedor e ao apodrecimento, em direção ao que está no alto, eternamente estável na pureza radiosa do céu, e sim ao nível da terra, na horizontal, na atração que arrasta homens e mulheres irresistivelmente uns para outros. A atração da sedução erótica faz parte do casamento, como os arômatas fazem parte do sacrifício; mas não é nem um fundamento dele nem seu elemento constitutivo. Ao contrário, permanece, em seu princípio, estranho ao vínculo conjugal a ponto de sua presença, ainda que necessária — os jovens esposos, no dia do himeneu, coroam-se de mirra e borrifam-se com perfumes —, ameaçar o casamento ao mesmo tempo do lado de

dentro e do lado de fora. De dentro, porque a esposa, se se abandona ao apelo do desejo, rejeita seu estatuto de matrona para assumir o de cortesã, afastando o casamento de seu objetivo normal para dele fazer um instrumento de gozo sensual. O casamento não tem por objetivo o prazer. Sua função é completamente diferente: visa a unir dois grupos familiares no seio de uma mesma cidade, de maneira a dar a um homem filhos legítimos que 'pareçam semelhantes ao pai', ainda que originados do ventre de sua mãe, e suscetíveis assim de prolongar no plano social e religioso a casa do marido, à qual são ligados. Esse perigo de perversão interna culmina na época da canícula, que não é apenas o momento em que a Terra, próxima do Sol, exala todos os seus perfumes, onde os arômatas, chegados à maturação, devem ser recolhidos para se revelar eficazes; é também quando a mulher, por mais casta e pura que seja, arrisca-se a ceder à lascívia que a invade inteiramente e se transforma, sob a ação do sol de verão, de esposa-modelo em devassa impudica. A sedução do desejo ameaça também o casamento do exterior; um dos traços marcantes da civilização grega, na época clássica, é que as relações propriamente amorosas, tanto hetero quanto homossexuais, são exercidas fora do domínio doméstico. "As cortesãs", poderá enunciar o pseudo-Demóstenes como uma evidência indiscutível, "nós a temos para o prazer (...), as esposas, para uma descendência legítima e uma guardiã fiel do lar" (*Contra Neera*, 162).

Compreende-se então que os códigos vegetais, astronômicos e alimentares não sejam concernentes apenas à refeição sacrificial, à qual fornecem a moldura lógica onde ela pode se inscrever no lugar que lhe cabe: em posição mediana, entre o cru e o queimado, o podre e o imputrescível, o bestial e o divino e, conseqüentemente, em homologia completa de estatuto com os cereais que, entre as ervas frias e úmidas e os arômatas quentes e ressecados, representam a vida propriamente civilizada, o modo de existência dos homens, fixados à terra que devem cultivar pelo trabalho agrícola para tirar dela sua subsistência, à igual distância da bestialidade sanguínea dos animais selvagens devorando-se crus uns aos outros e da pura felicidade dos Imortais, que gozam, sem nada fazer, de todos os bens, como era ainda o caso para os homens na longínqua idade do ouro, antes que fosse instituído, pela falta cometida por Prometeu, o sacrifício que marcou a separação definitiva entre a raça dos humanos e a dos deuses.

Esses mesmos códigos interessam também ao casamento, que ocupa, no seio do sistema, uma posição rigorosamente equivalente.

Contrato público e solene, colocado sob o patrocínio religioso de Zeus e Hera e que une duas famílias através de um homem e uma mulher, o casamento monogâmico eleva, aos olhos dos gregos, a relação entre os sexos ao nível da vida 'cultura'. Pode-se dizer que o casamento é, para o consumo sexual, o que o sacrifício é para o consumo do alimento de carne, ambos assegurando aos humanos a continuidade da existência; o sacrifício permitindo ao indivíduo subsistir durante a vida, e o casamento dando-lhe o meio de se perpetuar, após a morte, em um filho. O estado selvagem é, de início, certamente, a alelofagia e a omofagia; todos os animais se devoram uns aos outros, e completamente crus, mas entregam-se também à promiscuidade sexual generalizada: cada um se acasala com todos, cruamente, em plena luz, ao acaso dos encontros; os filhos nascidos dessas uniões 'selvagens' sem regra, têm certamente uma mãe, à qual são ligados pelo liame natural, animal, do parto, mas não têm pai. O desconhecimento do casamento significa a ausência de filiação paterna, de linhagem masculina, de família, realidades essas que pressupõem um vínculo, não mais natural e sim de caráter social e religioso. Ao contrário, na idade de ouro, que representa no sistema o outro pólo, a contrapartida exata do estado selvagem, uma vez que, em lugar de viver como os animais, vive-se ainda como os deuses, os homens não matam nenhuma criatura viva nem consomem carne de nenhuma espécie; ignorando o regime carnívoro, desconheciam ainda mais a união sexual; não tendo sido criada a raça das mulheres, os homens nascem diretamente da terra, sem ter necessidade de serem concebidos nem engendrados.

Os humanos existem então exatamente como as plantas cerealíferas. Na idade de ouro, antes da instituição do sacrifício, os frutos e os trigos germinam espontaneamente do solo; não há necessidade de trabalhar a terra nem de enfiar nela o grão para colher os produtos nutritivos, assim como não há necessidade de dar trabalho às mulheres e depositar em seus ventres a semente para obter filhos. A refeição sacrificial, instituída por Prometeu, não instaura apenas um regime alimentar onde o consumo da carne cozida dos animais domésticos aparece junto com o trabalho agrícola e a colheita de cereais; provoca também como conseqüência imediata, como relata Hesíodo, o aparecimento da primeira mulher e o estabelecimento do casamento. Para os gregos, o marido reveste-se da forma de um cultivo onde a mulher é o solo e o marido, o lavrador; se a mulher não se torna, no e pelo casamento, terra cultivada, terra cerealífera, não poderá engendrar frutos válidos e bem-vindos, filhos legítimos nos quais o pai possa

reconhecer o germe que porta em si mesmo, semeado no trabalho de lavar. Deusa da agricultura, Deméter é também padroeira do casamento. Ao entrar na união conjugal, a moça penetra no domínio que pertence à divindade dos cereais; para ter acesso a ele e ali permanecer, é preciso despojar toda a 'selvageria' contida no estado feminino e que, sob as duas formas opostas de que pode se revestir, arriscaria a fazer oscilar a esposa para aquém do casamento, do lado de Ártemis, na recusa de qualquer união sexual, ou para além dele, do lado de Afrodite, numa impudência erótica sem freio. A *guné eggueté*, a mulher legítima, situa-se entre a *kóre*, e a moça fixada em seu estatuto virginal, e a hetaira, a cortesã completamente entregue ao amor. Fugindo do contato dos machos, longe dos homens, longe das cidades, a *kóre* partilha, em companhia de Ártemis, virgem caçadora, senhora dos animais selvagens dos bosques e das terras incultas, da 'vida selvagem' simbolizada, nos ritos do himeneu, pela coroa de plantas espinhosas e pelas glandes do carvalho. Para entrar na vida culta da esposa, a vida dita 'do trigo moído', simbolizada pela joeira, o pilão e o pão e que, na mesma cerimônia nupcial, contrapõe-se à primeira como o bem ao mal, a virgem deve renunciar a essa selvageria que a mantinha anteriormente longe dos homens. Sob o jugo do casamento, ela se domestica no sentido mais forte do termo; participando dali em diante de um dos lares das famílias que constituem a cidade, ela se integra na comunidade cívica tanto quanto uma mulher pode fazê-lo.

Também a cortesã se acha fora do casamento, mas de maneira inversa. Sua selvageria não é ódio e recusa feroz do macho, mas atração excessiva, licença desenfreada. Entregando-se ao primeiro que aparece para amplexos de passagem, ela leva a cada um a ilusão perigosa e sedutora de uma vida toda de perfumes, de uma vida entregue aos arômatas, que ocupa em relação à vida do trigo moído uma posição inversa e simétrica à vida das glandes. Sob a máscara enganadora da doce Afrodite, a hetaira reintroduz, no próprio seio do mundo da cultura, a promiscuidade sexual geral que reinava na selvageria dos tempos primitivos.

Rejeição radical da união física, exaltação exclusiva do prazer amoroso, entre a impotência e a superpotência sexuais, igualmente estéreis, o casamento representa, ao lado dos cereais, a 'boa distância', a única que traz ao cultivo conjugal a segurança de uma colheita fecunda cujos frutos sejam de boa fonte e legítimos.

Com o casamento, atingimos na decifração do mito um patamar que o sacrifício não nos tinha feito ultrapassar. A análise do sacrifício era indispensável para elucidar, em todas as suas dimensões, o código empregado pela história de Adônis e o jogo de oposições sobre o qual se funda. Ela não trazia, porém, uma interpretação do relato suscetível de fazê-lo aparecer como uma mensagem unificada, tendo no contexto cultural grego uma significação de conjunto. Com o casamento, o passo está dado. Ao ser lido, contudo, o mito não parece falar mais do casamento que do sacrifício. O silêncio, porém, não tem o mesmo valor nos dois casos. O destino de Adônis não concerne diretamente ao sacrifício; põe em jogo unicamente o mesmo sistema de códigos. Pelo contrário, engaja todo o estatuto do casamento. Poder-se-ia dizer que o mutismo do relato conta na realidade o não-casamento; calando-se, fala de sedução erótica em estado puro, em sua natureza fundamentalmente extramatrimonial. Não há um detalhe do mito que não receba seu sentido em relação a esse estado conjugal, que para os gregos representa a norma reta e que por isso mesmo não precisa ser mencionado, permanecendo a referência constante e o tema essencial de toda a história. A demonstração de M. Detienne nos parece decisiva nesse ponto. Não poderíamos retomá-la aqui, ou resumi-la, mas apenas sublinhar alguns de seus traços importantes.

Passando diretamente da mirra, de onde tira sua origem, ao alface, onde encontra a morte, Adônis, lembremos logo, põe os cereais fora de circuito; apaga-os desse código vegetal cujo eixo constituem. Tal observação, porém, dessa forma, não responde a nossa busca do sentido: Adônis nada tem a ver de fato com o consumo dos alimentos. É o irresistível sedutor, aquele cujo encanto erótico é suscetível de unir os termos mais opostos e que devem normalmente permanecer distantes. De condição humana, tão logo nasceu já provocou o amor das deusas; aproxima os deuses dos homens; inspira uma paixão igual em Perséfone, no mundo subterrâneo, e em Afrodite, a celeste. Indo de uma a outra, une a terra e o céu. Ele próprio é o produto de uma união entre um homem e uma mulher que, no plano da relação sexual, são antípodas um do outro e não deveriam jamais se unir, um pai e sua filha. O episódio de seu nascimento apresenta em resumo todos os temas que devem ilustrar as aventuras de sua brilhante e breve carreira. Sua mãe é no início uma jovem virgem feroz; como as Danaides, como Hipólita, ela despreza Afrodite e recusa todos os casamentos normais que lhe são oferecidos. Para se vingar, a deusa lhe inflige uma paixão amorosa que não se situa apenas fora do

casamento mas que arruína interiormente suas fundações. A união incestuosa se produz por ocasião da celebração pelas mulheres casadas das festas de Ceres-Deméter, naqueles dias em que a separação dos sexos se impõe como uma obrigação ritual aos cônjuges e quando, em conseqüência disso, a moça se acha mais estreitamente associada, no par conjugal, à esposa, que com seu estatuto de mulher legítima aparece sob os traços de uma matrona, de uma mãe acompanhada de sua filha. No mesmo movimento que a aproxima da mãe, a filha se afasta ao máximo do pai que, como macho, representa na família o outro sexo, este com o qual a conjunção erótica, sendo naturalmente possível, se acha rigorosamente proibida.

Desprezando de início todos os homens que poderiam desposá-la, ardendo em seguida de paixão amorosa pelo único ser que não pode se tornar seu marido, Mirra, para ser desejada aquém do casamento, encontra-se além no ponto extremo do interdito. Os deuses a metamorfoseiam em árvore da mirra. Do germe que recebeu ao conseguir seduzir o pai, apesar de todos os obstáculos, a mirra dá à luz a Adônis, cujo destino segue um itinerário simétrico ao de sua mãe, mas orientado no sentido inverso. Equipado com uma sedução à qual ninguém consegue resistir, o filho aromático, na idade em que as meninas e meninas consagrados à casta Ártemis, só conhecem jogos inocentes, entrega-se inteiramente às alegrias do prazer amoroso. Entretanto, quando lhe é necessário franquear o umbral da adolescência, que marca para o jovem o momento onde se integra à vida social como guerreiro e futuro esposo, sua carreira amorosa é brutalmente interrompida. Ele sucumbe na prova que abre normalmente o acesso à plena virilidade. O filho da mirra se encontra no alface onde é morto ou depositado. Sua superpotência sexual, limitada ao período que comumente ignora as relações amorosas, desaparece uma vez atingida a idade da união conjugal. Cessa no começo do casamento, cuja imagem inversa apresenta. A colocação dos cereais fora do circuito entrega assim o seu segredo. Não faz referência a uma anomalia na ordem do consumo alimentar, e sim a uma distorção no consumo sexual que, exercendo-se sempre fora do casamento, conduz Adônis da superpotência prematura à impotência precoce. Ao valor erótico dos arômatas responde, no final da carreira do herói, o alface, que não é apenas uma planta fria e úmida mas, como tantos testemunhos insistem, um vegetal de virtudes antifrodísíacas, conotando a impotência sexual. E o poder de sedução amorosa de que dispõe Adônis, situe-se aquém ou além do casamento, fracassa igualmente em pro-

duzir frutos; arômatas ou alface, a semente de Adônis permanece sempre paralelamente infecunda.

Essa leitura se acha confirmada e enriquecida pela confrontação do mito de Adônis com duas ordens de documentos; em primeiro lugar, um conjunto de relatos lendários que, além da diversidade dos episódios e personagens, visam igualmente exprimir a sedução erótica, a explicar sua natureza, seu lugar, seus efeitos; em segundo lugar, o ritual de Adônis tal como podemos conhecê-lo, para a Atenas dos séculos V e IV, através dos testemunhos literários e das representações figuradas. Como Adônis, o barqueiro Fáon aparece sob os traços de um sedutor irresistível. Pela graça de Afrodite que o presenteia com um perfume de virtudes eróticas, ele detém o poder de inspirar a todas as mulheres um paixão amorosa que ignora os deveres e interditos do casamento. Essa sedução ilimitada tem o seu reverso. Fáon morre, vítima do ciúme de um marido enganado; ou, segundo outras versões bem significativas, desaparece escondido, ele também, no alface. Assim como Mirra, Minta, a menta é uma planta odorífera. Concubina de Hades, partilha seu leito no mundo subterrâneo. Quando para o deus chega o tempo de contrair justas núpcias com Perséfone, Minta se gaba de suplantar, por sua beleza e encanto amoroso, a mulher legítima na casa de seu marido. Irritada, Deméter castiga a rival, excessivamente atrevida com seu filho, metamorfoseando-a em uma planta de propriedades equívocas: certamente afrodisíaca, mas abortiva; perfumada, mas 'insignificante' e estéril. A mãe do trigo, associada à sua filha como padroeira das uniões legítimas, faz de Minta uma planta *ákarpos*, termo que significa ao mesmo tempo incapaz de dar frutos e ter filhos.

É mais uma vez a vaidade juntamente com a potência de uma sedução erótica entregue inteiramente a si mesma que são contadas pelas histórias centradas em torno do tema de Iunx, cujo nome, segundo um testemunho alexandrino, Minta teria usado. Iunx designa inicialmente um pássaro, o trepador; a rotação completa de sua cabeça, os movimentos incessantes de sua cauda e as modulações estridentes de sua voz fazem dele um ser de uma mobilidade singular e desconcertante; da mesma forma que sombras e luzes, turbilhonando num jogo ilusório, provocam estupor e vertigem, o trepador exerce sobre outro um fascínio perigoso e irreprímível. Píndaro o chama 'pássaro do delírio'. O iunx é, a seguir, um instrumento de magia

erótica que as mulheres fazem dar vira-voltas e assobiar como um trepador, para atrair para seu leito todos os homens que desejam. É finalmente uma ninfa mágica, filha de *Peithó*, a Persuasão do desejo amoroso, ou, segundo outros, de *Echó*, essa aparência enganadora, esse fantasma de som que nada tendo de verdadeiro pode indiferentemente imitar todas as vozes. A ninfa pretende dirigir seus sortilégios de amor contra o casal Zeus-Hera, que procura dissociação, inspirando ao esposo o desejo da possuí-la ou de se unir a Io. Transformada por Hera em pássaro trepador, Iunx tem em Ixíon seu homólogo masculino, a quem Zeus castiga fixando-o pelos quatro membros a uma pequena roda girando no céu.

Por suas aventuras míticas, Ixíon coloca-se como negador sistemático do casamento enquanto instituição social. Quando desposa Dia, filha de Hesíoneus, ou quando cobiça Hera e busca tomá-la à força ou seduzi-la pela astúcia, sua conduta manifesta sempre um mesmo desprezo, na união conjugal, pelo aspecto de contrato, troca regular, acordo recíproco. Recusa-se a entregar a Hesíoneus os *hédna*; por ter ele lhe dado a filha, sendo aquele o preço da mulher que, na época arcaica em que se situa a lenda, constitui o fundamento e a marca distintiva do casamento, uma vez que sela de maneira pública a aliança matrimonial entre dois grupos familiares, fazendo da filha, não uma simples companheira de leito e sim uma verdadeira esposa, concedida ao marido para lhe fornecer uma descendência legítima. Comprometendo-se de início a entregar os *hédna*, depois recusando-se a honrar a promessa, Ixíon simula o casamento, entra nele para melhor destruí-lo de dentro. Apaga toda a diferença entre a *dámar*, a mulher legítima, e a *pallaké*, a concubina. Rebaixa Dia, a quem recebeu das mãos do pai na qualidade de esposa, à categoria de uma comparsa do comércio sexual, como pode sê-lo tanto uma escrava ganha pela força do braço na guerra ou arrebatada num ataque de piratas, quanto uma parceira feminina instalada na casa, sem outra cerimônia, simplesmente para o prazer do senhor. Mas não é apenas o estatuto de esposa que, no próprio seio do casamento, Ixíon denega à sua companheira; é a relação de aliança com o sogro, a qual ele destrói invertendo-a para uma relação de hostilidade. Convidado pelo genro a um festim que deve consagrar a reconciliação deles, Hesíoneus apresenta-se sem desconfiança e perece numa armadilha que lhe é traiçoeiramente estendida. Ao presente da filha, Ixíon oferecia em contrapartida apenas palavras vãs e falaciosas. Responde à amigável confiança do pai com o engano, a duplicidade e o assassinato. Blo-

queando todas as formas de troca e mútua generosidade exigida pelo casamento, ele substitui a reciprocidade do dom ou, para falar em grego, a *charis*, fundamento do vínculo conjugal, por uma pura opressão que se faz persuasão mentirosa, *Peithó*, e violência brutal, *Bía*. Se em muitos planos *Peithó* contrapõe-se à *Bía*, eles têm em comum, no caso do casamento, o fato de agir em proveito exclusivo de uma das partes sem o consentimento da outra. Como *Bía*, *Peithó*, a Persuasão da palavra mentirosa ou de aparência sedutora, submete pela força um dos parceiros, ao invés de pô-los de acordo um com o outro, como o faz a *charis*.

A segunda janela do mito esclarece essa convivência de *Peithó* e *Bía* que, enquadrando a *charis* de cada lado e bloqueando o circuito de trocas ao qual ela preside, conjugam-se para destruir a instituição matrimonial. Primeiro humano a derramar o sangue de um parente, Ixíon deve fugir da Terra. Zeus o acolhe no céu. Às boas graças de seu anfitrião, Ixíon responde a seu modo: como ingrato, como negador da *charis*. Na própria casa do marido, cobiça a esposa. Para introduzir-se no leito conjugal do casal divino, padroeiro e avalista da união, ele emprega todas as armas: a violência e também os artifícios da sedução. A partida já lhe parece ganha; tem Hera nos braços e crê celebrar com ela um escárnio de hierogamia e consumir com a senhora dos esposais um casamento que, eliminando Zeus, assume o valor de anticasamento. Entretanto, o homem da palavra enganadora, da sedução mentirosa só pode conhecer um simulacro de acordo amoroso, uma ilusão de himeneu, um casamento vazio, porque 'sem *cháris*'. Em lugar de Hera, é um enganoso fantasma que acarícia e abraça Ixíon, uma aparência vã, uma nuvem oca, *Nephéle*. Um simulacro de união só pode produzir entre homem e mulher um simulacro de filho. *Nephéle* dá à luz uma progênie monstruosa, um ser sem raça, sem família e sem linhagem às quais se ligar e permanece à margem de tudo que existe na terra como no céu; o ancestral dos Centauros. Nem deuses nem homens querem reconhecê-lo, embora ele não seja um verdadeiro animal, Ixíon engendra um fantasma de filho, uma criatura que é uma espécie de bastardo do universo, o *nóthos* em estado puro, um nada na ordem da filiação. Turbilhonando para sempre no céu, onde Zeus o transformou em *íunx*, o apóstolo da sedução bruta deverá, para edificação dos homens, celebrar dia após dia as virtudes dessa *cháris* que pretendeu ignorar e sem a qual a união sexual é apenas um jogo ilusório incapaz de fazer nascer uma descendência autêntica.

Com o terreno da análise histórica desatravancado, Marcel Detienne pode propor sobre o ritual das Adônias uma interpretação inteiramente nova e convincente. Sua força demonstrativa não diz respeito apenas à congruência do mito e do rito que se ajustam e se esclarecem reciprocamente. Todos os elementos da festa, sem exceção, são retidos e assumem, à luz dos diferentes códigos anteriormente postos em evidência, uma significação precisa que os situa em seu lugar num conjunto ordenado. Nenhum detalhe é negligenciado ou descartado como subsidiário, gratuito, indiferente. De início a data: as Adônias são celebradas nos dias de canícula, da coleta dos aromas, do desregramento sensual feminino, da conjunção da Terra e do Sol, quando a sedução erótica culmina em todos os seus aspectos. Os lugares: a festa se desenrola em residências particulares, não nos santuários públicos; e nessas residências, sobre os terraços, no alto das casas, para unir ainda melhor o alto e o baixo. O instrumento característico: uma escada voltada em direção ao topo da construção por onde sobem os devotos do deus para depositar no alto os seus 'jardins'. Os atores: mulheres, concubinas e cortesãs, preparadas e perfumadas, festejando e dançando em companhia dos namorados que convidaram a vir se juntar a elas. O clima religioso da festa: ruidoso, desregrado, indecente até a embriaguez e a licença. Seu objetivo: transportar para o alto dos terraços e para submetê-los ao ardor do sol de verão jardins em miniatura, guardados em pequenas vasilhas de terracota. Essas imitações de cultivo, esses fantasmas de plantações contêm, ao lado do alface e do funcho (que desempenha aqui o papel de um substituto de aromata, de mirra para o jardineiro), grãos de trigo e cevada, tratados pelas mulheres à maneira de espécies hortícolas. Expostas em suas vasilhas em pleno sol, poucos dias são necessários para que as sementes germinem, brotem, tornem-se verdes e pereçam logo, ressecadas. As mulheres então lançam as vasilhas, com o que estas contêm, na água fria das fontes ou no mar infecundo. Esses pseudo-jardins que passam em alguns dias do verde ao seco, do vivaz ao murcho, evocam o jovem deus, filho dos aromatas e cuja sedução precoce termina no frio e estéril alface. Apresentam-se também em todos os planos como uma antiagricultura: um jogo ilusório, não uma ocupação séria e útil; coisa de mulheres, não um trabalho de homens; um ciclo de oito dias em lugar dos oito meses que se escoam entre as sementeiras e a colheita; o assar brusco e forçado das mudas em vez de sua lenta e natural maturação; o tempo único da canícula em vez da colaboração harmoniosa e equilibrada das diversas estações; reci-

ipientes irrisórios em lugar da vasta terra nutriente. Sem amadurecimento, sem raiz, sem frutos, verdadeiros 'jardins de pedra' estéreis e infecundos, os jardins de Adônias, por sua rápida e ilusória floração, sublinham mais ainda as virtudes produtivas do campo trabalhado onde Deméter, tendo recebido em tempo oportuno as sementes, faz, no período que lhes é próprio, germinar, amadurecer, frutificar os cereais de que se nutrem os seres humanos.

A essa primeira antinomia superpõe-se uma segunda. Ou antes, os mesmos traços que, nos planos astronômico e botânico, situavam como antípodas um do outro os jardins de Adônias e a agricultura de Deméter. Tais traços contrapõem também, no plano social, a licenciosidade desabrida das Adônias à gravidade solene da festa grega de Deméter, cujo equivalente latino a mãe de Mirra celebrava, segundo o mito, no próprio momento em que a filha engajava-se em seu indesculpável empreendimento de sedução. As Adônias não são apenas uma agricultura invertida; apresentam-se também como contra-Tesmofórias. Pelo lado do amante de Afrodite, o calor lascivo do verão, das concubinas e cortesãs reunidas, na intimidade, em suas casas, com seus amantes; o alarido, o bombástico, a licença sexual; a subida pela escada até o topo das casas; o depósito de jardins no telhado; uma profusão de perfumes exaltando a sedução amorosa. Pelo lado da mãe de Perséfone, a estação das chuvas de outono, quando o céu fecunda a terra e se abre, no umbral do inverno, com as sementeiras, o tempo propício ao casamento; mulheres casadas, mães de família, celebrando na qualidade de cidadãs, associadas a suas filhas legítimas, uma cerimônia oficial onde estão por um momento separadas dos esposos; o silêncio, o jejum, a abstinência sexual; uma estação imóvel, acorada mesmo no solo; a descida ao fundo de *mégara* subterrâneos para trazer de lá talismãs de fertilidade que serão misturados às sementes: um ligeiro odor nauseabundo; em lugar de aromas, braçadas de salgueiro, planta de virtudes antifrodísíacas.

Aqui, porém, surge uma dificuldade. Nesse quadro tão rigorosamente contrastado, o paralelismo é que parece ser o problema. Como podem as adeptas de Adônias, concubinas e cortesãs que seu estatuto ou ofício coloca à margem da família, celebrar seu deus e seu poder de sedução por meio de um ritual que, como o decalque de uma folha ao contrário, reproduz traço por traço o modelo da união conjugal imposto pela instituição à qual essas mulheres são precisamente estranhas? Como glorificar a atração sexual, o encanto erótico, os prazeres amorosos tomando de empréstimo a linguagem e o quadro



de referência de uma religião que só deseja reconhecer no casamento a procriação de filhos e a descendência legítima? Por que edificar, em honra do deus, jardins que parecem só ter valor negativo, existir apenas por contraste com a verdadeira agricultura, definir-se apenas pela falta e a privação: sem seriedade, raiz ou fruto, e bons apenas para se pôr de lado?

Um primeiro elemento de resposta nos é fornecido pela natureza dos testemunhos que, sob esse ângulo, as Adônias apresentam. Textos de autores cômicos, observações de filósofos ou eruditos, ditados e provérbios, todos em seu conjunto traduzem a opinião comum da cidade, um pensamento oficial, o julgamento de cidadãos bem integrados à vida pública. É possível que o ponto de vista dos seguidores do deus tenha sido completamente diferente. Pode-se supor ainda mais facilmente que existe um segundo aspecto das Adônias, esse plenamente positivo, e que, longe de ser independente da confecção ritual dos jardins, forma sua contrapartida necessária. Ao mesmo tempo que festejam com seus amigos e fazem brotar, para o deus, suas efêmeras plantações, as mulheres operam sobre o telhado como que um simulacro da colheita de arômatas, fazendo-os descer pela mesma escada que lhes serviu para subir aos jardins. Grãos de incenso e pães de mirra, repartidos por turbulos e defumadores, servirão ao mesmo tempo para honrar o amante de Afrodite e para reforçar o império da sedução feminina sobre os parceiros masculinos.

Desse ponto de vista, os jardins de Adônias se apresentam sob uma luz diferente. A inversão dos valores da agricultura não tem um significado puramente negativo. Ao contrário, aparece como previamente necessária, como condição exigida para se ter acesso aos arômatas. Nenhuma terra onde se enraizar, nenhum fruto a carregar: é somente a esse preço que se pode ganhar a vida dos perfumes, gozar de suas preciosas e passageiras delícias. O ritual da festa bem exprime a incompatibilidade de Adônias e Deméter, da sedução e do casamento, mas para escolher, para glorificar Adônias e a sedução. As Adônias se inscrevem então no interior do mesmo sistema de código usado pela religião oficial da Cidade. Mas é um código de certo modo com duas entradas, que se presta a uma dupla leitura segundo se escolha situar-se num pólo ou outro dos valores positivos. Falando a mesma linguagem no quadro de um mesmo sistema religioso, os defensores de culto oficial e os seguidores do deus Ihe fazem dizer verdades diferentes ou opostas. Uma vez lançadas nas fontes ou no mar as plantas muito precoces para serem fecundas, as Adônias, festa da

lamentação do amante, terminam na alegria dos perfumes, na promessa dos prazeres e na certeza da sedução. Ao término das Tesmofórias, festa de lamentação da filha, as matronas abandonam o mutismo, o luto e a abstinência para celebrar a alegria dos reencontros. O último dia da cerimônia, que mantém ritualmente afastados esposas e esposos, leva o nome, que é também certeza e promessa, de *Kalligéneia*: certeza, dessa vez, de boa colheita, promessa de belos filhos.

Colocamos imediatamente a pergunta: o que significa o mito de Adônias? Se se admite conosco que a análise de M. Detienne traz a resposta e que através de sua leitura a mitologia e o ritual do deus fornecem um sentido ao intérprete moderno, isto é, vêm ocupar no sistema religioso grego uma posição bem definida, um pouco marginal, como vimos, e que determina as relações da sedução erótica com os outros elementos desse todo, resta uma terceira ordem de problemas para se abordar. Diz respeito à organização do sistema de códigos trazidos à luz por M. Detienne, seu equilíbrio, suas distorções, suas tensões internas. A arquitetura desse sistema parece de fato apresentar, à primeira abordagem, uma espantosa dissimetria. Sacrifício e casamento aparecem situados nela nos mesmos lugares, inscritos no centro de equilíbrio do sistema, em homologia completa de estatuto com os cereais que, entre a crueza úmida das ervas, pasto de animais, e a secura imputrescível dos arômatas, alimentos divinos, representam a posição mediana, a norma humana. O sacrifício se coloca de fato, no consumo de carne, entre a alelofagia geral (como no estado selvagem), e a recusa de todo alimento de carne (como na idade de ouro); o casamento se insere, no consumo erótico, entre a promiscuidade generalizada (como no estado selvagem) e a abstinência sexual total (como na idade de ouro). Sacrifício e casamento são também as duas instituições humanas onde os arômatas intervêm; na primeira, para unir os deuses e os homens, e na segunda, para unir o esposo e a esposa. Tal conjunção, contudo, não tem o mesmo alcance nem o mesmo valor nos dois casos. No sacrifício, os arômatas têm uma virtude plenamente positiva; representam a parte dos deuses, uma supernutrição que os homens só podem desejar, sem a ela ter acesso. Nesse sentido, deixar no sacrifício o campo livre aos arômatas para que o ocupem inteiramente, a exemplo de Empédocles substituindo o boi prestes a ser imolado por pequenas estatuetas de arômatas que os convivas dividirão entre si em vez de comer seu pedaço de carne assada, é destruir o sacrifício fazendo-o exercer a si mesmo. Mirra e

perfumes, ao contrário, revestem-se no casamento de uma função perigosa e negativa. Se lhes é permitido invadir todo o campo da união conjugal — em vez de restringir desde o início seus efeitos para extirpá-los em seguida até a raiz (uma matrona deve expulsar o perfume de sobre ela mesma e de sobre seu marido) — o casamento se destrói não por excesso, mas por perversão. Há então, para os arômatas, quando se passa do sacrifício ao casamento, inversão de sentido e mudança de valor.

No início de sua investigação, Detienne examina o personagem de Adônis paralelamente e de forma um pouco enviesada, uma vez que parte da idéia de que nem o mito nem o ritual do deus concernem diretamente ao sacrifício; e ilumina o sacrifício com luz rasante, já que se coloca, para decifrar seus elementos significativos, não do ponto de vista do culto oficial, e sim na perspectiva de uma seita, a dos pitagóricos, que põe em questão através da crítica da prática sacrificial os próprios fundamentos da religião pública. Os pitagóricos rejeitam qualquer forma de sacrifício sangrento ou só aceitam imolar, para comer, os porcos e as cabras, à exclusão do boi e do carneiro, segundo se considerem seita religiosa inteiramente exterior à cidade ou confraria engajada na vida política e buscando transformá-la do interior. Nos dois casos, a contestação religiosa do sacrifício, da matança dos animais domésticos, da nutrição com carne, visa a instituir um regime alimentar de tipo mais ou menos vegetariano que deve, em seu limite, cobrir o fosso que separa os homens dos deuses e conseqüentemente eliminar a distância insuperável que o sacrifício, na origem, teria instituído e que se encontra, no culto oficial, cada vez que se imola ritualmente um animal para que sua carne sirva de alimento, uma carne reinvocada, confirmada, consagrada. Os pitagóricos buscam então revirar o sacrifício pelo alto, substituindo-o por um tipo de vida e um modo de alimentação suscetíveis de restabelecer com os Imortais a comunidade de existência, a completa comensalidade existente outrora, antes da falta cometida contra Zeus por Prometeu e em cujo sacrifício, em sua forma presente, está impressa a lembrança. Para viver-se em companhia dos deuses comer-se-á, na medida do possível, como eles próprios. Serão comidos os vegetais inteiramente 'puros', como os alimentos consumidos na idade de ouro e que são oferecidos à divindade em altares não sangrentos, jamais maculados pela matança do sacrifício. Os homens divinos, a exemplo de Pitágoras ou Epimênides, chegarão até mesmo a se nutrir de nada, a viver de cheiros perfumados, à maneira dos Imortais.

Ao final de sua análise, M. Detienne é levado então a marcar fortemente os arômatas do sinal mais. No consumo dos alimentos, a 'vida nos arômatas' representa o ideal, ideal este ao qual os homens devem necessariamente renunciar, segundo o culto oficial, e ideal ao qual devem se esforçar por atingir, segundo a seita pitagórica, renunciando aos pedaços da carne que, no sacrifício, é reservada aos humanos. Entretanto, quando M. Detienne volta-se para o casamento, instituição para cujo cerne o conduz a religião de Adônis, deve considerar os arômatas do menos. As mesmas essências perfumadas e incorruptíveis, que unem a terra ao céu, os homens aos deuses, logo que unem muito intimamente homens e mulheres, dissociam o casamento em vez de consolidá-lo. No himeneu, elas representam não o ideal, mas essa sedução erótica que é, em si, nefasta e má. Como explicar que num sistema de códigos tão rigoroso, tão coerente, o mesmo elemento tome valores opostos? Para Marcel Detienne, o problema se coloca com mais acuidade por ser, no próprio seio de pitagorismo, escolhido como revelador dos valores do sacrifício, que a contradição se acusa mais nitidamente. Do lado dos arômatas até recusar toda forma de sacrifício sangrento e de nutrição feita por carne, e seita se coloca, para melhor defender a instituição do casamento, do lado do alface. Condenando, com o uso dos perfumes, toda forma de sedução, perseguindo concubinas e cortesãs, lançando o interdito sobre os amores ilegítimos, os pitagóricos celebram, em seu regime, não a mirra mas o alface, cujas virtudes antifrodísíacas gabam. Eles se situam, assim, no seio da religião grega, no extremo oposto dos fiéis de Adônis, como se houvesse uma incompatibilidade completa entre a escolha dos arômatas num caso e no outro, como se sua valorização no plano do sacrifício e do consumo da nutrição feita com carne implicasse sua depreciação no plano do casamento e do consumo sexual.

Como M. Detienne dá conta dessa dissimetria? Observemos inicialmente que o quadro é menos simples do que o temos apresentado: sob as duas formas em que o encontramos, como incenso unindo os deuses e os homens, e como perfumes unindo os homens e as mulheres, os aromas comportam, por sua função de mediador, aspectos de ambigüidade que o autor sublinha justamente. Plantas 'solares', ressecadas, imputrescíveis, elas se aparentam ao fogo do alto e ao divino; mas brotam aqui embaixo, sobre a terra dos mortais. E é somente nas condições de tempo, lugar e colheitas definidas que adquirem plenamente sua virtude ígnea. Sendo seu papel o de unir os opostos, os

arômatas não o poderiam desempenhar se estivessem de início e inteiramente, no casal que deviam aproximar, do lado de um dos termos com a exclusão do outro. Para unir a terra ao céu, é preciso que caminhem entre o baixo e o alto; para associar homens e deuses é preciso, mesmo em sua proximidade com os segundos, que se encontrem contíguos aos primeiros. É esse estatuto equívoco dos arômatas que explica os extraordinários relatos de Heródoto a respeito das condições de colheita deles: verdadeiros mitos disfarçados em relato verídico e que serão, sob formas diversas, retomados por toda a tradição grega, dos historiadores e geógrafos aos botânicos. Os arômatas brotam numa região ao mesmo tempo muito real e completamente mística, nessa Arábia que se pode descrever como um país completamente diferente e localizar no mapa, mas que é também, à maneira da pátria dos etíopes que se chama Longa-Vida — os mais justos, os mais belos, os mais piedosos dos homens — uma terra de sol, preservando em nosso mundo pervertido como que um enclave da idade de ouro. Uma parte da colheita é posta à disposição dos homens, a outra depositada no altar do Sol onde ela se inflama espontaneamente. A colheita — poder-se-ia dizer a caça aos arômatas — se opera segundo dois tipos opostos de processos que, em seu próprio contraste, sublinham o caráter ambíguo da presa e sua função mediadora. Os homens não podem obtê-la diretamente. Têm necessidade de 'intermediários' animais, hostis ou favoráveis, tanto ctônicos quanto celestes. Em certos casos, os arômatas brotam 'embaixo', nas águas de um lago ou numa ravina profunda. Para trazê-los, é preciso repelir o ataque dos animais que os defendem, animais ctônicos, serpentes ou morcegos, monstruosos, igualmente aparentados com o domínio do úmido, do terroso, do pútrido. Para isso recobre-se todo o corpo, à exceção dos olhos, que são no homem como que o elemento luminoso e solar, com a pele de um boi esfolado, isto é, com a parte externa, imputrescível, não comestível, do animal. Em outros casos, os arômatas se acham 'no alto', no ninho de pássaros celestes, empoleirados no cume de rochedos inacessíveis. Para fazê-los cair, atraem-se esses animais aparentados com o fogo do alto, seduzindo-os com postas de carne que representam, em oposição à pele, a parte interna, putrescível, comestível. Os pássaros do céu descem para apossar-se dos pedaços de carne morta; eles os elevam até seus ninhos, que se arrebetam sob o peso dessa carne, da qual se pode dizer que é duplamente 'deslocada'; transportada de alto a baixo, ela não se encontra em seu lugar e volta para onde deveria estar, levando

com ela em sua queda os arômatas dos quais os caçadores podem se apropriar. Os homens dispõem então, para colher os arômatas, de dois métodos cujos meios e modalidades são inversos: ou são trazidos do mais baixo, em oposição aos animais ctônicos, graças a uma pele ressecada que repele os ataques dos seres pútridos, ainda que às vezes alados; ou são levados a cair do mais alto, com o apoio dos animais celestes, graças à posta de carne sangrenta que do alto atraem esses aparentados do fogo, que no entanto têm ainda necessidade de alimentos úmidos. Nos dois casos, a tônica é colocada paralelamente nessa tensão entre termos opostos que caracteriza o estatuto dos arômatas e que os faz oscilar entre o alto e o baixo, o seco e o úmido, o imputrescível e o pútrido. Esse constante vaivém encontra sua expressão mais surpreendente no mito da Fênix, o pássaro aromático que, oscilando num instante do ígneo ao podre para voltar em seguida à sua incandescência primeira, sublinha ao mesmo tempo e como com um mesmo movimento a antinomia entre duas ordens de realidades que se excluem uma à outra e sua necessária conjunção no mundo aqui de baixo. A Fênix é na escala animal o que são os arômatas na hierarquia das plantas: um ser solar, empoleirado no lugar mais alto. Acompanhando o astro de fogo a cada dia em seu curso, regenerando as forças a seu contato, nutrindo-se de seus raios mais puros, ele escapa à condição mortal sem, entretanto, conhecer a imortalidade dos deuses: renasce perpetuamente das cinzas. O ardor do fogo celeste, puro, incorruptível, inengendrado, basta-se indefinidamente a si mesmo; perpetua-se numa constante e imperecível juventude. O fogo humano, roubado por Prometeu e confiado aos mortais sob forma de uma 'semente de fogo', de um fogo engendrado, para cozinhar a carne do sacrifício, é um fogo esfomeado: solicita ser nutrido sem cessar, sob pena de parecer, ele também, como um homem privado de alimento. A vida incandescente da Fênix segue um curso circular, cresce e decresce, nasce, morre e renasce segundo um ciclo que faz o pássaro dos arômatas mais próximo do sol que a água das alturas, passar a um estado de um verme de podridão, mais ctônico ainda que a serpente ou o morcego. Das cinzas do pássaro, consumido ao final de sua longa existência em um ninho-braseiro de arômatas nasce de fato um vermezinho nutrido de umidade e que se tornará por sua vez uma fênix.

Através desse mito percebe-se claramente que os arômatas, para unir o alto e o baixo e desempenhar seu papel de intermediários entre os deuses e os homens, devem ocupar, em relação uns aos outros, uma

posição mediata. Os deuses gozam, fora do tempo, da permanência de uma inalterável juventude, de uma forma de existência eterna. Os homens vivem num tempo limitado, orientado sempre no mesmo sentido, em direção à morte; nascem, envelhecem e desaparecem para sempre. Para se perpetuarem, é necessário que se unam a uma criatura do sexo oposto, que engendrem um filho que os continuem num ser novo, diferente deles mesmos. A fênix vive num tempo cíclico ilimitado, orientado alternadamente nos dois sentidos. Perpetua-se, sem se unir carnalmente a coisa alguma, sem engendrar qualquer outro senão ela própria, renascendo das próprias cinzas. Pode-se então dizer que, na lógica do mito que exprime, sob a forma mais condensada, os aspectos de mediação dos arômatas, as essências perfumadas parecem suscetíveis de unir a terra e o céu, os homens e os deuses, na medida em que traduzem, no código botânico e zoológico, uma forma de vida que se renova de si mesma, sem ter necessidade de uma união entre sexos opostos, nem, conseqüentemente, de casamento e procriação de filhos. De certa maneira, o modo de existência da Fênix lembra o dos humanos na idade de ouro, antes do sacrifício, antes da utilização de um fogo corruptível e engendrado, antes do trabalho agrícola, antes da criação das mulheres e o casamento, quando os homens viviam ainda puramente entre machos, com uma vida compreensivelmente mais longa que hoje, sem conhecer a velhice ou a morte propriamente ditas, nascendo espontaneamente do solo como a fênix de suas cinzas.

Tais observações nos permitem talvez ampliar as explicações de M. Detienne sobre a deslocação assinalada por nós entre a função positiva dos arômatas como incenso e a negativa dos mesmos arômatas como perfumes.

M. Detienne constata que há, aos olhos dos gregos, um bom uso dos arômatas, no sacrifício, e um mau uso dos arômatas, nas relações amorosas. A razão disso é que os perfumes, desde que utilizados para fins eróticos, acham-se 'desviados' de sua vocação cultural e religiosa, "subtraídos ao bom uso que consiste em devolver às potências divinas as substâncias com as quais os deuses mostram afinidades particulares". Mas em que e por que há desvio? Das duas, uma: ou se quer dizer que ao utilizar os perfumes para a sedução amorosa, nada sobra deles para o sacrifício, e que o fiel se recusa a sacrificar a partir do momento em que se abandona à fruição sexual — o que é

manifestamente falso. Os amorosos, os voluptuosos, os lascivos não se mostram nem mais nem menos escrupulosos que os castos e os pudicos em matéria de sacrifício; há, de resto, como as Adônias o mostram suficientemente, uma vocação cultural e religiosa dos arômatas utilizados para fins eróticos. Ou se quer dizer outra coisa e mais, a saber, que a orientação e o valor dos arômatas sendo inversos no sacrifício e na sedução, não se pode ser favorável a eles nos dois casos ao mesmo tempo. Seria tão difícil imaginar um pitagórico celebrando as Adônias quanto um seguidor de Adônios convertido ao gênero de vida e ao vegetarianismo pitagóricos. E certamente essa oposição que, nos pólos extremos do sistema religioso, toma a forma de uma incompatibilidade radical, exprime-se também, no centro, no culto oficial, por uma tensão entre arômatas integrados ao sacrifício e perfumes integrados ao casamento. Partindo-se do método que seguimos com M. Detienne, a explicação deve ser, em primeiro lugar, estrutural: deve dar conta da disparidade por referência à organização de conjunto do sistema. É nesse sentido que o mito da Fênix nos põe na via da solução: o pássaro-arômatas encarna uma forma de existência que, para os gregos, corresponde, na linguagem de sua filosofia, a uma imagem imóvel da eternidade; na de sua mitologia, à vida dos homens da idade de ouro. No sacrifício, os arômatas são afetados pelo sinal mais porque estão orientados em direção à idade de ouro. Certamente o sacrifício consagra o desaparecimento dessa beatitude de outrora, mas em seu seio os arômatas representam a parte que é ainda hoje propriamente divina. Dar-lhes o máximo de lugar, ou todo o lugar, é preconizar uma experiência religiosa que tem valor de retorno à idade de ouro; é fazer a si mesmo aromático para reencontrar a condição original onde se vivia e comia em companhia dos deuses. No casamento, os aromas são orientados numa direção inversa: presidindo a atração sexual, sem a qual o casamento não pode ser carnalmente consumado, consagram no próprio interior da instituição matrimonial a ruptura com a idade de ouro, a dualidade dos sexos, a necessidade de acoplamento, do nascimento por engendramento e correlativamente também do envelhecimento e da morte. Sacrifício e casamento estão no mesmo plano, em posição homóloga. No sacrifício, porém, os arômatas se ligam ao que míticamente precedeu a necessidade de nutrição por carne; no casamento, ao que míticamente levou o homem ao consumo sexual. Quanto mais forte é a parte dos aromas no sacrifício, mais este parece suscetível de unir os deuses e os homens. Quanto mais restrita é a

parte do perfume e da sedução da união de um homem e uma mulher, mais fundamentada é a legitimidade de seu himeneu. Do ponto de vista religioso, o sacrifício se justifica pelo ofertório dos arômatas, que voltam assim à divindade; o casamento se justifica religiosamente pelas restrições muito firmes que impõe à atração sexual provocada pelos perfumes. Ele se absteria inteiramente dela se pudesse, se a condição humana não exigisse, a partir de sua separação dos deuses, que fizesse das tripas coração.

O problema não está exatamente determinado, e sim apenas deslocado. Formula-se agora da seguinte maneira: por que os arômatas, sendo o que são no sacrifício, patrocinam também a sedução erótica? A resposta nos é dada por Hesíodo nas duas versões que apresenta do mito da fundação do sacrifício sangrento por Prometeu. Deuses e homens vivem originalmente em proximidade completa, festejando juntos. Chega o momento em que é preciso regular a parte que cabe a uns e outros. Prometeu imola e corta um enorme boi em duas porções. Para os homens vai a carne com tudo que se possa comer; para os deuses, os ossos e um pouco de gordura, o mesmo que lhes é endereçado ainda hoje, consumido em fumaça, no decorrer dos sacrifícios que se celebram sobre os altares odoríferos. Zeus vingase escondendo dos homens seu fogo, o fogo celeste, puro, infatigável, inengendrado, do qual os homens deviam dispor anteriormente. Impossível cozinhar a carne. Prometeu rouba, escondendo-a no caule de um funcho, a semente de fogo com a qual presenteia os humanos. A chama do sacrifício brilha sobre a terra onde os homens vão poder alimentar suas forças desfalecentes com a carne cozida. Enganado, Zeus contra-ataca. Esconde dos homens a semente do trigo dissimulando-a nas profundezas da terra: dali em diante será necessário cultivar os campos para colher os cereais e comer o pão. Cria ao mesmo tempo a primeira mulher, que terá que ser aperfeiçoada para ter filhos. Hefaiostos a modela com argila molhada; de natureza ctônica, terrosa e úmida, ela não é apenas de condição mortal; permanece próxima da animalidade; de um lado, por seu insaciável apetite alimentar, de outro, por seu apetite sexual que se desencadeia na época da canícula onde, melhor protegida contra o ardor do sol do que um marido de temperamento mais quente e mais seco, ela propriamente assa seu homem, 'disseca-o sem trabalho', entregando-o, verde e cru, ao ressecamento de uma velhice prematura. Entretanto, Pandora não é apenas, no excesso de sua sensualidade animal, um fogo que faz o homem pagar o que Prometeu dissimulou da vista dos

deuses para roubar-lhes. Ela própria é um esconderijo, uma armadilha, um ser duplo cuja aparência transveste e mascara a realidade. Hefaiostos a modela de argila e água, mas o faz à imagem das deusas imortais, e a beleza que se irradia de seu corpo, como se fosse divina, mergulha no maravilhamento não apenas os homens, mas também os deuses. A astúcia de Zeus e sua vingança consistem em envelopar de sedução erótica, isto é, de uma aparência divina, o ser cuja alma é a de uma cadela dissimulando sob a doçura atraente de seu sorriso, sob as lisonjas mentirosas de sua boca, uma grosseira animalidade. Pandora é um mal, mas tão belo que os homens não podem se impedir, no fundo do coração, de amá-lo e desejá-lo. A sedução de sua aparência física é ainda reforçada pela graça que Afrodite espalha por todo o seu corpo, os trajes, as flores, as jóias com que a cingem Atena e Hefaiostos. Saindo das mãos dos deuses como a jovem casada deixa as mulheres que a prepararam para as núpcias, ungida de perfumes, coroada de mirra, paramentada com a túnica nupcial e o véu, Pandora se encaminha para Epimeteu, o Aturdido, que, apesar do aviso de seu irmão Prometeu, o Precavido, recebe-a em sua casa como esposa. Um encanto irresistível emana de sua pessoa e a ilumina inteira; mas seu primeiro gesto será liberar, erguendo a tampa da jarra, todos os males que os homens ignoravam anteriormente: o duro trabalho, as doenças, a velhice dolorosa e a morte.

A sedução erótica reveste no mundo dos homens a figura equívoca de Pandora, presente envenenado que Zeus lhe envia como contrapartida do fogo, como reverso do bem que Prometeu lhes entregou fraudulentamente. Assim como Pandora, a sedução é uma realidade dupla e ambígua. Porque imita, é de essência divina. Toda beleza vem dos deuses e sobre um corpo humano a graça só pode ser um reflexo, uma emanção da deles. Também os perfumes são divinos. Os deuses cheiram bem; sua presença se manifesta não apenas por uma irradiação intensa de luz, mas também por um odor maravilhoso. A atração exercida pela beleza e provocada pelo perfume tem então, em si mesma, um alcance plenamente positivo; é um impulso em direção a um valor divino. Mas na sedução erótica é um impulso desviado, extraviado, que se dirige a uma aparência mentirosa de beleza dissimulando uma realidade completamente outra; a animalidade feminina. Como Ixíon abraçando em *Nephéle*, sob a forma de Hera, um fantasma de deusa, o homem que cede ao apelo do desejo cai na armadilha urdida por Zeus na pessoa de Pandora; deixa a presa fugir para a sombra; vê-se de mãos vazias. Por ter querido saborear a vida

divina dos arômatas sob o aspecto ilusório da sedução erótica, falte-lhe, na conjunção dos sexos, a parte propriamente humana, a que permite aos serem tornados mortais se prolongarem através do casamento numa descendência, fazendo assim da mulher, divina pela sedução de sua aparência, animal pela realidade de seus apetites, senão a igual, pelo menos a companheira de seu marido; associada a ele num casal cuja condição de existência não é nem a dos deuses nem a dos animais, nem a idade de ouro nem a selvageria e sim, entre as duas, a vida do homem tal como a definem, desde que estão desunidos mortais e imortais, o sacrifício, a agricultura e o casamento.

Ao se trazer uma resposta às dificuldades que a presença dos arômatas levantam no sacrifício e no casamento, seu papel paralelo e sua orientação inversa, é-se paradoxalmente levado a colocar uma nova e última ordem de problemas. Em nossa leitura de M. Detienne, esforçamo-nos para sublinhar a homologia das duas instituições e pôr em evidência tão nitidamente quanto possível as implicações e conseqüências dessa simetria. Entretanto, existe entre uma e outra, quando são colocadas no conjunto do sistema ao qual pertencem, uma diferença radical que afeta todo o equilíbrio da religião e da cultura gregas. Peça mestra da religião de cidade, o sacrifício é atacado nos dois flancos: do lado onde estabelece um corte entre os homens e os deuses, e do lado onde fixa a separação entre os homens e os animais. Em ambos os casos, trata-se de ter acesso, por vias opostas mas que às vezes se conjugam na mesma seita, a uma experiência religiosa diferente da que oferece o culto oficial, e que confere o privilégio de um contato mais direto, de uma união mais íntima com o divino. Vimos como os pitagóricos voltam o sacrifício para o alto, renunciando à nutrição por carne, para tentar preencher, no próprio curso da vida, a separação que mantém os deuses afastados dos homens. Seu esforço não é isolado. Toda uma corrente religiosa e filosófica vai no mesmo sentido, desde aquelas denominadas órficas até os maiores pensadores da Grécia clássica, Platão ou Aristóteles, para os quais a vida filosófica tem por objetivo tornar o homem, na medida do possível, semelhante ao deus, em oposição à sabedoria religiosa oficial que se exprime na fórmula délfica: conhece-te a ti mesmo, isto é, reconhece teus limites, fica sabendo que não és um deus e não tenta igualá-los.

No entanto, o sacrifício pode também ser virado para o outro lado. Na religião dionisíaca, existem associações de fiéis que praticam um culto cujo rito central é a omofagia, a devoração das carnes completamente cruas de um animal que não é ritualmente conduzido ao altar para ali ser, segundo as regras, abatido, esquartejado, assado e fervido, e sim capturado em plena natureza, cortado em pedaços, despeçado vivo e consumido ainda palpitante de vida. Aqui, a fronteira separando o homem da natureza selvagem se rompeu, é a barreira entre a humanidade e a animalidade que se procura abolir. Em vez de se consumir alimentos puros e no limite dos cheiros aromáticos, como os deuses, o alimento é a carne crua como o fazem as bestas selvagens. O retorno a um estado de selvageria primitiva, que constitui como que um reverso da idade de ouro, expressa-se em outros aspectos do culto. Dioniso aparece nele como caçador selvagem conduzindo à carne dos animais um grupo de mulheres elas próprias tomadas selvagens, tendo abandonado casa, trabalhos domésticos, esposo e filhos para errar longe das cidades e de seus santuários, longe dos campos cultivados, em plena terra selvagem, nos bosques e nas montanhas. Os animais que essas mulheres encurralam para devorá-los vivos são apresentados ao mesmo tempo como selvagens — leões, tigres ou filhotes de corça ou de cabrito montês — e domésticos — vacas e cabritos —, como se tivesse desaparecido a diferença reconhecida e consagrada, entre as duas espécies, pelo sacrifício normal que, contrariamente à caça, só imola animais domésticos e, pelo menos em princípio, depois que eles manifestaram sua concordância através de um sinal. À omofagia se acrescenta a alelofagia: abolida a fronteira entre homens e animais, nada mais distingue, na representação mítica, as ménades de Dioniso, presas de sua fúria, das bestas selvagens, que elas perseguem até em seus covis. Elas próprias são essas raposas, corças e panteras cujo sangue vão lamber. Ou, ao contrário, aqueles que elas acreditam ser, em sua loucura, os habitantes ferozes das florestas, revelam-se na realidade de sua própria raça, de sua própria família, de todos os seres vivos mais próximos, os mais semelhantes a elas mesmas: seus filhos, pais, irmãos, que elas dilaceram com os dentes sem saber, homens devorando homens, como pássaros comem carne de pássaro.

Essa irrupção na selvageria tem um valor religioso positivo; derubadas as barreiras no interior das quais o homem se acha fechado, isto é, tanto encerrado quanto protegido, pode-se estabelecer um contato mais direto com o sobrenatural. Fora de si mesmas, alucina-

das pela 'mania', o delírio divino, as ménades entram no estado que os gregos denominam de entusiasmo: são tomadas pelos deuses que as cavalgam e as possuem, no sentido religioso do termo. Sob a forma selvagem da possessão, sob a forma erudita e ascética da purificação espiritual, dionisismo e pitagorismo, em direções inversas, fazem igualmente um curto-circuito no sacrifício para melhor se aproximarem dos deuses. Essa comunidade de objetivos explica que, a despeito da oposição entre as duas direções, a omofagia e o vegetarianismo acham-se em certos casos, como testemunham nossos documentos, conjugados na prática de uma mesma seita: a devoração da carne crua e o regime vegetariano, uma servindo de elemento que precede a outra, reforçando-se como aquém e além do sacrifício. Talvez se pudesse dizer, retomando uma distinção da qual os antropólogos se serviram às vezes, que, aquém do sacrifício, do lado da selvageria, da omofagia, do menadismo, são os deuses que conduzem o jogo, que se aproximam dos homens, descendo até eles para tomar posse de seus fiéis; além, do lado do vegetarianismo, da ascese, da purificação interior, são os homens que tomam a iniciativa, que buscam desenvolver seus recursos espirituais para subir eles próprios aos deuses, para juntar-se a eles ultrapassando, na tensão de um esforço interior, os limites da natureza humana comum. Entretanto uma e outra experiência 'mística', situando-se fora da moldura imposta pela prática do sacrifício, modelaram o universo religioso dos gregos e pesaram, da maneira decisiva, na orientação do pensamento antigo.

Nada de semelhante para o casamento. E contudo, de um ponto de vista estrutural, as possibilidades eram as mesmas. Podia-se virar o casamento, assim como o sacrifício, para os dois lados: fosse em nome da castidade total, afastando-se o consumo sexual ao mesmo tempo que o da carne para encontrar essa idade de ouro que ignorava a ambos; fosse, ao contrário, em nome da sexualidade e do erotismo colocados, em sua forma bruta, como valores religiosos que não suportam ser limitados e regulamentados tanto pelos homens, como pelos animais selvagens. Por que os gregos não exploraram essa dupla possibilidade que nos aparece inscrita na arquitetura de seu sistema religioso? Em sua busca de um caminho de vida inteiramente puro, estranho a tudo o que toca à morte e à geração, os pitagóricos teriam podido adotar em relação ao casamento a mesma atitude deles, em dois níveis, em face do sacrifício: num primeiro nível, enquanto confraria integrada à cidade e querendo transformá-la do interior, fazer a parte do fogo, aceitar a união sexual sob a forma exclusiva do

casamento legítimo rejeitando a concubinação e a prostituição da mesma maneira que aceitam o sacrifício exclusivamente para cabras e porcos, rejeitando a imolação do boi e do carneiro; num segundo nível, enquanto seita religiosa, assumir uma posição mais radical e recusar a união sexual sob todas as suas formas, assim como recusam o sacrifício sangrento. Se a primeira atitude em face do casamento é amplamente confirmada, não parece que a segunda tenha sido algum dia defendida pela seita. Não há extremismo religioso pitagórico em matéria de casamento. A necessidade de uma descendência não é jamais posta em causa de maneira direta, ainda que a procriação dos filhos, mesmo legítimos, alimente o ciclo dos renascimentos que, na perspectiva pitagórica, representa de certo modo um mal. A idéia de uma impureza do comércio sexual também não aparece; a impureza provém do caráter ilegítimo da união. Os esposos permanecem puros no ato carnal que os aproxima como marido e mulher. O ideal de *hosiotes*, santidade completa, a esperança de um retorno à idade de ouro, que suprimira o sacrifício, contorna a instituição do casamento sem atingi-la, instituição essa que nenhuma corrente, mesmo sectária, afronta abertamente. A união conjugal parece não ter sido jamais contestada religiosamente na Grécia. Personagens como Hipólito, que encarnam na tragédia uma exigência religiosa de pureza total, são apresentados sob traços tão equívocos, exibem um puritanismo tão ambíguo em seus excessos que, em boa parte, beiram a selvageria. Hipólito, a quem seu pai Teseu trata como seguidor de Orfeu, como adepto fervoroso do regime vegetariano, quer-se e proclama-se igualmente casto como uma virgem; repele a união carnal com a mesma altivez intransigente de um vegetariano rejeitando a carne animal. Mas é um estranho vegetariano, pois ao mesmo tempo que parece completamente próximo às bestas selvagens, passa o tempo a perseguir-las e massacrá-las para fazer delas, no final de suas caçadas, a refeição diária que divide no melhor apetite com seus companheiros masculinos. Quando fala do casamento para rejeitá-lo com indignação e horror, o rapaz, que podíamos imaginar cheio de pudor e reserva, quase não consegue dissimular sob os artifícios de uma retórica de sofista a violência brutal de seu temperamento. Quanto às Danaides, fugindo do casamento como pombas temerosas das aves de rapina que as querem devorar, são comparadas pelo rei de Argos em seu primeiro encontro a amazonas 'comedoras de carne crua'; a comparação adquire peso quando se evoca o tratamento que darão aos esposos, precisamente degolados na noite de suas núpcias. Para todo

o pensamento grego, assim como para os pitagóricos, a pureza não reside na recusa ao casamento e sim na recusa, em nome do casamento, das relações sexuais ilegítimas. E a renúncia à vida conjugal, em vez de traçar o caminho para a idade de ouro, fixa rapazes e moças nesse estado primeiro de selvageria do qual o himeneu os faz sair, introduzindo-os no coração da vida cultivada.

O casamento também resiste à contestação que poderia vir do outro lado. Tudo que M. Detienne nos ensinou sobre a religião de Adônis demonstra suficientemente que ela não ataca a instituição matrimonial de frente. Nem no mito nem no ritual acha-se algo que pretenda questionar sua legitimidade ou negar-lhe valor religioso. A atitude permanece defensiva: contenta-se em afirmar os direitos da sedução erótica, não para que esta ocupe o lugar do casamento, e sim para que se exerça ao lado e fora dele; isso é feito no quadro de um sistema religioso centrado na união legítima sem disputar à esposa os privilégios que lhe são reconhecidos e que propriamente lhe pertencem: a capacidade de produzir frutos verdadeiros, de engendrar uma descendência enraizada em pleno solo, fixada na própria sede da casa, que assim se prolonga e perpetua diretamente em cada nascimento numa nova geração. De prática corrente no Oriente, a prostituição sagrada mostra-se ausente do mundo grego de maneira significativa; mesmo em lugares como Corinto, onde sua presença é confirmada, trata-se de um fenômeno de alguma forma aberrante, que reflete influências orientais e permanece profundamente estranho à mentalidade helênica. Da mesma forma que não sacralizaram a abstinência sexual completa, os gregos não conferiram à atividade erótica o valor de uma experiência religiosa especial; não fizeram dela, como outras civilizações, uma disciplina do corpo que se deve adquirir e desenvolver, uma forma de ascese ao contrário. Essa dupla abstenção assegura ao casamento uma legitimidade sem contestação, estabelecendo-o, ao lado dos cereais, no centro do sistema religioso: para certas correntes sectárias, os homens não são mais aqueles que comem a carne cozida do animal sacrificado; continuam a ser os que comem o pão e praticam uma forma de casamento fora do qual não há vida humana civilizada, não há *pólis*. É também essa dupla abstenção que constitui um problema. Como toda obra verdadeiramente original e que marca uma data, o trabalho de M. Detienne, pela solução que traz a antigos debates, modifica todo o campo das perspectivas tradicionais e faz nascer novas interrogações. Para responder a estas, seria sem dúvida necessário examinar, de um ponto de vista histórico dessa vez, como

o casamento se constituiu na Grécia arcaica a partir de formas infinitamente mais abertas e livres, e como, no quadro institucional imposto a ele pela cidade, transformou-se para fixar-se em parte, para ainda buscar-se em parte. Como o autor indica em suas últimas páginas, poder-se-ia formular a hipótese de que o pensamento religioso consagrou tanto mais firmemente o valor único do casamento ao contrapô-lo traço por traço à sedução erótica, na medida em que na vida social dos séculos V e IV, a distinção entre concubina a esposa legítima, por falta de uma definição jurídica unívoca, permanecia um pouco flutuante e incerta. Isso, contudo, é uma outra história, que gostaríamos também de ver contada, numa próxima vez, na mesma linha traçada por M. Detienne. Assim se veriam reconciliadas, nesse livro enfeitado de sedução e que, não duvidamos, fará escola, unidas as virtudes opostas, e reconciliadas as figuras inimigas de Adônis e Deméter.



## O MITO PROMETÉICO EM HESÍODO <sup>1</sup>

POR DUAS VEZES HESÍODO consagra um longo relato ao episódio do roubo do fogo por Prometeu; uma primeira vez na *Teogonia* (v. 535-616), e uma segunda em *Os trabalhos e os dias* (v. 45-105). As duas versões da narrativa não são apenas complementares, são encaixadas uma na outra, contendo cada qual, sob a forma de alusão, uma das seqüências explicitamente desenvolvidas na outra (a primeira seqüência da narrativa da *Teogonia*: fraude prometéica sobre as partes da alimentação, é evocada alusivamente no verso 48 de *Os trabalhos e os dias*; inversamente a última seqüência da narrativa de *Os trabalhos e os dias*: a aceitação por Epimeteu do presente funesto que Zeus dá aos humanos na pessoa de Pandora, é evocada alusivamente na *Teogonia*, nos versos 512-4, como prólogo ao mito prometéico). As duas versões formam então um conjunto e devem ser analisadas como tal.

Começaremos por apresentar uma análise formal da narrativa considerando sucessivamente (inicialmente na *Teogonia*, e depois em *Os trabalhos e os dias*) os agentes, as ações, o enredo. Tentaremos então, ao confrontar os dois textos, pôr em evidência a lógica geral da narrativa, encarada em seu todo.

### PRIMEIRO NÍVEL:

### ANÁLISE FORMAL DA NARRATIVA

<sup>1</sup> Este estudo deve ser publicado em *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, Universidade de Urbino.

### OS AGENTES

#### NA TEOGONIA

Na presença dos deuses e dos homens,  
de um lado Prometeu, | do outro Zeus e, executando suas decisões finais, Atena e Hefaiostos.

Prometeu é definido por sua *mêtis* (511, 521, 546, 550, 559), isto é, sua astúcia, sua inteligência, por sua *doliè technè* (540, 574, 551, 555, 560), sua arte de embuste.

Zeus é definido por sua *mêtis* de soberano (520, 550 e 545), e ao mesmo tempo como deus pai (542), senhor do relâmpago e do céu (558, 568, 602).

#### EM OS TRABALHOS E OS DIAS

De um lado Prometeu e Epimeteu, | do outro Zeus (auxiliado por Hefaiostos, pelas Cárites, por Peithós, Afrodite, Atenas e Hermes), representando os homens. | representando os deuses.

À *mêtis* de Prometeu, feita de astúcia previdente, ardil e embuste, associa-se a ausência de *mêtis* em Epimeteu, o qual só compreende algo posteriormente, e se deixa sempre enganar. O par dos dois irmãos gêmeos, opostos e complementares, isto é, a união da providência sutil e da irreflexão estúpida, caracteriza a condição humana.

### AS AÇÕES (FUNÇÕES OU PERFORMANCES)

Toda narrativa consiste num duelo de astúcia — quem enganará quem — entre o Titã com a *mêtis* e o olímpico, rei dos deuses, o *mêtioeis*.

Na *Teogonia*, o duelo se desenrola ante os deuses e os homens, ainda reunidos, devendo o resultado do duelo determinar, entre ambos, a divisão definitiva de seus quinhões e de seus homens, seus respectivos *timai* e *moirai*.

Em *Os trabalhos e os dias*, deuses e homens já são vistos como separados e, através do duelo dos heróis que os representa (Zeus para os deuses, Prometeu-Epimeteu para os homens), os dois campos de certo modo se defrontam.

Em ambos os textos, as ações de Prometeu e de Zeus parecem estritamente homólogas.

Consistem elas:

1) Em processos preparatórios (premeditados) de disposição, de colocação (*tithèmi* e seus compostos; cf., para Prometeu: *Teogonia*, 537-539, 541; para Zeus e seus auxiliares *Teogonia*, 577-578, 583, 601; *Os trabalhos e os dias*, 61, 74, 80), de maneira a lograr (*apatàn*) o adversário. Esse logro (*apatè*), essa fraude (*dolos*) exprimem-se nos dois protagonistas por operações semelhantes de 'esconder', 'dissimular à vista' (*kaluptein*, *kruptein*) e, em Prometeu, roubar sem ser visto (*kleptein*).

2) Num jogo de ofertas recíprocas de presentes ardilosos, de doações com armadilha, que podem ser aceitos ou recusados. As regras desse jogo obedecem ao seguinte esquema formal, que resume toda a lógica das narrativas.

dar	tomar o presente = aceitar não tomar o presente = rejeitar
não dar	não tomar o que não é dado tomar o que não é dado = roubar

O ENREDO

NA TEOGONIA

Essa gramática geral presta contas da organização da narrativa cujas seqüências podem se definir da maneira seguinte (cada seqüência sendo introduzida por uma proposição de valor temporal, com as indicações de tempo articulando os episódios sucessivos da narração uns em relação aos outros).

Primeira seqüência (535-561)

535-6: καὶ γὰρ ὅτ' ... τότε ἔπειτα ...

Quando de fato ... então em seguida...

Na presença dos deuses e dos homens, e para separá-los (ἐκρίνοντο),

Prometeu dispõe escondendo (539: κατέθηκε καλύψας

541: ἐθθετίσας κατέθηκε καλύψας)

as duas porções do boi que leva para diante os deuses e os homens (537: προῦθηκε), depois imolado e retalhado.

Ele 'oferece' a Zeus a porção apetitosa mas na realidade intragável do boi. Zeus aceita essa parte, aparentemente a mais bonita, e se vê logrado (mas esse logro era parte integrante da *mêtis* premeditada por Zeus para desgraçar os humanos). Cólera de Zeus.

Assim são fixadas as partes que, no sacrifício sangrento, cabem aos homens (carnes e vísceras pesadas de gordura = as partes comíveis) e aos deuses (os ossos brancos, despídos, queimados sobre os altares perfumados de incenso).

Segunda seqüência (562-569)

562: ἐκ τοῦτου δὴ ἔπειτα ... — Desde então...

Guardando perpetuamente na memória a fraude prometéica, Zeus recusa-se a dar o fogo celestre (o relâmpago), do qual os homens dispõem até então (οὐκ ἐδίδου).

Prometeu rouba sem ser visto por Zeus (ἐξαπάτησεν κλέψας) o brilho do fogo. Na falta do fogo celeste, o fogo prometéico brilha assim no meio dos homens (que podem cozinhar o alimento).

Cólera de Zeus, assim ludibriado.

Terceira seqüência (562-581)

570: Αὐτίκα ... — No mesmo instante

Em contrapartida do fogo que ele se recusava a dar mas que Prometeu roubara, Zeus empreende a fabricação, para os homens, de algo que ainda não existia: um mal (κακόν) = a mulher.

Preparação desse mal por Hefaiostos e Atena que o 'dispõem' como Prometeu o fizera na primeira seqüência para as partes de alimento.

Quarta seqüência (585-613)

585: Αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ ... Em seguida, quando...

Reverso do fogo, o 'belo mal', que é a mulher assim fabricada, é conduzido por Zeus ante os deuses e os homens, como Prometeu conduzira ante eles o boi imolado. A mulher, porém, é um presente

destinado exclusivamente aos homens (570 e 589), a marca de sua condição desgraçada.

De fato, a raça das mulheres é para os homens o que os zangões são para as abelhas: um ventre esfaimado (γαστήρ) engolindo o fruto do trabalho de outrem (599).

Portanto, para os homens dali em diante, das duas uma: ou não se casam, tendo então grão suficiente (uma vez que o *gastēr* feminino não se apossa dele) mas em compensação não têm filhos (já que é preciso um *gastēr* feminino para dar à luz). O mal compensa o bem.

Ou se casam e, mesmo com uma boa esposa, o mal vem contrabalançar o bem (609).

Entre os humanos, bens e males estão indissolúvelmente unidos porque Zeus, doando a mulher, fez presente aos homens de um κακὸν ἀντ'ἀγαθοῖο, de um mal, reverso do bem.

#### Conclusão (613-616)

Prometeu pôde *kleptein*, roubar o fogo; no entanto não lhe é possível *klepsai noon*, escapar do espírito de Zeus. Por mais sábio que seja, o Titã sofre a opressão de um terrível vínculo.

Pode-se então resumir a estrutura da narrativa da seguinte forma:

Prometeu oferece um *dolos* (um presente com armadilha, uma doação fraudulenta) a Zeus.

— Zeus o aceita.

Por ressentimento, Zeus recusa o fogo (celeste) aos homens.

— Prometeu não aceita essa recusa: rouba o fogo e o dá aos humanos.

Zeus fabrica então e dá aos humanos a mulher, isto é, um *dolos*.

Assim deuses e homens estão empatados.

Prometeu deu aos homens a carne dos animais sacrificados, para comer; aos deuses, os ossos para queimar.

Prometeu deu aos homens o fogo roubado, enquanto Zeus reservava o fogo celeste para uso divino.

Zeus deu aos homens, e somente a estes, a raça das mulheres.

O estatuto dos homens, na medida em que se diferencia dos deuses, implica então: o sacrifício; o fogo 'prometéico', com o que isso pressupõe: o alimento cozido; o casamento.

## EM OS TRABALHOS E OS DIAS

### Preâmbulo (42-48)

Os deuses esconderam (κρύψαντες) aos homens sua vida, δίων, isto é, a nutrição por cereal, o grão.

Se não fosse isso, não seria preciso trabalhar, nem cultivar; mas Zeus escondeu (ἔκρυψε) quando Prometeu o teria enganado (alusão à primeira seqüência da narrativa da *Teogonia*).

### Primeira seqüência (49-59)

49: τοῦνεκ' ἄρ'. — A partir dali... —

A partir do dia (em que foi enganado) ele premeditou para os homens tristes vicissitudes, escondeu o fogo (κρύψε δὲ πῦρ, 50).

Prometeu o roubou. Cólera de Zeus.

Zeus declara que, como contrapartida do fogo, dará (δώσω, 57; cf., em contraposição: οὐκ ἐδίδου, nos versos 563 da *Teogonia*) um mal que os homens rodearão de amor.

### Segunda seqüência (59-82)

59: Ὡς ἔφατ'... Assim diz ele...

Preparação do presente maléfico e sedutor por Atena, Hefáistos, Hermes, as Cárites, Peithós, Afrodite.

Esse mal é chamado Pandora, como "presente de todos os deuses" aos homens que "comem o grão" (82; cf. mesma expressão na *Teogonia*, 512).

### Terceira seqüência (83-89)

83: Αὐτὰρ ἐπεὶ ... — Mas quando...

Hermes leva o δωρον θεῶν, o 'presente dos deuses', dos deuses até Epimeteu. Prometeu preveniu seu irmão a nunca aceitar um 'presente' de Zeus olímpico, e sim a recusá-lo e devolvê-lo no sentido inverso. Entretanto, Epimeteu aceita o presente. Quando compreende o seu erro, o mal está feito.

### Quarta seqüência (90-104)

90: Πρὶν μὲν ... — Antes disso ...

Anteriormente, a vida dos homens não conhecia o mal: trabalho, doença ou velhice.

Pandora, entretanto, ergue a tampa da jarra. Todos os males se espalham no meio dos homens. Estão incessantemente presentes, mas

não poderiam ser evitados por não poderem ser previstos: são na verdade invisíveis, contrariamente à mulher, mal visível, mas que seduz pela mentira de sua bela aparência. São também inaudíveis, ao contrário mais uma vez da mulher, que tem uma *phonè* da qual se serve para melhor seduzir, através de palavras mentirosas, os que têm a imprudência de escutá-la.

Assim, os males, que se buscava evitar se fossem vistos, permanecem despercebidos.

E o mal que se vê e se ouve engana ao homem e o seduz sob a aparência do bem.

### Conclusão

Não é então possível escapar ao espírito de Zeus (os homens não devem esquecer isso).

Pode-se resumir a estrutura dessa versão da seguinte forma:

Os deuses esconderam aos homens sua vida.

De fato, Zeus, vítima da *apatè*, o logro de Prometeu (que 'escondeu' as partes do boi), esconde o fogo.

Prometeu, escondendo-se de Zeus, rouba e oferece aos homens esse fogo escondido.

Zeus fabrica o 'presente de todos os deuses': ele o oferece a Epimeteu, contrário de Prometeu. Ao invés de recusá-lo, Epimeteu o aceita.

A vida humana está assim cheia de males; uns estão escondidos, invisíveis; outros, visíveis, se escondem sob uma aparência mentirosa de bens desejáveis.

### CONFRONTAÇÃO DAS DUAS VERSÕES: A LÓGICA DA NARRATIVA

A narrativa de *Os trabalhos e os dias* difere da narrativa da *Teogonia* em alguns pontos:

1) O episódio da *apatè* prometéica sobre as partes do boi só é evocado alusivamente; ao contrário, o episódio da aceitação por Epimeteu (os homens) do presente de Zeus (Pandora), com suas tristes conseqüências (abertura da caixa dos males), é amplamente desenvolvido: mas estava presente, sob a forma de alusão, na *Teogonia* 511-2.

2) A tônica é colocada, com extrema insistência, em Pandora, em seu valor de 'presente', presente fraudulento, maléfico, que teria sido possível aceitar ou recusar (cf. a interpretação dada à palavra Pandora, e os versos 57, 82, 85, 86). Esse tema do presente, do oferecimento, contudo, já estava presente na versão da *Teogonia*, comandando toda a sua lógica (cf., especialmente, ἔλεν no verso 549; οὐκ ἔδιδου no verso 563; e os dativos de destinação, ἀνθρώποισιν nos versos 570 e 589).

3) A ação de 'esconder' (*kaluptein*, *kruptein*), explicitamente atribuída a Prometeu e implicitamente a Zeus na *Teogonia*, é explicitamente atribuída a Zeus em *Os trabalhos e os dias*. O *kruptein* toma mesmo um valor teológico geral, no que concerne às relações Zeus (os deuses)-homens.

4) O episódio do roubo do fogo é idêntico nas duas versões. Os episódios da preparação da primeira mulher e/ou Pandora se correspondem exatamente, ainda que mais preciso e desenvolvido em *Os trabalhos e os dias*. Nos dois casos, a criatura feminina modelada pelos deuses para os humanos se apresenta como uma *parthénos* enfeitada para a celebração de suas núpcias.

Ambas as versões podem então ser tratadas como elementos que se ajustam para formar um conjunto.

A aproximação das duas versões permite destacar mais nitidamente certos aspectos da lógica da narrativa. Distinguímos dois planos nas ações dos personagens que desempenham os papéis de agentes no enredo:

a) Ações preparatórias: dispor escondendo.

b) Ações em relação a outrem: dar ou não dar, por um lado, aceitar ou recusar o presente, por outro.

Ora, para a comparação das duas narrativas, esses dois planos deixam de parecer superpostos ou coordenados: integram-se um ao outro.

De fato, 'não dar' é idêntico a 'esconder' (cf. *Teogonia*, 563: "Zeus não dava mais o fogo", e *Os trabalhos e os dias*, 50: "Zeus escondeu o fogo"). Para os deuses, não dar mais aos homens um bem que estava anteriormente à sua livre disposição, é o mesmo que 'escondê-lo' deles. Desse ponto de vista 'esconder a vida', isto é, os cereais, e 'esconder o fogo' formam os dois aspectos de uma única e mesma operação. Originalmente o trigo despontava sozinho, oferecido aos homens por uma *aroura automatè* (*Os trabalhos e os dias*, 116-7).

Era preciso unicamente abaixar-se para colhê-lo e comê-lo. Dali em diante, sendo o trigo 'escondido', os cereais (isto é, as plantas 'cozidas' em contraposição às verduras cruas, que brotam sozinhas) pres-supõem o trabalho agrícola (o *ponos* penoso); é preciso trabalhar a terra, enfiar nela a semente (*sperma*) para obter o trigo. Da mesma maneira, originalmente, o fogo celeste estava livremente à disposição dos homens sobre os freixos onde Zeus o depositava; dali em diante, estando o fogo escondido, é preciso enfiá-lo "no oco de uma nártex", ou conservar sua semente (*sperma*, cf. *Odisséia*, V, 490; *sperma puros*, associado a *kruptein* e *kaluptein*), dissimulando-a sob a cinza; enfim, nutrir continuamente um fogo que só subsiste alimentado (cf. Heródoto, III, 16). Da mesma maneira, afinal, os homens nascem espontaneamente do solo, como os trigos do sulco da terra, como o fogo dos freixos; dali em diante, é preciso trabalhar o ventre feminino (que, como o fogo, tem necessidade de ser alimentado, e como a terra, de ser trabalhado) para enfiar nele sua semente (*sperma*).

Contudo, se para os deuses 'não dar' aos homens significa 'esconder', 'dar' aos homens significa igualmente 'esconder', pois sendo cada presente divino um *dolos*, uma armadilha, uma *apatê*, um engodo, o presente recusa na realidade o que parece conceder, dissimulando sob a aparência enganadora do bem ofertado o mal invisível. Em outras palavras, os bens tendo sido escondidos (não dados) pelos deuses, os homens só podem ter acesso a eles através do envelope dos males onde são depositados (o *ponos*, a mulher). Inversamente, o que os deuses deram aos homens são males camuflados sob a aparência de bens.

Assim, a oposição que parecia comandar a lógica da narrativa: dar-não dar, resolve-se em duas formas diferentes de uma única e mesma ação: esconder:

- a) Não dar = esconder um bem para que só seja obtido através dos males que o envolvem.
- b) Dar = esconder um mal sob a aparência sedutora de um bem.

A lógica da narrativa traduz o caráter ambíguo da condição humana, onde, pela ação do 'esconder' divino, bens e males, dados ou não dados, acham-se sempre indissolúvelmente ligados uns aos outros. Ao mesmo tempo a narrativa define, entre os animais e os deuses, o estatuto humano caracterizado pelo sacrifício, o fogo culinário e técnico, a mulher vista em seu aspecto de esposa ao

mesmo tempo que de ventre bestial, a nutrição cerealífera e o trabalho agrícola.

Nossa análise tratou até o presente da organização narrativa do texto, sua sintaxe e sua lógica.

Agora nos é preciso prolongá-la, num outro nível, por um estudo do conteúdo semântico, levando em conta todos os detalhes na arquitetura de cada seqüência e a complexa rede de relações entre os elementos das diversas seqüências.

Então, num terceiro nível, poderá ser posto em evidência o contexto cultural ou, para falar mais precisamente, a configuração do espaço mental (quadros de classificação, recorte e codificação do real, delimitação dos campos semânticos) no seio dos quais as narrativas míticas foram produzidas e em relação aos quais o intérprete moderno pode restituir, com toda a polissemia que apresentam, sua plena inteligibilidade.

## SEGUNDO NÍVEL:

### ANÁLISE DOS CONTEÚDOS SEMÂNTICOS

Para ser breve, apresentaremos sob forma de conclusões gerais os resultados da análise dos elementos significativos de cada seqüência. Entre as partes do animal sacrificado, o fogo roubado, a primeira mulher-Pandora e o *bios* cerealífero, há, em toda uma série de planos, homologia e correspondência.

Pode-se esquematizar essas relações da seguinte maneira:

Pandora (ao final da narrativa) corresponde às partes do boi imolado (no início da narrativa).

1) Enquanto presente sedutor oferecido por Zeus aos humanos como Prometeu oferecera a Zeus a porção sedutora dos dois pedaços do animal.

2) Enquanto *dolos*, armadilha, logro, cujo exterior dissimula uma realidade inteiramente contrária à aparência exterior. No boi, as partes comestíveis estão escondidas sob o duplo invólucro da pele

(ρίνός) e do estômago (γαστήρ), de aspecto repelente; as partes não comestíveis estão camufladas sob uma camada de gordura branca apetitosa (*Teogonia*, 541: καλύψας ἀργέτι δημῶ). Em Pandora, o interior (cf. *Os trabalhos e os dias*, 67: ἐνδὲ; 77 e 79: ἐν δ' ἄρα...) consiste num espírito de cadela, um temperamento de ladra, uma voz (αὐδή) feita para a mentira e o logro (*Os trabalhos e os dias*, 67 e 78), mas essa 'cadelice' interna (ο κακόν) é dissimulada sob uma dupla camada de aparência sedutora (ο καλόν): uma forma corporal de virgem totalmente semelhante às deusas imortais, e os trajes e jóias com os quais está enfeitada, especialmente o traje branco (*Teogonia*, 574: ἀργυρέη ἐσθῆτι; cf. 541) e o véu multicolorido que a esconde (Id., καλύπτρην δαιδαλέην). A *charis* divina que ilumina o corpo e a cerimônia de investidura de Pandora faz deles uma armadilha (*dolos*; cf. *Teogonia*, 589; *Os trabalhos e os dias*, 83), dissimulando sua realidade bestial, como a apetitosa gordura branca fazia do pedaço aparentemente mais bonito (*Teogonia*, 544) oferecido a Zeus uma armadilha (*dolos*; *Teogonia*, 547, 551, 555, 560, 562) dissimulando os ossos intragáveis.

3) Enquanto *gastèr* (*Teogonia*, 599), ventre insaciável, devorando o *bios*, a nutrição que os homens conseguem pelo trabalho (cf. sobre esse apetite feminino, *Os trabalhos e os dias*, 374 e 704). Ora, a parte comestível do boi, que Prometeu reserva aos humanos, é envolvida externamente pelo *gastèr* do animal. Por sua significação de continente, de recipiente para fazer cozinhar o alimento (cf. *Odisséia*, 18, 44-45; Heródoto, IV, 61), o termo *gastèr* associa um outro valor semântico: a fraude prometéica, ao esconder no *gastèr* todas as partes comestíveis do animal destina a espécie humana a não mais poder viver sem comer, sem encher essa 'pança' que serviu para camuflar seu quinhão alimentar. Escravos dali em diante do *gastèr* (esse *gastèr* odioso, maldito, malfeitor, de onde vêm todos os males, todas as vicissitudes, como o diz a *Odisséia*, 15, 344; 17, 286; 17, 474; 18, 55), os homens arriscam-se a se tornar eles próprios 'como ventres', γαστέρες οἶον, (*Teogonia* 26; cf. também Epimênides, fr. B1, F.V.S). Por sua pessoa, Pandora representa essa 'cadelice' do ventre que define o estatuto humano, depois da separação entre homens e deuses, conseqüência da fraude alimentar de Prometeu. "Existe algo mais cão (κύντερον) que o *gastèr* odioso?", perguntava Ulisses (*Odisséia*, 7, 216). E Hermes esconde no interior de Pandora um κυνεὸς νόος, um espírito de cão.

O apetite do ventre feminino, porém, não é apenas alimentar; é também sexual. Na época da canícula (isto é, do Cachorro), as mulheres se revelam, em sua fome erótica, lascivas e desavergonhadas (*Os trabalhos e os dias*, 586-7; cf. Alceu fr. 347, 4, Lobel e Page). O κυνεὸς νόος de Pandora implica a μαχλοσύνη, a lubricidade, tanto quanto a voracidade.

Pandora corresponde também ao fogo prometéico da qual constitui, em diferentes níveis semânticos como na lógica da narrativa, a contrapartida, o reverso (ἀντὶ πυρός; *Teogonia*, 570, 585, 602; *Os trabalhos e os dias*, 57).

1) Inicialmente enquanto *dolos*. O fogo prometéico tem de fato exatamente a mesma estrutura de armadilha que as partes do boi e Pandora. Está escondido invisível dentro do fundo, cujo interior, em vez de úmido, é seco, fibroso e queima secretamente. Depositado ἐν κοίλῳ νάρθηκι (*Teogonia*, 567; *Os trabalhos e os dias*, 53) no oco de uma férula, o fogo roubado se dissimula sob a aparência de uma planta verde, trazida na mão. O fogo prometéico é, por outro lado, contrariamente ao fogo celeste, um tanto esfaimado; morre quando não é alimentado. É também um fogo engendrado: para acendê-lo, é preciso uma 'semente' de fogo, como a que Prometeu esconde no funcho, da mesma forma que o lavrador esconde a semente do trigo no ventre da terra ou o marido sua semente no ventre da esposa.

2) Pandora se revela ainda ἀντὶ πυρός, contrapartida do fogo, na medida em que ela própria é um fogo que queima o homem, que o seca pela fadiga e pelas preocupações (por seu duplo apetite e por todos os males que lhe traz). Por mais vigoroso que ele seja, εὔει ἄτερ δαλοῖο, ela o queima sem tição (*Os trabalhos e os dias*, 705) e, no verdor de sua idade (ὠμός, cru), faz dele um velho ressequido. (Cf. Eurípides, fr. 429, Nauck.; *Antol. Pal.*, IX, 165 e 167). Como escreve Paladas de Alexandria, glosando Hesíodo:

Zeus, para resgatar o fogo, nos fez presente de um outro fogo, as mulheres (...) O fogo pelo menos pode se extinguir, mas a mulher é um fogo inextinguível, cheio de ardor, que sempre se acende (...) Ela queima o homem com vicissitudes, consome-o, muda sua juventude em velhice prematura.

3) Pandora é enfim caracterizada por seu ἐπίκλοπον ἦθος (*Os trabalhos e os dias*, 67), seu temperamento de ladra — seta precisa em *Os trabalhos e os dias*, 375: "Quem confia em uma mulher, confia

num ladrão." Ao fogo 'roubado' que a astúcia de Prometeu subtraiu a Zeus para dá-lo aos homens corresponde seu 'reverso', o fogo 'roubador' que Zeus, para vingar-se, passa ao asno de Epimeteu, ele próprio o contrário de Prometeu, a fim de que envenene os humanos.

<sup>mdra</sup>  
<sup>ios</sup> Pandora corresponde ao *Bios*, a nutrição por cereais que Zeus 'esconde' ao mesmo tempo que seu fogo celeste, como Prometeu escondeu a alimentação carnal no *gastèr* e a semente do fogo roubado no nárteu. O ventre da mulher, que o homem deve trabalhar depositando nele sua semente, se quiser ter filhos, é semelhante ao ventre da terra, que o homem deve trabalhar se quiser ter o trigo, já que Zeus escondeu o *Bios*. Como diz Platão, a mulher imita a terra na gravidez e no parto (*Menêxenos*, 238 a). Mais ainda: Pandora é um dos nomes da Terra, pois, como nos é explicado, ela oferece de presente tudo o que é necessário à vida, sendo por isso chamada de fecunda, ζείδωρος, sendo também chamada de Ἀνησιδώρα, a que faz subir as oferendas de baixo (*Escólio de Aristófanes, As aves*, 970; *Hesychius e Et. Magnum*, s. v., Ἀνησιδώρα). As representações figuradas sublinham o caráter dessa doadora de bens escondidos na terra que é Pandora-Anesidora: sua fecundidade não é mais a generosidade espontânea da ζείδωρος ἄρουρα αὐτομάτη (*Os trabalhos e os dias*, 117-8) da idade de ouro, e sim uma fecundidade que exige dali em diante o trabalho agrícola, a fadiga (πόνος), o cultivo da terra (ἔργα). Em Flionte, é Deméter quem levava, associada a Gê, o título de Anesidora (*Pausânias*, 1, 31, 4). O casamento introduzido na vida humana com Pandora não é senão um cultivo onde a mulher é o solo (ἄρουρα), o homem o cultivador (ἀροτήρ). Nesse plano, o ventre feminino associa a suas significações alimentares e sexuais (o que esse ventre consome ou consome), os valores, estreitamente ligados ao casamento, da procriação de filhos e da fecundidade cerealífera (o que o ventre feminino produz, depois de tê-lo escondido, e que só pode ser produzido através desse ventre que inicialmente o esconde).

Ao final dessa análise, limitada aos aspectos mais importantes do mito, notar-se-á que a gramática da narrativa (lógica das ações) e o conteúdo semântico aparecem imbricados um no outro. A lógica da narrativa recorria a um processo de equivalência pelo reverso: para os deuses, em sua relação com os homens, dar e também não dar = esconder. Essa gramática narrativa tinha um valor semântico (para os homens, os bens estão escondidos nos males, e os males ora estão

Syntaxe -  
- Semântica

escondidos nos bens, ora dissimulados no invisível). Todo o jogo de relações semânticas se organiza em torno do mesmo tema ilustrado pela rede de correspondências e desenvolvido por ela em níveis e direções múltiplas, para dar corpo a essa idéia que, sob todas as formas e na diversidade de seus aspectos, a existência humana, pela operação do 'esconder' divino, está situada sob o signo da mistura entre bens e males, do ambíguo e da duplicidade.

### TERCEIRO NÍVEL: O CONTEXTO SÓCIO-CULTURAL

A fraude prometéica, que consagra a separação entre homens e deuses instituindo a refeição sacrificial, em sua forma normal, tem por conseqüências e correlatos necessários o fogo (roubado), a mulher e o casamento (que implicam o nascimento por engendramento e a morte), a agricultura cerealífera e o trabalho. Esses diversos elementos estão inseridos num tecido tão denso de relações que constituem, no seio do mito, um conjunto indissociável.

Diversas observações podem ser feitas.

1) Ao longo do paganismo grego, esse conjunto serve como quadro de referência para definir a condição humana, em seus traços distintos, na medida em que o homem é diferente ao mesmo tempo dos deuses e dos animais.

2) No plano das instituições sociais, os processos sacrificiais, o emprego do fogo, os ritos de casamento e as práticas agrícolas aparecem ligados uns aos outros de múltiplas maneiras. A refeição sacrificial implica, como cozinha ritualizada, o fogo: a parte dos deuses é queimada sobre o altar, as partes comestíveis só podem ser comidas pelos homens assadas ou fervidas. O sacrifício aparece, por outro lado, articulado com a agricultura. Os animais domésticos (sacrificados) estão para as bestas selvagens (caçadas) na mesma relação de proximidade quanto ao homem que as plantas cultivadas (consideradas cozidas) para com as plantas selvagens (consideradas cruas). A prática sacrificial sublinha essa solidariedade entre

animais de sacrifício e plantas cultivadas associando cereais e vinho aos processos de abate e combustão do animal ritualmente imolado.

As afinidades entre casamento e agricultura se exprimem na organização do panteão, nos ritos do himeneu, nas festas religiosas como as Tesmofórias e em toda uma série de outros mitos.

3) Cada um dos traços que o mito retém para diferenciar os homens dos deuses é igualmente pertinente para contrapor os homens aos animais. A nutrição sacrificial obedece a uma dupla regulamentação: os homens não comem qualquer carne — sobretudo não comem a carne humana — e a comem cozida. Ao que se contrapõe, em Hesíodo mesmo, a omofagia e a alelofagia dos animais que se devoram uns aos outros (*Os trabalhos e os dias*, 277-8). Para toda uma tradição mítica (*Ésquilo, Prometeu acorrentado*; *Platão, Protágoras*) o fogo que Prometeu rouba para dar aos homens arranca mais a humanidade da bestialidade primitiva do que cava uma distância entre o céu e a terra. É visto como um fogo técnico, senhor de todas as artes das quais dispõe o espírito industrioso dos humanos. O casamento traça também uma linha de demarcação nítida entre o homem e os animais que se unem sem regra, cruamente, ao acaso dos encontros. Enfim, se os deuses são imortais “porque não comem o pão, nem bebem o vinho” (*Iliada*, 5, 341-2), os animais ignoram igualmente essa nutrição sofisticada e se alimentam, quando não são carnívoros, de vegetais crus.

Na *Teogonia* e em *Os trabalhos e os dias*, a narrativa de Hesíodo faz de Prometeu o agente do divórcio entre os deuses e os homens; põe a tônica no recíproco afastamento deles. Entretanto, a distância em relação aos deuses pressupõe correlativamente uma distância em relação aos animais. Entre animais e deuses, é o próprio estatuto do homem que define o mito de fundação do sacrifício. Para decifrar o texto em todos os seus níveis de significação, para destacar dele suas implicações múltiplas, é preciso situá-lo num contexto mais vasto, integrar ao *corpus* documentário outras versões míticas, ampliar o campo da investigação a grupos de instituição, considerar as práticas sociais.

Compreende-se melhor então o lugar privilegiado que a narrativa concede a Pandora, cuja duplicidade é como que o símbolo de uma existência humana ambígua. Na personagem de Pandora vêm se inscrever todas as tensões, todas as ambivalências que marcam o estatuto do homem, entre animais e deuses. Pelo encanto de sua aparência exterior, semelhante à das deusas imortais, Pandora reflete

o brilho do divino. Pela cadelice de seu espírito e de seu temperamento, ela tange a bestialidade. Pelo casamento que representa, pela palavra articulada e a força que Zeus ordena seja colocada nela, Pandora é propriamente humana (*Os trabalhos e os dias*, 61-2: ἔν δ' ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν καὶ σθένος). Mesmo assim essa humanidade da qual participa como companheira do homem, reverso inevitável do estado masculino, não se apresenta sem alguma ambigüidade. Uma vez que fala a linguagem do homem, que este pode dialogar com ela, Pandora pertence à espécie humana; mas funda um γένος γυναικῶν, uma raça de mulheres, que não é exatamente a dos machos sem ser completamente outra coisa. E a palavra articulada que Zeus lhe conferiu como aos homens não lhe serve para dizer o que é, para transmitir a outrem a verdade, e sim para esconder o verdadeiro do falso, para dar existência, na forma das palavras, ao que não existe, para melhor enganar o espírito de seus parceiros masculinos (*Os trabalhos e os dias*, 78).

À ambigüidade fundamental de Pandora responde a ambigüidade de *Elpis* (*Esperança*) que permanece sozinha, com a mulher, em casa (*Os trabalhos e os dias*, 96-7), confinada ao ventre da caixa (cf. 97: ὑπὸ χεῖλεσιν), quando todos os males se espalharam no meio dos homens. Se a vida humana só contivesse bens como na idade de ouro, se todos os males ainda estivessem longe, encerrados na caixa (*Os trabalhos e os dias*, 115-6), não se poderia esperar outra coisa além do que já se tem. Se a vida estivesse irremediavelmente toda entregue ao mal e à desgraça (*Os trabalhos e os dias*, 200-1), não haveria nem mesmo lugar para *Elpis*. Sendo porém os males, dali em diante, inextricavelmente mesclados aos bens (*Teogonia*, 603-610; *Os trabalhos e os dias*, 178, a comparar-se com *Os trabalhos e os dias*. 102), sem que se possa prever com certeza o que será para nós o amanhã, vivemos a esperar. Se os homens dispusessem da presciência infalível de Zeus, não teria o que fazer de *Elpis*. Se vivessem confinados no presente, sem nada saber do futuro, sem a menor preocupação com o futuro, ainda assim ignorariam *Elpis*. Mas encurralados entre a providência lúcida de Prometeu e a cegueira irrefletida de Epimeteu, oscilando entre um e outro, sem jamais poder desuni-los, os homens sabem adiantadamente que os sofrimentos, as doenças e a morte são o seu inevitável quinhão, ignorando a forma que a infelicidade tomará para eles, só a reconhecem quando tarde demais, quando já se encontram atingidos.

EXPEREÇTAS



Para quem é imortal, como os deuses, não há necessidade de *Elpis*. Também nada de *Elpis* para quem, como os animais, ignora que é mortal. Se o homem, mortal como os animais, previsse o futuro como os deuses, se fosse completamente como Prometeu, não teria mais força para viver, por não poder olhar a própria morte de frente. No entanto, sabendo-se mortal mas sem conhecer quando e como morrerá, tem na Esperança uma previsão, mas previsão cega (Ésquilo, *Prometeu*, 250; cf. também Platão, *Górgias*, 523 de), ilusão salutar, bem e mal ao mesmo tempo, a única que lhe permite viver essa existência ambígua, desdobrada, provocada pela fraude prometéica quando esta institui a primeira refeição sacrificial. Dali em diante tudo tem o seu reverso: não mais contato com os deuses que não seja também, através do sacrifício, a consagração de uma intransponível barreira entre mortais e imortais; não mais felicidade sem infelicidade, nascimento sem morte, abundância sem esforço, Prometeu sem Epimeteu. Em suma, não mais Homem sem Pandora.

POR SUA ORIGEM e por sua história, a noção de mito que herdamos dos gregos pertence a uma tradição de pensamento que é própria do Ocidente e na qual o mito se define pelo que não é, numa dupla relação de oposição ao real, por um lado (o mito é ficção), e ao racional, por outro (o mito é absurdo). Nessa linha de pensamento, no quadro dessa tradição é que é preciso situar o desenvolvimento dos estudos míticos na época moderna, para compreendê-lo. Pesquisando-se procedimentos de interpretação e técnicas de decifração suscetíveis de conferir um sentido ao que podia inicialmente parecer uma penca de fábulas extravagantes, é-se levado a questionar as concepções antigas e à interrogação sobre a verdadeira natureza do que se designava pelo nome de mito. Qual é o estatuto social e intelectual desse gênero de narrativa? Em que medida constitui ele um modo específico de expressão tendo sua língua, pensamento e lógica particulares? Como situar o mito no conjunto da vida coletiva de uma sociedade, diferenciá-lo das crenças e ritos religiosos, de todos os fatos da tradição oral: contos, provérbios, folclore e ficções propriamente literárias? Que lugar então lhe designar no indivíduo e no grupo, que dimensão humana lhe reconhecer quando nos colocamos numa perspectiva antropológica?

<sup>1</sup> Este estudo não teria sido escrito sem as pesquisas realizadas por Marcel Detienne sobre as história, ou a pré-história, de uma ciência dos mitos. Nós nos abeberamos amplamente em seu ensinamento, nos beneficiamos das discussões tidas com ele, utilizamos dois de seus artigos em vias de publicação. Que o agradeçamos aqui por tudo que nos deu. Sob uma forma um pouco diferente, este texto deve aparecer nas edições italiana e inglesa da *Encyclopédie du XX<sup>e</sup> siècle*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, no verbete 'Mito'.

? rando de fogo ⇒ do ou ao cozido  
(ossos x vísceras)  
natureza → cultura

## MYTHOS E LOGOS

Em grego, *mythos* designa uma palavra formulada, quer se trate de uma narrativa, de um diálogo ou da enunciação de um projeto. *Mythos* é então da ordem do *legein*, como o indicam os compostos *mythologein*, *mythologia*, e não contrasta inicialmente com os *logoi*, termo cujos valores semânticos são vizinhos e que se relacionam às diversas formas do que é dito. Mesmo quando as palavras possuem uma forte carga religiosa, quando elas transmitem a um grupo de iniciados, sob forma de narrativas concernentes aos deuses ou aos heróis, um saber secreto interdito ao vulgo, os *mythoi* podem ser também qualificados de *hieroi logoi*, discursos sagrados. Para que o domínio do mito se delimite em relação a outros, para que através da oposição de *mythos* e *logos*, dali em diante separados e confrontados, se desenhe a figura do mito própria da Antiguidade clássica, foi preciso toda uma série de condições cujo jogo, entre o oitavo e o quarto séculos antes de nossa era, fez cavar, no seio do universo mental dos gregos, uma multiplicidade de distâncias, cortes e tensões internas.

### PALAVRA FALADA E ESCRITA

Um primeiro elemento a se reter nesse plano é a passagem da tradição oral a diversos tipos de literatura escrita. Tal transformação ressoou tão fortemente no estatuto do mito na Grécia que para muitos mitólogos contemporâneos coloca-se o problema de saber se os mesmos métodos de interpretação são válidos no caso de um *corpus* de narrativas orais como aquelas sobre as quais trabalham os etnólogos e nos textos escritos que concernem aos helenistas; é caso mesmo de se perguntar se temos o direito de classificar as duas ordens de documentos numa única e mesma categoria.

A escrita não se impôs nos diferentes domínios da criação literária grega no mesmo ritmo e segundo as mesmas vias de desenvolvimento. Para nós, não se trataria de fixar as etapas de um progresso cujo curso não foi linear nem unívoco. Gostaríamos apenas de pôr em evidência os aspectos que, na emergência de uma literatura escrita, interessam mais diretamente ao mito, sua elaboração, sua transmissão, seu lugar na cultura antiga.

Inicialmente, algumas observações gerais. Sabe-se que a redação escrita obedece a regras mais variadas e mais flexíveis que a composição oral, de tipo formular. A escrita em prosa marca um novo patamar. Como o observou Adam Parry, há uma estreita correlação entre a elaboração de uma linguagem abstrata e o pleno domínio de seu estilo entre os primeiros grandes prosadores gregos.<sup>2</sup> A redação em prosa — tratados médicos, narrativas históricas, discursos de oradores em defesa de uma causa, dissertações de filósofos — não constitui somente, em relação à tradição oral e às criações poéticas, um outro modo de expressão, e sim uma nova forma de pensamento. A organização do discurso escrito é paralela a uma análise mais cerrada, um ordenamento mais estrito da matéria conceitual. Já em um orador como Górgias ou num historiador como Tucídides, o jogo regulado das antíteses na retórica equilibrada do discurso escrito, recortando, distribuindo, opondo termo a termo os elementos fundamentais da situação a descrever, funciona como uma verdadeira ferramenta lógica conferindo à inteligência verbal domínio sobre o real. A elaboração da linguagem filosófica vai mais longe, tanto pelo nível de abstração dos conceitos e o emprego de um vocabulário ontológico (que se pense na noção do Ser enquanto ser, ou do Um) quanto pela exigência de um novo tipo de rigor no raciocínio: às técnicas persuasivas da argumentação retórica o filósofo contrapõe os procedimentos demonstrativos de um discurso cujo modelo lhe é fornecido pelas deduções dos matemáticos, operando sobre os números e as figuras. E. Benveniste certamente tem razão quando observa que Aristóteles, buscando definir o estatuto lógico de todos os predicados que se pode afirmar do Ser, faz apenas descobrir as categorias fundamentais da língua na qual ele pensa.<sup>3</sup> As categorias que o filósofo põe em evidência e cuja validade estabelece na ordem do pensamento se revelam como a transposição no plano noético das categorias lingüísticas do grego. Talvez fosse preciso, entretanto, acrescentar que esse tipo de reflexão onde as estruturas da língua servem de embasamento a uma definição de modalidades do ser e a

<sup>2</sup> Cf. A. Parry, 'Thucydides' use of abstract language', *Language as action*, Yale French Studies, 1970, 45, pp. 3-20.

<sup>3</sup> Cf. E. Benveniste, 'Catégories de pensée et de langue', *Les études philosophiques*, 1958, 4, pp. 419-29.

um esclarecimento das relações lógicas só foi tornado possível com o desenvolvimento das formas escritas que a Grécia conheceu. A lógica de Aristóteles está bastante ligada à língua na qual pensa o filósofo; mas o filósofo pensa numa língua que é a do escrito filosófico. Na e pela literatura escrita instaura-se esse tipo de discurso onde o *logos* não é mais somente a palavra, onde ele assumiu o valor de racionalidade demonstrativa e se contrapõe nesse plano, tanto pela forma quanto pelo fundo, à palavra do *mythos*. Contrapõe-se pela forma através da separação entre a demonstração argumentada e a textura narrativa da narrativa mítica; contrapõe-se pelo fundo através da distância entre as entidades abstratas do filósofo e as potências divinas, cujas aventuras dramáticas são contadas pelo mito.

As diferenças não são menores se, revertendo os pontos de vista, nos colocamos não mais na perspectiva daquele que redige um texto, mas do público que toma conhecimento desse texto. Pelas possibilidades que essa última perspectiva oferece de um retorno ao texto em vista de sua análise crítica, a leitura supõe uma outra atitude de espírito, mais distanciada e ao mesmo tempo mais exigente, que a escuta dos discursos pronunciados. Os próprios gregos eram plenamente conscientes disso: à sedução que a palavra deve provocar para manter o auditório sob o encanto, eles contrapuseram, frequentemente dando-lhe preferência, a seriedade um pouco austera mas mais rigorosa do escrito. De um lado colocaram o prazer inerente à palavra falada: incluído na mensagem oral, esse prazer nasce e morre com o discurso que suscitou; de outro, do lado da escrita, colocaram o útil, visado por um texto que se pode conservar sob os olhos e que retém em si um ensinamento cujo valor é durável.<sup>4</sup> Essa divergência funcional entre palavra falada e escrita interessa diretamente ao estatuto do mito. Se o verbo é orientado em direção ao prazer é porque ele age sobre o ouvinte à maneira de uma encantação. Por sua forma métrica, seu ritmo, consonâncias, musicalidade, gestos, às vezes dança que a acompanham, a narração oral desencadeia no público um processo de comunhão afetiva com as ações dramáticas que formam a matéria da narrativa. Essa magia da palavra falada, celebrada por Górgias e que

<sup>4</sup> Cf. B. Gentili e G. Cerri, 'Strutture comunicative del discorso storico nel pensiero storiografico dei greci', *Il Verri*, 2, 1973, pp. 53-78.

confere aos diferentes gêneros de declamação — poesia, tragédia, retórica, sofística — um mesmo tipo de eficácia, constitui para os gregos uma das dimensões do *mythos* em oposição ao *logos*. Renunciando voluntariamente ao dramático e ao maravilhoso, o *logos* situa sua ação sobre o espírito num nível diferente do da operação mimética (*mimésis*) e da participação emocional (*sympatheia*). Ele se propõe estabelecer o verdadeiro após investigação escrupulosa e de anunciá-lo segundo um modo de exposição que, pelo menos de direito, só apela para a inteligência crítica do leitor. É apenas quando revestiu-se, assim, de uma forma escrita que o discurso, despojado de seu mistério ao mesmo tempo que de sua força de sugestão, perdeu o poder de se impor a outro pelo constrangimento, ilusório mas irremediável, da *mimésis*. Por ali o discurso muda de estatuto; torna-se 'coisa comum' no sentido que os gregos davam a esse termo no vocabulário político: não é mais o privilégio exclusivo de quem possui o dom da palavra; pertence igualmente a todos os membros da comunidade. Escrever um texto é depositar sua mensagem, *es meson*, no centro da comunidade, isto é, colocá-la abertamente à disposição do conjunto do grupo. Enquanto escrito, o *logos* é levado à praça pública; da mesma forma que os magistrados ao saírem de seus cargos, é necessário que preste contas ante todos, justifique-se ele próprio quanto às objeções e contestações que cada um tem o direito de lhe contrapor. Pode-se dizer então que as regras do jogo político, tais como funcionam numa cidade democrática regida pela *isêgoria*, o direito à palavra igual para cada um, tornaram-se também a regra do jogo intelectual. Em sua organização interna, o discurso escrito se conforma a uma lógica que implica, a partir dali, uma forma de debate onde cada um luta com armas iguais, pela discussão, pela argumentação contraditória. Não se trata mais de vencer o adversário enfeitando-o ou fascinando-o com a potência superior do verbo de que se dispõe; trata-se de convencê-lo da verdade levando-se pouco a pouco o próprio discurso interno, segundo sua própria lógica e de acordo com seus próprios critérios, a coincidir com a ordem das razões expostas no texto que lhe é submetido. Desse ponto de vista, tudo o que dava à palavra falada seu poder de impacto, sua eficácia sobre outrem, se acha dali em diante rebaixado à classe do *mythos*, do fabuloso, do maravilhoso, como se o discurso só pudesse ganhar na ordem do verdadeiro e do inteligível perdendo ao mesmo tempo na ordem do agradável, do emocionante e do dramático.

## DO MITO À HISTÓRIA E À FILOSOFIA

Essa mutação já é testemunhada pelo discurso histórico de Tucídides, distanciando-se em relação a um passado longínquo demais para que se possa atingi-lo de outro modo que sob a forma mítica, onde a tradição o fixou e limitando-se, fora dos parágrafos consagrados à 'arqueologia', aos fatos da história recente, próximos o suficiente para que possa tê-los assistido ele próprio ou ter investigado cada um com a exatidão necessária. Preocupação com o verdadeiro no estabelecimento dos fatos, exigência de clareza no enunciado das mudanças que se produzem no decurso da vida das cidades (guerras e revoluções políticas), conhecimento bastante preciso da 'natureza humana' para marcar na trama dos acontecimentos a ordem que dá o domínio da inteligência sobre eles, todos esses traços estão bastante associados naquele que se é tentado a chamar, apesar de Heródoto, de o primeiro verdadeiro historiador grego, com uma recusa altiva do maravilhoso, *to mythôdes*, considerado um ornamento próprio ao discurso oral e a seu caráter circunstancial, mas que se acharia deslocado num texto escrito cuja contribuição deve constituir uma aquisição permanente:

Para o ouvinte, a ausência de maravilhoso nos fatos relatados parecerá sem dúvida diminuir seu encanto; mas se se quiser ver claro nos acontecimentos passados e naqueles que, no futuro, em virtude de seu caráter humano, apresentarão semelhanças ou analogias, que se os julgue então úteis e isso bastará: eles constituem mais um tesouro para sempre (*klêma es aiei*) do que uma produção de aparato para um auditório do momento.<sup>5</sup>

A crítica que três séculos mais tarde Políbio dirige contra Filarco, exibindo a seus olhos cenas de terror (*ta deina*), fornece o melhor comentário ao texto de Tucídides:

O historiador não deve fazer a história servir para produzir emoção nos leitores através do fantástico, (...) e sim apresentar as ações e palavras inteiramente segundo a verdade, mesmo que sejam pobres de aventura.

<sup>5</sup> Tucídides, II, 22, 1. Para um comentário desse texto, cf. B. Gentili e G. Cerri, *l.c.*

Pois o objetivo da história não consiste em 'emocionar' e encantar por um momento os ouvintes, mas "instruir e convencer por todo tempo as pessoas estudiosas com atos e discursos verdadeiros".<sup>6</sup>

É muito significativo que a mesma oposição entre o *mythôdes*, o maravilhoso próprio à expressão oral e aos gêneros poéticos (Platão, *República*, 522 a 8; *Timeu*, 26 e 5), por um lado, e o *alêthinos logos*, o discurso verídico, por outro, se encontre nos filósofos e peça uma atitude de espírito análoga em relação ao *mythos* assimilado, em sua forma narrativa, a um conto de comadre (*mythos graos*, *Górgias*, 527 a 4), semelhante aos que as mães contam para distrair ou atemorizar as crianças. Quando Platão, no *Sofista*, pretende desqualificar as teses de seus predecessores eleatas ou heraclitianos, censura-os por terem, à guisa de demonstração, utilizado o relato de acontecimentos dramáticos, peripécias e reversões imprevistas:

Para mim têm o ar de nos contar mitos, como se faria com crianças. Segundo um deles, há três seres que ora guerreiam uns com os outros, ora, tornados amigos, nos fazem assistir a seus esponsais, partos, nutrição de pimpolhos (242 c-d).

Discórdias, combates, reconciliações, casamentos, procriações, todo esse cenário da narração mítica pode seduzir espíritos pueris; nada traz para quem busca compreender, no sentido próprio desse termo, porque o entendimento se refere a uma forma de inteligibilidade que o *mythos* não comporta, e que o discurso explicativo é o único a possuir. Ao se contar ao sujeito do Ser as desventuras análogas às que a lenda atribui aos deuses e aos heróis, ninguém poderá diferenciar nesses relatos o autêntico do fabuloso. Os narradores, observa ironicamente Platão, não se preocuparam em 'abaixar seu olhar' para a multidão dos que, como ele, para distinguir o falso do verdadeiro, exigem de um discurso que este seja a cada momento capaz de prestar contas a quem as pede ou, o que dá no mesmo, de prestar contas de si, dando claramente a entender do que fala, como fala do assunto e o que diz dele.

Nesse ponto, Aristóteles ajusta-se ao passo de Platão. Perguntando-se, na *Metafísica*, se os princípios dos seres corruptíveis e os dos seres incorruptíveis são os mesmos ou diferentes, ele evoca a tradição de Hesíodo e dos que chama de 'teólogos', isto é, os autores dos mitos

<sup>6</sup> Políbios, II, 56, 7-12.

concernentes aos deuses, para sublinhar entre eles e ele, uma distância que, mais que de tempo, é de ordem intelectual: “Os discípulos de Hesíodo e todos os teólogos”, escreve ele, “preocuparam-se apenas com o que poderia convencer a eles próprios, sem pensarem em nós. Considerando, de fato, os princípios como deuses, ou nascidos de deuses, dizem que os seres, não tendo saboreado o néctar e a ambrosia, nasceram mortais. Tais expressões tinham evidentemente um sentido satisfatório para eles, mas o que disseram sobre o tema da própria aplicação dessas causas ultrapassa o alcance de nossa compreensão.” Essa aparente modéstia contrapõe em realidade ao mito um objetivo de não-receber sem apelo: “Contudo, as sutilezas mitológicas não merecem ser submetidas a um exame sério”, prossegue Aristóteles. “Voltemo-nos antes para o lado daqueles que raciocinam pela via da demonstração” (II, 1000 a 11-20). De fato, as dificuldades levantadas por Aristóteles para zombar do que contam os mitos de nutrição de imortalidade não têm, na forma excessivamente lógica do dilema em que os exprime, nenhum sentido quando nos colocamos na perspectiva de narrativas que não colocam esse tipo de pergunta e não formulam seus problemas nesses termos. Aristóteles lê o mito como se se tratasse de um texto filosófico. Das duas, uma, argumenta ele: ou os deuses absorvem essa nutrição por prazer, então ela não constitui a causa de sua essência imortal; ou tal nutrição é verdadeiramente a causa de seu ser, então como os deuses seriam eternos se tivessem necessidade de alimentação? Para o historiador das religiões, é o caráter deslocado, para não dizer aberrante, das observações de Aristóteles em relação ao mito que lhe dão interesse. Entre *mythos* e *logos* a separação agora é tal que a comunicação não se efetua mais; o diálogo é impossível, o corte consumado. Mesmo quando parecem visar o mesmo objeto, apontar na mesma direção, os dois gêneros de discurso permanecem mutuamente impermeáveis. Escolher um tipo de linguagem, dali em diante, é despedir-se do outro.

## FORMAS E NÍVEIS DO MITO

A oposição do *mythos* e do *logos*, no duplo plano das formas de expressão e modos de pensamento, encobre outras que se esboçam no próprio seio das tradições religiosas, na esfera do mito. Como o notava Heródoto, foram Homero e Hesíodo que fixaram para os gregos uma espécie de repertório canônico das narrativas, pondo em

cena as Potências do além e relatando, através de desventuras de todo tipo, seu nascimento, genealogia, relações de família, privilégios, funções e domínios respectivos, suas rivalidades e afinidades, e suas intervenções no mundo humano. Tais narrativas são, nos dois poetas, integradas a obras literárias que, em sua forma métrica e pelo gênero ao qual pertencem (epopéia heróica, teogonia, textos sapienciais), prolongam uma tradição de poesia oral enraizada no passado. Ainda ali o desenvolvimento da escrita modifica tanto a composição quanto a transmissão dos relatos. Na obra escrita, mesmo se se continua a cantá-la ou a recitá-la em ocasiões definidas, se acusam os traços especificamente literários do texto ao mesmo tempo que se diversificam os gêneros de expressão, tendo cada qual, com seu público particular, suas regras formais e intenções estéticas próprias. Poetas elegíacos, líricos e trágicos se abeberaram no fundo comum da mitologia; porém, fazendo dos temas míticos matéria literária, eles os utilizam livremente para transformá-los segundo suas necessidades; às vezes até mesmo para criticá-los em nome de um novo ideal ético ou religioso.

Sem falar de um Xenófanes, que desde o século VI rejeitava o antropomorfismo da mitologia comum e, a crer-se em Diógenes Laércio, desencadeava seus iambos contra Homero e Hesíodo, notar-se-á o deslocamento que um poeta tão ligado quanto Píndaro às formas tradicionais de crenças faz o mito sofrer. Suas odes triunfais obedecem a um esquema de composição constante que concede ao mito o lugar central. Enquadrada entre uma introdução e uma conclusão consagradas ao vencedor — sua pessoa, sua família, sua cidade —, a parte mítica pode, como na *Primeira Olímpica*, ocupar, ela sozinha, mais de dois terços do texto. Acontece, porém, que, no decorrer de sua narrativa, Píndaro se detém para anunciar que calará, sua boca recusando-se a atribuir aos deuses ações indignas, ou mesmo que vai se afastar da tradição e apresentar sua própria versão, diferente da de seus antecessores,<sup>7</sup> para não ter que, num caso como o do festim de Tântalo, chamar de canibal a nenhum dos deuses.<sup>8</sup> É que, no quadro do epinício, a narrativa tradicional assumiu função e significação novas. Se se adota a terminologia proposta por A. Jolles,

<sup>7</sup> Píndaro, *Olímpicas*, I, 59.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 82.

dir-se-á que ela se deslocou do mito, no sentido próprio, para a lenda.<sup>9</sup> Não vale mais por si mesma ou em si mesma, mas em relação a outra coisa, como exemplar de ação ou de conduta proposta à imitação dos homens. A história do piedoso Pélope oferece o protótipo de toda vitória na corrida de carros; a de Tântalo, que lhe é associada, adverte sobre os perigos inerentes ao sucesso. O mito assumiu valor de paradigma. Constitui o modelo de referência que permite situar, compreender e julgar o feito celebrado no canto. Ao se refratar através das aventuras lendárias dos heróis ou dos deuses é que os atos humanos, pensados na categoria da imitação, podem marcar seu sentido e situar-se na escala dos valores.

O desvio é mais marcado ainda nos poetas trágicos. Tomam de empréstimo para seus dramas as lendas de heróis tais como se achavam desenvolvidas nos ciclos épicos e nas diversas tradições locais. Contudo, não se limitam a modificar em certos pontos o enredo para lhe dar uma coloração propriamente trágica, como quando Ésquilo e Sófocles transformam o Édipo de Homero, que morre no trono de Tebas, em alguém que se cega voluntariamente, um exilado, rejeitado pelo mundo humano. Levada à cena teatral, a fábula se acha submetida a um movimento duplo e contraditório de afastamento e aproximação em relação aos espectadores da época. Os heróis da epopéia são homens, e não potências sobrenaturais como aqueles aos quais a cidade do século V presta um culto público. As façanhas cantadas pela *Iliada* foram realizadas durante a guerra de Tróia, no decorrer de uma expedição que, ainda que se possa pôr em dúvida sua historicidade hoje em dia, é descrita pelo aedo e vivida pelo público como um acontecimento real, pertencendo à mesma ordem de tempo que o poeta e seu auditório. Nesse sentido os poemas homéricos associam aos relatos míticos concernentes aos deuses uma 'gesta' centrada nas grandes famílias, celebrando seus altos feitos e justificando as prerrogativas que ainda no presente são devidas à sua descendência.

Entre os personagens que ela faz evoluir no palco e para o público dos espectadores, a tragédia cava, ao contrário, a distância. O herói trágico pertence a um outro mundo e não à cidade, a uma outra época que não o século V ateniense. Os dramas que dilaceram as linhagens

<sup>9</sup> A. Jolles, *Enfache Formen, Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Marchen, Witz*, Tübingen, 1930; trad. francesa de A. M. Buguet sob o título de *Formes simples*, Paris, 1972.

reais, as desgraças e as maldições ancestrais que as oprimem, só são integrados pela *pólis* democrática à sua própria cultura ao rejeitá-los para um passado longínquo e consumado, um tempo lendário externo e estranho ao presente. Mas as mesmas figuras que o jogo cênico, o manto, os coturnos, a máscara, a desmedida enfim de seu caráter realçam ao nível dos heróis de lenda aos quais a cidade presta um culto, acham-se por sua linguagem, familiar e quase prosaica, pelas discussões que os contrapõem ao coro e uns aos outros, aproximados do homem comum e tornados contemporâneos dos cidadãos de Atenas povoando os degraus do teatro. Por essa tensão constantemente mantida, essa confrontação, em cada drama e em cada protagonista, do passado mítico e do presente da cidade, o herói cessa de representar, como em Píndaro, um modelo para tornar-se objeto de contestação. É questionado ante o público; e através do debate aberto pelo drama, é o próprio estatuto do homem que toma forma de problema, é o enigma da condição do homem que é colocado, sem que a investigação trágica, retomada sem cessar, jamais terminada, possa avançar uma resposta definitiva e encerrar a interrogação. Em sua forma autêntica, o mito trazia respostas sem jamais formular explicitamente os problemas. A tragédia, quando retoma as tradições míticas, as utiliza para colocar, através delas, problemas que não comportam solução.

Essa distorção literária do mito é mais surpreendente porque outras narrativas, na mesma época, dedicam-se a coligar as versões correntes veiculadas, aqui ou ali, pela tradição oral. Ferécides de Atenas e Helânicos, no século V, fazem figurar em suas crônicas as lendas locais de fundação e as genealogias divinas ou heróicas aos quais se referem, no quadro de uma cidade, os cultos públicos ou familiares. Seja qual for, nesses testemunhos, a parte que é preciso reconhecer numa reinterpretação, empreendida sem dúvida desde anteriormente por logógrafos como Hecateu, Cáron de Lampsaque, Xantos da Lídia, eles preparam o trabalho de recenseamento realizado, a partir da época helenística, pelos eruditos e que resultou na composição de verdadeiras compilações mitográficas: *Biblioteca*, de Pseudo-Apolodoro, *Fábulas e Astronômicas*, de Higino, Livro IV de *Histórias*, de Diodoro, *Metamorfoses*, de Antoninus Liberalis, compilação dita dos *Mitógrafos do Vaticano*; a isso é preciso juntar as informações esparsas, os fragmentos das narrativas comunicados ao acaso de suas glosas pelos escoliastas e lexicógrafos. Em relação às transposições literárias, esses textos nos oferecem uma documentação sobre os

mitos e suas variantes que, sem ser inteiramente bruta (não há, como veremos, mesmo na tradição oral dos povos que chamamos 'primitivos', mito em estado bruto), escapa entretanto de uma releitura efetuada a partir de normas externas do pensamento mítico.<sup>10</sup>

## MITOS E MITOLOGIA

Dessas coletâneas de narrativas, justapostas, ou mais ou menos coordenadas à diligência dos mitógrafos, é preciso diferenciar o que, no caso grego, constitui não mais mitos e sim uma mitologia, isto é, um conjunto narrativo unificado que representa, pela extensão de seu campo e por sua coerência interna, um sistema de pensamento original, tão complexo e rigoroso à sua maneira quanto pode ser, num registro diferente, a construção de um filósofo. O exemplo típico de tal mitologia nos é fornecido pela obra de Hesíodo, especialmente pela *Teogonia*. Não estamos mais no tempo em que os filólogos acreditavam poder, em nome de critérios 'lógicos' inteiramente arbitrários, denunciar o caráter compósito e até mesmo as incoerências de um texto que pretendiam cortar em pedaços indicando nele toda uma série de estratos, de adições sucessivas, inseridos em datas diversas, heterogêneos ou até mesmo incompatíveis uns com os outros. Desde o estudo clássico de H. Fränkel, como não reconhecer, ao contrário, em Hesíodo o primeiro pensador da Grécia, propondo uma visão geral e ordenada do universo divino e humano — o que nada tira das reservas que se possam formular em relação a uma leitura que se coloca, para compreender Hesíodo, numa perspectiva de retrospectiva e que o interpreta, a partir de uma filosofia posterior, como uma primeira forma de ontologia?<sup>11</sup> Se se quer evitar pensar o *mythos* no quadro do *logos* que o substituiu, a decifração do texto deve estar de início atenta a tudo que é oriundo da organização narrativa do relato. Nesse plano, as análises de P. Walcot e sobretudo o estudo de H. Schwabl são conclusivos: mostraram por um lado o emprego, no conjunto do texto, de um modo de composição circular

<sup>10</sup> Sobre todos esses pontos, cf. M. Detienne, 'Mythes grecs et analyse structurale', a ser publicado em *Quaderni Urbinati*.

<sup>11</sup> H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munique, 1962.

(*ring composition*) que dá ao relato sua coesão e permite discernir nele as articulações fundamentais; por outro, o recurso regular a paralelismos sintáticos assegurando, no encadeamento das diversas seqüências e em sua rigorosa disposição do detalhe, o equilíbrio geral da narração e a unidade de sua arquitetura.<sup>12</sup> A mitologia, entretanto, não poderia limitar sua pesquisa ao quadro formal da narrativa; ao estudo filológico deve se associar uma análise de conteúdo visando pôr em evidência as relações semânticas, o jogo das correspondências simbólicas, os níveis múltiplos de significação implicados no texto, a hierarquia dos códigos utilizados na mensagem. Esse programa de decifração põe evidentemente em xeque todos os problemas, de método e de fundo, concernentes ao mito. Teremos oportunidade de abordá-los. Desejávamos apenas frisar aqui o caráter excepcional do testemunho hesiódico e seu interesse para os mitólogos: guardando seus liames com a poesia oral, a obra já é uma redação escrita. Ela se inscreve na linha de uma tradição mítica viva e complexa onde se pode discernir influências orientais.<sup>13</sup> Ao mesmo tempo, porém, é uma criação nova, obra de uma personalidade singular cuja poética se sobrepõe, de maneira deliberada, a de seus antecessores e contemporâneos: inspirado pelas Musas, Hesíodo proclama que vai revelar o 'Verdadeiro', celebrar 'o que foi, o que é e o que será', ao contrário de outros cujas narrativas são apenas ficções, mentiras destinadas a lisonjear a vaidade do público nobre pelo qual foram forjadas. Essa consciência orgulhosa de trazer, inaugurando um novo tipo de poesia, uma palavra de verdade, de preencher uma função profética que coloca o poeta como mediador entre os deuses e os homens, numa posição comparável a dos reis, confere a essa longa seqüência de narrativas de que se compõe a *Teogonia* o valor de um verdadeiro ensino teológico e faz das fábulas, advertências, conselhos morais ou práticas generosamente comunicados por *Os trabalhos e os dias* a lição de um Mestre de sabedoria que se pode aproximar dos profetas de Israel.<sup>14</sup> Na matéria mítica que lhe chega pela tradição, Hesíodo

<sup>12</sup> P. Walcot, 'The composition of the works and days', *Revue des Études Grecques*, 1961, pp.4-7; H. Schwabi, *Hesiods Theogonie, Eine unitarische analyse*, Wien, 1966.

<sup>13</sup> Cf. P. Walcott, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966.

<sup>14</sup> Cf. M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruxelas, 1963.

opera uma triagem; submete suas diversas peças sobretudo a uma refundição para integrá-las a uma construção de conjunto original. Os temas, episódios e figuras míticas que reteve ou retocou se ajustam, ao longo de sua narrativa, como os elementos de uma mensagem única cuja significação global e rica complexidade o poeta quis comunicar ao mesmo tempo. A obra de Hesíodo nos põe assim em presença do que se pode chamar de uma mitologia erudita, uma elaboração ampla e sutil que tem toda a finura e todo o rigor de um sistema filosófico, mas que permanece ainda inteiramente engajada na linguagem e no modo de pensamento próprios do mito.

Outras teogonias existiram na Grécia, vastas construções do mesmo tipo que a de Hesíodo das quais só nos chegaram fragmentos. Sem ter tido o peso e o alcance quase canônico que os gregos reconheceram na obra do poeta beócio, elas respondiam, num Ferécides de Siros, um Epimênides ou entre os órficos, a ambições análogas. Afastando-se voluntariamente, em pontos essenciais de sua narração, do modelo hesiódico 'ortodoxo', manifestam a presença, no campo dos mitos, de um elemento de crítica, de contestação, que não toma forma de objeções nem de discussão aberta mas que se exprime por afastamentos significativos, por divergências na forma e no conteúdo das narrativas. Essas versões múltiplas nos confirmam que no seio de uma cultura os mitos, quando nos parecem se contradizer, correspondem-se tão bem uns aos outros que fazem referência, em suas próprias variáveis, a uma linguagem comum, que estão todos inscritos no mesmo horizonte intelectual e que só podem ser decifrados no quadro geral onde cada versão particular assume seu valor e seu relevo em relação a todas as outras. Não se deveria subestimar a importância desse diálogo que o pensamento mítico trava continuamente com ele mesmo ao longo do tempo em que permanece vivo. Duas descobertas vieram confirmar sucessivamente, para a Grécia, a autenticidade e antiguidade dessas criações míticas 'marginais' o suficiente para que a maior parte dos helenistas, argumentando com o caráter insólito ou mesmo aberrante delas, do ponto de vista da tradição corrente, se acreditassem autorizados a tratá-las como elucubrações tardias, subprodutos da imaginação helênica. A primeira diz respeito a um comentário sobre papiro de um poema cosmogônico composto por Álcman na Esparta do século VII; a segunda trouxe à luz, num túmulo em Derveni, um rolo de papiro trazendo o texto de um comentário a uma Teologia de Orfeu, redigida na segunda metade do século IV,

provando que as narrativas sagradas órficas sobre a gênese dos deuses e dos homens, atestadas em data tardia, prolongam bem diretamente uma tradição antiga.

## O MITO ENTRE A FALTA DE SENTIDO E A ALEGORIA

Esse balanço sumário dos diversos tipos de documentos que ordenamos, depois dos gregos, na categoria do mito já mostra seu caráter relativamente disparatado: múltiplas versões fragmentárias apresentadas em relatos curtos ou mesmo em resumos esqueléticos, transposições literárias mais ou menos recheadas e artificiais — vastas elaborações sistemáticas com vocação de teologia. Esses textos, que se situam em patamares de pensamento muito diferentes, têm em comum, inicialmente, o fato de se ligarem, apesar de suas divergências, a uma mesma tradição que podem modificar em certos pontos, mas na condição de se inscreverem em sua linha, de se submeterem, ainda que para inovar, a certos limites, respeitando um jogo regulado de temas, associações, aproximações e contrastes fora dos quais a mensagem, no interior de uma cultura determinada, deixaria de ser inteligível. Além disso, são também narrativas capazes de encantar o ouvinte que deve ter, ao escutá-las, o mesmo prazer que nos contos e fábulas, embora sejam narrativas 'sérias' que, ao modo do fictício e do fantástico, falam de coisas absolutamente essenciais, tocando nas verdades mais profundas da existência. Finalmente, sua última característica comum é pôr em cena, através de sua forma narrativa, 'agentes' que efetuam desempenhos de modo que a situação inicial se modifica no decorrer do relato, não sendo no fim o que era no começo. No mito, os 'operadores' dessa transformação, isto é, os personagens cujas ações determinam a série de mudanças que se produzem entre a primeira e a última seqüência da narração, são Potências do além, agentes sobrenaturais cujas aventuras se desenrolam num outro tempo, em outro plano e segundo um outro modo de ser que não os da vida humana comum.

Mais que pôr em evidência esses traços comuns, interrogar-se sobre o seu alcance e suas implicações quanto ao funcionamento do pensamento mítico, os helenistas parecem ter escolhido privilegiar



este ou aquele tipo de documento para nele apoiar sua concepção geral do mito. Ora, tomando em consideração as versões múltiplas e aparentemente contraditórias de um mesmo relato, viu-se ali 'um jogo gratuito de imaginação', o produto livre de uma fantasia desenfadada. Ora prestou-se atenção aos aspectos literários dessas criações: considerando-os elementos entre outros de uma mesma cultura escrita, aplicou-se neles os métodos de análise histórico-filológica válidas para qualquer outro texto; é-se então limitado a seguir, de um autor a outro, as ressurgências de um tema, suas transformações, como se fosse suficiente, para se compreender um mito, ter retraçado exatamente sua carreira literária, estabelecendo suas filiações e enumerando a série inteira de seus avatares. Ora, finalmente, buscou-se descobrir, sob o véu da narração, uma verdade escondida, uma teologia secreta; quis-se penetrar no mistério da fábula para se atingir, além dela, a sabedoria religiosa que ela exprime sob um disfarce simbólico.

Ainda nisso os eruditos modernos só fazem seguir os autores antigos: ajustando seus passos aos traços dos que os precederam, permaneceram de algum modo no interior dessa tradição clássica cujo estudo empreenderam: limitados por esse horizonte, olharam e viram os mitos com os olhos dos gregos. De fato, estes últimos não se contentaram em rejeitar o mito, em nome do *logos*, para as trevas do desatino, para as mentiras da ficção. Não cessaram de utilizá-lo literariamente, como o tesouro comum no qual sua cultura devia se alimentar para permanecer viva e se perpetuar. Além disso, reconheceram no mito, desde a era arcaica, um valor de ensino, mas ensino obscuro e secreto; atribuíram-lhe uma função de verdade, mas de uma verdade que não seria formulada diretamente, que teria necessidade, para que a alcançassemos, de ser traduzida numa outra língua cujo texto narrativo seria apenas sua expressão alegórica. No século VI, Teágenes de Régio já empreendera o trabalho de exegese alegórica sobre os mitos de Homero; tal trabalho, substituindo os próprios dados da narrativa por equivalentes simbólicos, efetua sua transposição no vocabulário da cosmologia, da física, da moral ou da metafísica. Assim, o mito se vê purificado dos absurdos, das inverossimilhanças ou das imoralidades que faziam o escândalo da razão, mas ao preço de uma renúncia ao que é em si mesmo, ao se recusarem a tomá-lo literalmente e fazendo-lhe dizer coisa totalmente diferente do que pretende espontaneamente contar. Esse tipo de hermenêutica encontrará no estoicismo e no neoplatonismo sua expressão mais

espetacular,<sup>15</sup> mas pode-se afirmar que toda a tradição grega, quando aceita regular a parte que compete ao mito, coloca-se numa perspectiva análoga e reconhece nele seja uma maneira de dizer de outro modo, em forma figurada ou simbólica, a mesma verdade exposta pelo *logos* de maneira direta, seja uma maneira de dizer o que é diferente do verdadeiro, o que, por sua natureza, situa-se no exterior do domínio da verdade, que conseqüentemente escapa ao saber e não se origina do discurso articulado segundo a ordem da demonstração. Platão, que parece tão freqüentemente expulsar o *mythos* como quando, em *Filebo* (14 a), fala de um raciocínio, *logos* que, minado por suas contradições internas, destrói a si mesmo à maneira de um *mythos*, ou quando observa, no *Fédon* (61 b), pela boca de Sócrates, que o *mythos* não é assunto seu e sim dos poetas — esses poetas que *A República* expulsará da cidade como mentirosos, esse mesmo Platão reservará em seus escritos um lugar eminente ao mito como meio de exprimir ao mesmo tempo o que está além e o que está aquém da linguagem propriamente filosófica. Como falar filosoficamente, por um entrelaçamento ordenado de palavras, do Bem, valor supremo que não é uma essência mas se situa, enquanto fonte do Ser e do Conhecer, além da essência em dignidade e poder (*A República*, 509, b e s.)? Como falar também filosoficamente do devir, submetido em sua mudança incessante à causalidade cega da necessidade? Esse devir tem muito a ver com o irracional para que um raciocínio rigoroso aplique-se a ele. Não pode ser o objeto de um saber verdadeiro mas apenas de uma crença, *pistis*, e de uma opinião, *doxa*. Além disso, é impossível aplicar *logoi homologoumenoi*, raciocínios inteiramente coerentes, em relação aos deuses e ao nascimento do mundo. É preciso contentar-se com uma fábula verossímil, *eikota mython* (*Timeu*, 19 bc). Em relação à alma, seu destino, sua imortalidade, Platão retoma os velhos mitos de reencarnação; em sua teoria da reminiscência (*anamnêsis*) transpõe os mais antigos mitos de memória onde *Mnêmosynê* representa, no além, a fonte de vida eterna reservada aos que souberam guardar, nesta terra, a alma pura de toda mácula. *A República* termina com essas palavras: "E foi assim, Gla-

<sup>15</sup> Cf. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956; J. Pepin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.

con, que o *mythos* foi salvo de esquecimento e não se perdeu. Ele pode, se também tivermos fé, até nos salvar.”

Num texto da *Metafísica* (1074 b e s.) Aristóteles suprime da tradição mítica as fábulas que os homens forjaram para persuadir a multidão, para dar aos deuses forma e sentimentos humanos; mas ele próprio logo acrescenta: “Se se separa da narrativa mítica seu fundamento inicial e se se considera esse fundamento único, isto é, a crença que todas as substâncias primeiras são deuses, então se perceberá que ali está uma tradição verdadeiramente divina.”

Constata-se assim que, ao mesmo tempo em que toma a contramarcha da linguagem mítica em muitos aspectos, a filosofia grega a prolonga e transpõe para um outro plano, desembaraçando-a do que constituía seu elemento de pura ‘fábula’. A filosofia pode então aparecer como uma tentativa para formular, desmitificando-a, essa verdade que o mito já pressentia à sua maneira e que exprimia sob a forma de relatos alegóricos.

Contudo, essa reintegração do mito no universo da razão filosófica, de onde se podia acreditá-lo expulso, tem sua contrapartida: ao se conceder-lhe direito de cidade, concede-se-lhe a naturalização como filósofo; ao ser aceito, é absorvido. Na perspectiva de Aristóteles, reconhecer que há no mito um elemento de divina verdade é dizer que ele prefigura a filosofia. Da mesma forma, o modo de falar infantil prepara a linguagem do adulto e só tem sentido em relação a essa. O mito seria então uma espécie de esboço do discurso racional: através de suas fábulas, perceber-se-ia o primeiro balbucio do *logos*.

## MITOLOGIA GREGA E PENSAMENTO OCIDENTAL

No final dessa análise, se tentamos fixar o perfil do mito tal como nos foi legado pela Antiguidade clássica, ficamos surpresos com o caráter paradoxal, quase contraditório à primeira vista, do estatuto que lhe é conferido pela tradição. Por um lado, ele constitui durante mais de um milênio o fundo comum da cultura, um quadro de referência não apenas para a vida religiosa como também para outras formas da vida social e espiritual, a tela na qual não cessaram de bordar tanto a literatura escrita dos doutos quanto os relatos orais dos meios populares. Por outro lado, nessa mesma civilização, parece que não é reconhecido ao mito nem lugar nem aparência nem função que

lhe sejam próprios. Ou se define o mito negativamente, por uma série de faltas ou de ausências: ele é não-sentido, não-razão, não-verdade, não-realidade. Ou, se se concede a ele um modo de ser positivo, é para reduzi-lo a outra coisa que não ele mesmo, como se só tivesse acesso à existência por uma transferência para um outro lugar, e com sua tradução para uma língua e um pensamento estranhos. Ora é assimilado, em seu aspecto de fabulação, à criação poética, à ficção literária, sendo ligado a esse poder de imaginação que certamente nos encanta, mas como ‘senhora do erro e da falsidade’. Ora lhe é concedido uma significação de verdade mas para que essa seja logo reconduzida à mesma significação que pertence ao discurso filosófico, do qual aparece então como uma aproximação desajeitada ou uma alusão indireta. Em todos os casos, tanto em seu estatuto como em sua palavra, o mito aparece como alegoria; tanto não ocupa um domínio próprio quanto não fala uma língua verdadeiramente sua. Na tradição de pensamento que nos vem dos gregos, marcada pelo selo do racionalismo, o mito, apesar de seu lugar, impacto e importância, acha-se apagado, quando não é pura e simplesmente rejeitado em nome do *logos*, em seus aspectos e funções específicos. Sob uma forma ou outra ele é sempre, enquanto tal, exorcizado. Seria preciso a vinda de um pensador como Schelling, afirmando que o mito não é alegórico em nada e sim ‘tautegórico’, para que a perspectiva fosse aberta e radicalmente modificada: se o mito não fiz ‘outra coisa’ mas essa coisa mesma que não pode de modo nenhum ser dita de outra forma, um novo problema se esclarece e todo o horizonte de estudo da mitologia é transformado; o que o mito diz e que relação existe entre esse sentido de que é portador e a maneira como o diz?

Entretanto, como todo paradoxo, o da mitologia clássica implica um ensinamento. Se o mito pode ser ao mesmo tempo esse terreno onde, ao longo dos séculos, enraíza-se uma cultura, e essa parte dela mesma cuja autenticidade ela parece desconhecer, é sem dúvida porque seu papel, função e significação fundamentais não são, para os usuários, imediatamente aparentes, e não residem, ao menos quanto ao essencial, no nível da forma manifesta dos escritos. Um mito como os da Grécia não é um dogma cuja forma deve ser fixada de uma vez por todas de maneira rigorosa porque serve de fundamento a uma crença obrigatória. O mito, como dissemos, é uma tela sobre a qual estão bordadas a narração oral e a literatura escrita; e estão bordadas uma e outra com liberdade suficiente para que as divergências nas tradições, nas inovações trazidas por certos autores não se

constituam escândalo nem problemas do ponto de vista da consciência religiosa. Assim, se os mitos podem variar de uma versão a outra sem que o equilíbrio do sistema geral seja atingido, é por importar menos a fabulação, que pode diferir no curso particular que toma aqui ou ali a história contada, e muito mais as categorias veiculadas implicitamente pelo conjunto de relatos, a organização intelectual que subentende o jogo das variantes. Mas essa arquitetura mental, essa lógica subjacente que o mito constrói ao abrir o leque de suas versões múltiplas e que cada criança aprende sem se aperceber escutando e repetindo a tradição como aprende a língua materna, são menos perceptíveis quanto mais naturais e imediatas parecem. É preciso estar distanciado, externo a uma cultura, sentir em relação à sua mitologia uma impressão de completo estranhamento, sentir-se desconcertado pelo caráter insólito de um tipo de fábula, um gênero de fantástico que não nos são familiares, para que apareça com toda clareza a necessidade de um desvio, de uma via de acesso menos direta, passando do texto de superfície às fundações que lhe asseguram a organização natural, da série multiplicada das variantes à arquitetônica que fornece sua chave de conjunto e autoriza assim a decifração de um verdadeiro sistema de pensamento que não é, em todos os seus andares, imediatamente acessível a nossos hábitos mentais.

No início, o principal obstáculo epistemológico à análise rigorosa dos mitos gregos teria sido mais sua grande proximidade, sua presença ainda excessivamente 'natural' no universo mental do Ocidente, que a estranheza daqueles mitos. Compreender-se-ia então por que os progressos mais espetaculares das pesquisas mitográficas na época contemporânea devem ser inscritos mais no ativo dos antropólogos e etnólogos que nos dos helenistas, trabalhando entretanto num material há muito inventariado, classificado e comentado. Duas condições eram sem dúvida necessárias para que fossem renovadas as perspectivas tradicionais na abordagem do mito. Era preciso inicialmente que os conhecimentos relativos à Antiguidade clássica deixassem de ser misturados ao saber geral dos doutos, que não fossem mais integrados, como eram dos séculos XV ao XVIII europeus, a uma 'erudição' cuja origem remonta à época helenística; em suma, que os fatos antigos começassem a ser situados a distância, tanto histórica quanto cultural.<sup>16</sup> Em seguida e principalmente, seria preciso que os mitos

<sup>16</sup> Cf. B. Bravo, *Philologie, Histoire, Philosophie de l'histoire*, Varsóvia, 1968.

gregos deixassem de constituir o modelo, o centro de referência da mitologia, que fossem confrontados, pelo desenvolvimento de uma ciência comparada das religiões, com os mitos das outras grandes civilizações não clássicas e, pela contribuição das investigações etnográficas, à dos povos sem escrita. É através desse duplo movimento, de início, afastamento da Antiguidade (que permite pensar o helenismo como um momento histórico, um mundo espiritual particular tendo suas características próprias) e, em seguida, de aproximação dos mitos gregos com os de outras populações (o que permite encarar o mítico sob a diversidade de suas formas, como um nível do pensamento em geral), que se destacaram os grandes traços da problemática contemporânea concernentes ao universo do mito.

## ESBOÇOS DE UMA CIÊNCIA DOS MITOS

Os dois movimentos se atraem por volta do fim do século XVIII: por um lado se produz, especialmente na Alemanha, o desencadeamento de estudos de filologia histórica, a história associando-se à erudição da qual era anteriormente separada (no que concerne à Antiguidade, a história era a mesma que os antigos haviam escrito pela pena de Heródoto, Tucídides, Políbio etc.); ao mesmo tempo, a tônica era colocada pelo romantismo, e depois pelo hegelianismo, nas noções de *Volk*, *Volksgeist* e *Weltgeist* que, prefigurando nossos conceitos de cultura, de civilização, podiam se aplicar especialmente ao mundo grego. Por outro lado, o padre J.F. Lafitau havia estabelecido desde 1724 um paralelo, a ser retomado por De Brosses, entre as lendas nas quais os gregos acreditavam e as superstições dos índios do Novo Mundo.<sup>17</sup> Essa convergência reconhecida entre a mitologia da Grécia, mãe da civilização, nutriz da Razão, e a dos selvagens da América ia fazer estourar em plena luz, depois do fracasso das interpretações simbolistas de F. Creuzer, um escândalo que as três grandes escolas, cuja confrontação domina o campo dos estudos

<sup>17</sup> J.-F. Lafitau, *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 4 vols., Paris, 1724; De Brosses, *Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Négritie*, s. l., 1760.

mitológicos ao fim do século XIX, deviam se esforçar igualmente por provocar.<sup>18</sup> Caso se rejeitem as explicações excessivamente fáceis e gratuitas de tipo alegórico, como explicar, no povo que atingiu “os últimos limites da civilização”, essa linguagem “insensata e incongruente”, narrando histórias “selvagens e absurdas”,<sup>19</sup> atribuindo aos deuses “coisas que fariam estremecer o mais selvagem dos peles-vermelhas”:<sup>20</sup> todas as abominações do parricídio, do incesto, do adultério, da sodomia, do assassinato, do canibalismo? Como justificar a presença, lado a lado com a razão mais depurada, desse elemento irracional do mito que evoca a linguagem “de um espírito temporariamente atingido de demência?”<sup>21</sup> Numa palavra, por que a barbárie aparece, através do mito, inscrita no próprio coração dessa cultura da qual se origina diretamente nossa ciência e, também numa ampla medida, nossa própria religião?

Três tipos bem diferentes de resposta foram dados pela escola de mitologia comparada, pela escola antropológica inglesa e pela escola histórica alemã a essa interrogação. Nos seminários que deu em 1972-73 na École Pratique des Hautes-Études, Marcel Detienne dedicou-se a situar essas três correntes de pensamento na história da pesquisas mitológicas. Em vez de retomar o fio de uma demonstração que ele próprio exporá em detalhes de modo melhor que nós, limitar-nos-emos aqui a lembrar algumas conclusões já formuladas por ele em seu artigo intitulado: ‘Mito e linguagem. De Max Müller a Claude Lévi-Strauss’.

#### MITO E LINGUAGEM: A ESCOLA DE MITOLOGIA COMPARADA

Para Max Müller e a escola de mitologia comparada (à qual pode-se ligar, entre os helenistas, Ludwig Preller<sup>22</sup> e A. H. Krappe<sup>23</sup> na Ale-

<sup>18</sup> Seguimos aqui M. Detienne e tiramos de seu estudo intitulado *Mythe et langage* as referências a A. Lang e a M. Müller.

<sup>19</sup> A. Lang, *La mythologie*, Paris, 1880, p.20.

<sup>20</sup> M. Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, trad. de G. Harris e G. Perrot, Paris, 1968, p.115.

<sup>21</sup> A. Lang, op. cit., p. 63.

<sup>22</sup> L. Preller, *Griechische Mythologie*, 2 vols., 4ª ed., C. Robert, Berlim, 1894.

<sup>23</sup> A. H. Krappe, *Mythologie universelle*, Paris, 1930; *La genèse des mythes*, Paris, 1938.

manha, Paul Decharme<sup>24</sup> na França, e cuja influência foi bem além de seus adeptos declarados), o caráter absurdo e incongruente do mito explica-se como uma espécie de desvio, de perversão metafórica no curso da linguagem, uma excrescência doentia aparecida em seu seio. Na sua essência, a mitologia é um discurso patológico que se introduz e se desenvolve na árvore da linguagem, cujo tronco se enraíza na experiência original dos grandes fenômenos cósmicos como o retorno regular do sol ou o desencadeamento da tempestade.<sup>25</sup> O trabalho do mitólogo comparatista consiste então em reencontrar, através do labirinto de etimologias, evoluções morfológicas, interferências semânticas, os valores primeiros que traduziam nas ‘raízes’ da língua, antes que seu sentido se obliterasse, o contato com a natureza. A explicação naturalista vem assim substituir, senão até suplantá-la, a análise da linguagem. “Um bom mitólogo se reconhece mais por seu sentimento da natureza do que por sua segurança lingüística”, escreveria Paul Decharme.<sup>26</sup>

#### MITO E EVOLUÇÃO SOCIAL: A ESCOLA ANTROPOLÓGICA INGLESA

Para a escola antropológica inglesa de E. B. Tylor e Andrew Lang<sup>27</sup> (na qual se podem alistar J. G. Frazer<sup>28</sup> e, entre os puros helenistas, J. E. Harrison, G. Murray, F.M. Cornford e A.B. Cook), a selvageria dos mitos, nas grandes culturas históricas, não pode ser proveniente de uma degenerescência em relação a um estado anterior, melhor fundado e mais razoável, da consciência lingüística; pelo contrário, ela testemunha uma sobrevivência, em civilizações avançadas, dessa barbárie primitiva da qual certos povos, que dela ainda não saíram,

<sup>24</sup> P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, Paris, 1884.

<sup>25</sup> A. Kuhn, *Mythologische Studien*, 1886.

<sup>26</sup> Op.cit., p.27.

<sup>27</sup> E. B. Taylor, *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, Londres, 1903; A. Lang, *La mythologie*, trad. francesa de L. Parmentier, Paris, 1880; *The making of religion*, Londres, 1909 (1ª ed., 1898).

<sup>28</sup> J. G. Frazer, *The golden bough. A study in magic and religion*, 12 vols., Londres, 1911-15.

nos fornecem o modelo vivo. As 'estranhezas' mitológicas dos antigos não correspondem mais a um desvio no desenvolvimento das línguas e sim a um estágio na evolução social e intelectual da humanidade, uma etapa que todos os povos têm atravessado e onde se acham ainda fixados os que chamamos de arcaicos. Vestígio da selvageria e não mais 'doença da linguagem', o mito pode ser definido como o estado selvagem do pensamento. Seremos levados então a insistir nos traços que distinguem esse pensamento selvagem de nossa inteligência civilizada, a cavar entre as duas mentalidades uma distância que chegará em L. Lévy-Bruhl a um verdadeiro fosso. Caracterizado segundo Tylor pelo animismo, dominado segundo Frazer pela magia simpática, o pensamento selvagem é finalmente relegado pelo sociólogo francês a uma espécie de gueto, fechado no estágio do pré-lógico, como o esquizofrênico cujo delírio, parente em muitos aspectos da mentalidade primitiva, é internado em seu asilo. Completamente entregue à afetividade, ignorando o princípio de não-contradição, insensível às seqüências causais, diferenciando mal o sujeito do objeto, regido por uma lei de participação que assimila as coisas mais diversas entre si, o pensamento selvagem em funcionamento no mito não é apenas diferente de nosso sistema conceitual; ele constitui, enquanto pré-lógico e místico, o contrário, o inverso, da mesma maneira que a demência não é apenas algo diferente da razão, mas seu antípoda.<sup>29</sup>

Assim, pondo a tônica nas emoções, os afetos dominando a conduta e o pensamento dos primitivos, os antropólogos da escola inglesa têm tendência a conceder prioridade ao ritual, nos fatos religiosos. O mito é considerado secundário: ele redobra, no plano da língua, o processo do culto, o único verdadeiramente importante do ponto de vista das necessidades coletivas, e do qual constitui a justificação ou o comentário oral. Explicar o mito é encontrar o ritual ao qual ele corresponde. Por outro lado o evolucionismo não se concede apenas às facilidades de um constante apelo à categoria da sobrevivência. Autoriza também o emprego, entre civilizações e religiões diversas, de um comparatismo global. Destaca-se seu contexto religioso, cultural, social, os ritos, as figuras divinas, as seqüências míticas pertencentes a conjuntos diferentes. São assimilados uns aos outros, com a abstração de seus

<sup>29</sup> Cf. I. Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, Paris, 1948, p.128.

traços distintivos, pelo viés de grandes categorias bastante gerais e confusas para serem aplicadas um pouco por toda parte, sem serem rigorosamente pertinentes a parte nenhuma: *mana*, totem, cultos de fecundidade, deusas mães, espírito da vegetação. Os discípulos de Tylor e Lang recorreram enfim, sob uma forma diferente da mitologia comparada, a explicações de tipo naturalista. Em vez do sol e da tempestade, são as relações do homem com a terra da qual tira a subsistência que ancoram a experiência religiosa arcaica no fundo da realidade natural. Vida e morte da vegetação, retorno das forças primaveris e, para a Grécia antiga, *eniautos daimôn*, vão formar, através dos ritos de renovação de que fornecem a causa o nó original em torno do qual supostamente se organizaram panteões e mitologias.

#### MITO E HISTÓRIA LITERÁRIA: A FILOLOGIA HISTÓRICA

Em oposição a essas duas correntes que renovavam o estudo do mito, abrindo o helenismo tradicional a outras disciplinas como a lingüística e a antropologia e ampliando seu horizonte até outras culturas, cada qual à sua maneira e com os seus limites, a nova escola histórica alemã marca, nessa mesma virada do fim do século XIX e início do XX, o dobrar-se da filologia sobre si mesma e sua vontade de confiscar os estudos de mitologia clássica. Ao mesmo tempo em que contribuiu para reunir a documentação nos instrumentos de trabalho ainda hoje indispensáveis, essa escola impôs, em sua apresentação dos fatos, uma visão geral e uma metodologia tão estreitamente positivistas que os problemas fundamentais do mito se acharam, no caso grego, postos entre parênteses. Um de seus líderes, Otto Gruppe, definiu claramente o espírito e as técnicas da escola.<sup>30</sup> O método é histórico e genético. Visa estabelecer pela filologia e a cronografia o estado civil exato de um mito, sua origem e carreira: de onde vem, onde apareceu, quando se constituiu, de que formas suces-

<sup>30</sup> O. Gruppe, 'Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte, während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit', em *Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, de W.H. Roscher, Suplemento, Leipzig, 1921. Do mesmo autor. *Griechische Mythologie und Religionsgeschichts*, Munique, 1906.

sivas se revestiu, o que se pode saber de sua primeira versão confirmada, o que deve ser considerado seu arquétipo?

Essa redução da análise mítica à investigação cronológica e tipográfica conduz finalmente, expulsando toda a pesquisa científica do sentido, a assimilar o mito à história. Se o arquétipo de um mito aparece em tal lugar, em tal momento, supor-se-á que ele traduz tal acontecimento histórico: migração de povos, conflitos entre cidades, derrubadas de dinastia etc. No final, chega-se à explicação evemerista: Jean Bérard não hesitará em afirmar que “um dos resultados da pesquisa no estudo das religiões antigas desde o início do século foi o de trazer à luz o substrato de realidade histórica que, freqüentemente, as lendas recobrem”. Mas todo o interesse do mito não vem precisamente da extraordinária distância entre o acontecimento que acreditamos às vezes poder situar em sua origem e o ciclo das narrativas tais como nos chegaram?

A esse desconhecimento da especificidade do mito está ligado o segundo aspecto dos trabalhos da escola filológica: a análise puramente literária dos textos. As diversas versões de um mito são estudadas em função do tipo literário, do gênero de obra, da personalidade dos escritores que as utilizaram. Em Carl Robert, o interesse se dirige para a elaboração e a transformação dos mitos na literatura e na arte.<sup>31</sup> No final, a mitologia parece originar-se do mesmo tipo de análise e pertencer à mesma ordem de fenômeno que a criação estética, poética, intelectual: é nos grandes escritores e nos filósofos que é preciso, segundo U. von Wilamowitz-Möllendorff,<sup>32</sup> buscar as manifestações mais altas e autênticas da religião.

O positivismo histórico dessa escola orienta no essencial a obra de M. P. Nilsson, suma e modelo da história religiosa e mitológica da Grécia.<sup>33</sup> Os trabalhos do erudito sueco, cuja autoridade continua a pesar fortemente no curso dos estudos desses domínios, são oriundos de uma atitude de espírito muito caracterizada, de um percurso intelectual muito decidido, tanto em relação aos mitos quanto aos fatos religiosos. O estudo da religião grega não é abordado numa linha que permita discernir as estruturas mestras do panteão, as formas

<sup>31</sup> C. Robert, *Die griechische Heldensage*, 2 vols., Berlim, 1920-21.

<sup>32</sup> U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vols., Bâble e Stuttgart, 1959.

<sup>33</sup> M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vols., Munique, 1967 (I), 1961 (II).

diversas de agrupamento associando ou contrapondo as potências divinas, as articulações do sistema teológico; ele é conduzido em função do caráter fundamentalmente composto, sincrético, ‘heteróclito’ da religião clássica, concebida não como um todo organizado, mas como um agregado de deuses reunidos antes pelas vicissitudes da história do que por alguma lógica interna. Chega-se assim a estabelecer uma galeria de retratos singulares cuja ordem de exposição poderia ser, como num dicionário, alfabética; os componentes de cada figura divina que, nessa perspectiva segmentar, parecem combinar mal uns com os outros, são explicados por processos de fusão entre elementos de origem diferente e que teriam tido ocasião de se reencontrar. Assim o Dioniso grego se origina, para Nilsson, de uma combinação entre um gênio da vegetação asiático e o culto orgiaco de uma divindade trácia. A questão fundamental, contudo, continua a ser o estatuto do Dioniso grego, arcaico e clássico, seu lugar nas práticas, crenças, mitos, sua posição no seio de uma consciência religiosa que ignorava tudo de uma eventual dualidade de origem, as funções desse deus e de sua religião no sistema global ao qual ele pertence há muito tempo (o que diminui a importância relativa dos problemas de origem), uma vez que seu nome parece já figurar nas tabuinhas de argila micênicas e que, de qualquer modo, suas festas preexistiam à colonização jônica na Ásia Menor.

O mesmo caráter díspar é atribuído à mitologia. Esta reuniria três camadas sedimentares radicalmente heterogêneas: de início explicações casuais ou etiológicas; em seguida os depósitos que a história deixou na lenda; e finalmente elementos ‘imaginários’, os que o historiador não consegue conduzir às dimensões do acontecimento e onde, sem conseguir descobrir neles o reflexo do real, supõe, segundo a expressão de Nilsson, um ‘jogo gratuito da imaginação’, uma livre fantasia cujas criações vivas traduziriam um fundo de crenças populares, superstições camponesas, muito próximas ainda da terra “que é a fonte de toda religião e de onde saem mesmo os grandes deuses”.<sup>34</sup>

Entre a concepção de um panteão pouco estruturado, disperso, sincrético e a de uma mitologia, amálgama de dados disparatados, há uma estreita solidariedade. Como escreve Edouard Will, a religião grega oferece:

<sup>34</sup> M. P. Nilsson, *La religion populaire dans la Grèce ancienne*, trad. de F. Durif, Paris, 1954, p.33.

uma soma impressionante de contradições e paradoxos que os mitos só dificilmente permitem resolver. Parece evidente ter sido essa infinita diversidade na unidade, essa confusão que afeta todos os panteões e sistemas culturais locais que nos privou de grandes textos sistemáticos, como os apresentados pela Índia ou o Irã.<sup>35</sup>

Na linha e na lógica de uma certa filologia tradicional, toda tentativa de decifrar religião e mitologia gregas arrisca-se a aparecer como um empreendimento desesperado. Como pretender buscar uma ordem no que seria, por natureza, um incoerente saco de gatos? A tradição clássica, quando se fecha sobre si mesma, faz rebentar com toda a sua força o paradoxo inscrito no início na oposição entre o *logos* e o *mythos* tal como a Antiguidade nos transmitira: o mesmo povo, a mesma civilização, nas quais se teria encarnado as virtudes da clareza, do rigor e da ordem intelectual, teriam vivido, no plano da religião e do mito, numa espécie de caos.

## O HORIZONTE INTELLECTUAL DAS PESQUISAS SOBRE O MITO

As três correntes de pensamento que marcam os inícios de uma ciência moderna dos mitos certamente se combatem e se polemizam às vezes duramente, mas seus confrontos ocorrem, se podemos dizê-lo, em campo fechado, no quadro de um espaço intelectual que as limita a todas igualmente; nesse quadro é possível, apesar das profundas divergências teóricas e metodológicas dessas correntes, definir suas linhas mestras e pôr em evidência seus limites comuns.

1) Sob formas diversas e até opostas, a perspectiva continua sempre fundamentalmente genética e a pesquisa orientada para a descoberta da 'origem'. As diferentes etapas de formação da linguagem, os estágios sucessivos de evolução social e intelectual, as transformações históricas de um tema mítico fazem igualmente referência, como princípio de explicação, a um estado primitivo ou a um arquétipo primeiro.

2) Ainda não aparece a idéia de que religião e mitos formam um sistema organizado cuja coerência e as múltiplas articulações é pre-

<sup>35</sup> E. Will, 'Bulletin historique', em *Revue historique*, 1967, p.452.

ciso aprender. Cada mito, cada versão, cada divindade é estudado isoladamente. Na linha seguida na obra clássica de Farnell, *The cults of the Greek states*, por exemplo, aborda-se sucessivamente o estudo de cada deus, com sua mitologia particular, como se um panteão, soma de entidades individuais, pudesse ser cortado em fatias.

3) O mito é tratado por redução. Em vez de se ver nele uma forma de expressão específica, uma língua a decifrar, é reduzido ora a um acidente, um contra-senso no desenvolvimento da linguagem, ora a uma prática ritual, ora a um acontecimento histórico. Se se faz ao mito a graça de lhe conceder um excedente em relação às realidades nas quais ele se introduz e que constituem seu embasamento, considera-se essa adição como um nada, um jogo gratuito, uma fantasia redundante, desprovida de significação intrínseca.

4) A noção de símbolo religioso, por falta de uma análise lingüística e sociológica apropriada, é utilizada em sua acepção literária, metafórica, seja porque se liga o símbolo mítico ao fundo primitivo e original que toda religião exprime (forças da natureza, relações com a terra, vida e morte da vegetação), seja porque é assimilado às 'fantasias imaginativas' dos poetas e filósofos.

5) Encerrado nessa moldura, o estudo do pensamento mítico dos gregos oscila entre dois pólos extremos: ou se tenta fazê-lo reentrar numa mentalidade primitiva sempre semelhante a si mesma, sempre também contrária à nossa (animismo, magia simpática, pensamento pré-lógico); ou se aplicam nele nossas próprias categorias como se o 'bom senso' do helenista contemporâneo fosse, à maneira da razão cartesiana, a coisa mais universalmente partilhada do mundo. Em nenhum dos dois casos a investigação consegue ser realmente histórica, reconhecer a especificidade do caso grego em relação a outras formas de expressão mítica, assim como ela não consegue prestar contas, no plano sincrônico, da arquitetura de conjunto desses sistemas de pensamento.

## O MITO HOJE

É entre as duas guerras mundiais que o horizonte dos estudos mitológicos se transforma, e um problema novo é posto em evidência.

As mudanças se operam em direções múltiplas, segundo ângulos de visão diferentes, a partir de disciplinas variadas: filosofia do conhecimento, psicologia, sociologia, etnologia, história das religiões, lingüística. Mas as pesquisas têm em comum o fato de levar o mito a sério, aceitá-lo como uma dimensão irrecusável da experiência humana. Rejeita-se o que havia limitado estreitamente o positivismo do século precedente, com sua confiança ingênua numa evolução das sociedades progredindo das trevas da superstição para a luz da razão. Questiona-se ao mesmo tempo, para um melhor conhecimento das outras culturas, as formas particulares de racionalidade que o Ocidente reteve e desenvolveu. O interesse se volta agora para essa parte da sombra que o homem retém dentro de si mesmo, ao que ela pode implicar de autêntico e essencial. Sob diversos aspectos se inicia, nessa perspectiva, uma reabilitação do mito. Seu 'absurdo' não é mais denunciado como um escândalo lógico; é sentido como um desafio lançado à inteligência científica a quem se deve o realce e a compreensão desse outro que é o mito, e sua incorporação ao saber antropológico.

Talvez se pudesse, retomando uma classificação de E. Leach, distinguir nessa série de abordagens algumas linhas essenciais que, cruzando-se, misturando-se às vezes, levaram aos três grandes tipos de teorias em torno das quais se reagrupam hoje as pesquisas sobre os mitos: simbolistas, funcionalistas e estruturalistas.

## SIMBOLISMO E FUNCIONALISMO

No prolongamento de Creuzer<sup>36</sup> e de Schelling<sup>37</sup>, a reflexão sobre a simbólica do mito como modo de expressão diferente do pensamento conceitual é um dos componentes mais importantes da interrogação moderna sobre o sentido e o alcance das criações míticas. É certamente com E. Cassirer que a análise foi levada o mais longe nessa via, sob a forma mais sistemática. Contudo, na psicologia das profundezas, em Freud e Jung, na fenomenologia religiosa de um Van der

<sup>36</sup> F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, Vorträgen und Entwürfen*, 4 vols., Leipzig e Darmstadt, 1810-12.

<sup>37</sup> F.W.J. Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, trad. de S. Jankelevitch, 2 vols., Paris, 1945-46.

Leeuw<sup>38</sup> e de um W.F. Otto,<sup>39</sup> na orientação francamente hermenêutica de historiadores das religiões como Mircea Eliade<sup>40</sup> e de filósofos como Paul Ricoeur<sup>41</sup>, a noção de símbolo constitui como o fio diretor do pensamento; tal unidade sistemática liga entre si, apesar de orientações às vezes opostas, essas diferentes abordagens do mito. Pode-se então tentar definir a coloração comum que dá a esses múltiplos pontos de vista uma iluminação que encontra cada vez na noção de símbolo um mesmo foco.

O símbolo se contrapõe ao signo da linguagem conceitual em toda uma série de planos. O signo é arbitrário em sua relação com o que significa (ou mais precisamente, para falar como os lingüistas, ele é duplo; tem duas faces: significante e significado; o liame entre esses dois aspectos é, ao menos para cada signo tomado isoladamente, inteiramente arbitrário). O signo faz referência a uma realidade exterior a si, à qual remete como a um objeto de conhecimento (referente). Um signo só tem valor significante por suas relações com outros, sua inclusão num sistema geral; nesse conjunto estruturado, o que era significado num certo nível de abstração pode funcionar como significante num outro, mais elevado. O signo é determinado, circunscrito; presta-se a operações precisas; no extremo limite, nas línguas técnicas e científicas, é simples, unívoco, transparente; define-se pela série de operações às quais se presta, pela lógica dessas operações, pela axiomática de sua combinatória. O símbolo comporta, ao contrário, um aspecto 'natural' e 'concreto'; se prende em parte ao que exprime. Essa co-naturalidade do símbolo e de seu conteúdo provém, segundo a interpretação dos simbolistas, do fato dele não se referir a um objeto exterior a si, como numa relação de sujeito conhecedor a objeto conhecido. É nesse sentido que o símbolo mítico pode ser dito 'tautegórico': não representa outra coisa; ele se coloca e se afirma a si mesmo. Não é saber concernente a um objeto, é presença em si.

<sup>38</sup> Van Der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, trad. de J. Marty, Paris, 1948.

<sup>39</sup> W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands, Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Frankfurt a Maine, 1947.

<sup>40</sup> M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949; *Aspects du mythe*, Paris, 1963; *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, 1971.

<sup>41</sup> Paul Ricoeur, 'Structure et hermenéutique', *Esprit*, 1963, n.s.11, pp.596-627; verbete 'Mito' em *Encyclopaedia Universalis*.



Não pertence então, como o signo, à ordem intelectual e sim à da afetividade e do querer cujas reações fundamentais, as aspirações mais profundas, não são apenas vividas subjetivamente na intimidade de cada um, mas se projetam, se objetivam do lado de fora exprimindo-se nas formas do imaginário, nas configurações míticas cujas estruturas de base (os arquétipos, no sentido junguiano) teriam a mesma constância, a mesma universalidade que os quadros do pensamento lógico. Na verdade, essa concepção do simbolismo presta-se a duas interpretações contrárias do mito, segundo se situe o símbolo abaixo do conceito ou acima dele. No primeiro caso, é assimilado às outras formas de expressão 'sintomática' de desejos inconscientes, como faz Freud; é ligado aos produtos das pulsões afetivas tais como se manifestam na imagética do sonho, nas fantasias de certas neuroses, com seu processo de condensação, deslocação e figuração simbólica dos objetos da libido. No segundo caso, é colocada, ao contrário, acima do conceito — sublinhando-se que este só se aplica validamente no conhecimento do mundo dos fenômenos —, e é ligado, em Jung e Kerenyi, em Vander Leeuw, Otto e Eliade, ao esforço para traduzir o que, na experiência íntima da *psychè* ou no inconsciente coletivo, ultrapassa os limites do conceito, escapa às categorias do entendimento, o que que não pode ser conhecido, no sentido escrito, mas pode, entretanto, ser 'pensado', reconhecido através das formas de expressão onde se inscreve a aspiração humana ao incondicionado, ao absoluto, ao infinito, à totalidade, isto é, para falar a linguagem da fenomenologia religiosa, à abertura para o sagrado. Contudo, quer se interprete o símbolo, em sua relação ao pensamento conceitual, por baixo ou pelo alto, isso empenha a filosofia pessoal dos autores sem modificar as condições que uma leitura em termos de símbolos impõe à análise concreta dos mitos. O símbolo é definido como fluente, difuso, indeterminado, complexo, sincrético. Ao ideal de univocidade do signo ele contrapõe sua polissemia, sua aptidão inesgotável a se carregar de novos valores expressivos. À delimitação precisa dos signos e das classes de signos, à sua função distintiva, à regularidade de suas combinações, contrapõem-se a flexibilidade e a liberdade dos símbolos que podem oscilar de uma forma a outra, que fazem confluir numa mesma estrutura dinâmica os domínios mais diversos, apagando as fronteiras entre os setores diferentes do real, traduzindo num jogo de espelhos de multirespondências a interpretação dos fatos humanos, das realidades sociais, das forças naturais, das Potências da sobrenatureza, suas consonâncias recíprocas, quando os conceitos os

isolam e determinam precisamente para arrumá-los em classes separadas. O signo só tem sentido relativamente ao sistema do qual constitui um elemento. Um símbolo verdadeiro vale por si mesmo, por sua dinâmica interna, seu poder de desenvolvimento indefinido, sua capacidade de pôr um aspecto da experiência humana em ressonância com o todo do universo. É essa força de expansão do símbolo que lhe dá vocação para traduzir, numa forma sempre necessariamente limitada, o que escapa à limitação, a totalidade e o infinito. Assim, o símbolo jamais está em equilíbrio ou repouso. Há nele um constante movimento, uma intenção em direção ao além que ele exprime. Essa tensão do símbolo em direção a uma superação indefinida de seu próprio conteúdo o qualifica como expressão do sagrado, do divino, e explica ao mesmo tempo a vida permanente dos mitos, carregando-se sem cessar de significações novas, incorporando comentários, glosas, interpretações para se abrir a outras dimensões, a explorar ou a redescobrir.

Tal apresentação do símbolo tem o mérito de enfatizar o problema da linguagem mítica, de sua especificidade na relação com o próprio sentido das narrativas. Entretanto, acolhe como evidências toda uma série de afirmações no mínimo contestáveis. A função do mito, de todos os mitos, é exclusivamente visar, através da expressão simbólica, o sagrado, o divino, o incondicionado? Isso é supor entre mito e religião — religião entendida no sentido que uma certa tradição espiritual lhe dá — uma relação de indentidade que muitos mitólogos não poderiam aceitar sob tal forma.<sup>42</sup> A noção de símbolo coloca por outro lado, no estado atual das disciplinas que concorrem para seu estudo — psicologia, sociologia, lingüística — mais problemas do que soluções. Teríamos o direito de contrapor de maneira tão radical a linguagem do mito, simbólico e imagético, às outras línguas de signos, de ordem conceitual? O mito utiliza a língua comum, a de todos os dias, mesmo quando se serve dela de outro modo. Seria simples mostrar as continuidades entre símbolos e signos e sublinhar o que o emprego do termo símbolo (por ex., símbolo matemático) comporta ainda de equívoco e incerto. Notar-se-á, sobretudo em relação aos problemas mais particulares do mito, que as orientações simbolistas substituem o paciente trabalho de decifração, pela análise

<sup>42</sup> Cf. G. S. Kirk, *Myth, Its meanings and functions in ancient and other cultures*, Cambridge, Berkeley e Los Angeles, 1970, especialmente pp. 8 e ss.

das estruturas da narrativa, por uma leitura imediata, intuitiva, que parece aos especialistas sempre gratuita e mais freqüentemente errônea. Ao afirmarmos que a mitologia usa de um material simbólico constante, de valor universal, arquetípico, nos abstermos de toda referência ao contexto cultural, de toda investigação de ordem sociológica ou histórica. Arriscamo-nos muito a nos deixarmos iludir por uma pretensa 'familiaridade' dos símbolos e cometer contra-sensos ou anacronismos. O mínimo que se pode dizer do repertório proposto por Jung dos símbolos arquetípicos cuja presença seria encontrada por toda parte, a Terra-mãe, o velho sábio, a criança divina, o sol, *animus* e *anima*, o Si Mesmo, a cruz, a mandala etc., é que não implica convicção. De resto, quando os estudos lingüísticos mostraram profundas diferenças de organização fonológica, morfológica e sintática entre os grupos de línguas, como admitir sem a sombra de uma demonstração a unidade da linguagem simbólica concebida não como um sistema articulado em vários níveis, mas como um vocabulário universal cujos elementos bastariam ser inventariados termo a termo para que seus valores significantes fossem ressaltados?

Os funcionalistas, e em primeiro lugar Malinowski,<sup>43</sup> não se viram portanto em dificuldades para sublinhar a distância entre as interpretações de tipo simbolista e o papel que os mitos desempenham efetivamente no contexto social e institucional dos povos onde permaneceram vivos. Para o antropólogo que trabalha no terreno, o mito é uma parte, um aspecto fragmentário de um conjunto mais vasto: a vida social enquanto sistema complexo de instituições, valores, crenças e comportamentos. Nessa perspectiva, o mito deixa de aparecer como portador de uma verdade 'metafísica', de uma revelação religiosa ou mesmo de uma simples explicação abstrata; não tem um conteúdo teórico, uma virtude de ensino espiritual. Solidário ao rito — relato oral e prática gestual constituindo as duas faces inseparáveis de uma única e mesma expressão simbólica —, tem por papel reforçar a coesão social, a unidade funcional do grupo, apresentando e justificando, numa forma codificada, agradável de entender, fácil de reter e transmitir de geração em geração, a ordem tradicional das instituições e condutas. O mito responde assim, num duplo plano, às exigências da vida coletiva; satisfaz a necessidade geral de regularidade, de

<sup>43</sup> B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, Nova York e Londres, 1922; *Myth in primitive psychology*, Londres, 1926.

estabilidade e perenidade das formas de existência que caracteriza a socialidade humana; permite também aos indivíduos, no seio de uma determinada sociedade, ajustar, de acordo com os procedimentos e as regras de uso, suas reações uns aos outros, submeter-se às mesmas normas, respeitar as hierarquias.

Funcionalismo e simbolismo aparecem, em sua oposição, como o verso e o reverso de um mesmo quadro; cada um esconde ou ignora o que o outro reconhece e descreve. Os simbolistas se interessam pelo mito em sua forma particular de narrativa, mas sem esclarecê-lo pelo contexto cultural; trabalhando sobre o próprio objeto, sobre o texto enquanto tal, não pesquisam, contudo, o seu sistema, mas os elementos isolados do vocabulário.<sup>44</sup> Os funcionalistas estão em busca do sistema que confere ao mito sua inteligibilidade; entretanto, em vez de procurá-lo no texto, em sua organização aparente ou oculta, isto é, no objeto, eles o situam alhures, nos contextos sócio-culturais onde aparecem as narrativas, isto é, nas modalidades de inserção do mito no seio da vida social. O mito perde assim, entre eles, sua especificidade e seus valores de significação: não diz outra coisa senão a própria vida social; conseqüentemente não haveria nada a dizer dele senão que, como todos os elementos do sistema social, permite à vida do grupo funcionar. Esse otimismo finalista traz tão pouco uma explicação válida dos fenômenos mentais e sociais quanto das realidades biológicas. Como observa Lévi-Strauss: "Dizer que uma sociedade funciona é um truísmo: mas dizer que tudo, numa sociedade, funciona é um absurdo."<sup>45</sup>

#### ABORDAGEM NOVA:

#### DE MARCEL MAUSS A GEORGES DUMÉZIL

Outro caminho é indicado na obra de M. Mauss, de M. Granet e de L. Gernet: um antropólogo, um sinólogo, um helenista, todos três igualmente ligados à escola sociológica francesa e que vão, concertadamente, inflectir as teorias durkheimianas para a elas integrar, no estudo do mito, as contribuições da história, da lingüística e da

<sup>44</sup> Cf. D. Sperber, 'Le structuralisme en anthropologie', em *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris, 1968, pp.169-238.

<sup>45</sup> Antropologia estrutural, 2ª ed., Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1985.

psicologia. Nesse aspecto, é muito significativa a crítica que desde 1908 M. Mauss<sup>46</sup> formula contra certas teses de Wundt. Para o sábio alemão, o mito é menos objetivo, menos ligado às condições e constrangimentos sociais que a língua porque é submetido às flutuações da afetividade popular. Mauss não se contenta de lhe contrapor, na boa ortodoxia durkheimiana, o caráter institucional do mito, o aspecto constrangedor de seus temas, mesmo os mais gratuitos na aparência, seu valor de norma para um grupo. Aproxima o mito da linguagem para fazer dele um sistema simbólico permitindo a comunicação no interior de uma coletividade. Arrancado a essa zona de confusão afetiva, de espontaneidade fantasista onde Wundt o havia situado, o símbolo mítico se define desde então por sua dupla referência ao constrangimento social por um lado, à regra lingüística por outro. O mito não é uma vaga expressão de sentimentos individuais ou de emoções populares: é um sistema simbólico institucionalizado, uma conduta verbal codificada, veiculando, como a língua, maneiras de classificar, de coordenar, de agrupar e contrapor os fatos, de sentir ao mesmo tempo semelhanças e dissemelhanças; em suma, de organizar a experiência. No e pelo mito, como em e por uma língua, o pensamento se modela exprimindo-se simbolicamente; ele se coloca ao mesmo tempo que se impõe. Esse conjunto de normas classificatórias, de categorias mentais postas em ação no mito forma uma espécie de atmosfera intelectual geral das sociedades arcaicas e regulamenta tão bem sua ética ou economia quanto suas práticas propriamente religiosas. Pode-se dizer nesse sentido que, para M. Mauss, há em toda simbólica mítica uma forma de expressão 'globalizante', traduzindo o homem total, mesmo se os diversos sistemas míticos permanecem ligados, em suas particularidades, a condições sócio-históricas variáveis.

Em sua exploração do mundo lendário da China antiga, M. Granet jamais dissimulou sua dívida em relação a M. Mauss.<sup>47</sup> Escreveu-se que, no caso de uma civilização como a da China, a lenda é de certa maneira mais verdadeira que a história, é que decifra ali os mesmos fatos fundamentais de pensamento dos quais a língua é ao mesmo

<sup>46</sup> M. Mauss, *Oeuvres*, vol. II, *Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, 1969, pp. 195-212.

<sup>47</sup> M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 2 vols., Paris, 1926 (reed., 1959); *La pensée chinoise*, Paris, 1934; *La religion des chinois*, 1951.

tempo o veículo e o instrumento: estruturas do espaço e do tempo, relações do microcosmo e do macrocosmo, organização lógica do pensamento e concepção do universo segundo a mesma regra de polaridade entre grandes princípios opostos como o *yin* e o *yang*. Através da lenda, M. Granet parte para a descoberta das realidades sociais e das estruturas intelectuais que constituem em seu liame o fundamento institucionalizado da mentalidade chinesa.

O trabalho de L. Gernet é comparável no domínio grego pela estreita solidariedade que ele reconhece entre símbolos míticos, práticas institucionais, fatos de línguas e estruturas mentais. Sua tese de 1917 intitulada *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, de inspiração ainda fortemente durkheimiana, já traz como subtítulo: 'Estudo semântico'. Talvez seja a primeira tentativa de semântica estrutural<sup>48</sup> por ocasião de uma investigação sobre a passagem dos procedimentos religiosos a uma regulamentação jurídica, empregando simbolismos míticos. As significações dos termos, seu emprego em diferentes momentos da história, os valores inicialmente míticos de palavras como *Dikê*, *Hybris*, *Aidôs* etc, e depois a especialização no decorrer de sua evolução semântica, as construções sintáticas onde esses termos são utilizados, o aparecimento de vocábulos novos a partir de raízes antigas, as relações de associação e contraste, em suma, a análise de um campo semântico e de suas transformações desemboca num estudo de representações e práticas coletivas. Entre a lingüística, o institucional e o conceitual não há cortes. A pesquisa move-se constantemente nesses três planos ao mesmo tempo, quando encontra noções ou temas míticos. Desse ponto de vista, o mito é reabilitado. Tem um sentido que é específico, mas tal especificidade não o isola dos outros fatos da língua nem das estruturas intelectuais, como também não o isola do contexto social. Ele não é confusão afetiva, fantasia individual, jogo gratuito da imaginação ou obscura revelação de uma secreta gnose. Ele remete ao sistema institucional e mental dos quais é uma expressão particular. Três traços caracterizam a concepção que L. Gernet faz do mito e das modalidades de sua análise:

1) Vê ali, como Mauss e Granet, um exemplar de 'fato social total' correspondente aos tipos de sociedade onde as categorias do econô-

<sup>48</sup> Cf. S.C. Humphreys, 'The work of Louis Gernet', *History and Theory*, vol. X, 2, 1971, p. 183.

mico, do político, do ético e do estético ainda não estão dissociadas e permanecem como que inclusas em sua expressão simbólica. No caso grego, o que aparecerá na seqüência da história sob forma de funções diferenciadas encontra-se ainda, no mito, 'mais ou menos confundido'. O pensamento mítico "tende a ser total; ele interessa ao mesmo tempo à economia, religião, política, direito e estética".<sup>49</sup> É então fundamentalmente marcado pela polivalência e pela polissemia.

2) Escreve Gernet que uma mitologia é uma espécie de língua. "Inspirando-se na lição dos lingüistas, dever-se-ia levar em conta, por um lado, as conexões entre elementos ou momentos de uma mesma história; por outro, associações em virtude das quais um episódio, um motivo ou uma imagem evocam um sentido similar. Conexões e associações ajudam, mas é preciso não ter pressa."<sup>50</sup>

3) A linguagem do mito apela mais para imagens concretas que para noções abstratas, sem que entre imagens e noções haja um corte radical, e sim diferenças de níveis de abstração. O jogo de combinações de imagens, numa determinada sociedade, obedece a regras, e quando um autor grego tardio retoma e transforma um modelo mítico, não está inteiramente livre de recompô-lo à sua vontade. Sem mesmo sabê-lo, trabalha "no fio da imaginação lendária". "Numa imaginação, ainda que só trabalhe pelo prazer, as associações tradicionais continuam a funcionar." Certamente a narração dos mitógrafos "implica sempre, em algum grau, uma reconstrução, mas cujas articulações não estão inteiramente à disposição do narrador ou de fontes literárias: uma tradição pode ser reconhecida ali e até nas conexões que seriam inventadas".<sup>51</sup>

No mesmo caminho, G. Dumézil dá um passo a mais. Se aos olhos de certos críticos ele pareceu retomar os estudos de mitologia indo-européia comparada, desacreditados pelos excessos de Max Müller e seus discípulos, é em conseqüência de um total contra-senso na orientação de trabalhos que associam, na realidade, numa pesquisa de história das religiões, a filosofia comparativa de um Meillet e de

<sup>49</sup> L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, p. 131.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 120.

um Benveniste à sociologia histórica de Mauss e Granet. É pela colaboração dessas disciplinas, rigorosamente utilizadas, que os diferentes sistemas religiosos dos povos indo-europeus podem ser reagrupados num mesmo domínio de estudo no seio do qual o comparatismo traz à luz, atrás de divergências significativas de orientação e configuração gerais — o que Dumézil chama de campos ideológicos —, analogias estruturais profundas.

1) O modelo de tripartição funcional que constitui a pedra angular da arquitetura dos diferentes panteões e mitologias dos indo-europeus (soberania, em seu duplo aspecto mágico e violento, jurídico e pacífico — potência guerreira e força física — fecundidade, alimentos, prosperidade do grupo humano) comporta uma significação propriamente intelectual. Com efeito, de um sistema religioso a outro, a concordância não é apenas de ordem lingüística e teológica; ela engloba um conjunto articulado e coerente de conceitos.

2) Mais que um jogo da imaginação, ainda que regulamentado, um sistema religioso implica o que se pode chamar de uma ideologia. Esta não informa apenas ritual e mitos: comanda também a ordem do discurso em gêneros completamente diferentes na aparência como a poesia épica ou os anais da história romana. Na própria medida em que pesquisa estruturas de pensamento, o mitólogo comparatista pode então ficar satisfeito com as obras literárias. Mas a relação é então invertida. Vai-se da ideologia religiosa aos escritos literários em vez de tratar literariamente dos fenômenos religiosos e das tradições míticas. Os problemas de transformação ou transposição a partir do mito propriamente dito até a epopéia ou o romance se colocam então em termos completamente diferentes.

3) As estruturas que o comparatista tem por vocação trazer à luz são de ordem mental, concernentes aos grandes quadros de pensamento, aos modos de representação do universo, humano e divino, à organização da sociedade, no equilíbrio de seus componentes necessários; elas não se relacionam a eventos históricos nem mesmo a dados sociais dos quais seriam a expressão direta ou o simples reflexo. O mitólogo comparatista não poderia pretender, em sua pesquisa, fabricar história nem reconstruir um estado primitivo das sociedades. Entre a ideologia que informa as tradições míticas de um grupo humano e sua organização social real pode haver distorções e deslocamentos no tempo e no espaço muito marcados. É preciso então levar-se em conta, na análise de uma sociedade, seus múltiplos

planos, cada qual com sua especificidade, sua autonomia de desenvolvimento relativa, sua dinâmica, sua lógica e seu tipo próprio de temporalidade. A permanência ou a duração muito longa dos fatos da língua, das ideologias religiosas, das tradições míticas pode contrastar com a sucessão rápida e chocante dos acontecimentos políticos ou militares, com o ritmo ora lento ora acelerado da mudança das instituições sociais.

Com G. Dumézil o terreno é, assim, resgatado para uma análise que respeita em todos os níveis a especificidade do mito, que o aborda do interior, considerando seu *corpus* de textos como um universo objetivo que é preciso tratar em si mesmo e por si mesmo, tendo as referências ao contexto por função ressaltar ou esclarecer os valores semânticos de certos elementos da narrativa, e não reduzir o conjunto do mito a uma ordem de realidade que lhe seria externa e estrangeira, quer se trate de pulsões afetivas, práticas rituais, fatos históricos, estruturas sociais ou uma experiência do absoluto.

## O ESTRUTURALISMO DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS

A Claude Lévi-Strauss coube, depois da Segunda Guerra Mundial, empreender essa exploração de maneira sistemática, conduzindo frontalmente a reflexão teórica sobre os problemas do mito e a análise concreta, efetuada através de quatro volumes sucessivos, de um vasto conjunto de mitos ameríndios de tradição oral. Essa obra, que estende ao domínio da mitologia os princípios e métodos da análise estrutural, marca ao mesmo tempo uma continuidade, um corte, um ponto de partida.

Uma continuidade: na linha de Mauss, o mito é visto como um sistema de comunicação cujas categorias e estruturas é preciso resgatar; com Gernet, e mais ainda com Dumézil, a análise fina do texto, atenta às conexões internas entre elementos da narrativa e às associações entre episódios e versões múltiplas, busca no mito uma armadura intelectual, um conjunto articulado de conceitos, uma aparelhagem coerente de oposições.

Um corte também, no sentido em que se fala, a partir de Bachelard, de corte epistemológico, e que se manifesta em vários planos. O modelo utilizado para o deciframento do mito é doravante lingüístico; mais precisamente, o da lingüística estrutural cujo objeto de estudo é

a língua, diferenciada da palavra falada, isto é, as regras do jogo, o quadro formal de uma linguagem, não os desempenhos dos diversos locutores. De maneira análoga, Lévi-Strauss distingue num mito, ao lado do sentido ordinário, tal como é dado imediatamente no fio da narração, em sua aparência de maluquice, futilidade e até de completo absurdo, um outro sentido escondido, e que não é consciente do mesmo modo que o primeiro. Esse segundo sentido — que não é mais narrativo e é o visado pelo mitólogo, assim como pelo lingüista, atrás do fluxo das palavras — visava as estruturas estáveis da língua. De fato, o mito não é apenas uma narrativa que desenrola sua cadeia sintagmática segundo o arco diacrônico de um tempo irreversível, de maneira a que as palavras se sigam no discurso de um sujeito falando; é também, como a língua, um arranjo regulado de elementos, formando juntos um sistema sincrônico, uma ordem permanente que constitui o espaço semântico a partir do qual a narrativa é produzida, sem que os utilizadores do mito tenham mais consciência dele que das regras fonológicas e sintáticas das quais se servem espontaneamente quando falam numa língua. Há então dois níveis de leitura no mito: um nível narrativo manifesto e um nível mais profundo, que a análise pode atingir marcando entre os 'elementos' constitutivos da narrativa (frases curtas condensando numa relação simples as seqüências essenciais da narração, e que Lévi-Strauss chama inicialmente de mitemas) relações de oposição e homologia que são independentes da ordem narrativa, isto é, de sua posição e função na cadeia linear do relato. Para fazer com que apareça essa estrutura permanente formando o embasamento do texto, distribuem-se as frases-relações ou mitemas em dois eixos, um horizontal, que segue a própria ordem da narrativa, o outro vertical, reagrupando em colunas todos os mitemas que podem ser classificados num mesmo pacote em razão de suas afinidades temáticas. Assim, no mito de Édipo, que Lévi-Strauss escolheu para ilustrar, com um exemplo universalmente conhecido, sua maneira de proceder, o conjunto de mitemas dispõe-se em quatro colunas: na primeira, enfileira-se os que traduzem, sob uma forma ou outra, a superestimação das relações de parentesco (Cadmo abandona tudo para procurar sua irmã, Édipo desposa sua mãe, Antígona enterra o irmão Polinice, apesar de sua traição e do interdito de sepultura que pesa sobre o cadáver); na segunda, os que traduzem a subestimação ou desvalorização das mesmas relações de parentesco (Édipo mata o pai, amaldiçoa seus filhos, Polinice e Eteócles se matam entre irmãos); na terceira, os que negam a autoctonia dos

homens, sua relação genealógica com a terra (Cadmô mata o dragão ctônico, Édipo triunfa sobre a Esfinge); na quarta, os que evocam, ao contrário, o enraizamento humano, à maneira de uma planta, no solo materno (o pé inchado de Édipo, e todas as anomalias das pernas ou do andar na linhagem dos Labdácidas). Essa disposição em colunas dá aos mitemas seu verdadeiro sentido, fazendo-os aparecer, não como elementos isolados, mas como pacotes de relações que se opõem ou se correspondem. Consta-se de fato que se a primeira e a segunda coluna se opõem, assim como a terceira e a quarta, há nessa dupla oposição uma homologia formal: a quarta coluna está para a terceira assim como a primeira está para a segunda. Essa relação de proporcionalidade que constitui como propriedade particular a estrutura do mito confere-lhe o valor de uma espécie de ferramenta lógica permitindo operar mediações entre termos exclusivos, situações contraditórias; no exemplo edípiano, isso será, por um lado, a crença na autoctonia do homem (atestada pelos mitos de emergência a partir da Terra-Mãe); por outro, seu nascimento pela união de um homem e uma mulher (como é exigido por todo código sociológico da filiação). Haveria então, subjacente ao mito, como que um problema de ordem lógica implicado na própria arquitetura do texto com seu dispositivo em quatro colunas: relações de parentesco superestimadas, e depois subestimadas; autoctonia recusada, depois confirmada. Explícitamente formulada, a questão à qual corresponde a armadura do mito seria do tipo: o mesmo nasce do mesmo (o homem do homem) ou do outro (o homem da terra)? Ao colocar que a “supervalorização do parentesco de sangue está para a subvalorização desse parentesco como o esforço para escapar à autoctonia está para a impossibilidade de chegar a ela”, a estrutura mítica, ao mesmo tempo em que situa os termos utilizados pela narrativa em suas posições de exclusão e implicação relativas, marca a impossibilidade de demarcar, seja de um lado ou de outro, a necessidade conseqüentemente de um equilíbrio mediador entre afirmações incompatíveis entre si, mas que, se se prende a uma ou a outra, desdobram-se por si mesmas, oscilando sem fim entre os dois pólos opostos de uma afirmação excessiva ou de uma negação radical demais.

Não sendo Lévi-Strauss um especialista em mitologia grega, a escolha do mito de Édipo para ilustrar seu método tinha algo de gratuito. Ele próprio falou, nessa ocasião, de uma ‘escolha de camêlo’: trata-se de uma ‘demonstração’ como a de um vendedor que quer, na via pública, fazer o público compreender facilmente o modo de

emprego e as vantagens dos instrumentos que se apresta a vender. Tal exercício de estilo, porém, se tem as vantagens da clareza, contém também seus inconvenientes. Por um lado, podia levar à suposição que o deciframento de um mito não exige um conhecimento prévio aprofundado da civilização onde aquele apareceu, e que ele só dispõe do contexto oferecido por si próprio. Por outro lado, o recorte das seqüências da narrativa e a distribuição dos mitemas na matriz em função de suas afinidades temáticas não podiam deixar de parecer igualmente arbitrários aos olhos de um helenista. É um golpe de força, ou pelo menos um assassinato (fundamentado mas não justificado por certas observações de Marie Delcourt), que permite juntar a morte do dragão por Cadmo e a vitória de Édipo sobre a Esfinge no mesmo caso semântico de uma recusa da autoctonia, o pé inchado de Édipo e a claudicação dos Labdácidas no caso inverso e simétrico de uma enraizamento ctônico originário. Finalmente e sobretudo, tomando esse texto ao pé da letra e dando-lhe um alcance universal, a maior parte dos intérpretes acreditou poder inferir nele que todo mito devia ser tratado como uma ferramenta lógica de mediação entre contradições insolúveis ao nível do vivido, e que esse papel mediador definia, para o estruturalismo, a função exclusiva e constante da mitologia.

Ora, no próprio ano em que publicava a *Antropologia estrutural* onde se acha o estudo sobre Édipo, Lévi-Strauss fazia, em *A gesta de Asdiwal*, não mais um enunciado de memória sobre um mito *ad hoc*, e sim uma demonstração rigorosa de seus processos de decifração aplicados a diversas versões de um mito dos índios Tsimshian, da Colômbia britânica, cuja vida social e material está, graças aos trabalhos dos antropólogos, entre as mais conhecidas. Nesse texto que é preciso tomar como ponto de partida, uma vez que Lévi-Strauss está ali em seu domínio, o recorte do mito em segmentos, a atribuição a esses segmentos de valores semânticos sem relação direta com a ordem da narrativa, a distribuição desses valores sobre uma série de eixos, uma multiplicidade de planos de significação onde tais valores se exercem simultaneamente, todas essas operações que vão iluminar a armadura mítica, isto é, a rede de oposições e paralelismos regendo em homologia uma pluralidade de códigos ao mesmo tempo, são possíveis apenas com o conhecimento preciso e completo do contexto cultural e etnográfico: são os dados da geografia, física e humana, da ecologia, dos deslocamentos sazonais, das realidades técnicas e econômicas, das estruturas sociais, das instituições, das relações de parentesco, das crenças e práticas religiosas que constituem o hori-

zonte semântico do mito, que fundamentam as oposições pertinentes aos diferentes níveis e permitem assim marcar os múltiplos códigos empenhados na mensagem: geográfico, tecno-econômico, sociológico, cosmológico. Da mesma maneira, as *Mythologiques* reuniram, analisaram, interpretaram inúmeros dados concernentes à flora, à fauna, à astronomia, às técnicas, aos trajes, aos adornos, etc, investidos nos mitos ameríndios. Sem esse inventário minucioso mostrando como são classificados, nessas sociedades, as plantas, os animais, os objetos, os acontecimentos, os grupos humanos, teria sido impossível situar uns em relação aos outros, do ponto de vista de suas ligações semânticas, esses personagens importantes do mito que são o lince, a coruja, a serpente, o tamanduá, o jaguar, o mel, o tabaco, a lua, as Plêiades... para não falar do filho, do sobrinho, dos pais, do tio.<sup>52</sup>

As *Mythologiques* marcam, porém, em relação a *A gesta*, senão uma virada pelo menos uma orientação mais decidida em direção aos problemas das relações que os mitos mantêm uns com os outros. Certamente, de início, Lévi-Strauss insistira no fato de que está na natureza dos mitos comportar variantes. A diversidade das versões não é um obstáculo que seria preciso levantar buscando um protótipo único, a versão autêntica para afastar as outras como derivadas e insignificantes. Todas as versões valem o mesmo para o mitólogo: o mesmo dispositivo mental está em ação em cada um, e é freqüentemente confrontando-se versões múltiplas, através de suas diferenças, que se pode marcar uma estrutura comum e pôr em evidência a armadura do mito. As *Mythologiques*, porém, vão mais longe: a investigação trata o conjunto dos mitos reunidos no *corpus*, e visa talvez além da totalidade dos mitos reais e possíveis, como produções mentais obtidas por um jogo de transformação, de regras e permutação que, pelo menos em princípio, se prestariam a um tratamento de tipo lógico-matemático. Pôde-se assim observar que havia, em Lévi-Strauss, como que duas teorias do mito superpostas:<sup>53</sup> segundo a primeira, todo mito se origina de dois ao nível de análise e obedece a uma dupla regulamentação; de início, ao nível da estrutura mitológica profunda, do sistema de códigos encaixados uns nos outros; a seguir, ao nível da expressão lingüística, da forma narrativa de que

<sup>52</sup> Cf. M. Godelier, 'Mythe et histoire', *Annales E.S.S.C.*, nº especial, *Histoire et structure*, 1971, p. 543.

<sup>53</sup> D. Sperber, *op. cit.*, pp. 204 e ss.

se reveste essa armadura lógica no curso do relato. De acordo com a segunda teoria, um mito é um discurso composto de tal forma que as regras gerais de transformações podem se aplicar a ele, sendo o conjunto de mitos produzido pelo jogo dessas transformações. Nesse sentido pode-se dizer que não são tanto os homens que pensam seus mitos, e sim os mitos que se pensam entre si.

Lévi-Strauss recusou de antemão essa ambigüidade teórica que lhe foi imputada. Sublinhou que a divisão de um mito em segmentos passíveis de serem superpostos que se demonstra constituírem variações a partir de um mesmo tema, e a superposição de um mito inteiro em outros considerados transformações de um mesmo modelo, representam as duas faces ou os dois momentos de uma operação idêntica:

Trata-se a cada vez de substituir uma cadeia sintagmática por um conjunto paradigmático, sendo a diferença que no primeiro caso esse conjunto é extraído da cadeia e que no outro é a cadeia que se acha incorporada nele. Mas que o conjunto seja confeccionado com pedaços da cadeia, ou que a própria cadeia tome lugar ali como um fragmento, o princípio continua o mesmo. Duas cadeias sintagmáticas, ou fragmentos de uma mesma cadeia que, tomados à parte, não ofereciam nenhum sentido certo, adquirem um sentido pelo único fato de se oporem.

Quer se aceite ou se rejeite esse ponto de vista pondo em dúvida a pertinência, no caso do mito, do modelo estruturalista dos dois eixos paradigmático e sintagmático, ou de modo mais geral, a validade de uma transferência pura e simples dos esquemas lingüísticos para as estruturas do mito (que não é uma língua, mas uma maneira de utilizar uma linguagem já constituída), concordar-se-á em reconhecer que, nem no plano da teoria nem no do trabalho concreto de decifração, a situação, depois de Lévi-Strauss, continuou a mesma que era anteriormente. Sua obra marca uma virada e um ponto de partida. Tanto para seus adversários como para seus discípulos e para aqueles que trabalham numa linha paralela, a pesquisa mitológica não se encontra apenas confrontada com questões novas; não é mais possível colocar nos mesmos termos os problemas antigos.

## LEITURAS E PROBLEMAS DO MITO

A primeira ordem de interrogações diz respeito às relações entre o nível narrativo do texto, seu sentido lingüístico imediato, e sua

arquitetura estrutural, seu sentido mítico. Como se articulam esses dois planos? Das duas, uma, parece. Ou se admite entre os dois níveis vínculos de implicação rigorosa, o problema então se coloca: determinar as regras que permitem passar da estrutura à narrativa, e situar essas regras na economia do modelo lingüístico ao qual se fez referência de maneira geral. Ou se admite, pelo contrário, uma espécie de gratuidade da fabulação, da tela discursiva em relação à estrutura profunda (o que explicaria a possibilidade indefinida de variantes) e só se pesquisa no texto os elementos do código, as peças da armadura lógica permanente, negligenciando-se a trama narrativa considerada desde então insignificante em si mesma. É aqui, contudo, que os lingüistas vão protestar. Eles observarão que o mito, como todo relato, obedece a regras narrativas que se deve tentar definir e formalizar. Precisamente porque se desenrola num tempo linear, uma narrativa implica uma situação inicial e sua transformação no final do discurso narrativo; essa mudança se opera através dos 'desempenhos' realizados por 'atuantes' ou 'sujeitos', dotados de qualidades ou características adaptadas às situações e que os colocam no estado de efetuar o desempenho ou de sofrer seu contragolpe; pode-se levantar o quadro formal dos tipos de desempenhos e modalidades de mudança implicados na narração mítica, e propor conseqüentemente uma espécie de lógica geral desse gênero de narrativas.<sup>54</sup> A essas observações o mitólogo acrescentará que, constituindo a forma narrativa uma das características essenciais do mito, um deciframento que a fizesse desaparecer procedendo, para resgatar a estrutura mítica, à deslocção ou destruição prévias das estruturas narrativas, não poderia explicar o fenômeno na totalidade de suas dimensões. Um filósofo como Ricoeur irá mais longe: concedendo que o método lévi-straussiano constitui uma etapa necessária para fazer surgir a semântica profunda do mito que uma leitura superficial deixa escapar, ele rejeitará sua pretensão de esgotar a inteligência dos mitos.<sup>55</sup> Na ótica de Lévi-Strauss, o mito não é para se compreender e sim para se decodificar. Não se trata de decifrar uma mensagem a partir de um código conhecido, para restituir-lhe o sentido, e sim, a partir de uma mensagem determinada, em si mesmo insignificante e absurda, encontrar o código secreto no qual ela se funda e que comandou sua emissão.

<sup>54</sup> Cf. Claude Bremond, *Logique du récit*, Paris, 1973.

<sup>55</sup> P. Ricoeur, verbete 'Mythe', *Encyclopedia Universalis*.

Recusando assim ao mito a qualidade da mensagem, nega-se-lhe ao mesmo tempo a capacidade de dizer alguma coisa, formular uma asserção, verdadeira ou falsa, sobre o mundo, os deuses e o homem. Nenhum mito em si mesmo dirá coisa alguma nem poderá dizer nada sobre ordem nenhuma da realidade. Juntos é que os mitos põem em jogo regras de transformação estrutural análogas às que presidem a organização de outros conjuntos estruturados como o sistema de alianças matrimoniais, trocas entre grupos sociais, relações de dominação e de subordinação políticas.

Assim colocado em toda sua amplitude, esse debate, hoje no centro dos problemas do mito, levanta uma série de outros, estreitamente associados. Se os mitos dão significado uns aos outros, as estruturas que se podem descobrir ali originam-se de uma lógica de categorias inscrita na arquitetura do espírito; o mundo e o homem só figuram ali a título de meios do discurso; representam "a matéria e o instrumento, não o objeto de significação".<sup>56</sup> O dispositivo mítico representa então o papel de um quadro formal, de um instrumento de pensamento. É o caso de se perguntar logo se esse quadro, esse instrumento, inscritos no dispositivo simbólico, não podem ser também utilizados para exprimir e transmitir, numa forma narrativa, diferente dos enunciados abstratos do filósofo ou do erudito, um saber concernente à realidade, uma visão do mundo, aquilo que Dumézil chama de ideologia. A linguagem de que se serve o mito é ela própria, por sua organização sintática e semântica, um recorte do real, uma forma de classificação e ordenação do mundo, uma primeira regulamentação lógica; em suma, um instrumento de pensamento. Não é menos utilizado, na comunicação, para transmitir mensagens e dizer algo a alguém; através da reflexão de Aristóteles, essa ferramenta lingüística inconsciente acede até mesmo ao estatuto de saber teórico. O exemplo, sobre o qual temos insistido, de uma obra como a de Hesíodo, onde a matéria mítica tradicional se acha repensada e reorganizada, testemunha essa utilização do simbolismo mítico para elaborar um ensinamento, comunicar um saber concernente à ordem divina, cósmica, humana, sob a forma de narrativas teogônicas, cosmogônicas e antropogônicas. Seria preciso então distinguir formas e níveis múltiplos de expressão mítica, cuja decifração origina-se de métodos parentes, não idênticos.

<sup>56</sup> Cf. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, 1964, p. 346.



Notar-se-á a respeito disso que Lévi-Strauss trabalha sobre um *corpus* de narrativas orais, oferecendo um número muito grande de variantes. A própria matéria da pesquisa chama uma comparação sistemática de narrativas para reter delas os elementos formais que se respondem, de mito em mito, segundo relações de homologia, inversão, permutação. Ao mesmo tempo ela exclui uma análise filológica escavada de cada uma das versões. O problema é diferente no caso de uma grande obra escrita, fortemente construída e elaborada, como a *Teogonia* ou *Os trabalhos e os dias*. Não se pode, então, privilegiar os elementos que se encontram, mais ou menos transformados, em outras versões. É preciso esforçar-se para dar ao mito, no detalhe de sua configuração textual, uma análise exaustiva. De direito, não há uma seqüência, um termo do texto que não seja preciso explicar. A investigação deve levar em consideração, em um primeiro nível, a ordem narrativa tal como aparece através da análise do modo de composição, das relações sintáticas, das ligações temporais e consequenciais inerentes à narrativa. Porém, não seria suficiente ressaltar, na trama do texto, a articulação dos episódios, as conexões internas das seqüências. Trata-se de trazer à luz o que os lingüistas chamam de gramática da narrativa, de lógica da narração, mostrando segundo que modelo funciona o jogo das ações e reações, que dinâmica preside às mudanças que formam a trama na intriga no decurso da fábula. Dever-se-á então passar a um segundo tipo de análise, visando os conteúdos semânticos, e distinguir na espessura mesma do texto diversos níveis de significação estabelecendo-se as redes múltiplas de oposição e homologia entre todos os elementos funcionando nos mitos (lugares, tempos, objetos, agentes ou sujeitos, desempenhos ou ações, estatutos de início e reviradas de situações). Colocar-se-á então o problema de definir o vínculo de congruência entre o quadro formal constituído pela gramática da narrativa e os conteúdos semânticos concretos, dispostos em vários planos. Notar-se-á de resto que a gramática da narrativa pode comportar, como certos fatos de sintaxe na língua, aspectos semânticos, e que os conteúdos semânticos, pelos efeitos de multirespondência, de polissemia, de ambigüidade, dispõem-se eles próprios segundo uma certa ordem de relações lógicas. Esse estudo interno do texto já pressupõe, para revelar todas as camadas de significação dos diversos termos, suas implicações e exclusões mútuas, as quais referimos a outros textos, versões vizinhas e mesmo grupos de mitos diferentes, onde se apresentam constelações semânticas análogas. A decifração completa do mito, entretanto,

requer uma terceira portinhola; é preciso empreender, alargando o *corpus* de maneira a frisar o contexto cultural onde se inscreve o mito, a exploração do espaço semântico a partir do qual a narrativa, em sua forma particular, pode ser ao mesmo tempo produzida e compreendida: categorias de pensamento, quadros de classificação, recorte e codificação do real, grandes sistemas de oposição.<sup>57</sup> É a referência a essa armadura categorial e às combinações lógicas a que se presta que permite ao intérprete moderno dar ao mito sua plena inteligibilidade colocando-o em situação, inserindo-o em seu lugar numa história mental e social.

Tal passo levaria talvez à antecipação de certas respostas a algumas dificuldades evocadas por nós e à formulação de um certo número de novas dificuldades. Mais do que supor, com Paul Ricoeur, uma espécie de corte no universo dos mitos, do qual apenas uma parte se originaria da análise estrutural lévi-straussiana, enquanto a outra lhe escaparia (a da área semítica, helênica, indo-européia, à qual se liga nossa civilização), se observaria que o pensamento mítico comporta patamares por toda parte e que os documentos de que dispomos, pertençam eles a uma área cultural ou a outra, não se situam todos no mesmo nível. Não é por acaso, notava Ricoeur, que os exemplos de Lévi-Strauss são retirados do domínio geográfico onde os antropólogos da geração precedente haviam localizado os fatos de totemismo: tratar-se-ia de populações cuja atividade mental sobressai-se às distinções, às classificações de todas as ordens, das realidades naturais às relações de parentesco e de troca; essa orientação em direção à taxonomia seria encontrada nos mitos. Colocar-se-ia então a questão de saber se a abordagem estrutural não encontrou na área totêmica um tipo de mito para o qual oposições e correlações, em sua função de diferenciação, são mais importantes que os conteúdos semânticos. O caso seria completamente diferente, na outra extremidade do leque mítico, na tradição dos semitas, dos gregos, dos indo-europeus. À fraqueza da organização sintática, das estruturas classificatórias, se contraporiam neles a riqueza semântica, permitindo incessantes reinterpretaciones, renovações de sentido, nos contextos sócio-históricos modificados. Assim se explicaria uma nova oposição entre as duas formas de mitologia: sua relação diferente com o tempo e a história.

<sup>57</sup> Cf. em particular Marcel Detienne, *Les jardins d'Adonis, La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, 1972; e *supra*, 'O mito prometéico em Hesíodo'.

No caso das sociedades 'frias', sem dimensão temporal marcada, os mitos, como as instituições, têm uma extrema coerência sincrônica, a par com uma fragilidade diacrônica, com todo fato novo, toda mudança arriscando-se a destruir o equilíbrio antigo. Ao contrário, na outra extremidade do leque, o mito se abria ele próprio para uma perspectiva temporal pelas incessantes retomadas a que se prestaria. A interpretação deveria então, necessariamente, levar em conta essa dimensão diacrônica.

Pode-se perguntar se é possível manter-se hoje esse corte claro entre sociedades frias, cristalizadas em seu imobilismo, e sociedades quentes, mobilizadas pela história. Todas as sociedades conhecem margens, maiores ou menores, de mudanças às quais seus mitos reagem e que integram ou digerem à sua maneira. É bem verdade que uma tradição mítica como a dos gregos não parou de se prestar a refusões, a reinterpretções. Contudo, a multiplicidade de variantes de um mesmo mito, as transformações, as inversões às vezes de um mito em outro nas populações estudadas por Lévi-Strauss testemunham uma mesma ordem de fatos: os mitos se respondem mutuamente e o aparecimento de uma versão ou de um mito novo se faz sempre em função daqueles que já existiam anteriormente, que eram correntes no grupo ou que pertenciam a populações vizinhas. Quando nossos documentos são tais que podemos datá-los e quando comportam conseqüentemente índices de profundidade histórica, falamos de variações; quando nos são entregues todos juntos, no próprio tempo em que foram recolhidos, falamos de variantes. Mas, do ponto de vista do pensamento mítico, o fenômeno não é diferente.

A esse respeito parece mais válido contrapor tradição oral e literatura escrita. Nas culturas orais, os mitos foram recolhidos pelos antropólogos sem recuo histórico, em desordem, numa ordem freqüentemente fragmentada e dispersa, conforme se apresentam. Não se vê outro modo de tratá-los senão como o faz Lévi-Strauss. E a armadura de categorias, o jogo de códigos que ele resgata é de um tipo análogo aos que veiculam, num outro registro, os contos, as narrativas do folclore. Na literatura escrita encontramos, ao lado de documentos semelhantes aos primeiros, do mesmo nível que esses, grandes construções de conjunto, de forma sistemática, cujas partes se integram numa mensagem unificada dando uma interpretação do universo e trazendo uma resposta aos mesmos problemas que, num outro registro ainda, a filosofia por sua vez tentará colocar e resolver. Haveria então ao mesmo tempo uma continuidade e uma série de

rupturas entre o conto oral, o mito ou antes os diversos andares do mito, e a filosofia.

As verdadeiras aporias estão alhures. A primeira é bem conhecida; pode-se formulá-la da maneira seguinte: qual é o vínculo entre o espaço semântico resgatado pela análise estrutural como quadro intelectual do mito e o contexto sócio-histórico onde foi produzido? Como se articulam, no trabalho concreto de decifração, uma pesquisa em sincronia onde cada elemento se explica pelo conjunto de suas relações ao sistema e uma investigação em diacronia onde os elementos, inseridos em séries temporais, explicam-se por suas relações com aqueles que os precederam nas seqüências assim definidas? A resposta consistiria sem dúvida em mostrar que não se encontram elementos isolados na investigação histórica nem na análise, mas sempre estruturas ligadas mais ou menos fortemente a outras, e que as séries temporais dizem respeito a remanejamentos, mais ou menos extensos, de estruturas no seio desses mesmos sistemas visados pelo estudo estrutural.

A segunda aporia é menos corrente. O mito não se define apenas por sua polissemia, pelo encaixe dos diferentes códigos uns nos outros. Entre os próprios termos que ele distingue ou ao qual se opõe em sua armadura categorial, maneja no desenrolar narrativo e no recorte dos campos semânticos, passagens, tangenciamentos, tensões, oscilações, como se os termos, ao se excluírem, se envolvessem também de certo modo. O mito então põe em jogo uma forma de lógica que se pode chamar, em contraste com a lógica de não-contradição dos filósofos, de uma lógica do ambíguo, do equívoco, da polaridade. Como formular e mesmo formalizar essas operações oscilantes que viram um termo em seu contrário enquanto os mantêm à distância em outros pontos de vista? Concluindo caberia ao mitólogo essa confirmação autêntica de carência voltando-se para os lingüistas, os lógicos, os matemáticos, para que eles lhe forneçam o instrumento que lhe falta: o modelo estrutural de uma lógica que não seria a binária, a do sim ou não, mas uma outra, diferente da lógica de *logos*.

Este livro foi impresso nas oficinas da  
SERMOGRAF ARTES GRÁFICAS E EDITORA LTDA.  
Rua São Sebastião, 199 – Petrópolis, RJ  
para a  
LIVRARIA JOSÉ OLYMPIO EDITORA S.A.  
em maio de 1999

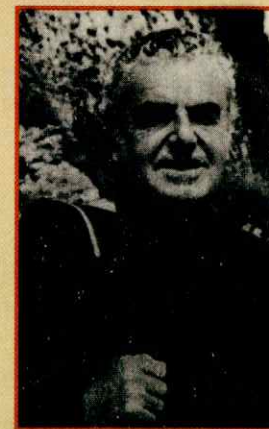
\*

68º aniversário desta Casa de livros, fundada em 29.11.1931

Qualquer livro desta Editora não encontrado nas livrarias pode ser pedido,  
pelo reembolso postal, à LIVRARIA JOSÉ OLYMPIO EDITORA S.A.

Rua da Glória, 344/4º andar  
20241-180 – Rio de Janeiro, RJ  
PABX: (021) 509-6939 – Fax: (021) 242-0802

Não só passando, mas detendo-se e examinando, o olhar do autor nada simplifica ou levemente aborda: tudo é análise sutil, busca da verdadeira natureza da sociedade e da mentalidade gregas, numa *démarche* indissolúvelmente histórica, filosófica, antropológica e psicológica. Aparentemente uma coletânea, por recolher artigos disseminados em diversas publicações eruditas – o que lhe confere outro valor – *Mito e sociedade na Grécia antiga* revela-se assim uma obra cuja coerência une entre si seus diversos estudos, além de estabelecer uma ligação com os outros trabalhos do autor.



JEAN-PIERRE  
VERNANT  
é formado em  
filosofia,  
ex-membro do  
Partido  
Comunista.  
Durante a  
Segunda Guerra  
Mundial atuou  
na Resistência.  
Defendeu tese  
sobre a noção

do trabalho em Platão, enveredando, então, por uma antropologia da Grécia. Professor no Collège de France de 1975 a 1984, ocupou a cátedra de estudo comparado das religiões antigas. Seu campo de trabalho foi sempre um: a Grécia antiga. Dividiu diversas obras com Pierre Vidal-Naquet e Marcel Détienne, grupo conhecido como os vernantians. É, ao lado dos dois, um dos grandes belenistas contemporâneos, no mais elevado e amplo sentido do texto.

**N**ão menos significativa do que as conjunções 'mito e pensamento' e 'mito e tragédia', *Mito e sociedade na Grécia antiga* procura mostrar como os fatos sociais na Hélade têm freqüentemente uma motivação religiosa. Em que limites e sob que formas o mito está presente em uma sociedade em seus mitos? Que elo pode existir entre a luta de classes, a guerra, o casamento e o mito, a não ser por uma comodidade de apresentação? Ao mesmo tempo em que sublinha o papel das instituições na cidade, da instância política, no funcionamento do sistema social, VERNANT vai nos desvelando por que as realidades e as relações econômicas não têm o mesmo desempenho no contexto da pólis e no contexto das sociedades capitalistas atuais.

Interrogando-se sobre a validade da aplicação de conceitos marxistas à antiga Grécia (modo de produção escravista, classes, luta de classes); os liames de interação complexos entre a guerra e o mito; mostrando que o estudo histórico dos costumes matrimoniais e a reflexão estrutural do corpo mítico constituem as duas faces de uma mesma moeda; vendo os deuses como sociedade divina e como linguagem simbólica; discutindo a tese do 'puro' e do 'impuro', além de mostrar, por estes atalhos, que o percurso de uma obra consistente obedece sempre a uma necessidade interna, VERNANT vai cernindo as ações recíprocas do social e do mítico, com suas homologias e dissonâncias, fazendo com que os dois planos mutuamente se iluminem, ora compensando-se, ora reforçando-se.

M I T O  
E  
SOCIEDADE  
NA  
GRÉCIA  
ANTIGA

**E**m que limites e sob que formas o mito está presente em uma sociedade e uma sociedade em seus mitos? Como se interpenetram comportamentos sociais e religiosos?

Luta de classes, casamento, guerra, a noção de 'puro' e 'impuro', a mitologia dos arômatas – este passeio por costumes e práticas sociais da Grécia antiga, conduzido por Jean-Pierre Vernant, tenta dar as respostas.

Ao mesmo tempo em que enfatiza o papel das instituições políticas no funcionamento do sistema social, o autor vai nos revelando a intrínseca relação entre o mito e a prática comunitária, cernindo as ações recíprocas do social e do mítico, e fazendo com que os dois planos mutuamente se iluminem.

**JOSÉ OLYMPIO**  
EDITORA

ISBN 85 - 03 - 00449 - 6

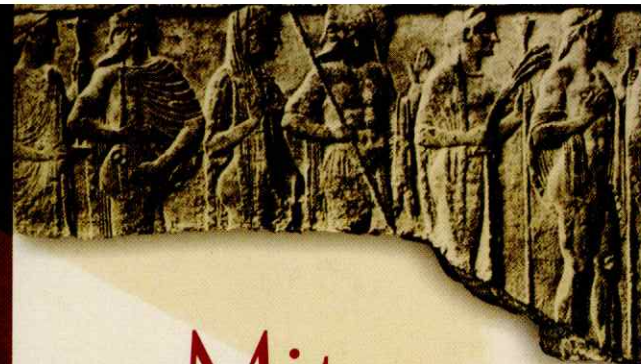


9 788503 004497

JEAN-PIERRE VERNANT

Mito e sociedade na GRÉCIA ANTIGA

JO



# Mito e sociedade na GRÉCIA ANTIGA

JEAN-PIERRE  
VERNANT

2ª edição

**JOSÉ OLYMPIO**  
EDITORA