

JEAN-PIERRE VERNANT
À VIZINHANÇA DE MARCEL MAUSS*

Marta Mega de Andrade **

Abstract

This article analyzes the points of convergence between Marcel Mauss' anthropology and Jean Pierre Vernant's work. We discuss the influence of Louis Gernet in a significant part of Vernant's writings, and in particular with reference to some of his studies concerning the passage from myth to reason as a way to apprehend historically the origins of the polis. We want to demonstrate how the notion of fact social total may be applied to the historical anthropology in Vernant's works.

Keywords: École de Paris; Jean-Pierre Vernant; Marcel Mauss; Louis Gernet; école sociologique française; fait social total.

Resumo

Neste artigo procuro analisar os pontos de convergência entre a antropologia de Marcel Mauss e a obra de Jean-Pierre Vernant. Discuto a influência de Louis Gernet em uma boa parte do trabalho de Vernant, particularmente no que se refere à passagem do Mito à Razão como compreensão histórica do surgimento da polis. Procuro demonstrar como a noção de fato social total se aplica à antropologia histórica de Vernant.

Palavras-chave: Escola de Paris; Jean-Pierre Vernant; Marcel Mauss; Louis Gernet; escola sociológica francesa; fato social total.

* Este é um ensaio de juventude. Foi escrito como trabalho final para um curso de Graduação, em 1990, e não modifiquei significativamente o texto. É apaixonado. Não vi forma mais afetuosa de acusar a presença de uma herança do que, justamente, voltar ao começo, voltar à origem dos dias em que, para mim, Vernant era o mundo.

** Professora adjunta de História Antiga do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ. Membro do Laboratório de História Antiga (LHIA)/UFRJ. Apoio financeiro do CNPq.

Quando nos aproximamos da obra de uma escola (se é que podemos ainda reproduzir esse rótulo) como a que Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, Pierre Vidal-Naquet, dentre outros, contribuíram para formar, e que se mostrou de extrema importância para a renovação dos estudos clássicos na segunda metade do século XX, percebemos em seus problemas, seus objetos e suas abordagens, desde os seus primeiros escritos, a aproximação, das mais férteis, com a escola sociológica francesa. Apesar de se criticar uma tal aproximação pela desqualificação do (pretensão) positivismo de Durkheim, para não mencionar outras críticas menos incisivas beirando a quase indiferença, feitas a obras como as de Lévi-Bruhl ou Marcel Mauss no âmbito da própria Antropologia, é preciso prestar atenção ao caráter positivo da afinidade que se faz presente na obra primeira de Jean-Pierre Vernant, por exemplo, a partir da influência de Louis Gernet, posto que através desta influência podemos compreender um campo como o da antropologia histórica, a resgatar para o discurso historiográfico a sincronia e o viés comparativo.

Podemos falar neste caso até mesmo de uma derivação. Não que o próprio Vernant se posicione como diretamente vinculado à Sociologia francesa, preferindo nesse caso ligar-se à Antropologia de Levi-Strauss.¹ Mas o fato é que o trabalho de Vernant caminha profundamente impregnado da obra de Gernet e dos problemas que ele formulou, relativos às instituições sociais, categorias de pensamento, direito, etc., para a antiguidade grega. É, portanto, através de Gernet que as questões epistemológicas e metodológicas mais recorrentes nos trabalhos de Vernant avizinham-se das formas de abordagem desenvolvidas pela ótica da escola sociológica francesa, sob o foco de Marcel Mauss.²

Neste ensaio, procuro assim falar de Vernant e, em primeiro lugar, dessas “questões epistemológicas e metodológicas recorrentes”; em segundo lugar, falar de alguns problemas específicos em Mauss que aproximam suas questões daquelas postas por Vernant no âmbito da História Antiga. Depois disso, busco uma conclusão provisória: quais os pontos de convergência entre Vernant e Marcel Mauss?

I

De início, o que aparece mais limpidamente nos textos de Jean Pierre Vernant é uma forte preocupação em rebater interpretações apressadas da antiguidade grega clássica, trocando o “óbvio” pela *diferença fundamental*. Este passo é mais marcante quando se trata de desnaturalizar, de conferir uma historicidade a categorias de pensamento.

Consciente, inconsciente, espaço, tempo, memória, pessoa (subjetividade), moral e, enfim, a própria *razão* são problemas, questões inacabadas e, principalmente, questões históricas. Longe de “ir aos gregos” preservando nossas categorias de pensamento ou mantendo uma visão profundamente arraigada em nosso espírito de que os gregos, como origem de nossa civilização ocidental, são ora milagrosos e intocáveis, ora germinais e incompletos, aguardando que o progresso do pensamento ocidental venha a ser a sua apoteose ao mesmo tempo que sua superação, Vernant nos mostra que o primeiro passo para se comunicar, para se compreender a Grécia antiga é o *estranhamento*, que começa quando atua já em nossas próprias categorias de pensamento, quando avaliamos – e *por isso retornamos* aos gregos – questões fundamentais como as da subjetividade, do poder e do *logos*. Sobretudo, os estudos que se apresentam em *Mito e Pensamento entre os Gregos, Mito e Tragédia na Grécia Antiga* – este último em colaboração com P. Vidal-Naquet –, *Religions, Histoires, Raisons, Origens do Pensamento Grego*, começam por ignorar a premissa de que o pensamento grego é regido por categorias atemporais e universais do Homem, pondo em debate, *es tò méson*, por assim dizer, a característica do fundamentalmente *diferente*, do basicamente *outro*.

A sociedade que, em diversas formas, épocas e lugares, consuma-se pela unidade que costumamos chamar de “grega” é uma outra sociedade. O que quer dizer: é uma sociedade, como a nossa; mas, como sociedade, é construída historicamente por práticas sociais e universos espirituais³ que não são os nossos. Não são para nós um espelho do que fomos, nem uma marca do que poderíamos ser. Não são primeiros, nem primitivos. E órfã dessas categorias, a história do mundo grego precisa construir categorias novas, oriundas de um estudo atento, *amigo*, um estudo que espera e escuta, que compreende e aceita alegrar-se com a descoberta de uma descontinuidade onde não se esperava que pudesse haver uma.

É assim que a historicização das categorias mentais, da razão como do pensamento, precisa, primeiro, postular a descontinuidade e o estranhamento próprios à Antropologia. Precisa *inaugurar* a problemática de um pensamento grego que não corresponde mais somente à aurora do pensamento europeu. Um pensamento que é, por exemplo, tributário de uma raiz indo-européia; que comunica suas noções básicas com conceitos presentes no hinduísmo; que constrói seus deuses e os compreende por narrativas míticas que migram entre a Grécia e a antiga Mesopotâmia ou entre gregos e chineses, e assim por diante.

Em segundo lugar, precisa lidar com a dicotomia entre materialismo e idealismo, já que, se é possível sustentar que as categorias mentais são historicamente produzidas, forçoso é observar que um pensamento, uma categoria, não são históricos simplesmente por refletirem, ou mesmo dependerem, de uma base material econômica, política e social que se constitua *fora* do pensamento. A historicidade de uma forma de pensamento reside no fato de que as próprias formas de pensamento são fenômenos bem reais, da ordem do social tanto quanto as instituições, os fenômenos estéticos, os costumes. Trilhando o caminho da Psicologia histórica e da Sociologia no mesmo *momento* em que caminhava junto ao partido comunista, Vernant toma de fato um atalho, que o leva em outra direção para além das *mentalidades* e da “visão de mundo”, buscando superar justamente a dicotomia entre matéria e pensamento, corpo e espírito, prática e idéia. É assim que, para construir uma visão da *polis* como fenômeno que marca a passagem para uma formação social inovadora e distinta, Vernant utiliza a expressão *universo espiritual*: preeminência da palavra-diálogo como instrumento de poder; valorização da publicidade da vida, com a criação mesma de um espaço público/político; *isonomia* como ideal e como fato, impondo aos cidadãos a igualdade em termos de poder, no seio mesmo das diferenças sociais (1984). Ora, nenhuma dessas características – palavra, publicidade, isonomia – esgota-se como mentalidade ou visão de mundo. É, antes, o ser social inteiro da nova comunidade que se produz nessa “região”, nesse “leito” que lhe confere inteligibilidade e possibilidade.

O pensamento é concreto. É palpável, molda não apenas palavras, mas corpos. O teatro trágico dos gregos, por exemplo, resgatado em meio aos estudos literários e psicanalíticos, surge em *Mito e Tragédia* como fenômeno estético que manifesta, em um aqui e um agora, a presença *sistemática* de uma sociedade que põe a si mesma como questão, erigindo

para isso esse lugar que é a Tragédia, fenômeno indissolúvelmente social, estético, político, religioso, *histórico*, lidando com a passagem do pré-direito ao direito, do primado da decisão divina ao problema da deliberação e da vontade dos homens.

Abro parênteses aqui, pois parece-me que esse ponto merece um pouco mais de atenção, na medida em que afasta o “pensamento” das categorias de ideologia ou mentalidades. Fazer do “pensar” uma ação social, isto é, uma prática que corresponde a um determinado estado concreto das coisas em relação à dinâmica (ou na sistemática) da sociedade, significa torná-lo instância e não reflexo. Categorias de pensamento, assim como as categorias de classificação que o constituem, estão a cada instante, a cada passo, na origem e na re-produção do campo social; são estruturantes da sociedade, tanto quanto a sociedade concreta as estrutura. A visão do problema se tornaria mais clara se pudéssemos visualizar um campo relacional, em que a síntese de diversas práticas produziria um sistema total, sendo este a sociedade mesma.

Desta forma, por questões de método, os fenômenos sociais estudados por Vernant nunca aparecem isolados, mas sempre relacionados a práticas, a instituições, a obras de arte, obras literárias, mitos e ritos. Quando Vernant faz um estudo da conjugação das potências divinas de Héstia e Hermes, por exemplo (VERNANT, 1973, p. 113-156), ele afirma categoricamente que uma análise que partisse da individualidade de um fenômeno religioso (ligação Héstia-Hermes) como simbólico em si mesmo desembocaria na procura da origem de tal ligação, nas semelhanças desse bloco monolítico da religião grega com outros blocos monolíticos de outras religiões; e jamais se poderia chegar a integrar esse fato social de religião que é a conexão entre Héstia e Hermes em um sistema maior, traduzindo e orientando a ação social em termos de espaço e movimento.

Categorias mentais, mitos, lendas, literatura, religião, instituições, etc., aparecem relacionados, e principalmente, como elementos cuja inteligibilidade depende de sua posição em um *sistema*, que é a sociedade grega. Quando analisa uma instituição, um pensamento, enfim, Vernant se utiliza de mecanismos, de raciocínios, como *tensões*, *ambigüidades*, *oposições*, conotando um equilíbrio sempre instável naquilo que se relaciona e sintetiza uma função no sistema. Utilizar-se desses artificios lógicos permite a esse estudioso da antiguidade clássica privilegiar a compreensão da sociedade como sistema, síntese e produção simbólica, sendo fundamental

que não se compreenda mecanicamente o sistema, mas talvez segundo o modelo da (termo)dinâmica: regularidades e funcionamento de instituições sociais não são objetos de uma busca de quadros de estabilidade e sincronia, mas de quadros de equilíbrio sincrônico na diacronia. Os estudos de Vernant não raramente dão a impressão de viajarem por séculos e séculos de textos, ditos, feitos, que ele costura num tecido tão nítido, de cores tão certas e vivas, que enlevam nossa visão historicamente ávida de transformações concretas em nosso sentido estético da busca das entidades verdadeiras, da idéia do grego, da *polis*, dos deuses, do bem. Eis um *efeito* do sistema, que não nos deixa imunes ao seu próprio mecanismo. Há que notar, contudo, que aquilo que nos enleva é ainda aquilo que nos traz de volta à possibilidade de uma visão histórica dessas mesmas regularidades, como o “trágico” e o “homem”, a “política” e a “religião”, o “eu” e o “nós”. É também o que nos permite estabelecer com “os gregos” um diálogo entre vivos, não uma situação de autópsia.

Considero aqui basicamente quatro obras: **As Origens do Pensamento Grego, Mito e Pensamento entre os Gregos, Mito e Tragédia na Grécia Antiga, Mito e Sociedade na Grécia Antiga**. Os três últimos são coletâneas de artigos que apresentam de certo modo um encadeamento. Cada um desses estudos reunidos resulta de um desdobramento de temas antes pesquisados por Louis Gernet. **As Origens do Pensamento Grego** tem como substrato não apenas “Les Origines de la Philosophie”, mas também “Droit et Prédroit en Grèce Ancienne” (Gernet, 1982a); “O Casamento” (**Mito e Sociedade na Grécia Antiga**) parte de “Mariage de Tyrans”, mas também de “La Notion Mythique de la Valeur en Grèce” (Gernet, 1982b), e assim poderíamos citar outros exemplos. A obra de Gernet fornece um substrato como se fosse uma quantidade imensa de dados e de material em bruto ao qual Vernant daria um encaminhamento. Isto porque L. Gernet, muito próximo da tradição da escola sociológica francesa, escreve de tal forma que, de início, apresenta uma questão (formas arcaicas do direito, noção mítica do valor, etc.), partindo do tema para um inventário em que documentos e testemunhos são encadeados qualitativamente, produzindo um quadro extenso e descritivo. Em um trabalho sobre as formas manifestas do que chama de “pré-direito” (quase como o “pré-lógico” ou a “religião primitiva”), Gernet descreve práticas como as do juramento de sangue e sugere que o juramento engaja pela concretude do ato de jurar, ou do rito. A relação que se estabelece subentende a *coisa* sobre a qual se professa o

juramento, diferentemente do direito que substitui a *coisa* pelo contrato e pela lei. A partir daí, Vernant pode estudar a Tragédia como fenômeno-chave para a compreensão de uma constelação de fatores (físicos, mentais) implicados na passagem desses mecanismos do pré-direito às instituições jurídico-políticas da *polis*; pode também abordar, assim como o faz Marcel Detienne em *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, a passagem da “palavra eficaz” à “palavra-diálogo”, transição fundamental para a compreensão desse sistema em toda sua profundidade: do universo espiritual da *polis*, da razão (*logos*) e da filosofia grega, “filha da cidade”. É de vital importância para o pensamento de Jean Pierre Vernant esse seu antecedente, o material que encontra em Louis Gernet, com seu encaminhamento de questões de história da religião, do direito e da sociedade grega pela via de noções como as de “representações coletivas”, fato social (total), espírito da coisa dada, que subentendem a escola de Durkheim, mas também apontam o caminho para a Antropologia Histórica.

II

Se compararmos um texto em que Mauss escreve juntamente com Durkheim – “Algumas formas Primitivas de Classificação” (1981) – com outros textos de Mauss, como *O Ensaio sobre o Dom*, perceberemos no primeiro trabalho a presença marcante do mestre e do método que faz evoluir das formas simples (historicamente anteriores) às mais complexas de classificação, preocupação que não encontraremos no segundo trabalho.

Lévi-Strauss, falando de Mauss, diz:

Poucas pessoas puderam ler o Essai sur le Don sem sentir toda a gama de emoções tão bem descritas por Malebranche ao evocar sua primeira leitura de Descartes: o coração a bater, a cabeça ardendo e o espírito invadido por uma certeza ainda indefinível, mas imperiosa, de assistir a um acontecimento decisivo da evolução científica (1988, p. 29).

De fato, Mauss tem “algo de diferente”, apesar de discípulo de Durkheim. Suas questões sugerem problemas que são bastante novos, embora na opinião de Lévi-Strauss, Marcel Mauss não tenha ultrapassado o limiar que lhe permitiria completar suas próprias “descobertas”. Embora tenha tido a oportunidade de entrar em contato com seus principais trabalhos

(Esboço de uma teoria geral da magia, Ensaio sobre o dom, Ensaio sobre a natureza e função do sacrifício, Algumas formas primitivas de classificação), vou me ater não às obras, mas a questões que as permeiam: indivíduo-sociedade, fato social total e reciprocidade.

Em vez de falar de indivíduo e sociedade, poderíamos modificar esse ponto e chamar o tema de “social-individual”, ou melhor, “representações coletivas” *versus* inconsciente. O comentário a fazer a respeito dessa relação deve ser breve, mas será suscitado porque introduz a importante questão da natureza simbólica da sociedade, e denuncia o problema do fato social total.

Em um tempo em que a Psicanálise abria debates em torno da psicologia individual e do inconsciente simbólico, afirmar que simbólico não é (ou ao menos não é primeiramente) o inconsciente, mas a própria natureza dos fatos sociais, abre um caminho interessante. Seguindo o raciocínio de Lévi-Strauss, para Mauss haveria uma continuidade entre social, psicológico e fisiológico, derivada da natureza simbólica da sociedade. Esta continuidade, por isso mesmo, não seria dada no e pelo indivíduo (como a Psicanálise e as teorias behavioristas na Antropologia enfatizariam) enquanto indivíduo consciente, cujas representações seriam formadas de acordo com um substrato dele mesmo, inato (o inconsciente simbólico); mas num inconsciente que, independente da pessoa, seria de natureza relacional: significativa. Aquilo que Durkheim denominara “representações coletivas” ganharia um novo impulso: natureza simbólica dos fatos sociais, mais natureza relacional do inconsciente – eis o que devemos guardar. De acordo com Brumana:

As duas instituições básicas de Mauss, a da múltipla totalidade da social e a de seu caráter simbólico, estão entrelaçadas. É porque entre um fenômeno e outro se interpõe sempre o conjunto da realidade social, porque suas relações estão estabelecidas pelas características específicas do todo, que esta realidade é simbólica, arbitrária, produto significativo de uma opção: esse “todo” é o código, o particular jogo de equivalências com que uma sociedade chega a estabelecer suas relações consigo mesma e com o mundo. E, do fato de ser simbólica, provém o caráter de ser total: fechada sobre si mesma, a sociedade só pode ser assim porque não há significação exterior a ela. Adeus, sentido inscrito no céu; adeus, sentido inscrito na matéria (1983, p. 64-65).

Volto a esse ponto mais adiante, retornando a Jean Pierre Vernant.

O fato social total, para ser compreendido em toda profundidade da transformação metodológica que representa, deve supor esse relacionamento sempre psicológico, sociológico, fisiológico dos homens “no” social. Mas antes de definir fato social total, utilizemos o método analítico próprio a Marcel Mauss; falemos da reciprocidade; perguntemo-nos por que a reciprocidade é um fato social total. Tentemos, então, tirar daí, e não antes, a definição.

O fenômeno da reciprocidade, concretamente estudado, vem a se decompor em alguns elementos: obrigação de dar, a de receber e a de retribuir. Trata-se fundamentalmente do fenômeno da simples troca? Sim, contanto que tomemos cuidado em não igualar “troca” e “reciprocidade”, posto que, concretamente e no campo de determinadas sociedades estudadas, a reciprocidade encarna *um* tipo de troca em que a obrigação de dar, de receber e de retribuir são três momentos que compõem inextricavelmente uma *forma* empírica e consciente: o *espírito da coisa dada*.

Na introdução ao **Ensaio sobre o Dom**, Mauss indica sua preocupação central ao desenvolver o trabalho, perguntando-se sobre essa força que há na coisa dada (um presente, um cargo, uma honra) que faz com que sejam ao mesmo tempo aparentemente voluntários a doação, o recebimento e a retribuição, mas que em verdade obriga a que a cadeia de reciprocidade se produza. Mauss encontra entre os Maori uma resposta: o *hau*, que ele denomina o *espírito da coisa dada*, significando que alguma coisa do doador, alguma propriedade a ele ligada, anima e impregna a coisa que é dada, que segue com ela e obriga, por isso, a retribuição ou retorno. A cadeia e o ciclo das prestações totais teriam sua lógica explicada por essa força, que impõe o retorno do *hau* ao doador original.⁴

Outras características importantes do fenômeno da reciprocidade, que Mauss observa em maior ou menor grau em várias sociedades indígenas, são, em primeiro lugar, o *potlacht* (sistema de prestações totais de caráter agonístico) e a distinção entre bens masculinos (circulantes) e bens femininos (entesourados), sendo os presentes que se dá, que se troca no *potlacht*, os bens femininos.

Da análise do fenômeno da reciprocidade, Mauss retira conclusões de moral, de economia política, de sociologia. Sob a primeira rubrica, Mauss afirma a universalidade da reciprocidade. Porém, a troca de presentes, da

maneira como Mauss descreve, não é apenas um fenômeno universal (no sentido de “subjacente”), mas ainda *necessário*: fator de união, de coesão das nações indígenas; um tipo de relação total que estabelece a convivência dos povos. Por que uma relação total? Cheguemos à conclusão de economia política para, antes de responder uma tal pergunta, poder distinguir melhor a reciprocidade da troca pura e utilitária.

Trocar presentes, por tudo aquilo que subentende (atos, rituais, festas que mobilizam ciclicamente todos os principais clãs, obrigatoriedade, etc.), não tem nada a ver com comerciar; nem a reciprocidade se aproxima de um fenômeno moderno como a troca de favores e de interesses. A importância de compreender o *potlacht* e o caráter agonístico que este sistema comporta reside no fato de que, por este caminho, perceberemos a relação agonística como fundamento de um equilíbrio entre tribos e clãs, equilíbrio que supera a consciência individual do interesse que, de resto, não deixa de estar presente (só não é fundamental nem indispensável). Além disso, o *agon*, que leva a retribuir melhor, estabelece um equilíbrio hierárquico, renovando ou criando uma posição e um *status*. Por isso, a reciprocidade é a forma da relação estrutural; é a chave do sistema social concreto, sendo por isso mesmo um fenômeno total.

Total porque reúne indissoluvelmente mecanismos “econômicos”, “sociais”, “políticos”, “jurídicos”, “religiosos”, “afetivos”; o dinamismo das relações indivíduo-sociedade, sociedades-sociedades, e dos grupos sociais entre si; a sincronia e a diacronia; a união de “fundo social, por um lado, fundo animal e psicológico, por outro, eis o que surge” (MAUSS, 1988, p. 186).

Conclusão de sociologia: fato social total. Trata-se de estudar os fatos sociais concretos, na totalidade das relações que o inscrevem, totalidade que, além de supor antes de tudo essa *concretude* dos fatos sociais, obriga-nos a estudá-los como uma síntese de relações naturais/fisiológicas, psicológicas, sociais, tanto em suas dimensões sincrônicas como diacronicamente, pois a totalidade do fenômeno social não se abstrai em conceitos estáticos do político, do econômico ou do social. Essa totalidade, por ser concretude, matéria, é sempre movente. Descoberta difícil e complexa, essa noção de fenômeno social total mostrou-se, contudo, fundamental para o desdobramento da antropologia histórica no trabalho de Jean-Pierre Vernant.

III

Quando procurei chamar a atenção para a definição de *espírito da coisa dada*, tinha em mente a comparação com alguns textos de Gernet, a saber “Droit et Prédroit en Grèce Ancienne” e “La Notion Mythique de la Valeur en Grèce”.

Em “Droit et Prédroit”, Gernet, formulando a questão sobre as formas jurídicas antecessoras do direito propriamente dito, fala de um pré-direito, quando noções míticas fundamentam práticas contratuais. Assim, o juramento no sacrifício contratual, como vimos, a dívida ou a força do débito que o juramento sacramental não são simplesmente “idéias”, nem puramente “símbolos”, nem muito menos um engajamento subjetivo. Juramento e débito ligam-se pela força da *coisa* (da vítima, da pedra sobre a qual se faz a libação ritual do sacrifício com o sangue da vítima, etc.), por esse poder que emana da coisa sobre a qual se jura e que engaja:

Les forces qui agissent dans le serment le plus ancien, nous les avons vues émaner de tel être ou de telle matière; et de ceux-ci la liste peut rester ouverte: quand on jure sur une pierre par exemple (...) en réalité on jure par la pierre (GERNET, 1982a, p. 60).⁵

No limite, a palavra grega *orchós*, que se traduz por “serment” (juramento solene), é também o nome dado à coisa sobre a qual se jura, e cuja virtude (emanada do ato de jurar e, a partir de então, pertencente à coisa) cria o vínculo, o débito, o contrato.

“La Notion Mythique de la Valeur en Grèce” é um estudo tão importante quanto o anterior, porque se insere em uma discussão sobre a validade de se naturalizar categorias econômicas modernas. No mundo grego arcaico, afirma Gernet, o “comércio” que se estabelece entre famílias nobres não pode ser visto como troca econômica, se por economia compreendermos um setor definido pela pura e simples produção e circulação de bens materiais. O fenômeno ganha uma inteligibilidade nova se for tratado sob a ótica da reciprocidade. O bem precioso que entra nesse “comércio” não é a riqueza móvel e corriqueira que normalmente circula na troca de mercadorias, mas aquilo que define uma linhagem, que carrega o seu espírito, o tesouro (sabemos, de resto, da afinidade do mundo feminino com esses bens entesourados). Estes bens preciosos, os *agálmata*, incluem certos objetos definidos, entre os quais os rebanhos bovinos e as mulheres, não

correspondendo a simples coisas ou mercadorias (seria um erro considerar, dentro dessa lógica, as mulheres como mercadorias e os rebanhos como equivalentes da moeda); e possuem neles mesmos uma essência que os anima: o cetro que Zeus deu de presente ao pai de Agamenon traz nele mesmo a essência do poder real supremo; ou a taça que um deus deu a Menelau e que este passa, como presente, a Telêmaco, cobre este último com o *mana* desta relação tensa de igualdade e hierarquia que marca o encontro entre os dois heróis. É a virtude intrínseca dos *agálmata* que instaura a relação: obrigação de dar, obrigação de receber, obrigação de retribuir. Um bem, a hospitalidade, a generosidade, não precisam ser imediatamente retribuídos, mas a retribuição é obrigatória: é a força coercitiva do dom. Na medida em que o presente é aceito, e não pode não o ser, um débito se instala por meio da força inerente à coisa dada, obrigando que, mais cedo ou mais tarde, em todo caso quando for solicitada, a retribuição se efetue.

Pelo menos um texto de Vernant aborda a questão da reciprocidade – e mais amplamente a reciprocidade como fundamento de relações sociais. Trata-se do artigo “O casamento”, em **Mito e Sociedade na Grécia Antiga**.

Este trabalho é duplamente importante. Primeiro, pela origem de seu tema: Vernant não procura o casamento, mas justamente aquelas formas de união homem/mulher que cumprem determinadas funções sociais, sem com isso dependerem de uma instituição definida. O texto se ocupa de três planos comparativos: Atenas Clássica, Grécia arcaica e mundo homérico. A época clássica assiste a uma tentativa de circunscrever o casamento e definir uma forma de união como sendo *a* legítima, com a finalidade de possibilitar a distinção mais clara entre filhos legítimos e filhos ilegítimos, a fim de definir para as gerações vindouras o círculo dos cidadãos; e a fim também de perpetuar, conferindo legitimidade e cidadania a alguns, as próprias instituições da *polis*.

Em segundo lugar, por mostrar como a função que cumpre no mundo arcaico a união do homem e da mulher responde a necessidades bem diferentes das da época clássica:

(...) Nous sommes donc conduits (...) a faire référence au passé où nous trouvons (...) des pratiques matrimoniales diverses (...) le jeu des échanges matrimoniaux obéissant à des règles très souples et très libres dans le cadre d'un commerce social entre grandes familles

nobles, commerce au sein duquel l'échange des femmes apparaît comme un moyen de créer des liens de solidarité ou de dépendance, d'acquérir du prestige, de confirmer une vassalité; commerce où les femmes jouent le rôle de biens précieux, comparables à ces agálmata dont Louis Gernet a montré l'importance dans la pratique sociale et dans la mentalité des grecs de l'époque archaïque (VERNANT, 1982, p. 62).⁶

Ao falar da relação que une Penélope a Ulisses na **Odisséia**, Vernant chega a conclusões bastante interessantes: na casa do marido, a mulher incorpora todos aqueles bens imóveis que fazem parte da riqueza da família e do poder do marido: a terra cultivada, os objetos entesourados, a soberania do rei, enfim. Penélope traz consigo, é a sua essência, a soberania do rei; quando os pretendentes lutam para desposá-la, não querem uma mulher, mas a própria terra de Ítaca.

Há, portanto, um corte entre a função social do que poderíamos identificar ao “casamento” na Grécia arcaica, e a função social que a união entre homem e mulher em benefício do *oikos* adquire com o advento da *polis*. De um lado, na Grécia arcaica, trata-se de relações marcadamente recíprocas, envolvendo a totalidade do ser social das mulheres e dos homens inseridos em grupos mais vastos que incluem o *oikos* e o *genos*. De outro lado, na Grécia clássica, trata-se de garantir, pela regulação, não tanto institucional, mas social do casamento legítimo entre cidadãos, a *exclusividade* do acesso à cidadania. Duas funções que absolutamente não são as mesmas, e todavia correspondem a aspectos vitais desses quadros sociais distintos. Numa sociedade em que predominam os *gene* nobiliárquicos, pois trata-se de inserir a aliança matrimonial nesse jogo mais vasto de alianças e prestações recíprocas, que constitui a dinâmica das relações sociais e determina o ser social inteiro dos agentes, cumpre notar que se trata de uma sociedade eminentemente guerreira, em que a lógica das relações entre os *gene* é marcadamente agonística. As trocas de bens preciosos e de hospitalidade assumem, portanto, um caráter regulador.

Pergunto-me: se neste trabalho sobre o casamento não houvesse uma postura comparativa e sociológica na análise das práticas matrimoniais arcaicas e clássicas, teria sido possível superar a imagem predominante do casamento-aliança-entre-famílias, centrado em dois sujeitos – homem e mulher –, a qual geralmente acompanham juízos de valor quanto à pretensa

“coisificação” da mulher na troca de presentes, no sistema de prestações totais das quais o “casamento” arcaico é apenas uma espécie? Pois nem as “coisas” são aqui simples *realia*, mas antes laços entre as pessoas; nem as “pessoas” são o simples *subjectum*, mas antes pontos nodais de redes de relações que as envolvem de modo total. Quanto àquela imagem predominante do casamento-aliança, encontra-se mais próxima do período clássico em que, definitivamente, a união homem-mulher torna-se o centro da problemática (o que torna possível a existência de um tratado como o **Econômico**, de Xenofonte).

IV

Que tipo de análise da sociedade é inaugurada por Marcel Mauss, fazendo dele uma novidade à parte na escola sociológica francesa? Como esta novidade se cruza com o trabalho de Vernant e de todo um grupo de pesquisadores do mundo antigo, que de alguma forma sucedem Louis Gernet?

Para S. Humphreys, em seu livro **Anthropology and the Greeks**,

*What Gernet emphasized (...) was the need to study words, 'representations' and institutions as a system. It seems to have been Mauss who particularly stressed, in the Durkheim school, this aspect of social phenomena ... (HUMPHREYS, 1978, p. 86).*⁷

Se a herança durkheiminiana haveria de ensinar a pensar os fatos sociais como “coisas”, Marcel Mauss ensinaria a pensar essas “coisas” como *sistemas*, ou seja, síntese dinâmica de componentes sincrônicos (sociológicos), diacrônicos (históricos) e fisiopsíquicos (“experiência concreta”),⁸ apreendidos em uma tripla dimensão: a da vivência concreta dos agentes sociais (não se vive o Cristianismo; mas se vai à igreja, lê-se a bíblia, se tem fé, fabricam-se objetos sagrados, etc.); a da expressão dessas vivências na produção (diacronia) material e cultural, pois como diz Mauss,

(...) séries de fatos sociais que aparecem como puramente racionais, ideais, especulativas, imaginativas ou sentimentais e inefáveis tais como a música ou a poesia e a ciência estão cheias de atos, de atividades, de ações, de impressões sobre os sentidos, sobre a respiração, sobre os músculos, ou de práticas e de técnicas (1981, p. 72-73).

E, por fim, a terceira dimensão, que envolve o pesquisador mesmo, este perscrutador do inefável e domador de ficções. Essa terceira e fundamental dimensão do fato social total é bem analisada por Lévi-Strauss, quando diz que:

(...) Para compreender convenientemente um fato social, é preciso apreendê-lo totalmente, isto é, de fora como uma coisa, mas como uma coisa de que todavia faz parte integrante a apreensão subjetiva (consciente e inconsciente) que dela tomarmos se, inelutavelmente homens, vivêssemos o fato como um indígena em vez de o observarmos como um etnógrafo ... (1988, p. 25 – grifo meu).

É esta a utopia? Sonho de viver o fato como o grego desta ou daquela cidade, em vez de observá-los como irremediavelmente afastado deles? Sonho de ver o mundo com o olhar do *outro*? Mas o que isto poderia significar, descartando-se a ingenuidade de uma coincidência impossível, senão um *desejo* e um *afeto*? O que mais poderia traduzir esse sonho, senão o sentimento de *philia* que nos leva não somente em direção aos gregos antigos, mas ao encontro da alteridade? E nesse encontro, *quem fala, quem dita*?

Eis que, então, torna-se mais clara para nós essa passagem da forma antropológica e histórica com que Vernant aborda os fenômenos sociais que estuda: o fato social total vem encaixar-se à vontade de realçar não tanto a originalidade, mas a diferença da sociedade grega clássica em relação à nossa, ao mesmo tempo permitindo uma aproximação afetuosa, *afim*. Pois, esta vontade de realçar a diferença é vital para que se compreenda com propriedade o mundo grego sem assimilá-lo. Por isso, grande parte da obra de Vernant é desconstrutora, procurando pôr abaixo as analogias e sobreposições que, por comparação, poderíamos chamar de “etnocêntricas”. Da melhor compreensão do fenômeno da religiosidade individual na *polis* – “Aspectos da Pessoa na Religião Grega” –, à possibilidade de visualizar, *como um grego*, a categoria religiosa e arcaica do *duplo* – “Do Duplo à Imagem” (1973) –, à possibilidade de viver a experiência que podemos compartilhar porque também somos recortados pela sociedade, pela história, pela natureza e pelo símbolo, é a nossa palavra que titubeia, o nosso ditame que se desconsola.

A percepção do fato social total tem um papel fundamental nisso tudo. Traz a vantagem de não optar por noções como “reflexo”, “determinação”,

“causa”, “efeito”. Vantagem epistemológica: o fenômeno total não comporta explicações abstratas nem por demais simplificadoras; assim, por exemplo, não é reflexo de uma atividade social que preexistiria, nem de uma vida fisiológica que lhe seria “ontologicamente” prévia. O problema das origens, por seu turno, também não se coloca, ao menos não como um axioma, como “a” grande explicação da pesquisa; isto na medida em que a inteligibilidade de um fenômeno não se capta nele mesmo, mas no quadro das relações que se estabelecem em torno dele, por ele e com ele, na tripla dimensão da sociedade, da história e da natureza.

Talvez o estudo mais paradigmático no que concerne a esta presença do fato social total na obra de Vernant seja “Hestia-Hermes. Sobre a expressão religiosa do espaço e do movimento entre os gregos” (1973, p. 113-156). Neste trabalho, Vernant aponta, primeiro, o estranho de se perceber a união, no panteão olímpico, desses dois deuses que, em princípio e isoladamente, nada teriam em comum. Depois, cita as diversas posturas da historiografia da religião na busca da origem dessa união, mantendo separadas as duas divindades como se fossem dois indivíduos. Contudo, trata-se não de deuses, mas de forças que, na dimensão religiosa da experiência social, *exprimem* uma realidade fundamental antes do momento em que ela poderá ser concebida nos quadros de abstração do espaço e do tempo. Expressam, então, a experiência arcaica do espaço e do movimento, realçando o elo entre fixo e móvel, feminino e masculino, entesouramento e acumulação, interior e exterior, terra e céu, mortais e imortais, nascimento e morte, casa e cidade... São os testemunhos sociais, os relatos, leis citadas nos textos, lendas recontadas, mitos compilados, obras artísticas, enfim, que Vernant organiza em uma série de *documentos* para dar conta, para apreender uma tal experiência.

Mitos, lendas, ditos, nenhum *texto* permanece nos trabalhos de Vernant como um conjunto lógico fechado e articulado. Ele os disseca em busca desses pedaços de experiência, de história, de diferença. É um erro pensar na obra de Vernant como história literária, na medida em que ele não faz história dos textos, nem história com textos. São, de fato, *relatos* que constituem a base de seus estudos, *muthoi*, não somente os mitos em si, mas as anotações de campo de um etnógrafo bem particular. É por isso que ele pode viajar entre Homero e Aristóteles, sem querer costurar a **Ilíada** à **Política**, mas um relato ao outro. Não o preocupa a coerência do texto ou da narrativa, embora possua estudos de análise estrutural de mitos. Preocupa-

se em aguçar a visão para que se possa compreender – e aproximar-se – da alteridade.

Trazer à tona a importância e a validade de testemunhos literários, lendários, mitológicos, é uma vantagem metodológica dessa aproximação ao etnógrafo. Pouco confiáveis? Fantasiosos? Parciais? Nada mais falso. Há uma frase de Lévi-Strauss que é bastante famosa: ou tudo faz sentido, ou nada faz sentido. Pensando bem, a frase diz uma coisa óbvia: *há o que faz sentido*. E pronto: a análise de uma lenda não pode pressupor um limite como o tratar-se de uma lenda. Isso nada mais representa que uma constatação tautológica: lenda é lenda; mito é mito. Mas a narrativa, o relato, ganham todo o seu sentido a partir da afirmação da natureza simbólica dos fatos sociais. A confiabilidade, a fantasia ou a parcialidade, são preocupações relativas (a quem as pressupõe) e, de todo modo, posteriores ao fato real, concreto, da existência de algo que foi dito. Graças a Marcel Mauss, podemos nos sentir à vontade para comparar um mito, um costume, uma instituição, um dado fisiológico ou psíquico, porque podemos pensar um mito, um costume, uma instituição e um corpo como realidade total. Parece-me que este é o caminho seguido na obra de Vernant. Caminho que não deve se furtar de sair da História e, por um percurso acidentado, voltar não mais somente à ciência dos processos e dos fenômenos sociais no tempo, mas a uma boa dose de imaginação e intriga.

Bibliografia

BRUMANA, F. G. **Antropologia dos Sentidos: introdução às idéias de Marcel Mauss**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

DETIENNE, M. **Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. Rio de Janeiro: Zahar, s.d.

DURKHEIM, E. Durkheim (**Col. Os Pensadores**). São Paulo: Abril, 1979.
_____. ; MAUSS, M. “Algumas Formas Primitivas de Classificação”.
In: MAUSS, M. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981, p.
399-455.

GERNET, L. **Droit et Institutions en Grèce Antique**. Paris: Flammarion, 1982a.

_____. **Anthropologie de la Grèce Antique**. Paris: Flammarion, 1982b.

HUMPHREYS, S. C. *Anthropology and the Greeks*. London: Routledge, 1978.

LÉVI-STRAUSS, C. "Introdução à obra de Marcel Mauss". In: MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: eds. 70, 1988, p. 9-45.

MAUSS, M. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.

_____. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: eds. 70, 1988.

VERNANT, J-P. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Difel, 1973.

_____. *Religions, Histoires, Raisons*. Paris: Maspero, 1979

_____. *Mythe et Société en Grèce Ancienne*. Paris: Maspero, 1982.

_____. *As Origens do Pensamento Grego*. São Paulo: Difel, 1984.

_____. ; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

Notas

¹ Cf. *Raisons du Mythe*. In : VERNANT, 1982, p. 195-250.

² *Post Scriptum*: é claro que não é esta a única influência da obra de Vernant. Em *Entre Mythe et Politique*, o helenista francês perfaz sua biografia passando por todas as suas influências, suas relações de *philia*, sobre o que destacam-se da Psicologia histórica de I. Meyerson à antropologia estrutural, tudo inseparável da vida e do ativismo político da resistência francesa e do partido comunista. Mas não se trata de falar de todas as influências, mas da confluência entre história e antropologia. No mais, é preferível remeter a leitura diretamente para o livro supracitado.

³ A expressão *universo espiritual* não deve ser compreendida como universo do espírito, como idealidade, assim como não deve se confundir com a mentalidade. O universo espiritual da *polis*, por exemplo, implica totalmente o pensamento, a ética, a política e as práticas sociais, enquanto constituídas por idéias e pelas coisas, inextrincavelmente. Universo espiritual como *totalidade* é uma das dimensões do avizinhamento de Vernant a Mauss, como veremos adiante.

⁴ Lévi-Strauss afirma que Mauss, ao concluir pela importância de uma noção consciente como a de *hau*, perderia o sentido da reciprocidade na forma inconsciente da troca. Trata-se de uma observação importante e válida, que deve ser notada, embora escape ao objetivo da presente análise do *espírito da coisa dada*. (Cf. LÉVI-STRAUSS, 1988).

⁵ “As forças que agem no juramento solene mais antigo, vimos que elas emanam de tal ser ou de tal matéria; e a lista destes pode ficar aberta: quando se jura sobre uma pedra, por exemplo (...), em realidade jura-se *pela* pedra.”

⁶ “(...) Somos portanto conduzidos (...) a fazer referência ao passado, onde encontramos (...) práticas matrimoniais diversas (...), o jogo das trocas matrimoniais obedecendo a regras bastante maleáveis, bastante livres, no quadro de um comércio social entre grandes famílias nobres, comércio no interior do qual a troca de mulheres aparece como um meio de criar laços de solidariedade e dependência, de conquistar prestígio, de confirmar uma vassalagem; comércio em que as mulheres assumem o papel de bens preciosos, comparáveis àqueles *agalmata* cuja importância na prática social e na mentalidade dos gregos da época arcaica foi demonstrada por Louis Gernet.”

⁷ “o que Gernet enfatizava (...) era a necessidade de estudar as palavras, as ‘representações’ e as instituições como um *sistema*. Parece ter sido Mauss quem enfatizou particularmente, na escola de Durkheim, esse aspecto dos fenômenos sociais...”

⁸ “(...) a única garantia que possamos ter de que um fato total corresponde à realidade, em vez de ser uma acumulação arbitrária de pormenores mais ou menos verídicos, é a de que ele seja apreensível numa experiência concreta: em primeiro lugar, de uma sociedade localizada no espaço e no tempo, ‘Roma, Atenas’; mas também de um indivíduo qualquer de uma qualquer dessas sociedades, ‘o Melanésio desta ou daquela ilha’ (...)” (LÉVI-STRAUSS, 1988, p. 23).