

FACULDADE DE LETRAS
INSTITUTO DE ARQUEOLOGIA

CONIMBRIGA

VOLUME XIX



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

1980

JEAN-PIERRE VERNANT, *Religion Grecque, religions antiques*, Maspéro, Paris 1976, 49 p. e PAUL VEYNE, *L'inventaire des différences*, Seuil, Paris 1976, 61 p.

Vindo da VI secção da École Pratique des Hautes Études, dos *Annales E.-S.-C.*, o discípulo de Louis Gernet, Jean-Pierre Vernant, é hoje o Professor «d'Études comparées des Religions Antiques» no Collège de France. Jean-Pierre Vernant compõe com Marcel Detienne e Pierre Vidal-Naquet o 'jovem triunvirato' da modernidade ex-neomarxista e weberiana dos historiadores da Antiga Grécia que partindo da linha 'sociológica' de Louis Gernet e entroncando depois em teóricos um tanto radicais como Charles Parain e em mestres universitários de tradição (então) insuspeita de ideologias marcadas, como Pierre Lévêque, veio a arredar dos estudos de história da religião, de história do pensamento e de história da filosofia gregas, na França, o primado do ensinamento dum R. Flacellière, dum Léon Robin, mesmo dum Pierre-Maxime Schuhl. Variaram os métodos de análise, numa aproximação à proposta de G. Dumézil, tomaram-se outros valores, e sobretudo outras grandezas, de referência, por um lado, as dos etnólogos estruturalistas como Claude Lévi-Strauss, por outro lado, as dos analistas rigorosos da arqueologia clássica como Paul Courbin. Permaneceu um pouco do empenhamento cívico-ideológico dos primeiros escritos. E aí temos hoje urna obra sólida, com seguidores já, cf., v.g., Françoise Frontisi-Ducroux, *Dédale, mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris 1975, a merecer as honras do Collège de France. De Jean Pierre Vernant não podemos esquecer *Les Origines de la pensée grecque*, PUF, Paris 1962 (a 1.^a edição), e os três volumes que reúnem os mais sagazes e pertinentes estudos sobre a função/disfunção do Mito da Antiga Grécia: *Mythe et Pensée chez les Grecs*, *Mythe et Société en Grèce ancienne* e *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne* (este de colaboração com Pierre Vidal-Naquet) publicados significativamente pelas Éditions Maspéro. Contudo Jean-Pierre Vernant seguirá o seu caminho próprio, evitando 'confluências', como sucedeu a Pierre Vidal-Naquet com M. I. Finley sobretudo depois de 1973, e afirmando-se como um *scholar* independente e original.

Religion grecque, religions antiques é o título da lição inaugural no Collège de France, proferida em 5 de Dezembro de 1975.

Escreve o A. a propósito do que foi criação da 'Chaire d'Histoire des Religions' no passado século : «créer une chaire d'histoire des religions c'était (...) traiter l'ensemble des faits religieux, quelle que soit leur forme, comme un domaine unique, un plan de réalité assez général, spécifique et autonome pour pouvoir être envisagé, dans la perspective évolutionniste de l'époque, comme une suite ayant en elle-même sa continuité, sa cohérence, peut-être même sa fin. C'était aussi reconnaître au phénomène religieux le statut d'un objet ordinaire de connaissance, accessible comme tout autre à l'investigation scientifique. Cette double approche avait des implications théoriques et des résonances politiques qui apparaissent très clairement dans la leçon

inaugurale qu'en 1880 prononce le premier titulaire de la chaire, Albert Reville. (...) Albert Reville entend défendre l'histoire des religions sur deux fronts: contre ceux qui appelaient à l'avance sa chaire une chaire d'irreligion et contre ceux qui y voyaient une chaire de superstition». Mas que vai acontecer de facto? Simplesmente «c'est en fonction du christianisme, pris comme terme de référence et point d'arrivée, qu'on est tenté de disposer les faits religieux suivant la ligne d'une évolution progressive. De sorte que la pratique de cette discipline (...) se coule comme spontanément dans un schéma de type hégélien où le christianisme vient couronner ce que les autres religions, ailleurs ou auparavant, avaient imparfaitement ébauché». Por outro lado, a influencia de E. Durkheim e da sua 'Escola' de Sociologismo implicará sobretudo pesquisas difusas (e especulações teóricas prematuras) sobre categorias tão latas como o Sagrado, o não-Sagrado, o Profano; para esta abordagem, o A. reconhece-lhes as dificuldades: «Prenons l'exemple de la religion grecque aux époques archaïque et classique. (...) On ne dispose au départ d'aucune clef, d'aucune grille conceptuelle qu'il suffirait tout bonnement d'appliquer. Le cadre interprétatif doit être construit et remanié incessamment au cours même de l'enquête». Havia ainda o campo estritamente erudito: «quant aux savants qui, se refusant à la double et contraire facilité de la survivance et de la préfiguration, entendaient s'en tenir strictement aux faits grecs, ils ont accompli en historiens et philologues la tâche essentielle de collection, de restitution, de mise en place précise des divers types de documents à portée religieuse». Contra a facilidade das críticas levantadas contra estes historiadores (onde pesava uma filiação académica prussiana) logo o A. nos previne defendendo-os assim: «Rien ne peut être construit sans passer par eux», e acrescentando, «Mais l'interprétation nous paraît exiger d'autres méthodes d'approche et, dans la façon même de questionner, le recours à un faisceau de disciplines différentes». Depois de sintetizar os resultados científicos dos métodos positivistas na Historia Antiga e na Historia das Religiões, falando sobre o fenómeno religioso grego, o A. interroga: «Un panthéon dispersé, disparate, une mythologie faite de pièces et de morceaux, si tel était le polythéisme des Grecs, comment ces hommes, dont on célèbre l'exigente rigueur en matière de cohérence intellectuelle, ont-ils pu vivre religieusement dans une sorte de chaos»? Sobre o *real* da pesquisa histórica de hoje em dia e da necessária interdisciplinaridade nos grandes estudos temáticos, diz o A.: «Quant aux historiens, ils ne font plus d'histoire générale des religions. Travaillant sur un domaine religieux particulier, telle civilisation à telle époque, ils ne pouvaient pas ne pas être sensibles, comme nous, à la spécificité des univers religieux, aux difficultés d'une traduction, dans la langue et dans la pensée, quand on passe d'un système à un autre. Mais ils ne pouvaient pas non plus ne pas reconnaître la nécessité d'une confrontation de ces modèles religieux différents. Avec beaucoup d'entre eux (...) nous avons établi de longue date une collaboration en vue d'enquêtes qui n'auraient pas de sens si des spécialistes d'autres religions que la grecque ne s'y associaient et ne les sentaient leurs autant que nôtres».

Que diz o A. da Grécia, laboratório onde se propõe conhecer o fenómeno religioso, *reconhecendo-o* nela? «La Grèce est d'abord (...) le lieu des commencements. Comme disait Jacqueline de Romilly, elle est un début, et sur tous les plans : vie sociale, institutions politiques, formes de pensée. Le paradoxe est que le récent déchiffrement du linéaire B, en faisant surgir une Grèce mycénienne antérieure de cinq siècles au témoignage d'Homère, n'a pas rétabli la continuité historique ni atténué le caractère de brusque émergence d'un type de civilisation; au contraire la distance s'est accusée entre le passé mycénien et ce qui est pour nous la Grèce, celle des cités. Il ne nous est possible aujourd'hui de reconstruire une préhistoire grecque à partir d'une communauté tribale, voire d'une société matriarcale antérieure. Les enquêtes archéologiques — je pense spécialement aux travaux de Snodgrass — vont dans le même sens. Elles reconnaissent, dans l'âge sombre de la Grèce, non seulement un recul sur tous les plans, mais une coupure si profonde qu'au tournant des IXe et VIIIe siècles, ce qui s'amorce c'est un démarrage dans des voies neuves, la mise en place d'un système original.» (Gabe aqui sublinhar com o A. esse espantoso caminho da arqueologia anglo-saxónica que está complementarizando e sobretudo clarificando a genialidade da descoberta de M. Ventris, quero referir desde Rhys Carpenter, *Discontinuity in Greek Civilization*, Cambridge 1966, A. M. Snodgrass, J. N. Coldstream até à recente *Archaic Greece* de L. H. Jeffery). Em consequência, o A. afirma: «Le schéma classique, celui de Nilsson, d'une religion minoenne-mycénienne qui se survivrait dans la religion grecque, doit être largement révisé». Ora isto que parece óbvio é-o, só que acarreta modificações profundas nos métodos de pesquisa (o que será o menos) e alterações imensas na transmissão dos conhecimentos, no Ensino (o que será o mais). Não considero este problema gratuito. A inércia própria de muitas Instituições de Ensino e de Pesquisa, na Europa e na América, pode inegavelmente fazer de J.-P. Vernant um autor de moda e da sua metodologia uma proposta efêmera.

Enfim qual é a posição programática do comparatismo estruturalista que o A. assume? «L'étude comparative du rite, du mythe, de la figure des dieux vient (...) déboucher sur une grande question d'histoire: comment, dans notre culture, s'est constitué le champ du savoir, dessinée la frontière du religieux. C'est dire que les catégories à travers lesquelles nous tentons de saisir les faits de religion, dans leurs divers aspects, sont elles-mêmes impliquées dans notre recherche; l'investigation, dont elles fournissent les instruments, se retourne sur elles et les désigne comme le véritable objet de l'enquête. Position incommode, mais qui éclaire sans doute un des ressorts secrets de notre entreprise; en nous embarquant vers une Antiquité dont les derniers liens avec nous semblent se dénouer sous nos yeux, en cherchant à comprendre du dedans et du dehors, par la comparaison, une religion morte, c'est bien sur nous-mêmes qu'à la façon d'un anthropologue, finalement, nous nous interrogeons».

Penso que se deve recordar, a propósito deste texto de J.-P. Vernant, a 'pré-história' institucional (no Collège de France) das suas raízes metodo-

lógicas, com estas palavras de Georges Dumézil, na lição inaugural proferida no já distante 1 de Dezembro de 1949: «Enfin, nous nous éloignerons quelquefois des Indo-Européens: tels phénomènes étudiés dans la forme particulière qu'ils revêtent sur tout ou partie de ce domaine se comprendront mieux quand on les comparera, non plus pour établir une parenté génétique, mais pour les classer dans leur type, à des phénomènes plus ou moins homologues signalés sur d'autres domaines, près ou loin d'eux. Ce travail, je le sais me dépasse. Mais tant que cette maison n'aura pas retrouvé l'enseignement fondé par M. Mauss, rendu à la sociologie comparative, à l'école française de sociologie, un siège digne du renom dont elle jouit à l'étranger, il faudra bien que ceux qui ne sont pas sociologues, mais qui savent ce qu'ils doivent à Marcel Mauss, rappellent au moins, de temps en temps, l'existence de ces matières capitales».

Que esta selecção de frases do texto da lição inaugural de J.-P. Vernant possa estimular a leitura (e urna consequente reflexão) dos trabalhos maiores do A. Conhecer a metodologia, a força e a especificidade do pensamento de J.-P. Vernant não será um trabalho inútil para quantos lidam com os problemas da Antiguidade. Pena é que haja quem se tema da aparente dificuldade teórica de algumas correntes do pensamento analítico e crítico. Pena é que haja (também) quem se limite a conhecê-las apenas por alguns nomes, nomes que se fixam e repetem, quantas vezes só por pedantismo intelectual.



Passando ao texto da lição inaugural da Cadeira de História Romana proferida por Paul Veyne.

«Tout grand historien est guidé par un savoir théorique qu'il fait semblant d'ignorer, par ascèse; ce savoir implicite qui chemine à coup sûr est assez comparable à celui de l'homme d'action». Esta afirmação de P. Veyne, expressa na sua lição inaugural da Cadeira de História Romana no Collège de France, é-nos tanto mais grata quanto ela parte de um *historiador* (não lhe chamo, talvez como ele não gostasse, ainda que como tal se reivindique, um sociólogo da História), mais precisamente de um historiador de Roma Antiga.

Nesta lição, P. Veyne vai uma vez mais explicar (já o tinha feito em *Comment on écrit l'Histoire*, Paris 1971, e em *Une Histoire conceptualisante*, in *Faire de l'Histoire*, I, Paris 1974, p. 62-92) o que é para si a 'coluna vertebral' que sustenta no silêncio a obra histórica, tendo também, *uma vez mais*, tomado em conta que fala para historiadores que (por isso) não perderão facilmente o gosto pelo que ele chama os seus (deles) mitos.

A necessidade dessa 'coluna vertebral' arranca do próprio conceito de facto histórico, segundo a Filosofia da História de Raymond Aron; assim também para P. Veyne: «Tes faits n'existent pas», c'est-à-dire qu'ils n'exis-

tent pas à l'état séparé, sauf par abstraction; concrètement, ils n'existent que sous un concept qui les informe. Ou, si l'on préfère, l'histoire s'écrit avec des faits; formellement, avec une problématique et des concepts». E acrescenta que, ao escolher uma problemática, todo o historiador é implicitamente um filósofo.

Ao estruturar a História (a História que se *deve* fazer) no inquérito teórico a que cada historiador submete o Passado, P. Veyne nega implicitamente a chamada história narrativa, aquela que se limita a desfiar um rosário de batalhas, que alternam com tratados de paz, de dinastias que se sucedem a outras dinastias, de governantes que se sucedem a outros governantes — história quantas vezes mal crismada de história política e de história diplomática. Claro que isto põe diante dos olhos do historiador tradicional a interrogação seguinte: Que fazer da erudição que *ratifica* a confecção histórica? Que papel para a erudição?

P. Veyne entende que a erudição, isto é, «le sérieux du métier historique, n'est que la moitié de la tâche; et, de nos jours, la formation d'un historien est double: elle est érudite et, de plus, elle est sociologique».

Exibir unicamente erudição (mesmo com o fito único de produzir uma história narrativa) não é senão metade do trabalho que se deve pedir ao historiador; se este método criou outrora grandes nomes, hoje em dia, o historiador de Roma não será apenas o 'sabedor de Humanidades', categoria que nem vale a tentativa de revitalização por demasiada caricata e ineficaz: «Une culture est bien morte quand on la défend au lieu de l'inventer». Asserção que se mostra justificada pelo lugar-comum: «notre époque est plus cultivée que les autres, elle n'apprend plus beaucoup de Latin, mais en revanche, elle comprend plus de choses au monde qui est le sien». Convergentemente, ainda que partindo de pressupostos teóricos diferentes, também Pierre Lévêque assinalou os malefícios que ainda hoje atingem a História Antiga, provenientes do Ensino e da prática historiográfica da mesma, monopolizadas pelos 'sabe-dores de Humanidades' (cf. P. Lévêque, *Problèmes théoriques de l'histoire et sociétés antiques*, in *Aujourd'hui l'histoire*, Paris 1974, p. 72).

Para P. Veyne, conceptualizar é a perspectiva, e a atitude, que deve estar presente em todas as fases do trabalho do historiador. É necessário conceptualizar mesmo uma invariante que permita criar uma explicação, para além das diferenças específicas de cada acontecimento, e que por sua vez vai também explicar esses mesmos acontecimentos, que, ao fim e ao cabo, não são senão variáveis da invariante que funciona para a História como a «Lei» para as ciências da Natureza. Nisto P. Veyne tem o cuidado de acentuar as diferenças, dizendo: «les sciences humaines conservent le plus souvent une originalité par rapport aux sciences physiques, elles n'établissent pas des formules, des modèles formels; elles ont pour invariants des types, des architectures de concepts», sem que por isto se obrigue a atribuir ao discurso histórico um carácter fatalista, criando como que uma espécie de obstrução ao entendimento *histórico* da História, já que para P. Veyne «'Invariant' ne veut pas dire que l'histoire est faite d'objects invariables qui ne changeront

jamais, mais seulement qu'on peut prendre sur elle un point de vue qui demeure invariable comme la vérité, un point de vue scientifique, qui échappe aux ignorances et aux ilusions de chaque époque et qui soit transhistorique. En un mot, déterminer les invariants, c'est déterminer les véritables réalités et les véritables mécanismes de l'évolution historique»; e mais adiante, valorizando a função operatória da invariante, acrescenta: «L'invariant explique ses propres modifications historiques à partir de sa complexité interne; à partir de cette même complexité, il explique aussi sa propre éventuelle disparition» (convém notar como este enunciado teórico tem estreitas similitudes, e P. Veyne di-lo com desassombro, com o segundo momento formal da lógica dialética hegeliana e das suas consequências teóricas no pensamento sociológico e histórico); assim a invariante permite tornar inteligível para nós o que no passado o não foi pela sua contemporaneidade. Exemplificando a *utilidade da invariante* na História Romana: «Les Romains parlent de la grandeur de Rome, de la coutume des ancêtres, de la sagesse du Sénat; l'historien traduit cela dans le métalangage transhistorique des sciences politiques; il décrypte le texte et y retrouve des invariants: impérialisme ou isolationisme, couverture idéologique, domination de classe. Il ne partage pas le langage erroné des Romains: il nous explique les Romains en parlant la langue de la vérité scientifique, en mettant au jour les mécanismes et les réalités de l'histoire romaine et en la rendant ainsi intelligible». A função do historiador é pois tornar inteligível o passado e por isso: «Un historien ne fait pas parler les Romains, les Thibétains ou les Nambikwara: il parle à leur place».

A invariante, porque é um elemento da metalinguagem transhistórica, leva à queda das balizas entre as diferentes épocas, cria explicações mais gerais, com o que leva o historiador tradicional a retrair-se (tão preocupado está com a delimitação no tempo e no espaço, delimitação que lhe é imposta pelas suas próprias fontes, pela língua em que estão escritos os documentos, pelas técnicas tradicionais de abordagem e pelas limitações teóricas académicas, impostas mais ou menos conscientemente pelas 'Escolas' tradicionais, ou de 'moda'); sendo assim, a aplicação de novas técnicas de questionário que possam ter nascido no articulado de novas ciências, despertam também no historiador tradicional o temor de ter de pisar o terreno de outras ciências que ele, como produtor de história narrativa, não domina, esquecendo-se que essas novas ciências são como a história, ciências do homem, seja, do homem social. Para p Veyne, «d'une part, toute réalité sociale est confuse dans notre représentation, et c'est à nous de la conceptualiser et d'y voir clair». Portanto cada conceito que adquirimos, que extraímos da documentação histórica ajuda-nos a afinar a nossa percepção do mundo e torna-se um elemento operatório, pouco importa portanto que a ferramenta teórica que usamos seja, aparentemente, característica de quaisquer outras; o fim é tornar o passado inteligível.

Depois de criticar o que chama o mito favorito dos historiadores (o mito do período espaço-temporal), e de demonstrar que ele se encontra intimamente ligado à prática da narrativa contínua, P. Veyne afirma a necessidade de pôr fim a tal prática e aos mitos que a suportam. «En un mot, il faut en finir

avec le récit continu. (...) Le continuum spatio-temporel n'est qu'un cadre didactique qui perpétue la tradition paresseusement narrative. Les faits historiques ne s'organisent pas par périodes et par peuples, mais par notions ; ils n'ont pas à être replacés en leur temps, mais sous leur concept».

Encontrar esta formulação num historiador de História Antiga, mais precisamente de História de Roma, de forma não vagamente sentida mas teoricamente expressa, pode à primeira vista parecer estranho, uma vez que a História Antiga é entre nós, e mesmo no meio de historiadores, tida como uma zona subalterna, dispondo de um vasto leque de 'ciências auxiliares' que pela sua multiplicidade e 'complexidade técnica' afastam dela os historiadores de outros *períodos históricos*, que se julgam detentores de problemáticas que não respeitam à *época Antiga* e por outro lado os historiadores da Antiguidade afastam-se nas suas leituras do contacto com a história de 'períodos' que não são da sua «especialidade».

Ora aqueles que se interessam pela Antiguidade têm, na opinião de P. Veyne, óptimas oportunidades para equacionar novos problemas. P. Veyne diz mesmo que o historiador de Roma está mais apto que qualquer outro para fazê-lo, porque: «Entre les Romains et nous, un abîme a été creusé par le christianisme, par la philosophie allemande, par les révolutions technologique, scientifique et économique, par tout ce qui compose notre civilisation. Et c'est pourquoi l'histoire romaine est intéressante: elle nous fait sortir de nous-mêmes et nous oblige à expliciter les différences qui nous séparent d'elle..... «Une deuxième raison, qui va paraître étrange, fait que l'histoire romaine incite plus vivement que d'autres à la conceptualisation: cette histoire est pauvrement documentée; plus pauvrement, en tout cas, qu'une bonne partie de l'histoire médiévale. Or la pauvreté suscite l'ingéniosité, qui engendre à son tour une nouvelle richesse. Toute historiographie dépend, d'une part, de la problématique qu'elle se donne, de l'autre des documents dont elle dispose».

Como se disse de Jean-Pierre Yernant, também Paul Veyne corre o risco de se tornar um autor de moda, apesar do Collège de France, apesar do seu monumental *Le Pain et le Cirque* (Paris 1976), apesar da sua ousada proposta duma história catégorial.

Todavia se, como disse Jean Gagé na lição inaugural da sua «Chaire de Civilisation Romaine» em 8 de Dezembro de 1955, o Collège de France é «une maison où est appliqué jalousement le principe de l'adaptation de l'enseignement à la pure recherche, et de la communication directe de celle-ci au public par le savant», talvez a docência de P. Veyne venha a frutificar com a universalidade que teve a dum Emmanuel Le Roy Ladurie, quem sabe a dum Henri Bergson de que nos contava Mestre Aquilino Ribeiro...

MARIA MANUELA ALVES DIAS