

00000000	00000000	0000	0000	00	00
00	0	00	0	00	00 00 00 00
00 0	00 0	00	00	00	00 00
0000	0000	00	00	000000	
00 0	00 0	00	0	00	00 00
00	00	00 00	00	00 00	00 00
0000	0000	00000000	0000	00	00

00	000000	000000	0000	0000	0000	0000
000	00	00	00 00	00 00	00 00	00 00
00	00000	000000	00 00	00 00	00	00
00	00	00	000000	000000	0000	0000
00	00	00	00	00	00	00
00	00 00	00 00	00	00	00 00	00 00
000000	0000	0000	0000	0000	0000	0000

01-10-75

10:41:06

A noção mitica de valor na Grécia

Há funções mentais, como as do direito e economia, que por pouco nós esqueceríamos que o são: é que elas se cumprem nas nossas sociedades seguindo um mecanismo de onde o homem pareceria ausente. Para nelas reconhecer o que é, antes de tudo, um produto do espírito, não é seu estado moderno que é necessário observar: elas têm um passado do qual uma inconsciente filosofia d'*Aufklärung* (iluminismo) pode fazer desconhecer a riqueza: é este passado que serviu à sua elaboração. É uma das razões de ser mais certas da história, é restituir quando ela possa - e quanto possa - estes estados antigos nos quais se deixam melhor perceber as criações humanas: trabalho de investigação psicológica. Entre todas, a noção de valor pode merecer a pesquisa. No estado em que nós a conhecemos, a quantificação, universal como ela é e necessária, fez dela uma noção abstrata por excelência. Nos estados que nós qualificamos, bem ou mal, de arcaicos ou primitivos, acontece o contrário: a estimativa que se faz sobre os objetos de posse ou de consumo é dominada por idéias e sentimentos múltiplos, o pensamento aí tem toda sorte de ligações e ressonâncias. Há aí um campo de observação que pode primeiramente confundir: razão a mais para se o estudar. Noção de valor que se encontra nestes estados arcaicos ou primitivos permanece uma noção global: ela participa daquilo que é objeto de respeito, até mesmo de temor reverencial, princípio de interesse, de apego ou de orgulho, motivo da admiração da qual Descartes fez a primeira "paixão primitiva". Ela supõe também, ou significa, um tônus psicológico ao mesmo tempo elevado e mais difuso que na humanidade atual: e temos que enfrentar verdadeiros complexos, isto é, formas nas quais são igualmente implicadas e confundidas as "faculdades" clássicas: atitudes, mentais ou corporais, nestes complexos estão associadas a idéia de valor na qual talvez se equilibre uma tendência a apreensão e o recuo diante da coisa perigosa: regras de conduta como a do dom recíproco a qualificam e realçam; os elementos afetivos pelos quais ela está penetrada se acompanham de imagens cujos papel e natureza ainda estão ainda a se considerar: e desse intervir, disfarçadas talvez, mas mesmo assim com a eficácia dos princípios diretores, estas representações gerais que pertencem a uma sociedade, e contribuem para defini-la e que constituem para ela a moldura necessária de todo o pensamento. São essas, é necessário acrescentar, as condições particularmente favoráveis ao estudo da função simbólica.

A experiência só tem mais interesse se ela se apóia sobre o estágio que alcança já, cronologicamente, a idade "positiva" do valor e quando não se prolongam menos as formas psicológicas que realçam um tradição muito velha. Esta experiência nos é oferecida por uma civilização antiga

¹Journal de psychologie, t. XLI, oct-déc, 1948, pp 415-462

a propósito da qual este tipo de questão se coloca frequentemente e é o motivo de algumas notas que seguem.

I

O problema da origem da moeda se coloca particularmente para a Grécia antiga², onde o uso da moeda *stricto sensu*, da moeda cunhada. Um dos aspetos deste problema é o seguinte: se é conveniente distinguir o símbolo do signo³, pois o primeiro permanece carregado de significações imediatas e afetivas enquanto que o segundo se esgota, ou parece se esgotar, na sua função mesma, é claro que o que se chama de origem da moeda é a passagem do primeiro para o segundo: não ignoramos, com efeito, que em muitas sociedades que não praticam a moeda propriamente dita, há manifestações típicas do valor que preenchem funções mais ou menos análogas, mas que, por comparação, parecem essencialmente concretas.⁴

Pode-se notar que um desenvolvimento paralelo se desenha no Direito, no o rito precede e prepara o procedimento. E se é válido fazer esta relação, seria instrutivo fazê-la na Grécia à propósito de uma instituição de importância social manifesta, os jogos públicos: Nos torneios lendários em que a epopeia encontrou um de seus temas favoritos (athla) os comportamentos e atitudes as quais dão lugar à apropriação individual de recompensas, são um prelúdio aos atos e gestos regulamentados que caracterizam o direito arcaico⁵; em particular pode-se neles se constatar um antecedente de *mancipatio*⁶. Este gesto de embargo ("main-mise") relaciona-se com a coisa sobre a qual ela se exerce. Numa espécie de caso limite, onde ele consiste em agarrar pelos chifres o boi obtido como prêmio, ele é a continuação de um ato propriamente religioso, e a coisa - que, em princípio, é objeto de um sacrifício - tem um valor religioso. Por serem de significação evidentemente mais profana, os outros objetos dados em recompensa não são menos qualificados: a noção de propriedade que se adquire sobre eles é inseparável da noção de valor contida neles: a representação deste objetos, a concepção de direito aplicada aqui, os caminhos que comandam a aquisição ou a defesa deste direito, tudo isto está em relação recíproca. Ora, os objetos em questão, recompensas costumeiras,

²Cf. B. Laum. Heilliges Geld. 1924.

³Sobre a impossibilidade de uma definição universalmente válida L. Meyerson, Les fonctions psychologiques et les œuvres. 1918, pp. 75 et segs.

⁴Sobre estas formas primitivas da moeda, cf. M. Mauss, Essai sur le don in Année Sociolog., nouv. série, 1923-4, pp. 22 et segs.; F. Simiand, Lamonnaie, réalité sociale, in Annales Sociolog., série D, 1934, e a discussão no Institut français de Sociolog., ib., pp. 59 e segs.

⁵De Vissher, Études de droit romaine, pp. 59 e segs.

⁶Gernet, in Recue histor. du droit, 1948, p 117 e segs. -- Droit et société dans la Grèce anc, p 12 e segs.

anunciam já a moeda: pode-se dizer que, nos Jogos fúnebres da *Iliada* por exemplo, nós estamos a mesma distância da moeda que do procedimento. É sempre interessante notar este tipo de conexões.

Com efeito, as coisas dadas como prêmio - notadamente taças, tripés ("trépieds"), alguidares, armas, etc. - são da ordem de "signos pré-monetários" sobre os quais o trabalho da Laum chamou a atenção.⁷ Estes objetos são freqüentemente enumerados: os resgates, os presentes de hospitalidade comportam cifras que atestam tradições, normas. Num costume como no dos jogos homéricos onde todos os concorrentes são recompensados, uma hierarquia de valores existe por hipótese entre os prêmios. Também vários desses objetos estão em relação com o começo da moeda. No séc. V ainda, em Creta, as multas são avaliadas em tripés ("trépieds") e em tachos de cobre: mesmo que se discuta aí as marcas da moeda a própria designação não deixa de ser instrutivas. Os foices de ferro dados como prêmio nos jogos de Esparta têm sido por vezes identificados com moeda espartana. De outro lado, os tipos agnósticos são freqüentes nas moedas antigas, as quais foram por vezes emitidas na ocasião de jogos.

Os dados como prêmio pertencem a uma categoria muito larga, mas muito definida. Nós os achamos, eles ou seus análogos, em várias séries paralelas - prendas costumeiras, presentes de hospitalidade, resgates, oferendas aos deuses, pertences de um morto e objetos colocados nas tumbas dos chefes. No conjunto, são estes que constituem a matéria de um comércio nobre. Uma classificação implícita os opõe à uma outra ordem de bens, inferior e funcionalmente diferente: de se pudesse transpor para cá a terminologia do direito romano - mas o direito romano, mas o direito romano, numa civilização de substância camponesa, formula a distinção em outro plano completamente diferente - dir-se-ia que são, por excelência, as *res mancipi*. Correlatamente, no regime de propriedade, elas formam um domínio especial: o domínio da propriedade individual no sentido estrito da palavra. Para uma classe guerreira tal como se entrevê na epopéia, ele se define em função de seus hábitos e costumes e, em oposição a outros domínios jurídicos ou quase jurídicos (propriedade da terra, propriedade dos rebanhos). O direito de dispor desse bem é absoluto; ele se atesta eminentemente na constituição dos pertences do morto: os objetos em questão seguem o chefe na sua tumba. Por fim, esta noção específica se traduz no vocabulário, no qual a designação *klēmata* se aplica preferencialmente a esta categoria de bens: a palavra põe o acento sobre a idéia de "aquisição" pela guerra, nos jogos, pela doações ("dons"), mas jamais, por princípio, num comércio mercantil.⁸

⁷B. Laum o.l., pp. 104 e segs.

⁸ Sobre o domínio da propriedade estritamente individual e sobre as representações que predominam a este respeito, cf.

Este conjunto de preferências, de exclusivos e de normas, define um domínio particular do valor. Numa perspectiva histórica na qual é muito indicado ater-se aos objetos que são por excelência signos pré-monetários, reter-se-ão aqueles que apresentam uma dupla característica: de serem valores circulantes - ao passo que a "moeda" em gado deveu funcionar como moeda de conta⁹; e de serem produtos da indústria humana - da indústria do metal notadamente (às vezes, têxtil). Esta delimitação do valor é intencional. As noções relativas ao gado, ao seu valor propriamente religioso, a sua utilização ritual, forneceram a Laum o tema para seu ensaio sobre a "a moeda sacra" e a base de uma teoria das origens religiosas da moeda laica. Não se trata de discutir esta teoria, mas parece que fora da zona cultural - e mesmo, em princípio, sacrificial, na qual ela muito legitimamente se sustenta, há toda uma série de objetos que Laum não pôde integrar sem artifícios e que são justamente aqueles que nós lembramos a natureza e as funções: numa pesquisa das origens da moeda, é uma série que tem seu lugar; num estudo de julgamentos de valor, ela deve ser considerada à parte.

Bem entendido, trata-se do valor econômico ou, ao menos, de seus antecedentes. Mas nós dizemos, muito correntemente, simplesmente valor. Desde de que se fale de valor econômico, tende-se a eliminar o valor mesmo substituindo a idéia de medida, aliás essencial, pela idéia de coisa medida. Ora, trata-se não do valor "banal" e abstrato, mas de um valor preferencialmente incorporado a certos objetos, que pré-existe ao outro e aliás o condiciona. Não há que se justificar por se tratar como uma realidade homogênea os diferentes domínios do valor: Pode-se aí reconhecer uma "intenção" que lhes é comum, eles supõem igualmente um processo de idealização. Isto é atestado em diversos planos de psicologia social.

No uso lingüístico, em primeiro lugar. Há uma palavra que, nos seus empregos mais antigos, implica a noção de valor. É a palavra *agalma*. Ela pode se relacionar a toda uma série de objetos - mesmo, por vezes, aos seres humanos quando "preciosos". Ela exprime frequentemente uma idéia de riqueza, mais especialmente de riqueza nobre (os cavalos são *agalmata*). E ela é inseparável de uma outra idéia sugerida por uma etimologia que permanece perceptível: o verbo *agallein* do qual deriva significa ao mesmo tempo ornamentar e honrar. Ora ele se aplica à categoria de objetos mobiliários que nos interessam. Não é ocioso acrescentar que na época clássica, ela está fixada na

Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht, 1926, pp. 39-74.

⁹Laum, o. l., pp. 10 e segs. Cf., do ponto de vista romanista, H. Lévy-Brühl, Nouv. rech. sur ancien droit, p. 99

significação de oferenda aos deuses, especialmente desta forma de oferenda que representa a estátua da divindade.¹⁰ No âmbito técnico e econômico, é necessário sublinhar que, se os objetos que temos em vista são objetos industriais, trata-se de uma indústria que nós qualificaremos como de luxo. Um testemunho indireto do valor eminente e singular que possuem, é a imitação que deles se faz em série, *Ersatz* ("substituto", em alemão) de material vulgar cujo emprego a título de "anátoma" é como um símbolo do símbolo: a arqueologia fez conhecer quantidades deles. Em contrapartida, ela fez conhecer também a retomada significativa da produção e do comércio de oferendas na época proto-histórica. Quanto ao mais, as considerações de K. Bücher sobre certa característica da indústria grega estão bem fundamentadas para o período arcaico¹¹. No plano religioso, lembramos que os *agalma* são desenhados especialmente para serem objetos de oferenda: em Homero, no qual a palavra não tem ainda o sentido próprio de oferenda, ela se aplica (coisa mais instrutiva) aos "objetos preciosos" que são espontaneamente utilizados nesta função. Há uma forma de comércio religioso para nós que é de especial interesse: ao mesmo tempo que a idéia de valor aí se encontra realçada - e especializada¹² - nós a vemos aí associada a idéia da generosidade suntuosa, até mesmo de generosidade aristocrática, pois que um Aristóteles a atribui ainda a uma classe cuja nobreza a isto a obriga¹³. Nós não esqueceremos, de outro lado, que

¹⁰Seguindo uma concepção antes estética e "positiva", por oposição a uma outra, "agêene" de origem, que vê na estátua de culto sede de virtudes "místicas"; mas não, aliás, sem que a noção de uma coisa misteriosamente viva não aflore às vezes na palavra *agalma*: Salientar-se-á a este respeito um curioso desenvolvimento à base de metáfora em Platão, *Leis*, XL, 930 e segs.

¹¹K. Bücher, *Die Entsteh. der Volkswirtschaft*, pp. 50 e segs. mostra como uma produção que representaríamos com a mesma imagem de outras situações históricas se endereça, na verdade, à uma clientela nobre e restrita, e que os jogos, principalmente, tiveram um grande papel na construção da fama destes artigos.

¹²A prática do "anátoma" aparece num certo nível de vida religiosa, relativamente recente (Laum, o. 1., pp. 86 e seg.): Laum, o. 1. a coloca em relação com a noção de uma personalidade constante com os deuses, por oposição a concepção dos *Augenblicksgötter* (*Augenblick* - piscar de olhos; *götter* - deuses. Nota do Tradutor) aos quais convêm as oferendas consumíveis; poder-se-ia perguntar se a relação não é inversa: de fato, há progresso da objetivação nos dois planos ao mesmo tempo, o da prática cultural e o da representação de seres divinos.

¹³Arist., *Eth. Nic.*, IV, 1123 a, 5. Em contrapartida, é de se notar que Platão, que limita ao extremo a riqueza na cidade

este gênero de riquezas, na qualidade de propriedade dos deuses, permanece uma categoria bem definida na época clássica: no direito criminal, o sacrilégio () é coisa diferente do roubo ou do desvio do dinheiro pertencente a divindade, é um delito especial e imperdoável: é o crime que consiste em colocar as mãos ¹⁴ numa espécie mais venerável de "bens sagrados" nos quais não será mau reconhecer a própria série dos *agalmata* - tripés, vasos, jóias, etc.

II

Mas há ainda um outro plano no qual se pode observar a atividade mental pela qual o valor se constitui, isto é, objetiva-se: o da representação mítica¹⁵.

Nós constatamos que os objetos preciosos figuram nas lendas e mesmo quando elas têm, se é possível dizê-lo, um papel central, pois elas não deixam de ser animadas por um poder próprio. Sabe-se que isto não é uma especialidade da Grécia. Mas é notável que este modo de imaginação seja particularmente atestado no mesmo nível no qual nós tomamos a noção de valor, isto é, um estágio pré-monetário que precede imediatamente um estágio de pensamento abstrato. Há talvez um ensinamento a tirar daí: há em todo caso uma matéria a analisar.

Não há "método" para analisá-la. É necessário apenas ler as histórias. Mas as histórias supõem ou sugerem certas atitudes humanas: convém ter atenção se queremos ler como se deve. E uma história prepara uma outra: há similitudes que é bom não deixar escapar a priori por medo de estabelecer relações arbitrárias. No fundo, não se pede senão uma permissão, que é se admitir que uma mitologia é uma linguagem. Sabe-se como os "significantes" funcionam numa língua¹⁶: inspirando-se um pouco na lição dos lingüistas, dir-se-ia que nós temos que ter em conta, de um lado, as conexões que existem entre os elementos ou os momentos de uma mesma história (e que se pode presumir por vezes tão mais profundas que a razão de ser não aparece à primeira vista e parece mesmo por vezes escapar aos

de "As leis", restringe igualmente o luxo das oferendas privadas ou públicas.

¹⁴A noção de *delito objetivo* se prolonga ainda mais ou menos a este propósito até a Atenas no século IV (no estado de causa do *Contra Aristogiton* do pseudo-Demóstenes).

¹⁵Não debateremos à toa sobre a palavra: mesmo se qualifica mais especialmente como mitos uma certa ordem de relatos, diferente daquela que nos ocupa, há o mesmo modo de representação, com temas por vezes comuns aos diferentes estágios da invenção que delimitam os termos consagrados de mito, conto, lenda. E do ponto de vista psicológico, é apenas isto que temos de reter, aqui pelo menos.

¹⁶Cf. F. de Saussure, *Curso de Língua Geral*, pp. 170 e segs (relações sintagmáticas e relações associativas).

contistas): de outro lado, as associações em virtude das quais um episódio, um motivo ou uma imagem evocam uma série similar. Conexões e associações ajudam a compreender - num certo sentido da palavra. Mas é necessário não ter pressa.

O TRIPE DOS SETE SÁBIOS

Será cômodo tomar primeiro uma história que se tem por histórica, que com efeito coloca em cena personagens históricas, que por hipótese não é anterior ao séc. VI e que, quanto ao mais, diz respeito a uma figura razoável e edificante que reflete sua época. Mas o conto parece simplesmente inventado para ilustrar um ideal de sabedoria. Ela permanece lenda, não obstante, pela persistência de certas noções ou imagens tradicionais e pelo fundo mítico que ela retém mais ou menos docemente segundo os autores, mas sem a qual a fabulação perderia o mínimo de interesse afetivo ou poético que não deixa de pertencer a ela. Ela convida pelo menos a por em relevo desde agora certos traços, certos elementos que temos a possibilidade encontrar mais tarde: é uma introdução muito indicada.

Ela nos é conhecida sobretudo por Diógenes Laércio, que não teme de enumerar um muito bom número de versões dela¹⁷. Parece que numa tradição aliás muito antiga, as variantes proliferaram até uma data recente: a maior parte dos autores que citam nominalmente Diógenes são do séc. IV, mas os elementos que utilizam parecem antigos, inventados por necessidade da narrativa, eles o são dentro do filão da imaginação lendária: isto nos basta. Grosso modo, trata-se de uma recompensa a atribuir "ao mais sábio" e que é sucessivamente obtida por cada um dos sete sábios cujo "catálogo" mais ou menos variado é transmitido durante toda Antigüidade. Esta recompensa é ora um tripé, ora uma taça ou um copo de ouro. Frequentemente, ela está primeiro com Thales, Thales a cede a um outro que reconhece como mais sábio, este a cede a um terceiro, e assim até que, das mãos do sétimo, volte a Thales - que o consagra a Apolo.

Quanto a *entourage*, dir-se-ia quase *éclairage* (jogo de palavras de difícil tradução: *entourage* significa roda, círculo, os que estão em volta: *éclairage* significa iluminação. Nota do tradutor.), é necessário em primeiro lugar sublinhar o fato que, mais ou menos expressamente e sem que o fundamento geral o necessitasse, o tripé ou o vaso são considerados como um prêmio concedido depois de um *concurso* - concurso de "sabedoria", mesmo de "felicidade"¹⁸, (por transposição da idéia fundamental de rivalidade). Um esquema se aplica espontaneamente, o dos jogos, que

¹⁷Diog. Laércio, I 27-33: Plut., Solon, 4.

¹⁸Cf. K. Kuiper, o relato da taça de Bathylès, in Rev. Ét. Gr., XXIX, 1916, pp. 404 e segs.

sabemos, são um dos quadros em que se situa socialmente a imagem do objeto precioso. Há um outro, de sugestão social também, pois ele se compõe com o anterior. Há doações sucessivas, o objeto passa de mão em mão: em relação aos usuários e a moral do dom, o texto de Plutarco é particularmente rico: os termos de "cessão" (cessão que implica um certo respeito), de "generosidade nobre", de "circulação", devem ser retidos. Reter-se-á notadamente a noção concreta, pleonástica em Plutarco, de transmissão circular. Os sete sábios formam um grupo (o seu número mesmo é significativo): a tradição os associa, além do mais, em um "banquete": o banquete - que, como de hábito nas lendas, é um lugar privilegiado para as generosidades, os contratos e os desafios - o banquete é, por excelência, o quadro de uma circulação, circulação da taça e, com ela, de "saúdes" que são ofertas¹⁹. Na história do tripe dos Sete Sábios, há uma representação que permanece latente. O próprio objeto tem um valor singular que se parece com o valor religioso: finalmente (e como se este valor tivesse sido acrescido do fato da circulação), o tripe é consagrado a um Deus. Daí em diante, numa versão bastante notável²⁰, ele figura como um objeto religioso de tipo conhecido: um oráculo recomendou enviá-lo "a casa" de um sábio²¹ - o que faz imaginar a prática cultural da detenção sucessiva de *sacra* pela mãos de tais e tais personagens qualificados. Estes planos de fundo e estas relações fazem pressentir uma representação mítica. O objeto, em várias versões da lenda, tem uma história, quase um estado civil, como acontece em Homero com os objetos de prêmio: ele é divino desde o princípio, pois foi fabricado por Hefaiestos - invenção banal e que é quase um lugar-comum na Saga. Mas há também elementos mais tópicos. Quando o objeto é um tripe, o dado corrente é que ele foi achado no mar: ele foi reencontrado numa rede de pescador. Ora há aqui uma relação a estabelecer, que já foi estabelecida e que se impõe: não somente o mar é o elemento que leva e que traz de volta o deus, o morto promovido a herói, o herói criança e, em particular, o cofre em que ele foi depositado²²; mas é numa rede de pescador que são descobertos ou salvos miraculosamente os seres divinos ou objetos de eficácia mágica: assim Perseu e sua mãe Danae no cofre em que eles

¹⁹ Esta série de usos e representações foi estudada em uma civilização vizinha, mas a propósito de um texto grego bem sugestivo, por Marcel Mauss in *Rev. Et. Gr.*, XXXIV, 1921, pp. 388 e segs.

²⁰ Diógenes Laércio, I, 33.

²¹ Curiosamente qualificado como "sábio" de modelo antigo, especificamente como advinho inspirado.

²² Exemplo típico em Paus., III, 24, 3 (cofre de Dionísio e de Semele). Para o tema geral, cf. H. Usener, *Sintfluthsagen*, pp. 138 e segs.; F. Pfister - *Der Reliquienkult im Altert.*, I, p. 215.

havia²³ sido expostos, semelhantemente e numa lenda paralela, Telephos e sua mãe Auge²⁴; assim o omoplata de Pelops, parte notável das ossadas heróicas que tinham sido requeridas para a tomada de Tróia²⁵; assim ainda tal estátua animada, alternadamente maldita e imposta à devoção popular²⁶. Destacaremos por outro lado que, na nossa história, esta imaginação mítica está em relação com uma outra, é a contrapartida de uma outra, ao menos segundo uma versão que é mais estofada (étoffé, no original.N.T) que a tradição presente²⁷: o tripé, originalmente presente de núpcias divino, transmitido como tal na família dos Pelópidas, retido finalmente por Helena, foi por esta jogado ao mar" conforme um antigo oráculo"; e foi com o transcorrer de um tempo previsto que ele foi miraculosamente reencontrado.

as orientações míticas do objeto se desenham pois imediatamente e como que espontaneamente na história moralizante que é esta dos Sete Sábios. Ora, nela o objeto é concebido como recebendo este valor positivo e como comportando esta utilização social que caracterizam a fase pré-monetária. Tripé e taça estão entre os exemplares mais típicos da série que observamos. Intercambiáveis, eles são equivalentes na representação lendária; apenas o tripé está carregado de preferência de associações míticas enquanto que uma outra direção se indica voluntariamente a propósito da taça de ouro. Ela não aparece somente como objeto raro que é signo de riqueza num meio econômico continental ainda pobre²⁸; na versão de Eudóxio de Cnide²⁹, a iniciativa do rei da Lídia, que organiza o concurso, anuncia a utilização deste gênero de objeto, e, especialmente da taça³⁰, no começo do mercantilismo contratual.

A história do "tripé" dos Sete Sábios faria ver que há algum tipo de dois pólos na representação do *agalma*.

²³ Eles são recolhidos pelo pescador Dictys, cujo nome foi relacionado ao da rede (cf. a deusa Dictyna, salva igualmente numa rede): C. Robert, *Die griech. Heldensage*, I, p.232.

²⁴ G. Glotz, *Lórdalie dans la Grèce primitive*, p. 51.

²⁵ Paus., V, 13,5-6.

²⁶ Paus., VI, II, 8.

²⁷ É esta que Putarco reteve, l. 1.: a base de Plutarco é paralela a de Diógenes, I, 32 e segs.; há duas variantes de uma mesma versão que se indica como tendo crédito.

²⁸ Cf. Kuiper, o. l. p.424.

²⁹ Diog. Laércio, I, 29 (o intermediário é um dos amigos do rei: instituição oriental).

³⁰ No começo do séc. IV, uma taça de ouro, símbolo do rei, funciona como letra de crédito: Lisias, XIX, 24.

A nossa análise não estaria completa em relação às significações que se pode encontrar numa mesma história se não se assinalasse um elemento de aparência casual.

Acabando de ser atribuído a um dos sete sábios, o tripe é geralmente objeto de uma disputa que se transforma em guerra entre cidades. Este episódio não é necessário; a base da história poderia passar sem ele. E, no entanto, ele faz parte do corpo da história, como o indica um detalhe muito revelador³¹: Helena, quando jogou o tripe ao mar predisse que ele seria motivo de combates. Pelo que ele aparece dotado de uma eficácia misteriosa: Ele exerce, no sentido preciso do termo, uma influência nefasta. Pode-se pensar que se o tema, inútil à história, não foi menos obstinadamente retido, é porque ele pertence à própria noção do objeto precioso.

Há outra coisa, que nos limitaremos a notar. Especificamente, é sempre do tripe que se trata: as versões nas quais figura a taça não comportam este elemento. Haveria, portanto, uma afinidade especial entre o simbolismo que se prende ao tripe e um atributo essencial da noção mítica de valor. De fato, o tema da "disputa do tripe" é ilustrado por uma lenda famosa que envolve Hércules e Apolo. O tripe em questão é o de Delfos: a posse de um agalma pode, portanto, estar em relação com o estabelecimento ou a reivindicação de um poder religioso. É esperado que ela possa ter, ao mesmo tempo, uma significação "política": um tripe que os Argonautas enviaram aos "Lybiens" ou aos "Hylléens" assegura a estas populações a tranqüila propriedade de seu território³².

Os simbolismos de uma mesma imagem podem bem ter, para nós, direções diferentes: na representação mítica, eles aderem entre si.

O colar de Eriphyle

Há outras coincidências nas quais se indicam conexões paralelas a propósito do objeto de valor, na imaginação lendária a qual dá impulso.

Entre as coisas oferecidas como prêmio segundo a tradição dos jogos mais antigos, recompensas substanciais e muito positivas à sua maneira, vemos figurar algumas vezes armas, não como "valor de uso", claro: estes objetos pertencem à categoria, muito conhecida em etnografia, de "armas de desfile". O exemplo mais notável disto é dado pelo "escudo de Argos", que tinha dado seu nome a um dos concursos da grande festa de Hera: Píndaro emprega como sinônima a

³¹ Diógenes Laércio, I, 32.

³² Heródoto, IV, 170; Apolin. Rh., IV, 532 e segs.; Diod. Sic., IV, 56.

expressão "bronze de Argos", marcando assim o valor deste objeto metálico que está no primeiro plano da representação. Mas há os plenos de fundo. O escudo do qual se trata foi relacionado com aquele que o rei Danaos, depois de tê-lo usado em sua juventude, tinha consagrado ao santuário de Héra³³: as recompensas concedidas anualmente aparecem como um amodamento deste escudo³⁴. Ora, na lenda, o objeto tem um caráter de talismã, ele aparece a propósito da instalação e de uma transmissão de poder real: quando da morte de Danaos, seu genro retira o escudo e o envia a seu próprio filho (este sendo o representante qualificado de seu avô materno). De outro lado, este mesmo objeto conserva, ao serviço da cidade a qual pertence o santuário, uma virtude protetora que se manifesta na guerra: a visão do escudo de Danaos é suficiente para colocar os inimigos em fuga³⁵. Nós reencontramos o tema das armas mágicas que reaparece justamente sob a mesma forma na história do escudo de Aristomene, igualmente consagrado e que, colocado num troféu que se havia erigido à vista do inimigo, fez ganhar aos tebanos a vitória de Leuctres³⁶.

Mas a ambivalência do objeto precioso se manifesta em particular na ocasião de certos comportamentos sociais. 6150
Há no *Agamenon* de Esquilo, quase no auge da tragédia, uma cena que guarda para nós ainda toda a potência estranha de seu efeito. Agamenon, que volta a Argos, vencedor de Tróia, vai ser assassinado pela sua esposa Clymnestre. Mas Clymnestre usa de astúcia: ela acolhe seu esposo com uma hipocrisia enfática, eis o esquema da cena. Agamenon é convidado por sua esposa a avançar sobre um rico tapete púrpura para entrar no palácio: ele hesita, tem medo; cede enfim e, quando a porta do palácio se fecha atrás dele, nós sabemos que ele está condenado³⁷.

Nos propósitos que têm os dois personagens, reencontramos temas antigos e espantosamente vivazes: nós os vemos transparecer em relações alusivas, em uma cadência rápida na qual a descontinuidade aparente do diálogo é justamente o índice da implicação recíproca das idéias. O que Clymnestre pede ao rei, é manifestar sua potência divina³⁸. O rei não pode colocar os pés diretamente no chão - tabu conhecido. Mas também o tecido que ele vai pisar é matéria de um rito positivo: é pelo pé colocado sobre a pele de uma vítima, sobre uma carroça basculante ("tombeau". N.T.), sobre um solo hereditário que se realiza

³³ C. Robert, *Die griech. Heldensage*, I, p.273.

³⁴ Cf. A. J. Reinach, in *Rev. Hist. Rel.*, LXI, 1910, p.221.

³⁵ *Serv. ad Oen.*, III, 286.

³⁶ Pausan., IV, 32, 5-6.

³⁷ Esquilo, *Agamenon*, 905-949.

³⁸ A imagem indica a deusa que escolta o rei: é uma imagem, conhecida aliás, do cenário do triunfo.

uma qualificação religiosa, uma tomada de poder, uma tomada de posse. Aqui ainda a coisa pisada tem sua virtude própria. Mas uma virtude temível. O que perturba Agamenon, o que o impede no primeiro momento de aceder ao desejo de sua esposa é o pensamento sobre forças hostis que ele pode suscitar por uma pompa tão excepcional - reprovação dos deuses a quem são reservadas semelhantes cortejos e que irritaram com uma usurpação das honras, "inveja" que se manifestará pela "censura aos mortais", mas que sentimos que é um numen impessoal, todo poderoso em certas horas, que emana alternadamente dos homens e dos deuses e que se concretiza um momento na noção mágica do mau olhado ("mauvais oeil", N.T.). Mas o que imprime direção a todas estas noções emaranhadas é uma idéia de riqueza: a coisa a qual se prendem as qualificações de potência e perigo é uma coisa preciosa, um bem, daí que se trate de dilapidá-lo - exatamente, de pisá-lo - ou não. Pois, de um lado, a riqueza é, como tal, objeto de respeito religioso (aidós): de outro lado ele pode ser sacrificado intencionalmente e Clymnestre faz Agamenon reconhecer que em circunstâncias críticas deve-se correr os riscos de uma oferenda inaudita, ele mesmo poderia fazer uma tal oferenda.

A perfídia da esposa triunfa: Agamenon consuma sua própria morte ao se assimilar aos deuses, ao aceitar a consagração sinistra que realiza o contato com o tecido púrpura³⁹; e se sua última palavra, antes de se reconhecer vencido, é para exprimir a vergonha de ter desperdiçado um tal luxo, há aí, se o queremos, o testemunho de uma lavareza burguesa, mas há também uma outra coisa.⁷

A gesta tebana comporta uma história (affaire, N.T.) do colar na qual se encontra o exemplo mais típico do poder malfazejo do objeto precioso⁴⁰ (que v h)

Para restabelecer os direitos de Polynice, um dos filhos de Edipo, que seu irmão, Eteocle, tinha excluído, sete chefes "argiens" (não encontrei a tradução, N.T.) empreendem uma guerra famosa contra Tebas. Um dos sete, Amphiaraios, participa apenas se defendendo. Para obter seu apoio, foi necessário a intermediação de sua esposa Eryphile, que recebe por isto um péplis e um colar de ouro. Uma série de catástrofes se seguem. Amphiaraios morre durante a expedição. Seu filho Alemeon o vingou e matou sua mãe; sujo pelo sangue materno ele teve também um destino trágico; em volta dele os objetos (que serão a herança de duas esposas consecutivas) causam a morte de homens. E a maldição se segue até o período histórico: quando os Phocidiens (não

³⁹ O mesmo processo de auto consagração é utilizado no rito do "grande sermão" em Siracusa: cf. Glotz, in Dict. des Antiq. art. Jusjurandum, p. 752.

⁴⁰ C. Robert, Die griech. Heldensage, III, p. 915 e segs.: Die Oidipussage, p. 208 e segs.

encontrei a tradução, N.T.) pilharam o templo de Delfos, a mulher de um general quis se enfeitar com estas jóias, que aí tinham sido consagradas, ela morre queimada. Não seria ruim notar, na base da história, certa ligação com a realidade social. O colar e o peplos vêm de longe: eles haviam sido dados à Harmonia, avó dos reis tebanos, quando de seu casamento com Cadmos: eles foram transmitidos, também, na família real até Polynice (o qual, segundo um detalhe isolado, mas notável, os havia obtido na partilha da sucessão, em contra partida da realeza que ele cedeu a Eteocle⁴¹). Eles pertencem, pois, em princípio, à esta categoria de presentes nupciais que entra ela própria na série de presentes costumeiros e que, como tal, está submetida à uma espécie de protocolo: constata-se que, aliás, eles sempre estão aos pares: na tragédia Medéia, a filha do rei de Corinto recebe de sua rival uma coroa e um péplos (e a mesma associação, uma coroa de ouro e um péplos púrpura, se recomenda ainda no séc.I d.C. para uma oferenda imperial a Delfos⁴²) Teseu recebe de Amphitrite, mais ou menos por intenção de sua futura esposa Ariadne, uma coroa e uma túnica; Alemene recebe de Zeus, que tomou a forma de seu esposo, um colar e uma taça⁴³.

Nós constatamos que certos presente costumeiros, notadamente aqueles que são entregues por ocasião do casamento, transmitem-se hereditariamente. E pode-se dizer que, ao menos na nossa história, como se o desvio produzido pela atuação de Polynice inaugurasse para os agalmata uma carreira de desastres. Mas há propósito em considerar como o poder deles, nesse momento decisivo, desencadeou-se. Por que Amphiaraios devia partir para a expedição? A tradição lendária sobre este ponto é ao mesmo tempo incerta e complicada. Volta e meia aparecem os termos "persuasão" e "obrigação". Mas o dado constante é que Amphiaraios, quando parte, é informado do que se passou e que não devia partir. Quanto à necessidade que a ele se imporia, recorreu-se, para explicá-lo, a um direito de arbitragem que teria sido reconhecido primeiramente a sua esposa, mas sobre o qual os filólogos observam que tornam nula o caráter corruptor do presente⁴⁴. A obrigação permanece inexplicada, a persuasão é inoperante e os dois estão em contradição. Parece que no momento em que a lenda se constituiu dentro da poesia épica a qual se reportam

⁴¹ Hellanicus, fr. 12.

⁴² Pausanias, II, 18, 6.

⁴³ Sobre esta taça, de uma forma e uma designação especiais, Ath. XI, 474F, 498A-B; Macr. Sat., V, 21, 4. Os objetos em questão têm o sentido particular de *pretium concubitus* (sentido que também está atestado para a coroa, cf. Herod., VI, 69, e o anel, do qual assinalamos desde agora o valor mítico: ele figura como talismã por intenção dos filhos tanto na lenda histórica quanto na lenda em geral: Justin, XV, 1, 3).

⁴⁴ Cf. C. Robert, Die Oidipussage, p. 208.

nossos testemunhos, tentou-se justificar com invenções elaboradas este elemento central que não compreendemos bem, mas que é o verdadeiro elemento de explicação e que se indica, talvez, como auto-suficiente: quando nós vemos nas representações figuradas a cena da partida de Amphiaraios na qual Eryphile se acha diante de seu marido furioso ostensivamente enfeitada com o colar fatal⁴⁵, quando nos é dito que, justamente para não partir, Amphiaraios proibiu sua mulher de receber os presentes d Polynice⁴⁶, quando nós lemos em Homero que a morte do herói foi causada pelos "presentes femininos" - expressão desde logo obscura, mas que, empregada num outro contexto, refere-se a um tema de lenda⁴⁷ - nós reconhecemos a noção fundamental da "força constrangedora do objeto recebido": Amphiaraios deve se executar desde o momento em que recebe o objeto (dès lors que le don est entré chez lui; N.T.). a idéia do poder temível inerente ao objeto dado é inseparável em, princípio, desta noção⁴⁸; é notável que, numa lenda típica de *agalma*, ela se destaque. A origem e a razão de ser do tema mítico já estão mais ou menos esquecidos, mas o tema mítico subsiste, e a representação do objeto de valor não saberia passar sem ele. Há outros aspectos também: outras formas da imaginação se definem em certas séries de lendas.

⁴⁵ Assim sobre uma cratera (cratère, N.T.) de Corinto do séc. VI, que reproduz a mesma cena que o cofre de Cypselos (Paus. V, 17, 7-8).

⁴⁶ Apollod., III, 61.

⁴⁷ Od., XV, 247; XI, 521.

⁴⁸ M. Mauss, Essai sur le don, in Année Sociol., nouv. série, I, 1925, p. 45 e segs., 153 e segs.