COMPARANDO O INCOMPARÁVEL: TEMPO, MEMÓRIA E HISTÓRIA ENTRE GREGOS E SELVAGENS

Juliano Pirajá – UEG

Ana Carolina B. Pereira – UEG

Resumo: Há muito os esforços de comparação têm desafiado os historiadores. Campos do conhecimento ora vistos como diametralmente opostos têm, há cerca das últimas três décadas, demonstrado um terreno fértil para novos diálogos. Tanto um debate entre disciplinas quanto um diálogo intercultural. A proposta que ora se apresenta visa participar desta interlocução. Uma aproximação de um lado entre História e Antropologia e de outro entre o pensamento grego, visto geralmente como fundador do ocidente e o “pensamento selvagem”, não raro e erroneamente concebido como uma matriz de pensamento propriamente ameríndia. Levando em conta percursos intelectuais já percorridos por etnólogos e helenistas, propomos comparar o incomparável, isto é, submeter os conceitos de Tempo, Memória e História a uma análise a partir da inversão dos regimes de subjetivação e historicidade de gregos e “selvagens”.

Palavras-chave: Tempo, Memória e História Comparada

Todo(a) leitor(a) familiarizado(a) com a tradição acadêmica dos helenistas e com a “primeira antropologia” tenderá a reconhecer no título uma certa ironia. Reconhecerá também a clara alusão a Marcel Detienne e a seu “manifesto” a favor de uma história comparada em novos moldes. No primeiro caso, a ironia é reflexo de uma dupla estratégia: o aparente reforço da ideia de “milagre grego” e da suposta inépcia dos “povos primitivos” para o pensamento conceitual e abstrato; e a subversão de ambas as tendências pela recorrência à noção de pensamento selvagem como característica universal do espírito humano, isto é, do pensamento em estado selvagem cujos esforços de ordenamento e nomeação de seres e coisas do mundo traduzem-se em exercício não-domesticado.

Porém, a ironia seria à primeira vista incompreensível não fosse a referência a Marcel Detienne. Comparar o incomparável propõe, a nós historiadores(as), que extrapolemos e superemos os muros da Nação e o conservadorismo que assombram a origem de uma “História como ciência do passado em si”. Ligar o mundo antigo ao Novo Mundo por intermédio do “comparativismo construtivo”, quebrar a velha oposição entre gregos e selvagens como simbologia de pensamento racional versus pensamento mágico, eis nosso principal objetivo.

Posto isso, novas diretrizes para o debate são necessárias, uma vez que a proposta que apresentamos – cientes das dificuldades que ela implica – tende ao reconhecimento da plasticidade dos sentidos atribuídos às categorias tempo, memória e história, numa espécie de jogo de espelhos

entre regimes de subjetivação e de historicidade que ora apartam, ora aproximam gregos e ameríndios. E deste modo, não poderíamos eleger outro ponto de partida que não englobasse a tradição helenista e a etnologia americanista.

De uma parte, Moses Finley considerava a Antiguidade desesperadamente estrangeira, mas concluía que, quanto mais tomamos consciência de que ela pertence ao passado e de que a distância temporal que nos separa dela instaura uma profunda dificuldade para a interpretação histórica, mais significativo, mais relevante torna-se o diálogo dos modernos com os antigos, pois “ao final, só pode ser um diálogo no presente, sobre o presente”.

É certo que a leitura do mundo grego proposta cobra um novo debate com a historiografia sobre a antiguidade e, neste sentido, propõe também um novo jogo de representações do par mito e história. Por muito tempo essas duas noções serviram para opor duas distintas Grécias. A mudança de um tipo de pensamento para outro esteve associada às interpretações que admitiam a ideia de um milagre grego, que atribuía ao século V ac. uma aura mágica, uma espécie de divisor de águas, marcando a substituição do pensamento mítico por um pensamento racional, lógico e histórico. Na esteira de um diálogo mais amplo, a chamada Escola Francesa de helenistas e seus principais autores: Vernant, Detienne e Hartog; constroem novas articulações entre mito e história, relendo os textos gregos, e inserindo-os nas séries de transformações ocorridas na Grécia entre os séculos VIII e IV antes de nossa era; a Grécia deles é múltipla e variada.

Estes autores, abertos a novas perspectivas, problematizam os estudos mitológicos seguindo em direções múltiplas, buscando o diálogo com disciplinas variadas: história, filosofia do conhecimento, psicologia, sociologia, etnologia, história das religiões, linguística e antropologia. Suas pesquisas constroem-se apresentando o mito como uma dimensão irrecusável da vida humana, fugindo das limitações impostas pelos estudos que viam o mito como uma expressão específica, um acidente ou uma religião. Seu método vai, então, se contrapor a ideia de que o mito é um jogo gratuito, fantasioso, e desprovido de significados.

Nessa esteira suas metodologias procuraram também respeitar a cultura e os aspectos sociais da antiguidade grega, em todas as suas formas de expressão, como conjuntos de significados partilhados e construídos para explicar e dialogar com mundo. Em suma, suas seleções e críticas levaram em conta que as percepções da sociedade e da cultura grega não foram discursos neutros, procuraram tanto legitimar um projeto como justificar as suas escolhas e condutas. Seus pressupostos do trabalho especificaram as lógicas discursivas e, para além delas, os condicionamentos materiais e institucionais de contexto sobre a representação grega, procurando

reconstruir, segundo a metodologia e preceitos de uma epistemologia do conhecimento, sincronicamente seu contexto e diacronicamente suas apropriações e valores-de-uso.

Um dos debates que amarram os textos deste grupo, gira em torno da elaboração e préstimo da *παιδεία* (paideia) no mundo grego antigo como ferramenta de compreensão do “outro” e de si próprios. Neste sentido suas pesquisas demonstram, também, uma via dupla oscilando entre as noções de próximo e distante. Por um lado trouxeram os textos e o pensamento gregos para o presente. Vernant, por exemplo, em ‘razões de ontem e de hoje’, numa discussão em que procurava compreender as origens da razão na Grécia, aplica sobre a razão grega as formas e exigências da própria razão, “perguntando à própria razão a razão disso que ela é”. Por outro lado, fazem dos gregos estranhos. Observam o passado grego como um objeto diverso, em que não se aplicam, necessariamente, as categorias mentais modernas. Utilizando o discurso da alteridade, matizam diversos mundos antigos e também modernos. Observam não só uma Grécia, passível de uma só interpretação moderna, mas várias Grécias em contraponto às várias elaborações realizadas sobre ela.

De outra parte, a constatação de que o pensamento em seu livre exercício (selvagem) e o pensamento científico se valem dos mesmos recursos cognitivos é uma conquista devida ao pensamento de Claude Lévi-Strauss. Do mesmo modo, devemos a ele o mérito de ter tirado “o pensamento ameríndio do gueto em que jazia desde o século 16”.⁷⁸ No entanto, a virtude de conceder ao pensamento ameríndio o status de matriz de pensamento tão abrangente quanto específica, devemos-na a Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze.

E se o diálogo entre Antropologia e História é ainda um tanto minguido quando o tema é a diversidade de matrizes de pensamento, não se pode negar que o impulso ao comparativismo experimental tenha sido apresentado com a obra de Detienne. Isto, por si só, parece ser uma justificativa para a interlocução ente historiadores(as) e antropólogos(as). Mas há algo mais a ser considerado quando se reconhece que não há cientista social que não seja também um(a) cientista político.

Em todo contato estabelecido com o mundo antigo, o historiador das ideias e das práticas políticas confronta-se com um difícil dilema: deve evidenciar as diferenças entre os valores e hábitos antigos e os valores e hábitos modernos, assinalar a desigualdade e a especificidade dos valores e hábitos do passado, que se formaram em experiências muito distintas daquelas da

⁷⁸ Entrevista de Eduardo Viveiros de Castro concedida à *Folha* em 2008.

modernidade? Ou deve, ao contrário, tentar perceber que, não obstante as imensas distâncias culturais e temporais, o vocabulário político contemporâneo, herdeiro das linguagens grega e latina, apresenta proximidades em relação aos conceitos cunhados por gregos e romanos?

E quando a distância é de outra natureza, uma distância que não se mede pelo tempo? E quando ela assinala os limites da cultura do Ocidente? A esse respeito, há uma espécie de pecado original entre nós historiadores(as): a tendência a restringir o exercício comparativo ao universo limitado do “nós”, ocidentais, sejamos nós antigos, medievais ou modernos. Aos “outros”, não ocidentais, muito pouco ou quase nada dedicamos atenção. Reconhecidos como de alçada exclusiva de antropólogos(as) reitera-se entre os historiadores de formação mais circunscrita – e sem grandes problemas –, o epíteto de povos sem escrita e sem história e, por conseguinte, reafirma-se “a tese vulgar (e inadmissível, na perspectiva estreita em que se coloca) segundo a qual a magia seria uma forma tímida e balbuciante da ciência [...]”, assim como o tempo mítico seria um prelúdio de um tempo especificamente histórico. (LÉVI-STRAUSS: 1997)

Mas se consideramos o quadro atual de crescimento das populações indígenas no Brasil e, conseqüentemente, de suas legítimas reivindicações políticas, os esforços em direção a uma comunicação intercultural são não apenas justificáveis do ponto de vista ético e moral, como também indispensáveis em sentido estratégico-político estrito. Pois contrariando todas as expectativas pessimistas de assimilacionismo e desaparecimento das culturas indígenas tradicionais, bastante difundidas há cerca de quarenta anos, o cenário brasileiro hodierno envolve não apenas demandas próprias às culturas indígenas, como também conflitos reais ou iminentes entre estas e a sociedade nacional. A aproximação entre o que se supõe ser o legado grego e o pensamento ameríndio deve, nesse sentido, ensinar-nos muito sobre este e sobre nós mesmos, permitindo talvez traçar um caminho de comunicação intercultural de fato horizontal.

Diferentes caminhos poderiam ser escolhidos para por em prática este experimento comparativo. Adotaremos como critério ou, mais propriamente, como fio condutor o conceito de *Bildung* (formação). E se o fazemos é porque nele identificamos a possibilidade de sublinhar algumas diferenças e semelhanças entre ambas as formas de pensamento, em especial relação às experiências do tempo, da memória e da história.

***Bildung* – incidência sobre o espírito e sobre o corpo**

Se, como afirma François Hartog, a *Odisseia* assinala a dolorosa descoberta de uma *historicidade*, isto se deve fundamentalmente à ruptura com um sentido imediato fornecido pelo passado. Essa mesma noção de ruptura, como se sabe, constitui a base do conceito de *Bildung* considerado, sem risco de exagero, a ideia mais importante do século XVIII e a mais profícua na formação das chamadas ciências do espírito no século seguinte. Trata-se de um termo dinâmico cujos significados são extremamente variáveis. Em razão disso, *Bildung* tanto pode significar “cultura” ou “formação”, como seu processo e seu resultado e, em certa medida, harmoniza-se com vocábulos como παιδεία (paideia).

Mas à ruptura com o imediato acrescenta-se a passagem e elevação do particular ao universal como princípio subjacente ao conceito. Esse encontro com o “universal superior”, que aparece em Hegel como resultado de um processo de encontro do Espírito consigo mesmo, em Droysen aparecerá como resultado da conquista pelo homem – com o suor do próprio rosto – de sua própria humanidade, e em Nietzsche como um extrapolar-se necessário e próprio à potência da vida, por intermédio da experiência onírica apolínea – em que “cada ser humano é um artista consumado” – e da experiência dionisíaca da embriaguez, ambos estados estéticos por excelência que tendem à libertação dos limites da consciência.

A proximidade crucial entre todas estas interpretações da cultura como autêntica formação é o que lhes serviu de inspiração, seja por exaltação ou recusa, a saber: a cultura grega ou, mais precisamente, a tragédia. Não por acaso, como afirma Pedro Caldas, a teleologia em Droysen tem um sabor hegeliano, já que ambos compartilham uma ideia trágica de destino inspirada em suas respectivas interpretações da história grega. Esse caráter trágico que acompanha suas correspondentes concepções de destino repousa na tensão entre teodiceia – consequência da própria ideia de tragédia – e vontade. Em poucas palavras, a experiência do luto – fruto da fugacidade de toda perspectiva – constitui-se como o marco zero, o estalo da consciência histórica, já que o rompimento com a imediaticidade de sentido do passado força o sujeito à conquista de sua própria humanidade. A culpa, neste caso, tem na ação sua contrapartida necessária. E eis que nos aproximamos do imperativo maior que ordena e justifica a instrução sobre o passado. E nesse sentido, o sujeito da história – à luz do desenvolvimento da disciplina histórica no século XIX – é o próprio sujeito da *Bildung*, um sujeito universal. (CALDAS: 2004)

Impensável e irrealizável seria o projeto da *Bildung*, tal como fora apresentado no contexto alemão dos séculos XVIII e XIX, sem o *dado* da ancestralidade, que inevitavelmente conduz à concepção e valorização do legado do passado. O que dizer, no entanto, de sociedades em que a categoria da descendência é um tanto rara, assim como praticamente inexistente é o valor da ancestralidade? Haveria, nestes casos, algum espaço para a *Bildung*? Se sim, quais seriam seus traços distintivos? Certamente aqui reside o ponto alto de nosso experimento comparativo, cujo pico tentaremos manter nas reflexões seguintes a respeito do tempo e da história.

Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro, “a *Bildung* ameríndia incide sobre o corpo antes que sobre o espírito [pois] não há mudança espiritual que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). As razões desta especificidade são complexas e estão diretamente relacionadas àquilo que Viveiros de Castro definiu como “afinidade potencial”, este traço distintivo do *dravidianato sulamericano*⁷⁹ que se manifesta como “uma espécie de esquema transcendental de determinação da alteridade”.

Efeito da articulação de uma “multidão de outros” humanos e não humanos identificada pela etnografia amazônica, a “afinidade potencial” é, segundo afirma, uma posição onipresente no teatro das relações indígenas com o outro, já que este “outro” é, antes de tudo, um afim. A questão é sensivelmente esclarecida quando remetida ao sentido próprio ao *perspectivismo ameríndio*. O fundamento de toda argumentação e conseqüente teorização desta que corresponde à matriz de pensamento ameríndio, parece sustentar-se na existência de um “fundo virtual de socialização” em que o *sujeito* não se constitui como uma propriedade fixa e exclusiva da espécie humana, mas como uma *qualidade de sujeito* que se estende a outras formas de vida animal. Essa forma peculiar de pensamento esteia-se em uma noção “virtualmente universal” de que humanos e animais são originalmente indistinguíveis, sendo a *humanidade* a “substância” primeva de “virtualmente tudo o que povoa o universo”. Nesse sentido, afirma Viveiros de Castro, o *perspectivismo ameríndio* é uma teoria que tira todas as conseqüências do fato de que todos os seres têm uma alma e, por conseqüente, uma perspectiva sobre o mundo.

Mas se é sujeito quem tem alma, é capaz de um ponto de vista quem tem um corpo. O corpo, portanto, é o *locus* da perspectiva. Em poucas palavras, é sujeito todo aquele que se ativa pelo ponto de vista. Contrariando uma das principais tendências da filosofia ocidental – de que é o ponto de vista o que cria o objeto –, para o pensamento ameríndio é o ponto de vista o que cria o sujeito. Isto

⁷⁹ Modelo de parentesco típico das populações indígenas da América do Sul, em especial as amazônicas. O termo “dravidianato” é emprestado de Louis Dumont e se refere, originalmente, a populações da Índia do Sul.

se desdobra em questões muito particulares e toca, particularmente, a relação entre vivos e mortos.

Novamente aqui a diferença entre sociedades que cultuam a ancestralidade e as sociedades ameríndias é notável. No primeiro caso, a morte não implica o rompimento dos laços com os vivos, ao contrário, estes são reforçados na medida em que oferecem aos últimos unidade e identidade, além, é claro, de possibilitar um devir supra-humano pela eternização. Tema caro entre os gregos, a eternização pelos feitos memoráveis também encontrará, como sabemos, seu lugar entre os modernos. Em contrapartida, a morte para o pensamento indígena, afirma Viveiros de Castro, é antes de tudo um ato de traição dos mortos contra os vivos. Morrer significa desencorporar-se e, conseqüentemente, tornar-se o contrário do vivo que deve ao corpo sua perspectiva. Não por acaso é a relação com os mortos e não com a morte o problema, pois os mortos continuam a existir, porém, como o contrário dos humanos. A diferença substancial, neste caso, consiste no próprio devir não-humano dos humanos.⁸⁰

Nesse contexto, existe uma relação entre o “fundo virtual de socialidade” e o ciclo de sobrevivência das espécies, pois em geral, os mortos tomam a forma dos animais que ocupam o estatuto de caça para os humanos. Conforme afirma Viveiros de Castro, o que se observa é “uma espécie de reciclagem infinita” engendrada pela origem humana comum. Em poucas palavras, os humanos dependem dos animais mortos para sobreviver e os animais vivos dependem dos humanos mortos para se reproduzirem, já que todos eles são antigos seres humanos. Sendo assim, os humanos morrem e se transformam em animais vivos que serão novamente caçados, numa “ideia profunda de que a vida de uns depende da morte de outros”.⁸¹

Nesse sentido, se a capacidade de ocupar um ponto de vista não é uma propriedade fixa de uma ou outra espécie, ela se configura como “uma questão de grau e situação”. Isto porque a ideia de que os animais são gente – se veem como pessoas – geralmente está atrelada à de que a forma manifesta de cada espécie oculta uma forma interna humana. Em outras palavras, o que irá definir os lugares assumidos, no campo relacional, por animais, humanos e espíritos é a dinâmica da predação, de modo que a definição de “ponto de vista” é dependente dos estatutos de “predador” e “presa”. Deste modo, se dois seres de espécies diferentes não podem ser humanos ao mesmo tempo, o combate entre pontos de vista é a marca sobre a qual passa toda a metafísica indígena. Assim, por exemplo, se um animal conversa com um humano é indício de que algo está errado, pois reconhecer

80 Este tema foi abordado por Eduardo Viveiros de Castro em uma palestra esclarecedora a respeito da morte ritual ou da “morte como quase acontecimento”, a convite da CPFL Cultura, em 2008. Sobre isso consultar também VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op.Cit.* 2002.

81 *Idem. Idem.*

a humanidade dos animais significa perder a própria humanidade. A questão que se mantém ininterruptamente aberta, portanto, é a de saber o que se é, a rigor, em cada relação.

Para, além disso, mas também em razão disso, a *humanidade primeva*, no pensamento ameríndio, é pura alteridade (afinidade potencial), de modo que existir implica diferir-se. Sendo pura alteridade, a “afinidade potencial” assinala um terreno de identidade não marcada, e por esse motivo exige a determinação de uma diferença particularizante (identidade). Dito de outra forma, a afinidade exige, como meio de fabricação dos “grupos locais”, a sua própria *despotencialização*, cujo processo se dá pela diferenciação intencional daquilo que é universalmente *dado* como diferença.

A questão fica mais clara quando se parte da relação consanguíneo/afim no processo de constituição do parentesco. Se para as sociedades que rendem culto aos ancestrais a consanguinidade é um *dado*, para as sociedades ameríndias a relação é inversa, ou seja, a consanguinidade precisa ser fabricada (fabricação do “corpo de parentes” ou “grupo local”), uma vez que o que é *dado* é a própria afinidade. Trata-se, por conseguinte, de um processo de fabricação por “atualização e contra-efetuação do virtual”.

Concebida como *dado*, a afinidade pressupõe a não-afinidade, portadora que é de sua própria diferença interna – já que é a fórmula universal da economia simbólica da alteridade. Nesse sentido, o potencial de diferenciação é *dado* pela afinidade, de modo que diferenciar-se dela implica “afirmá-la por contra-efetuação”. E assim, a atualização ocorre pela marcação do que em princípio é indeterminado numa progressão que se estende da alteridade afim à identidade consanguínea. Justamente por isso, o morto, como corpo dessubjetivado, é absolutamente consanguíneo e, na mesma medida, a alma desencorporada é “arquetipicamente afim”. Pois afinal, “a consanguinidade pura só pode ser alcançada na morte: ela é a consequência última do processo vital do parentesco, exatamente como a afinidade pura é a condição cosmológica deste processo”. (VIVERIOS DE CASTRO: 2002)

Em síntese, a diferença fundamental a respeito do sentido de *Bildung*, conforme este esforço comparativo é que, se num caso a *humanidade* é algo que deve ser conquistado e à custa de muito trabalho e esforço contínuos, no outro a *humanidade* é o ponto de partida e também de chegada, num jogo complexo e ininterrupto de reciclagem. Num certo sentido, poderíamos dizer que se num caso é a humanidade um devir possível, no outro, a humanidade é uma condição e a animalidade um devir irremediável. Mas a pergunta quanto ao significado deste devir não-humano dos humanos nos leva à conclusão de que, em verdade, o sujeito da *Bildung* ameríndia é a *humanidade* em estado

puro, cujo encontro consigo mesma é antes resultado de uma (trans)formação.⁸² Pois o que distingue vivos e mortos é o corpo e não a alma, de modo que os últimos continuam a existir como seres portadores de consciência e volição. Cremos ser este o sentido atribuído por Viveiros de Castro ao afirmar que a *Bildung* ameríndia antes de incidir sobre o espírito incide sobre o corpo, redefinindo o *locus* da perspectiva e, conseqüentemente, de suas afecções e capacidades.

Mito e história – rompendo com a teleologia?

Em certa passagem, Viveiros de Castro sugere que “embaralhem as cartas conceituais” para compreender realidades como a do *perspectivismo ameríndio*, que sejamos, em outras palavras, subversivos com nossos próprios códigos a ponto de concebê-los em seu extremo oposto, invertendo e redimensionando categorias universais para a ordem do particular e vice-versa. Seguindo esta pista, nos perguntamos quais seriam os efeitos deste exercício ao eleger as cartas do tempo, da memória e da história. Esta inversão deverá nos permitir não apenas uma aproximação dos regimes de subjetivação ameríndios, como também a circunscrição dos que nos são próprios. E, se somarmos a isso uma boa dose de otimismo, o exercício quiçá possa nos permitir pôr em prática a horizontalidade de uma comunicação intercultural, conforme sugerimos anteriormente.

Para tanto, partimos da relação entre mito e história nas perspectivas grega e ameríndia, como meio de investigação de seus traços distintivos, bem como das possíveis confluências entre elas. Afinal, não reside nisso todo esforço comparativo?

Analisando esta relação entre os gregos, Vernant não concebe mito e história como pares opostos. Procura, isso sim, oferecer um novo estatuto ao mito. Para ele o mito já contém um elemento de crítica e de contestação e, embora, não esteja no lugar de uma discussão aberta, elabora uma linguagem comum que inscreve o grego em um mesmo horizonte intelectual.

Quanto à história? Vernant utiliza o mesmo percurso. Mesmo diante de um universo impregnado pelos mitos, os pais da história encontram uma maneira nova de relatar os acontecimentos, buscando um novo processo de aquisição do conhecimento: o testemunho. A linguagem, o discurso posto à prova e a possibilidade que o texto histórico criava para o debate foram elementos decisivos. Sua força narrativa era maior do que a do relato. Mas por mais intensa

⁸² Não por acaso o diálogo entre humanos e animais vivos é privilégio de figuras transespecíficas como o xamã. Extrapolando os limites da especiação, o xamã converte a opacidade que ora separava humanos e animais vivos em uma relação de transparência, que é o que torna possível a comunicação com a forma humana dos animais em sua expressão específica. E este processo, é claro, implica transformação, mas transformação reversível.

que pareça a ruptura, o mito tem lugar para os pais da história. E embora Heródoto e Tucídides considerem o mito um discurso de sedição, eles também não conseguem se afastar de sua lógica. Ao colocar os dois discursos frente a frente e em contato, Vernant constrói o campo ambivalente em que esses discursos se configuram e interagem. Discursos que para ele são concomitantes, pois têm um fundo comum que é a narrativa.

Também é importante lembrar a vagarosidade com que se deu o predomínio da escrita sobre as formas orais. Filósofos, médicos, historiadores, todos se dedicavam a recitações públicas. Conta-se, por exemplo, que Heródoto, ao ler suas ‘Histórias’ em praça pública, levou Tucídides às lágrimas, pois a raridade do livro como objeto, o pouco alcance que eles poderiam ter devido ao reduzido número de pessoas que dominavam a prática da leitura, tornavam a obra muito mais de audição do que de leitura.

No interior deste debate, Detienne questiona, e isso parece fundamental, o lugar da escrita, aquela que Vernant classificou como ferramenta lógica. As teses de uma revolução nas formas de pensamento provocadas pelo recurso do alfabeto, não são para Detienne sinais claros que demonstrariam os caminhos que teriam o mito a ceder o passo à razão e à história. Pois, para Detienne não são apenas às formas escritas que a cultura grega atrela a possibilidade da lembrança, apresentando outros elementos para o jogo entre mito e história. Para que as relações possíveis entre mito e história pudessem aparecer, para que a filosofia pudesse questionar o mundo dos mitos, para que a sofística e a retórica se construíssem como instrumentos de persuasão e para que a história subvertesse o local da memória, foi necessário que estivesse realizada a destruição de uma rede de valores simbólicos ligados à Palavra, interpretada, por ele, como uma potência que age sobre aqueles que a ouvem.

Portanto, o lugar do mito para Detienne é provisório, nômade e fronteiro. Sua interpretação depende de cada visão de mundo que o vê, descobrindo sempre uma nova metodologia ajustada ao seu saber, embora parecendo sempre reproduzir fielmente a anterior. Tal caráter ilusório e fronteiro do pensamento mitológico, apontado por Detienne, revela o quanto a visão de um mundo mítico homogêneo é estranha à realidade do pensamento grego, que primeiro teve que dialogar com esse mundo que autorizava o escândalo, o diverso e o fabuloso.

Já François Hartog inscreve a relação entre mito e história em outro debate. Para ele é necessário que se observem os diferentes regimes de historicidade que o pensamento grego constrói da epopeia à história. E como alternativa Hartog propõe uma interpretação inversa, partindo da história e recuando até a epopeia, buscando matizar as divisões ou interações entre *mythos* e *lógos*

no interior da obra de Heródoto.⁸³ Assim, Hartog procura os elementos do pensamento mítico em Heródoto para além das palavras. Interessam-lhe as sentenças do oráculo, expostas durante a narrativa do caso do rei Creso, e que para Hartog remetem a narrativa de Heródoto a um novo regime de compreensão da historicidade.

O caso do rei Creso possui um rico material que pode exemplificar como a ligação com os deuses, típicas dos relatos homéricos, ainda estão presentes no discurso do *lógos* de Heródoto. Essa interpretação desempenha para Hartog um triplo papel: primeiro assegura a possibilidade de posse histórica de um passado épico, meio pelo qual o *lógos* de Heródoto foi capaz de reintroduzir a tradição épica no contexto histórico; segundo, permitiu uma participação mais verossímil do mundo dos deuses, como se a derrota de Creso e sua morte representassem a cólera divina, tão presente no mundo do mito; e por último e mais relevante, dotava Heródoto do poder do *semáinein*, de significar o mundo, diferente do adivinho no conteúdo, mas muito próximo pela forma. Fazer história era também lidar com o invisível. Para Hartog, portanto, Heródoto quis rivalizar com Homero e ao cabo de suas ‘Histórias’ tornou-se Heródoto.

Uma primeira aproximação entre gregos e ameríndios, no que tange à relação entre mito e história é significativamente confluyente. O que se dê, talvez, em razão da imbricação entre história e mito em quaisquer de suas manifestações. Também no caso ameríndio, mito e história conformarão pares complementares, apesar de sua relativa interdependência. E também aqui, a autorização do escândalo, do diverso e do absurdo é um caminho inapelável de diálogo com o universo experiencial. Mas apesar disso, há um traço distintivo marcante que consiste num potencial plástico inconfundível dos mitos indígenas, cuja característica predominante é a possibilidade permanente de incorporação do novo.⁸⁴

Assim, por exemplo, a busca pela superação da dicotomia entre mito e história levou Lux Vidal à criação de quatro diferentes categorias de tempo para pensar as realidades múltiplas vivenciadas pelos seus interlocutores indígenas. Dentre elas, a categoria de “tempo predado”

83 Na verdade, Hartog ira demonstrar o pouco uso feito por Heródoto do *mythos*, já que o termo só aparece duas vezes em todas suas ‘Histórias’. As duas aparições encontram-se no Livro II das ‘Histórias’. Uma delas trata das cheias do Nilo e do oceano que refluiria para ele durante certa época do ano. Alternativa elaborada por Hecateu que Heródoto descarta na procura da provável explicação para a ação da natureza, pois é obscura demais e dispensa refutação. A segunda aparição versa sobre a ida de Hércules ao Egito, o que é tachada pelo próprio Heródoto como sem consideração e tola, porque contradizia a natureza e os costumes egípcios investigados por ele. Como método Heródoto utilizava a noção de *eikós* (o provável, o plausível) como ferramenta crítica, o que ajudava a optar pela diferentes versões existentes e, assim, instituir seu discurso narrativo, seu *lógos*.

84 Sobre isso ver PEREIRA, Ana Carolina B. Capítulo II – Embaralhando as cartas conceituais: Natureza e Cultura à prova do Tempo e da História. In: PEREIRA, Ana Carolina B. *Na transversal do Tempo: Natureza e Cultura à prova da História*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, 2013.

utilizada para se referir a um tempo em que “tudo já existia [...] precisando apenas ser revelado e aparecer concretamente”, é particularmente fecunda. Pois quando extrapolamos a relação entre mito e história em direção a outra que lhe serve de sustentação, as diferenças são bem mais significativas. Neste caso, nos referimos à tríade tempo, memória e história.

Se a experiência grega do mito e da história propalada pela *Odisseia* revela uma epopeia do retorno doloroso, “habitada pela ausência e construída em torno da memória” (HARTOG, 2003), a experiência indígena traduzir-se-á na forma de uma fabricação permanente e indispensável do tempo e da memória. Pois, replicando a dinâmica de atualização e contra-efetuação da afinidade potencial ao estudo do tempo e da história ameríndios, o tempo seria a história (efetiva) dos vivos, ao passo que a história (potencial) seria o tempo dos mortos.

Para melhor entender esta relação, evocamos o tema do “contato anunciado”, segundo o qual o contato com os brancos está contido virtualmente na experiência histórica indígena. Este quadro virtual é uma consequência direta da estrutura dicotômica com a qual opera a dinâmica indígena da alteridade, já que a condição de possibilidade do *eu* é a própria existência do *outro* a partir do qual se atualiza por diferenciação - “o interior é um modo do exterior”. Nesse sentido, o contato é o porvir confirmado por antecipação (previsibilidade), muito embora manifeste também a marca da insegurança e do imprevisto próprias à dinâmica da predação (linearidade). Em outras palavras, um porvir *simultaneamente* previsível e aberto à contingência. Desta forma, o tema do contato anunciado parece ser o maior indício desta que bem poderia ser chamada de “história potencial”, numa clara alusão ao conceito de “afinidade potencial” definido por Viveiros de Castro. Em verdade, uma é condição da outra, uma não existe sem a outra.

A complexidade deste modo de se relacionar com o tempo e com a história assinala uma profunda diferença entre as sociedades que cultuam e as que não cultuam ancestrais. No caso da experiência indígena, numa espécie de paródia das palavras de Eduardo Viveiros de Castro, a história não é um componente do tempo, mas sua condição exterior. Ela é a dimensão de virtualidade de que o tempo é o processo de atualização e atualizar significa, nesse sentido, construir o próprio corpo de parentes por intermédio de uma história efetiva. A história efetiva (ou de fato) é a própria despotencialização da história (potencial) e o tempo, portanto, é o seu resultado e não sua precondição.

Em outros termos, poderíamos dizer que a “história potencial” ameríndia, longe de ser teleológica é na verdade ontológica, uma vez que não há vínculo genético entre as três dimensões temporais a ser, mediante o uso da razão e da conquista consciente, intencionalmente diferenciado e

reapropriado. O que há é uma “consciência de si e da história” *dadas* desde a origem dos tempos. Mas se passado, presente e futuro são, na origem, dimensões temporais distintas e simultâneas, os eventos que as distinguem têm, no entanto, de ser permanentemente atualizados. Afinal, é o tempo o que é construído como diferença específica enquanto instanciador da mudança, indiscernível ou não marcada na história potencial. Em poucas palavras, o tempo é sempre instanciado, pois que sempre dependente de um campo relacional específico. E nesse sentido, a dinâmica de atualização da história potencial não responde às mudanças externas provocadas pela ação de um tempo natural/ontológico, ela é antes fruto de uma mudança intencionalmente fabricada como meio de diferenciar e novamente articular passado e futuro.

Tempo e história, portanto, presumem outros predicados que os subsumidos na clássica oposição entre Natureza e Cultura. Mais precisamente, a dinâmica destas categorias no pensamento indígena obedece a uma lógica inversa ao uso que delas fazemos como legítimo legado do pensamento grego.

Considerações finais

O que fizeram Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne e François Hartog ao explorarem as múltiplas relações entre mito e história na Grécia antiga? Procuravam as origens do pensamento racional? Procuravam no mito uma lógica que ultrapassasse os limites impostos pela tradição do pensamento universal? Intencionavam encontrar na história um ponto de ruptura com as formas de pensamento míticas? Ou procuravam o contrário? Enfim, o que pretendiam esses intelectuais?

Inserida em uma ampla discussão sobre o espaço, dentro da tradição ocidental, ocupado pelas formas e maneiras de pensar do homem grego antigo, essa Grécia à francesa buscou responder não somente essas perguntas, mas elaborar uma nova forma de aproximação com a Grécia.

Vernant, Detienne e Hartog esforçam-se em apresentar os textos gregos antigos em sua singularidade epocal. Mostraram, ao mesmo tempo, que a distância histórica que nos separa deles não impediu que chegassem até nós por meio das tradições que não cessam de reinventá-los. Assim, embora estejam afastados temporalmente, estão também, de alguma maneira, próximos.

Entre antigos e modernos, esses helenistas ajudaram a renovar nosso diálogo com os gregos antigos. Ora analisando a linguagem, para além da mera dimensão estrutural da língua, ora observando o tempo ou os “tempos múltiplos e contraditórios” do homem grego antigo e ora entendendo o mito como significante disponível, procuraram utilizar diferentes chaves de leitura e

revisitar a questão das relações entre mito e história.

O homem grego nunca foi tão estranho como agora, ou melhor, nunca, ao longo do tempo que separa a contemporaneidade do passado grego, esteve tão presente a noção de estranhamento entre ele e nós. O diálogo com outros saberes, principalmente com a antropologia, possibilitou a elaboração de uma nova crítica ao pensamento grego, que frequentemente foi considerado como o criador das noções de tempo e história da cultura ocidental.

Mas essa Grécia à francesa também permitiu que se abrissem as portas ao comparativismo para além da Hélade. E se é certo que ainda há muito por fazer, não se pode ignorar a disponibilidade de instrumentos variados para se pôr em relação diferentes regimes de subjetivação e de historicidade.

Em particular referência à etnologia ameríndia, desde a década de 1990 a Antropologia americanista tem nos presenteado com sucessivas publicações que a cada novo passo preenche as lacunas do “mapa etnográfico sul-americano”. Uma produção endógena, “intra” e “extravertida” que muito tem a nos revelar sobre nós mesmos. Mas para isso, é preciso romper com o silêncio dos(as) historiadores(as) que ainda reverbera quando o tema é a diversidade das culturas indígenas no Brasil contemporâneo.

Afinal, se por um lado atribuímos a ostracismo o sentido de isolamento ou solidão, por outro, é graças à plasticidade da palavra e das experiências que lhe deram origem que também podemos concebê-la como sinônimo de exílio, de desterro. Condição que levou Heródoto e quem mais se aventurou à experiência da alteridade para além dos limites de sua própria aldeia.

REFERENCIAS

- ARENDDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- BERMAN, Antoine. Bildung et Bildungsroman. Le temps de la réflexion, v. 4, Paris, 1984.
- CALDAS, Pedro Spinola Pereira. Que significa pensar historicamente: Uma interpretação da teoria da história de Johann Gustav Droysen. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História. Rio de Janeiro, 2004.
- DETIENNE, Marcel. Os mestres da verdade na Grécia Arcaica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- _____. A invenção da mitologia. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.
- DROIT, Roger Pol (Org.). Les grecs, les romains et nous: l'Antiquité est-elle moderne? Paris: Le Monde, 1991.
- _____. Comparar o incomparável. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2004.
- FINLEY, Moses. Democracia antiga e moderna. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. Aspectos da Antiguidade. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- GUIMARÃES, José Otávio Nogueira. A ação do tempo e o tempo da ação: a solidez de Hegel ante a fragilidade grega. Humanidades, Brasília, n. 50, p. 117-123, set. 2003.
- HARTOG, François. A Revolução Francesa e a Antiguidade: futuro de uma ilusão, ou desenrolar de um quiproquó? Humanas, Porto Alegre, v. 23, n. 1/2, p. 13-44, 2000.
- _____. Os antigos, o passado e o presente. Organização: José Otávio Guimarães. Brasília: UnB, 2003.
- KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 134-146, 1992.
- _____. Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2006.
- LACERDA, Sonia. Ação, risco, persuasão: o humanismo trágico dos gregos. Humanidades, Brasília, n. 50, p. 112-116, set. 2003.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. 2. ed. Campinas: Papyrus, 1997.
- LIMA, Tânia Stolze. Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.
- MEIER, Christian. Introducción a la antropología política de la Antigüedad clásica. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- _____. Política e graça. Brasília: UnB, 1997.
- MONTEIRO, John M. Tupis, tapuias e historiadores: Estudos de História Indígena e do

Indigenismo. Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência: Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo. Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm,. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2002.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

VERNANT, Jean-Pierre. ‘Débat’, In: Droit, Roger Pol (org.) *Le grecs, le romain et nous: l’antiquité est-elle moderne?* Paris: Le Monde Editions, 1989, pp. 110-113.

VERNANT, J.-P. *As origens do pensamento grego*. Trad. port., 7ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

VERNANT, J.-P. ‘As razões do mito’, em *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Trad. port., Brasília & Rio de Janeiro: Edunb & José Olympio, 1992, pp. 171-221.

VERNANT, J.-P. *Entre mito e política*. Trad. port., 2ª ed., São Paulo: Edusp, 2002.

VIDAL, L. B. . *A Cobra Grande uma introdução à cosmologia dos Povos Indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque Amapá*. 1. ed. Museu do Índio: Rio de Janeiro, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). *Antropologia do parentesco: Estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Ed. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995.

_____. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. *Metafísicas canibales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires; Madrid: Katz Editores, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CUNHA, Manuela Carneiro da (orgs.). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: Núcleo de história indígena e do indigenismo da USP: FAPESP, 1993. – (Série estudos).