

ARQUIVO HISTÓRICO E DIFERENÇA INDÍGENA: REPENSANDO OS OUTROS DA IMAGINAÇÃO HISTÓRICA OCIDENTAL¹

Guilherme Bianchi
Doutorando em História
Universidade Federal de Ouro Preto
guilhermebianchix@gmail.com

RESUMO: Partindo da relação entre a história disciplinar, a prática historiográfica e a enunciação de um tipo de alteridade concebida como a-histórica, o texto pretende servir de introdução ao problema da diferença indígena a partir das lacunas existentes entre a linguagem conceitual do discurso histórico moderno e o universo existencial e cosmológico dessas sociedades “outras”. Para tanto, busca-se demonstrar de que maneira a alteridade evocada pelas sociedades indígenas da Amazônia institui a exigência (e a oportunidade), para o pensamento histórico, de uma abertura para a desestabilização de seu próprio repertório conceitual. Esse movimento será efetivado a partir da comparação entre um certo ramo da moderna tradição histórico-filosófica e recentes contribuições de intelectuais indígenas e dos estudos antropológicos. Conclui-se que, se a questão da diferença indígena dificilmente pode ser suficientemente respondida no interior da perspectiva histórica tal como a concebemos (ou seja, de forma imanente à historiografia moderna), então urge a necessidade de uma abertura do pensamento histórico rumo a um desentendimento produtivo entre a identidade disciplinar e essa diferença que a tensiona.

Palavras-chave: teoria da história; povos indígenas; Amazônia; modernidade; alteridade.

HISTORICAL ARCHIVE AND INDIGENOUS DIFFERENCE: RETHINKING THE OTHERS OF WESTERN HISTORICAL IMAGINATION

ABSTRACT: Starting from the relationship between disciplinary history, historiographical practice and the enunciation of a type of otherness conceived as ahistorical, the text intends to serve as an introduction to the problem of indigenous difference through the gaps between the conceptual language of modern historical discourse and the existential and cosmological universe of these “others”. To this end, I seek to demonstrate how the alterity evoked by indigenous Amazonian societies institutes the demand (and the opportunity) for historical thinking to open up itself to the destabilization of its own conceptual repertoire. This movement will be accomplished through the comparison between a certain branch of the modern historical-philosophical tradition and recent contributions of indigenous intellectuals and anthropological studies. It is concluded that if the question of indigenous difference can hardly be sufficiently answered within the historical perspective as we conceive it (that is, immanent to modern historiography), then there is a need for an openness of historical thought towards a productive misunderstanding between the disciplinary identity and this tensioning alterity.

Keywords: theory of history; indigenous people; Amazonia; modernity; alterity.

Texto recebido em: 03/04/2019

Texto aprovado em: 18/11/2019

¹ Apoio: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Capes. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8907-9426>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1386343669783476>.

o mundo é certamente inteligível e racional se um único modo de existência é capaz de explicar tudo o que ele inclui, se é possível organizá-lo de acordo com uma única determinação fundamental ou por uma única rede relacional. Mas não nos enganemos: tudo o que é necessário para que essa simplificação metódica se torne ilegítima é de uma única fissura na rede.

Étienne Souriau (1943)

I. “Através e apesar da natureza”: a história e seus outros²

Qualquer pessoa que já tenha se aventurado na leitura de crônicas e registros coloniais dos primeiros viajantes europeus na América poderá confirmar que a existência indígena aparece muito frequentemente como uma extensão metafórica de continuidade com a exuberância visual da natureza que ali encontraram os europeus. O brilho do ouro e da prata, o tamanho dos rios, a dimensão infinita das florestas, quase sempre sobrepõem a existência daquela alteridade recém-“descoberta” como interesse primordial dos primeiros conquistadores. Referindo-se ao comportamento dos espanhóis nos primeiros séculos de colonização, Sérgio Buarque de Holanda escreveu, em seu *Visão do Paraíso*, que vicejava ali “facilmente, entre eles, um modo aparente de ver a natureza que consiste antes em ver através e apesar da natureza” (HOLANDA, 1969 [1958], p. 223). Esse modo de ver teria projetado, ao novo continente, todo um repertório conceitual e simbólico característico do medievo europeu, com suas imagens edênicas, sua geografia fantástica, a imaginação de um paraíso na Terra, a figura tomista do “bárbaro” etc. (GREENBLATT, 1991) Como na conhecida anedota de Lévi-Strauss, o interesse dos espanhóis nas Antilhas era descobrir se os índios tinham ou não uma alma, se eram humanos ou animais (LÉVI-STRAUSS, 1976 [1952], p. 4). Para tentar responder à questão, comissões de inquérito e concílios ecumênicos foram organizados.³ Mas Sérgio

² Este texto é resultado de inúmeras discussões levadas a cabo no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto desde 2016, no Goldsmiths College, University of London (2018) e no departamento de Antropologia da University of California, Davis (2019). Pelas interlocuções, agradeço especialmente a Ana Carolina Monay, Sérgio da Mata, Mateus Pereira, Sanjay Seth, Walderez Ramalho, Ewa Domanska, Marcelo Abreu, Mauro Franco, Marisol de la Cadena, Pedro Silveira, Eduardo Ferraz, Gisele Jecker, Andre Freixo, Valdei Lopes de Araujo, Marcelo Rangel e Pedro Rocha. Agradeço também as ricas contribuições dos pareceristas anônimos.

³ Sabe-se, por exemplo, que no ano de 1550 um grande debate foi convocado no convento de São Gregório, em Valladolid, no norte da Espanha. Presidido por um enviado do Papa Júlio III, o debate girava em torno do seguinte conjunto de questões: “Os índios são realmente homens completos e verdadeiros? São criaturas de Deus? Têm alma? Descendem de Adão? São seres livres ou escravos naturais? São de uma classe inferior? São os índios súditos do Império do Diabo?”. Cf. SEPÚLVEDA, 1941 [1547]; GUTIÉRREZ, 2007.

Buarque também notou que, para o caso da colonização portuguesa, existiria um outro sentido em jogo. Na América portuguesa seria possível observar uma “atenuação plausível”, um certo abrandamento dos temas edênicos dominantes nas conquistas espanholas, uma perspectiva mais “realista”, que reduzia essas visões paradisíacas a interpretações mais verossímeis deste “novo mundo” (HOLANDA, 1969, p. 161). Uma tensão, assim, entre a tradição medieval e uma forma emergente de pensar teria afetado de maneiras particulares os distintos projetos de colonização do continente americano.

Emergida conceitualmente a partir de uma ambição emancipatória do projeto moderno, essa nova racionalidade afirmava a existência da consciência humana como um domínio não da natureza, mas da história. Ou, que “liberado” da natureza – vista como espaço da constância, da regularidade, da repetição – poderia enfim, na modernidade, liberar assim seu “horizonte de expectativa”, não mais estrangido pela escatologia teológica do medievo (KOSELLECK, 1988 [1959], p. 127-138). Mas tal movimento, de separação entre história e natureza, fruto do desenvolvimento moderno da ciência natural, passa a ser, ao mesmo tempo, assombrado pela existência de figuras da alteridade, dos “outros” raciais, étnicos, culturais, sexuais etc. No caso da alteridade indígena, se com a modernidade se torna preciso reconhecer a existência de, como admitiu Husserl (1965 [1936]), uma “relação de parentesco” entre “todas as figuras espirituais da humanidade”, a pergunta a ser respondida pelos ocidentais deixa de ser “os indígenas têm alma?” e passa a ser “os indígenas têm história?”. A história, então, como marca de distinção civilizacional, como símbolo das sociedades que lograram “escapar” da natureza.

Há um texto do filósofo alemão Karl Löwith de 1952 em que ele assinala que, em épocas como a da antiguidade clássica, na qual a proximidade entre humanos e natureza parecia ser mais acentuada em comparação com a experiência da modernidade europeia, a “antítese natural da natureza seria não a história, mas a arte” (LÖWITH, 1952, p. 79). No mundo antigo, por exemplo, o contraste e a confrontação dar-se-iam entre a *physis* e a *techné*, entre o natural e o artificial (no sentido de algo que não está dado naturalmente, mas que é forjado pelos homens) e não entre processos naturais e processos históricos. Na raiz desse “modo de ver” moderno, Löwith afirma que o método cartesiano teria acabado por afirmar uma ontologia da existência que depende exclusivamente dos movimentos do pensamento humano. A partir da divisão da realidade entre uma substância pensante (o espírito, *res cogitans*) e uma substância não pensante

(a matéria, o corpo, *res extensa*), o método cartesiano definido, de uma vez, o possível e o impossível de se conhecer.

Para Löwith, diferentes expressões do pensamento moderno europeu compartilhariam entre si concepções demasiadamente utilitaristas da natureza como domínio disposto ao humano, “como meio e não como fim”. Embora em cada uma dessas expressões conceitos diferenciados de natureza se faziam notar, todas acabariam tomando como autoevidente sua completa segregação em relação ao mundo histórico. Descartes e Vico, embora discordassem sobre o que seria passível de ser conhecido – a natureza como lugar da verdade e a história como lugar da incerteza que não pode ser conhecida *versus* a história como aquilo passível de ser conhecido já que artefato humano e a natureza, como artefato não-humano, como domínio inacessível ao conhecimento⁴ – concordavam que a preocupação fundamental não se deveria se centrar no objeto em questão (a natureza ou a história), mas nas condições de possibilidade para o conhecimento de uma ou de outra.⁵ “A prioridade do problema do conhecimento e do método acima da questão do objeto é, de novo, tipicamente moderna”, prosseguia Löwith (1952, p. 81). Mesmo o historicismo hegeliano e seu herdeiro materialista, embora já compartilhassem um conceito diferenciado de natureza (como *geistige Welt*, um mundo espiritual a serviço de suas próprias determinações racionais), reafirmariam ainda a ideia de uma natureza que só existe a partir das projeções do espírito racional humano ou das forças de produção. Essa fundamentação secularizada de uma “apropriação histórica do mundo natural” (um mundo liberado das determinações escatológicas) acabaria por legitimar intelectualmente um interesse utilitário da natureza no mundo moderno. Há aí um elemento importante que pode nos ajudar a vislumbrar os cruzamentos entre a especulação teórica e a vida prática, entre o “modo moderno de pensar” e o “modo moderno de agir”, segundo os termos de Löwith.

Alguns meses depois da publicação do texto de Löwith, outro filósofo, Claude Lefort, publicou na França um texto sobre as dificuldades herdadas das filosofias da história que

⁴ Ainda assim, a originalidade da proposição de Vico é digna de nota. Hayden White escreveu, em *Trópicos do Discurso*, que a consideração de Vico respondia à crescente “necessidade de um aparato conceitual distinto para a análise de fenômenos sociais e culturais a partir do que se poderia usar legitimamente para analisar os processos e estruturas da natureza física. A fórmula em que esse princípio se expressou asseverava a “convertibilidade” do “verdadeiro” e do “fabricado”, ou o princípio do *verum ipsum factum*” (WHITE, 1994 [1975], p. 210).

⁵ Esse argumento de Vico havia sido reafirmado já por Marx no volume I do *Capital* quando trata do impacto da obra de Darwin para pensar a história da organização social humana: “Não merece a mesma atenção a história da formação dos órgãos produtivos do homem social, da base material de toda a organização social particular? E não seria ela mais fácil de levar a cabo, já que, como diz Vico, a história do homem se distingue da história da natureza porque aquela fizemo-la e esta não?” (MARX, 1984 [1867]).

tratavam as assim chamadas “sociedades primitivas” como pontos de origem da modernidade, como uma imagem “fria” do que um dia “havíamos sido”.⁶ Não por acaso, a análise de Lefort se iniciava a partir do mesmo problema no hegelianismo. Se, para Hegel, como escreveu Lefort, “a História universal não recobre o curso empírico da humanidade”, já que ela só nasce quando “a vida social ganha uma forma sob o efeito desta instância que confere a seus elementos expressão pública e consciência” (ou seja, com o nascimento do Estado), algumas sociedades (as sem Estado) não seriam históricas. Uma sociedade que não chegou até a história se configuraria, assim, como uma sociedade ausente de sentido, uma sociedade que “não fala de si, não se deixa conhecer, pois não tem nada a dizer: *ela não é*” (LEFORT, 1990 [1979], p. 37). Ser ausente de Estado é ser, portanto, ausente de história, o que nos leva a deduzir que, na lógica desse raciocínio, toda sociedade sem Estado – não sendo histórica – está mais próxima da natureza.⁷

Não é arriscado propor esse raciocínio. Se formos a Hegel encontraremos isso de forma bastante clara. Ele define a África, em sua *Filosofia da História*, de 1837, como “mera natureza” (HEGEL, 2001[1837], p. 96). Na Índia, ele afirma que “uma fantasia profunda, sem dúvida, mas inculta, rasteja no solo, incapaz de história, privada que está de um fim próprio à realidade assim com à liberdade substancial” (citado por LEFORT, 1990, p. 38). Essa alegada distância entre alguns povos e a consciência histórica, ao criar um arquivo no qual algumas sociedades estão inseridas e outras não, fortaleceu uma atitude filosófica de cancelamento de práticas de mundos não adequados ao polo “histórico” da divisão. A África, afinal, “não exhibe movimento ou desenvolvimento. O movimento histórico que se vê nela – na parte do norte – pertence ao mundo europeu ou ao asiático” (HEGEL, 2001., p. 117⁸).

No texto de Löwith, a fidelidade de Marx à filosofia da história de Hegel é analisada como atestado de continuidade histórica com a filosofia cartesiana. Em Marx, a necessidade de superar materialmente a história da civilização moderna (nada menos que a pré-história de um novo mundo) conviveria de maneira confortável com um apreço pelo capitalismo industrial e

⁶ Trata-se do texto *Sociedades “sem história” e historicidade*, publicado originalmente em 1952 no *Cahiers Internationaux de Sociologie*, e traduzido para o português em *As formas da História* (1990).

⁷ Na mesma ocasião Lefort contra-argumenta que a ausência de história, entendida não como a passagem de um estado temporal para o outro, mas como a conversão dessa passagem para um debate que antecipa o futuro referindo-o passado, não pode nunca significar ausência de historicidade. A historicidade, então, enquanto um “modo próprio de devir” que define a relação, nunca universal, que as sociedades mantêm com o passado e com o futuro; a história sendo apenas uma dessas formas específicas de experimentação do tempo.

⁸ Para outros exemplos, cf. pp. 111; 120; 230; 353.

sua relação com o mundo natural, sendo esse, ainda que terrivelmente desigual, o estágio superior da civilização para além do primitivo estado de natureza. Esta unidade essencial do processo histórico permitiu ao marxismo imputar o rótulo de “sociedades pré-capitalistas” para todos os grupos e coletivos afastados de um tipo específico de racionalidade instrumental tida como estágio superior da civilização. É esta mesma unidade essencial que está por trás do gesto de identificar os povos indígenas como antinomia dos “povos com história”.⁹ Parece ter sido mesmo o advento de tal economia temporal que produziu a possibilidade de referir-se a tais sociedades como “primitivas”, “pré-modernas” ou “pré-capitalistas”, dotando-as assim de um senso de incompletude perante a um sentido pré-definido do qual todas as sociedades se encaminhariam – a fundação do Estado pelo advento da Razão (CLASTRES, 2013 [1974]).

Para Lefort

Ele [Marx] encontra nas sociedades primitivas as condições elementares de toda vida social. Estas condições são, a seus olhos, naturais e, enquanto tais, históricas, porque a natureza do homem – homem social – é a de ser produzir produzindo. Natural, a História encontra sua origem com a da humanidade. (LEFORT, 1990, pp- 38-39).

Enquanto a relação entre hegelianismo, materialismo e cartesianismo é apontada por Löwith a partir da continuidade no modo como os dois primeiros aceitam e reafirmam a diferenciação da realidade entre os domínios histórico e natural, Lefort vê o hegelianismo e o materialismo como duas expressões de uma mesma “teoria racionalista da História”. Estas, ainda que chegassem a conceder aos povos “estagnantes” uma certa cultura (uma forma subjetiva de particularizar os universais), seriam caracterizadas pelo que Lefort chama de um “durar sem devir” (*durer sans devenir*): “Povos que *fazem parte da História*, já que vieram a ser o que são, mas que *não têm*

⁹ Löwith demonstra plena consciência de que o problema de uma concepção instrumentalizada da natureza não era exclusivo de Marx ou de Hegel, mas um problema com a idade da filosofia moderna e, portanto, com a idade do projeto moderno de secularização – vale lembrar que a tese de seu *Meaning in History* é mesmo a de que as modernas filosofias da história não representariam mais que secularizações da escatologia judaico-cristã, com sua fé teleológica no cumprimento de um fim determinado. “Aquilo que ainda resta das coisas naturais parece ser mero resto daquilo que ainda não foi completamente submetido ao homem. Esta apropriação histórica do mundo natural é ao mesmo tempo uma alienação dele. A terra não se tornou mais familiar para nós desde que nos tornamos capazes de cobrir imensas distâncias em um curto espaço de tempo. Quanto mais planejamos globalmente e exploramos a Terra através da técnica, a natureza posterior recua, a despeito de toda a nossa apreensão técnica dela” (LÖWITH, 1952, p. 83, grifo nosso).

história, já que suas aventuras são impotentes em recolocar em jogo o sentido de seu patrimônio” (LEFORT, 1990, p. 38, grifo nosso).

Um último exemplo sobre a continuidade dessa forma de pensamento pode ser encontrado em Heidegger. Em seu curso de 1929, *Conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger afirmara, por exemplo, que “o homem é a história, ou melhor”, e ele se corrige à frente, “a história é o homem”. O que subjaz a essa conclusão provisória de Heidegger é a ideia de que a única passagem entre o vazio e o acontecimento é o humano, precisamente por se tratar este, segundo ele, do “foco primordial de sentido”. O mundo histórico – entendido como manifestação antropológica e universal do ser – antecederia o mundo da natureza, pois ainda que esse último “abarque todos os entes, e também o ser-aí”, a natureza só se manifesta como possibilidade a partir das projeções e das capacidades humanas: “o mundo pertence ao ser-aí humano” (citado por VALENTIM, 2016, p. 287). Como definiu Georg Iggers (2012 [1983]), se a crítica heideggeriana afirma que “o homem não tem natureza, apenas história”, disso não decorre que a história possua, para ele, uma “existência objetiva própria”, já que a expressão necessária da história é mesmo o homem social. A precedência ontológica da história sobre a natureza fundamentaria a proposta heideggeriana em termos daquela mesma separação cartesiana entre natureza e história – embora a intenção de Heidegger fosse a oposta. Esse é, por exemplo, o argumento de Löwith, para quem

[a divisão entre natureza e história] predomina ainda em *Ser e Tempo*, cuja crítica à ontologia de Descartes assenta igualmente na distinção entre duas formas inteiramente diferentes de existência: o *Dasein* humano, que existe, compreende a si mesmo e as demais existências, a existência de um tipo tal que é meramente dada. Além disso, apenas a existência humana é permeada por “historicidade” (LÖWITH, 1952, p. 80).¹⁰

Essa historicidade, que Löwith grafou com aspas, referia-se à relação geral que os entes mantêm com as distintas ordens do tempo. Para ele, o que predominaria ainda em Heidegger seria um antropocentrismo de raiz moderna, que concederia apenas aos entes humanos (o “*Dasein*

¹⁰ Na versão alemã do texto, publicada um ano antes, inexistia a sentença final da citação sobre a exclusividade da existência humana “permeada por historicidade”. Nessa primeira versão, o mesmo parágrafo termina de forma menos assertiva, mas guardando um significado semelhante: “Somente a primeira [a existência humana] pode ser de fato compreendida, e somente a ela se pode colocar a questão do sentido”. É claro que, ao referir-se ao “humano”, Löwith tem em mente, ele também, a mesma ideia de um “existente universal” que incomoda Lefort em Husserl, mas resta aí, como veremos, também a possibilidade de revelar uma posicionalidade específica da cultura intelectual moderna.

humano”) a capacidade de se orientar e se situar em relação ao tempo. Na interpretação de Löwith, a natureza, incluída como objeto da historicidade humana, permanece, em Heidegger, como entidade separada do ser propriamente histórico.

Ainda que evoquem perspectivas distintas do que seria a “natureza” – Lefort conectando o “estado de natureza” das sociedades indígenas ao etnocentrismo da “cultura universal” europeia e Löwith mobilizando a natureza como a exterioridade extra-humana (a dimensão do mundo que independe dos movimentos humanos para continuar existindo) – o fato é que ambos suspendem, em seus textos, a suposta rigidez dessas categorias estanques para dar lugar a um exercício crítico da tradição herdada. Para Lefort, essa tradição, o modo moderno de pensar, “racionalista”, expressão intelectual de uma “humanidade fechada sobre si” e encerrada dentro de “horizontes aferrolhados” constituiria uma barreira para uma compreensão mais ética das alteridades não-modernas. É a mesma “falta de historicidade” que caracterizaria tanto a natureza no sentido de Löwith quanto os povos não modernos de que fala Lefort. Para Löwith o sentido histórico vai sendo monopolizado pela humanidade no seu esforço de divórcio com o mundo natural. Em Lefort, esse monopólio aparece como expressão específica de uma humanidade genérica que se vê como universal. Como a ideia moderna de um “existente total” pode ser mantida após um confronto entre os *insights* da filosofia europeia e as singularidades específicas dos “não-modernos”? Se demonstramos, a partir desses autores, que também “nossa” consciência histórica se baseia em predicados existenciais que não são universais e que são, portanto, parciais, como poderia ser possível medir o “grau de historicidade” de outras culturas a partir desses mesmos predicados?¹¹

Edmund Husserl foi um dos filósofos europeus modernos que, percebendo a existência desse problema, esboçou uma resposta que pudesse, ao admitir o “parentesco espiritual” entre todas as expressões do humano, reconhecer os níveis de “ingenuidade” do racionalismo cartesiano. Em 1936, já em seus últimos anos de vida, em uma famosa conferência em Viena, *A filosofia e a crise do homem europeu*, Husserl (1965 [1936]) apontava para o beco sem saída

¹¹ Isso não parece servir para o caso de Heidegger pois, como escreveu em *Ser e Tempo*, “o surgimento de um problema do ‘historicismo’ é o sinal mais claro que a historiografia pretende alienar o *Dasein* de sua historicidade própria. Esta não precisa, necessariamente, da historiografia. Épocas sem historiografia não são, em si mesmas, sem história” (ST, 2012, p. 326). Em outras palavras, povos que não desenvolveram uma “historiografia” ou uma “consciência histórica” nos moldes ocidentais não são, por isso, “sem história”. A historicidade, como conceito ontológico, condiciona a existência; e sua efetividade não depende e nem surge de uma compreensão historiográfica.

das “ciências do espírito”, que se encontrariam, para ele, limitadas por razões metodológicas internas. A impossibilidade de uma prática universalista para as questões da “espiritualidade humana” – ao contrário das ciências naturais, que poderiam se dar ao luxo de construir uma aproximação exata e objetiva do real – se encontraria exatamente no fato de que as disposições subjetivas internas de cada instância individual resistiriam a ser reduzidas pelos métodos de uma “ciência universal” (1965, p. 153). A “doença da filosofia europeia” de que fala Husserl não se refere, no entanto, à redução da alteridade não-europeia como figura menor da espiritualidade humana. Ainda que Husserl pareça visualizar esse possível problema – o de que “todo o modo de pensamento que se revela nesta apresentação se baseia em preconceitos fatais” –, a forma com que ele imagina possível abordá-lo é, de novo, demasiadamente identitária, no sentido em que busca não a possibilidade de uma abertura da filosofia à diferença, mas a repetição da fronteira entre o mundo europeu e o mundo fora da Europa, já que este é visto como uma expressão dissimilar ao espírito universal humano. A Europa, não como expressão geográfica, mas como origem da filosofia moderna, aparece, novamente, como expressão humana do advento da razão:

Por mais hostis que possam ser umas com as outras, as nações europeias têm, no entanto, um particular parentesco interior de espírito, que permeia todas elas, transcendendo as diferenças nacionais. Há algo como uma relação fraternal que dá a nós a consciência de estar em casa nesta esfera (HUSSERL, 1965, p. 157).

Dessa maneira, ainda que toda “imagem espiritual” do humano pertença essencialmente a um “espaço histórico universal” ou a uma “unidade particular do tempo histórico”, Husserl reconhece que essa alteridade “tem sua história”. Mas a história dos povos não-europeus não é a mesma que a história da Europa, porque nesta, para ele, o destino (*o telos*) reside na infinitude, enquanto naquela (Husserl usa, como Hegel, o exemplo da Índia) o sentido está dado ou na repetição do mesmo ou na integração evolutiva à historicidade europeia. Assim, se na Índia seria fácil observar uma tendência à “europeização”, o contrário seria impossível: “nós, se nos compreendemos corretamente, nunca iremos, por exemplo, indianizar a nós mesmos” (1965, p. 156).

O que creio ser importante assinalar, a partir dos problemas apontados por esses diferentes autores, é que a segregação humanista entre dois espaços de conhecimento

autônomos e exclusivos, um dedicado ao mundo natural e outro aos assuntos do “espírito” (a cultura ou a história), responde, na nossa tradição de pensamento, a uma segregação anterior e mais fundamental entre a emergência da crença coletiva na existência de uma consciência própria ao *sujeito* humano e outra, referente a uma natureza objetificada, apartada ontologicamente do humano. O mesmo movimento que projetou o entendimento da natureza física, ao posicionar a racionalidade instrumental como marca do espírito, posicionou também a alteridade não-racional (ou irracional) para a mesma esfera do natural, entendida como não-histórica. Esse movimento será importante no decorrer do texto, porque, ao admitir que a permeabilidade do sentido temporal está presente também em coletivos não-modernos ou em agenciamentos não-humanos, poderíamos mobilizar uma exigência intelectual, para a historiografia e o pensamento histórico, capaz de dar conta dos traços específicos e dos modos próprios de devir, dos “gêneros de historicidade” presentes em outros mundos.

II. Arquivo e diferença

Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em pele de papel. Vias de verdade, bebendo o sopro de vida de meus antigos com o pó de yãkoana que me deram. [...]. Essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade [...]. Omama não nos deu nenhum livro mostrando desenhos das palavras de Teosi, como os dos brancos. Fixou suas palavras dentro de nós. Mas, para que os brancos as possam escutar é preciso que sejam desenhadas [...].

~~Kahonapewamak~~ yanomami yane ipa
utupayasiki hiptai kahonapewamak
ha.

*Eu, um Yamomani, dou a vocês, os brancos,
esta pele de imagem que é minha.*

Davi Kopenawa (2016 [2010])

Essas palavras de Davi Kopenawa, recentemente transcritas/traduzidas por Bruce Albert, remontam à marca da oralidade na sociedade Yanomami e ao processo de sua

textualização em “peles de imagem” (*utupa siki*¹²), descrevendo assim o processo de transformação do mito em um texto impresso (o “desenho”). Kopenawa (2016, p. 66) expressa que “não ter livros como eles [os brancos], nos quais estão desenhadas as histórias de meus antepassados” não significa não ter palavras que descrevam essas histórias que remete ao passado de seus ancestrais. Essas palavras não estão dispostas em “peles de papel” porque estão, como nos diz Kopenawa, “gravadas no [...] pensamento”. A história se renova toda vez que é (re)contada pela voz dos líderes espirituais.

A presença central da oralidade, em oposição à hegemonia da escrita nas sociedades ocidentais, já foi apontada como marca divisória essencial entre sociedades indígenas e culturas letradas. A palavra escrita, durante o processo de colonização da América, consolidou e materializou a ordem e o poder dos Estados nacionais europeus nesse “novo mundo” a partir de sua diferenciação hierarquizada com a oralidade ou o grafismo característico dos povos indígenas. Os chamados códices astecas, por exemplo, tal como a escrita dos espanhóis, também compunham sistemas de armazenamento de conhecimento – fixação de regras, assuntos políticos regionais, narrativas históricas, fenômenos astrológicos etc. (RAJAGOPALAN, 2018; BOONE & URTON, 2011). No entanto, esses sistemas foram posicionados em uma escala inferior dentro daquilo que o crítico literário uruguaio Angel Rama chamou de uma “ordem prioritária dos signos”, o espaço no qual as palavras e as práticas de significação são dispostas pelas suas respectivas proximidades com o poder (RAMA, 1984, p. 53). A organização do sistema de poder nas colônias teria sido, assim, uma construção baseada na palavra escrita: sob a forma de leis, cartórios e outros instrumentos que facilitavam a dominação de nativos, mestiços, mulatos e negros em favor de uma minoria “letrada”. Como Rama, Davi Kopenawa também remete à relação entre a palavra escrita “dos brancos” e sua expressão em forma jurídica: “Nossos antepassados não possuíam peles de imagens e nelas não inscreveram leis. Suas únicas palavras eram as que pronunciavam suas bocas e eles não as desenhavam, de modo que elas jamais se distanciavam deles” (KOPENAWA, 2016, p. 76).

¹² “Os Yanomami chamam as páginas escritas e, de modo mais geral, os documentos impressos contendo ilustrações (revistas, livros, jornais) de *utupa siki* (“peles de imagens”). Para o papel, utilizam a expressão *papeo siki*, as “peles de papel”. Referem-se à escrita com termos que descrevem certos motivos de sua pintura corporal: *oni* (séries de traços curtos), *turu* (conjunto de pontos grossos) e *yáikano* (sinusoides). Escrever é, assim, “desenhar traços”, “desenhar pontos” ou “desenhar sinusoides”, e a escrita, *tRê ã oni*, é um “desenho de palavras”. (KOPENAWA & ALBERT, 2016, p. 610).

Em sua “pele de imagem”/utupa siki, *A queda do céu*, Kopenawa recorda os eventos de sua vida a partir de uma gama variada de gêneros: lembranças que são sonhos, mitos que são históricos, profecias xamânicas que não são suas. Essa complexa rede de fontes sobre a vida e a história de seu povo estão menos localizadas naquilo que costumamos chamar de “arquivo” – o espaço moderno de organização de materiais “feitos pra durar” (textos, documentos, prédios e ossos) – do que no naquilo Diana Taylor chamou de “repertório”, os aspectos não-textuais de uma memória que está contida no corpo (*embodied*), “performances, gestos, oralidade, movimento, dança, canto – em suma, todos aqueles atos geralmente pensados como efêmeros, conhecimento não reproduzível” (TAYLOR, 2003, p. 20). Ao separar o enunciante do enunciado, ao destacar o significante do corpo individual ou coletivo, o arquivo se estabelece como instância de poder, refratário à introdução de uma mudança que seja produzida de fora – o arquivo é, segundo Michel de Certeau, “imunizado contra a alteridade”, já que “não existe escrita senão onde o significante pode ser isolado da presença” (CERTEAU, 1982, p. 216). Mas o “repertório”, a prática de um conhecimento fora da durabilidade da palavra que, no entanto, também transmite significado (e significado sobre o “passado”), não nos obriga a reconhecer que essa noção de arquivo impede a possibilidade de liberar uma interação produtiva entre diferentes epistemologias e diferentes fronteiras conceituais entre história e natureza?

Ainda que a materialidade do arquivo e a performatividade do repertório existam em constante estado de interação, a tendência nas chamadas “sociedades letradas” do Ocidente foi, ao conceber a oralidade e o conhecimento incorporado como lugares primordiais e espontâneos de uma memória mais verdadeira, autêntica e não-mediada, tomar o arquivo (os “lugares de memória”, a “história escrita”) como sua antítese: a forma moderna e mediada de acessar o passado. O arquivo, ao separar o ato de sua significação na prática, teria movido a cultura moderna do domínio da memória para aquele da história. A história moderna, por sua vez, ela mesma expressão de um interesse específico sobre aspectos específicos do passado – “aqueles aspectos que são acessíveis em termos de um estudo das evidências escritas”, como notou Hayden White (2002, p. 112) – teria promovido um tipo particular e localizado de consciência histórica. Nas sociedades sem escrita tal consciência (na falta de uma “forma histórica” que pudesse lhe dar sentido) se reproduziria através não da transmissão desincorporada do sentido através do texto ou de marcas duradouras, mas através de uma presença incorporada que não separa o ato da fala: a oralidade dos mitos, as invocações cerimoniais, os sons e cânticos, mas

também a partir de estruturas não verbais: pinturas corporais, objetos, danças rituais, sonhos. Essa questão fica bem clara em uma fala do intelectual e ativista indígena Aílton Krenak em uma entrevista de 1989:

Na nossa tradição, um menino bebe o conhecimento do seu povo nas práticas de convivência, nos cantos, nas narrativas. Os cantos narram a criação do mundo, sua fundação e seus eventos. Então, a criança está ali crescendo, aprendendo os cantos e ouvindo as narrativas. Quando ela cresce mais um pouquinho, quando já está aproximadamente com seis ou oito anos, aí então ela é separada para um processo de formação especial, orientado, em que os velhos, os guerreiros, vão iniciar essa criança na tradição. Então, acontecem as cerimônias que compõem essa formação e os vários ritos, que incluem gestos e manifestações externas. Por exemplo, você fura a orelha. Fura o lábio para colocar o botoque (KRENAK, 1989).¹³

Em uma ordem de signos que privilegiou o sentido sobre a presença, a memória não-escrita foi separada do que é “histórico” (GUMBRECHT, 2004). No sentido de Certeau (1982, p. 216), o arquivo moderno é o que pretende “reter o passado” e “superar indefinitivamente a distância”, enquanto o mito (o que ele chama de “fábula selvagem”) é visto como fora do arquivo porque “esquece e perde a origem” e está limitado “ao círculo evanescente de seu auditório”. Tal “falta de durabilidade” do mito e a inexistência de evidências duradouras que lhe forneça verificabilidade factual levaram a tradição historiográfica a concebê-lo a partir de sua não-historicidade. Ainda que se reconheça, desde muito em nossa tradição disciplinar, as familiaridades entre o discurso mítico e o discurso histórico, já que os dois buscam explicar como as coisas se tornaram o que são – e fazem isso através de uma narrativa – o primeiro foi tradicionalmente lido a partir de seu afastamento com a “verdade” enquanto o discurso histórico seria, ou aspiraria a ser, “verdadeiro”.¹⁴ É esse raciocínio que animava, por exemplo, a compreensão do mito para o historiador inglês R.G. Collingwood, em 1946:

¹³ “Para mim e para meu povo, ler e escrever é uma técnica, da mesma maneira que alguém pode aprender a dirigir um carro ou a operar uma máquina. Então a gente opera essas coisas, mas nós damos a elas a exata dimensão que têm. Escrever e ler para mim não é uma virtude maior do que andar, nadar, subir em árvores, correr, caçar, fazer um balaio, um arco, uma flecha ou uma canoa. [...] E quando aceitei aprender a ler e escrever, encarei a alfabetização como quem compra um peixe que tem espinha. Tirei as espinhas e escolhi o que eu queria. Acho que a maioria das crianças que vão hoje para a escola e que são alfabetizadas é obrigada a engolir o peixe com espinha e tudo. É uma formação que não atende à expectativa delas como seres humanos e que violenta sua memória”. Disponível em: <https://teoriaedebate.org.br/1989/07/06/ailton-krenak-receber-sonhos/>. Acesso: 2 de Abril, 2019.

¹⁴ É nesse sentido que hoje nos referimos ao caráter “mítico” das historiografias nacionais do século XIX, por exemplo, já que sua projeção política ao passado não demonstraria o sentido “verdadeiro” do passado, mas sim uma interpretação legitimadora do presente através da narrativa histórica. Cf., por exemplo, BERBER & LORENZ (eds.), 2016.

O mito [...] não se refere às ações humanas. Nele, o elemento humano foi completamente removido e os personagens da história são simplesmente deuses. E as ações divinas que são registradas não são eventos datados no passado: elas são concebidas como tendo ocorrido no passado, de fato, mas em um passado não datado que é tão remoto que ninguém sabe quando foi (COLLINGWOOD, 1994[1946], p. 15).

Na lógica do raciocínio de Collingwood, o mito, já que "fora do tempo", jamais pode ser considerado histórico. A natureza do que se entende por "tempo" e "passado" é, assim, tomada como autoevidente. Mas a fala de Ailton Krenak demonstra o contrário. O mesmo demonstrou Sahlins (1976; 2004), por exemplo, para os polinésios, onde inexistiria a distinção entre mito e história a partir do binarismo real e falso. Ali, os mitos seriam os meios privilegiados de conceber o tempo, de forma que não existiria sentido na separação entre o evento histórico (no exemplo de Sahlins, o desembarque de um rei estrangeiro) e as interpretações nativas que construiriam o sentido desse evento a partir de categorias simbólicas nativas (as mitologias locais). O mito seria, nesse caso, um "código decifrador" da história, um legítimo produtor de sentido histórico e, assim, uma forma de conhecer o tempo (o passado e o presente).¹⁵ Emilienne Ireland (1998) também demonstrou como, na experiência dos Waurá do Alto Xingu, os mitos não formariam sistemas simbólicos fechados, em oposição ao caráter aberto das narrativas históricas. Pelo contrário, a classificação de gêneros narrativos entre "míticos" ou "históricos" se daria por meio de subgêneros complementares. Assim, tanto um evento fático ocorrido num ponto fixo do passado poderia ser considerado "mítico", como um mito poderia também ser considerado "histórico".

A historicidade do mito, através de sua capacidade de "revelar" o tempo, tem a ver com o fato de que, ao contrário da narrativa histórica, sua pretensão não é a de necessariamente "representar" a história. A representação exige uma separação entre sujeito e objeto, entre, por exemplo, o historiador e o conteúdo que emana a partir de seu trabalho, entre o documentarista e a imagem, entre o artista e o museu etc., mas o mito depende de sua constante reavaliação na

¹⁵ O mito, conforme a análise de Lévi-Strauss, não pode ser lido como um romance, ele está mais próximo de uma partitura musical. É preciso concebê-lo em sua totalidade, ler não só da esquerda para a direita, mas de baixo para cima ou de maneira transversal. O mito não se presta então a uma representação fiel da realidade, ele é uma apresentação dos desejos e poderes que envolvem um certo grupo. Seria errado engajar-se no estudo do mito buscando, a partir dele, uma figura fiel da realidade social. Para Lévi-Strauss seria preciso reafirmar que tal como a música, o mito como fenômeno essencialmente não-linguístico, tem o poder de conceber certas mensagens que a linguagem ordinária não é capaz. (LÉVI-STRAUSS, 2004 [1964])

prática.¹⁶ É isso que Kopenawa (2016, p. 65) expressa quando afirma que, ainda que “muito antigas”, “as palavras de *Omama* [...] se renovam o tempo todo” através dos xamãs. O discurso histórico moderno dependeu da separação entre sujeito cognoscente e objeto do conhecimento, entre o enunciado e a enunciação. Mas o que fazer, do ponto de visto epistemológico, se, no caso das sociedades indígenas, aquilo *que se diz* não está necessariamente separado do *ato de dizer*? Se o conteúdo substantivo do ato da fala, do ritual da dança ou dos cantos não esgotam o sentido da mensagem? Se a mensagem não existe (ou não quer existir) fora de sua efetivação na prática, de sua performance portanto?¹⁷

Parece-me necessário, deste modo, se o objetivo for uma aproximação analítica eticamente referenciada aos mundos indígenas, evitar a tentação de subjugar a mitologia como forma menor de abordar o mundo material, como uma expressão pré-racional (e, portanto, incompleta) de conhecimento sobre o mundo. Em lugar disso, talvez possamos considerar o mito a partir de sua função de “pergunta viva”, conforme a feliz expressão de Hans Blumenberg (1984, p. 120).¹⁸ É preciso abordá-lo através de sua capacidade de fazer o mundo significativo. O mito explica, mas não define. Sua recusa ao fechamento se expressa pela sua tentativa orgânica de pertencer ao mundo que está envolto, um mundo que nunca está encerrado sobre si. O mito se relaciona com fatos dados, mas isso não quer dizer que ele se limita a representá-los a partir de uma imagem mimética. A relação entre mitos e fatos é uma relação dialética, e o modo como o mito apresenta as instituições não necessariamente corresponde ao modo como

¹⁶ Como sabemos, mesmo a história moderna, embora tenha pretendido separar, também terminou por revelar a continuidade de uma relação de não separação entre sujeito e objeto. Se concluímos que há também algo de “histórico” nas narrativas míticas, trabalhos como os de Hayden White mostram, assim, que há também algo de “mítico” na narrativa histórica, no sentido de que a forma narrativa organiza também o conteúdo das histórias (WHITE, 1973; DANTO, 1973; FROEYMAN, 2015).

¹⁷ A reflexão que fez Hans Ulrich Gumbrecht sobre a presença na linguagem poética articula a mesma problemática: “O processo no qual um poema fala deve ser carregado apenas por uma intenção de significado? Não existe, ao mesmo tempo, uma verdade que reside na sua performance (*eine Vollzug Wahrheit*)?” (GUMBRECHT, 2004, p. 64).

¹⁸ Em sua obra de 1979, “Trabalho sobre o mito”, Blumenberg rejeita a narrativa de que, na modernidade, o *logos* tenha superado definitivamente o *mythos*, embora recuse de igual forma a noção de que seja possível ou mesmo desejável um completo “retorno ao mito”. Ao sugerir a coexistência necessária entre a razão e o mito – ambos sendo, de maneiras diferentes, fundamentalmente importantes para a existência humana – Blumenberg contribui para uma compreensão do mito que não concebe sua natureza como uma *forma a ser superada*, como se através do pensamento mítico tivéssemos não mais que “maneiras incipientes de lidar com a dificuldade da falta de teoria”. Pelo contrário, apreciado pelo filósofo alemão como fenômeno existencial de adaptação humana, o mito adquire um estatuto de legitimidade fundamental como um modo retórico de orientação, não mais sendo lido como a contraparte “primitiva” da ciência.

essas instituições funcionam realmente – muitas vezes, inclusive, como demonstra o largo trabalho de Lévi-Strauss, o mito apresenta o exato oposto das instituições de fato.

Não se trata de dissolver a diferença entre mito e história, mas se de reconhecer que, como expressões legítimas de postulados sobre o mundo, as verdades míticas são, também, narrativas *sobre* a história (ainda que não sejam necessariamente narrativas *históricas*). O tempo mítico, como demonstrou Joanna Overing para o caso dos Piaroa da Amazônia, não pertence a um passado fechado. Essa abertura, a intensa capacidade de resignificação do mito pelas condições do presente, está inserida em uma concepção de mundo, característica dos povos indígenas das Américas, na qual “a natureza não é um domínio separado a ser subjogado e controlado pelos humanos”. A abertura histórica do mito ameríndio responde, portanto, a um conceito aberto de universo – o que Lévi-Strauss (1993 [1958], pp.244-260) chamou de uma “abertura ao Outro”. Uma verdade mítica é a verdade de um mundo que está sempre em movimento a partir da presença, daí porque hoje seja um contrassenso imputar às culturas indígenas imagens “frias” de sua temporalidade, como fez o antropólogo francês. Os mitos expressam e lidam com postulados de realidade sobre o mundo que nunca são os únicos possíveis. Como afirmou Overing,

Do ponto de vista do cientista, os postulados indígenas a respeito da realidade são fantasmagóricos. Por exemplo: a ideia Piaroa de que os animais vivem como seres humanos em seus lares primordiais do tempo mítico, debaixo da terra, certamente seria uma afronta a sensibilidade científica. O mesmo pode-se dizer da ideia de que os poderosos líderes Piaroa (os *ruwatu*) tem o poder de andar no "tempo-antes" do passado mítico, ou a de que espíritos monstruosos semelhantes a ogros, com armaduras de conquistadores espanhóis, foram criados no tempo mítico para guardar hoje os recursos da selva. Esses postulados sobre a realidade não são compatíveis com as teorias científicas referentes ao real (OVERING, 1997, p. 13).

Os mitos, como postulado sobre o real, não podem ser analisados pelos mesmos padrões de julgamento do discurso científico, simplesmente porque seu interesse, sua “função”, é outra. As verdades míticas pertencem mais a um universo moral de significado do que em um universo natural de significado (o mundo único das ciências da natureza ou a ideia de História como singular coletivo das ciências humanas). Por outro lado, os rearranjos epistemológicos que brotam de sistemas simbólicos não estrangidos pela simetria dos dualismos modernos se constituem a partir de predicados existenciais bastante particulares. A passagem entre a

oralidade e o letramento já representa, por si só, uma transferência dos sentidos privilegiados em cada modo de ser: da audição para a visão. Mas em mundos onde a fronteira entre matéria e memória, entre corpo e alma, se constitui de maneira híbrida, as formas sensoriais (tato, olfato, visão, audição e paladar) tampouco representam as únicas formas possíveis de conhecer o mundo (SANTOS GRANERO, 2006).

III. Humanidade e animalidade nas cosmologias amazônicas

O índio não tinha o verbo ser. Daí ter escapado ao perigo metafísico que todos os dias faz do homem paleolítico um cristão de chupeta, um maometano, um budista, enfim um animal moralizado. Um sábiozinho carregado de doenças.

Oswald de Andrade (1929)

A partir de 1492, na América, os conflitos que começaram a brotar nos encontros entre diferentes mundos eram, além de confrontação física, também conflitos entre formas distintas de conceber a diferença. Tzvetan Todorov identificou a valorização da identidade como o paradigma a partir da qual os outros foram sendo absorvidos no pensamento dos europeus: “assimilacionista de modo inconsciente e ingênuo [...] O desejo de fazer com que os índios adotem os costumes dos espanhóis nunca vem acompanhado de justificativas; afinal, é algo lógico” (TODOROV, 1983, p. 41). Ao lado dos indígenas, uma “necessidade estrutural da diferença” que se vê alternadamente transformada em desejo de assimilação e em anulação dessa mesma diferença (VILAÇA, 2006, p. 43). A facilidade com que os indígenas experimentavam os costumes europeus, praticavam seus rituais e, logo depois, retornavam a seu modo tradicional de vida, chamou atenção de Padre Antônio Vieira em 1657: “são estátuas de murta, que em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram” (VIEIRA, 1657). Essa “inconstância da alma selvagem”, como denominou Eduardo Viveiros de Castro (1992), teria dificultado a vida dos missionários cujo trabalho de conversão dependia também dos humores dos nativos. Sérgio Buarque de Holanda também notou, em *Raízes do Brasil*, que enquanto os antigos habitantes do Brasil eram “versáteis ao extremo”, e que “noções de ordem, constância e certeza eram inacessíveis para eles”, do lado dos europeus essas mesmas noções apareciam como requerimentos fundamentais da existência em sociedade civil, “como uma segunda natureza” (HOLANDA, 1995 [1936], p. 48). O encontro foi, assim, experimentado por seus atores como

um conflito de significações sobre a diferença e a identidade, como uma divergência no nível existencial.

Oswald de Andrade (1975 [1929]) definiu essa divergência a partir de uma perspectiva semelhante. Para ele, a marca da metafísica moderna de tipo Ocidental não teria sido capaz de pasteurizar a cultura indígena, de integrá-la de maneira completa na nova ordem que chegava do além-mar porque “o índio não tinha o verbo ser”. O verbo ser como a marca “absolutista” da metafísica moderna segundo Oswald (“através do existencialismo, da axiologia, da fenomenologia e mesmo do marxismo-leninismo”) anularia a existência daqueles que não compartilhavam a universalidade da lógica binária entre ser e não ser, problema imortalizado na famosa sentença *tupi or not tupi*. A única forma possível de universalizar essa metafísica seria, como havia proposto Descartes, através da divisão da existência entre corpo e alma, o primeiro – o corpo ignorante de si mesmo – sendo apenas o invólucro vazio e limitante do segundo – o espírito do conhecimento dotado de potência para a universalidade.

O “descobrimento” do continente americano no século XVI foi racionalizado como “descobrimento” de uma *natureza* disposta aos interesses *históricos* do homem europeu, de modo que o encontro entre dois mundos foi, na verdade, concebido como a universalização de um mundo só. Para os europeus, o valor fundamental a ser mantido era a identidade, mas para os indígenas o valor fundamental era outro. Se a “inconstância” indígena percebida por tantos intérpretes era, afinal, apenas uma manifestação específica dessa diferença, cabe agora qualificar seu fundamento mais geral. Me interessa enfatizar o tipo de inversão operada nas cosmologias ameríndias, de modo a fornecer elementos que nos ajudem a posicionar os limites da distinção moderna entre natureza e história dentro de um quadro mais geral de possíveis suspeitas quanto a sua pretensão de universalidade.

“Há muito tempo, dizem, uma mulher casou-se com um jaguar”. Essa sentença, proferida por um narrador Piro na Amazônia peruana demonstra a raiz mito-histórica do parentesco amazônico deste grupo, cuja ancestralidade está marcada pela antropomorfização do animal (GOW, 1997). Essa antropomorfização do não-humano articula um senso explicativo para a experiência comum dos Piro. Entre os grupos indígenas da América do Sul esse tipo de proposição cosmológica – a de um estágio originário de *indiferenciação* entre humanos e

animais durante a criação do mundo – é bastante generalizado. O mito guarani da criação do cosmos, por exemplo, evoca a palavra dos animais para descrever uma ancestralidade dialógica comum entre humanos e não-humanos. Na descrição que fez Kurt Nimuendajú sobre a mitologia dos Apapocúva de São Paulo, o jaguar aparece como predador-parente, com o qual se estabelecem relações de inimizade e vingança no surgimento do mundo (NIMUENDAJÚ, 1987 [1914], p. 120-121). Essa é uma primeira diferença importante entre o modo como esses grupos organizam simbolicamente seu mundo e o que chamamos de nosso, parcialmente secularizado, mas orientado cosmologicamente a partir de nossa *diferenciação* com os animais – afinal, somos (ou nos consideramos) ex-animais que, uma vez diferenciados da animalidade primitiva pelo processo de civilização, tornamo-nos “animais humanos”. Nas filosofias animistas da América do Sul, o contrário é verdade: os animais são ex-humanos. Davi Kopenawa assim expressa o fundamento da cosmologia Yanomami que a ancestralidade animal:

Há muito e muito tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados, que eram humanos com nomes animais, se metamorfosearam em caça. Humanos-queixada viraram queixadas; humanos-veado viraram veados; humanos-cutia viraram cutias. Foram suas peles que se tornaram as das queixadas, veados e cutias que moram na floresta (KOPENAWA, 2016, p. 117).

Esse pequeno exemplo particulariza uma concepção mais generalizada entre as sociedades amazônicas da América do Sul, que definem a diferença entre homens, plantas e animais como uma diferença de grau, e não de natureza. A natureza não se apresenta como “exterioridade” ao encontro de uma “interioridade” exclusiva das almas humanas, de maneira que a divisão paradigmática entre “interioridade humana” e “exterioridade natural” deixa de fazer sentido. Na Amazônia, essas cosmologias frequentemente manifestam a existência de um universo povoado de agentes humanos e não-humanos que possuem disposições e perspectivas próprias. O trovão, o rio, os espíritos dos mortos e a onça são seres dotados de subjetividade. O contato desses seres entre si e entre os corpos humanos produzem afetos pessoais, mobilizam alianças, articulam a troca e a produzem a guerra.

Em seu esquema conceitual sobre os possíveis modos ontológicos de identificação no mundo, Phillipe Descola (2013) definiu o modelo das sociedades amazônicas como animista. Nelas, atribuir-se-ia de maneira simétrica, a humanos e não-humanos, uma “interioridade

idêntica”. Esse compartilhamento de interioridade entre todos os seres permitiria a formação de uma estrutura simbólica de mundo na qual esses diferentes sujeitos não dependem, para existir, do modo como os humanos os veem, já que possuem uma subjetividade autônoma ao pensamento humano. Peter Rivière comentou que uma das lições que ele aprendeu em seu contato com os Piaroa da Guiana foi a de que não fazia sentido, na atividade de interpretação dos mitos locais, a tentativa de descobrir a natureza de um determinado personagem do mito, se era um jaguar, um espírito ou um humano. Quando essa pergunta surgia, a reação de seus interlocutores indígenas era de certa perplexidade, seguida de um comentário do tipo “era um homem, mas estava vestindo as roupas do jaguar” (RIVIÈRE, 1993, p. 256).

Sabemos, pelo menos desde Louis Dumont, que a noção moderna de indivíduo é uma criação bastante recente e específica das sociedades judaico-cristãs do Ocidente (DUMONT, 1992), e isso se torna mais claro quando contrastada com as noções que guiam a vida prática de grupos onde a ideia de indivíduo como derivação das instâncias sociais dá lugar a uma metafísica dos corpos como articuladores das significações sociais e cosmológicas, não como “simples suporte de identidades e papéis sociais” (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 11.). Descola assinala assim a maneira pela qual se inverteria aí, de maneira hierárquica, o modo característico das sociedades modernas, que ele denomina de “naturalista”. Se nas sociedades animistas a relação humano/não-humano se daria através de uma concepção de continuidade interior entre as espécies (ou seja, humanos, plantas e animais compartilham uma mesma “alma”), nas sociedades modernas, naturalistas, imperaria uma descontinuidade das interioridades e uma continuidade das fisicalidades – dos corpos.¹⁹ Em outras palavras, se na Amazônia todos os seres compartilham um mesmo espírito *a despeito* das diferenças corporais (corpos que podem se transformar em determinadas circunstâncias), no mundo moderno a continuidade corporal entre humanos e animais exigiria uma descontinuidade de suas respectivas interioridades – de suas almas. Se o modo de identificação naturalista teria sido

¹⁹ Além do animismo e do naturalismo, Descola nota a existência de mais outros dois modos de identificação ontológica, que se diferem de animismo e naturalismo pela forma a partir da qual fazem emergir a diferenciação entre interioridade e exterioridade. O totemismo seria manifestado por uma homologia das relações humanos-animais, e o analogismo, por sua vez, seria a forma prevaletente nas sociedades que habitam as “terras altas” do continente sul-americano (incluindo assim, de maneira generalizada, as chamadas “sociedades andinas”). Esse modo analogista de identificação entre o “mundo natural” e a subjetividade humana pressupõe que o conteúdo interior de todos os seres é formado por uma multiplicidade de formas, substância e essências, separadas por pequenos intervalos e organizadas em uma cadeia de organização das diferenças. Nessas sociedades há, assim, continuidades e descontinuidades entre os aspectos físicos da existência e suas formas de interioridade, caminhando assim entre o “multinaturalismo” amazônico e o “multiculturalismo” moderno.

impelido a concordar que a dimensão física (natural) dos humanos nos coloca em continuidade corporal com os animais não-humanos, ainda assim, *a despeito* dessa continuidade, a posse de uma substância interior (cultural/histórica) qualificaria a diferenciação entre humanos e não-humanos:

O que, para nós, distingue humanos de não-humanos é a mente, a alma subjetividade, a consciência moral, linguagem e por aí vai, do mesmo modo que grupos humanos se distinguem por conjuntos de disposições internas que se costumava chamar *Volksgeist*, mas que hoje nos é mais familiar sob o rótulo moderno de “cultura” (DESCOLA, 2015, p. 21).

Comentando uma passagem de Lévi-Strauss sobre o etnocentrismo europeu que duvidava da possibilidade de que a interioridade dos selvagens fosse formalmente semelhante à sua própria, Viveiros de Castro também lembrou da advertência do antropólogo francês de que o simbolismo indígena não deixava de ser menos etnocêntrico, ainda que animado pela dúvida inversa:

Para os espanhóis do incidente das Antilhas, a dimensão marcada era a alma; para os índios, era o corpo. Por outras palavras, os europeus nunca duvidaram de que os índios tivessem corpo (os animais também os têm); os índios nunca duvidaram de que os europeus tivessem alma (os animais e os espectros dos mortos também os têm). O etnocentrismo dos europeus consistia em duvidar que os corpos dos outros contivessem uma alma formalmente semelhante às que habitavam seus próprios corpos; o etnocentrismo ameríndio, ao contrário, consistia em duvidar que outras almas ou espíritos fossem dotadas de um corpo materialmente semelhante aos corpos indígenas (VIVEIROS DE CASTRO, 2016, p. 37).

Nos mitos ameríndios não é a particularidade das almas que interessa, já que todos os seres compartilham um mesmo espírito. A diferenciação se dá pelas formas corporais assumidas pelos sujeitos. Segundo o argumento “perspectivista” de Viveiros de Castro, as múltiplas variações das narrativas ameríndias inverteriam as funções semióticas modernas do corpo e da alma. Nelas, como as formas de conhecer o mundo não parecem estar atreladas à noção do corpo como limite impeditivo do conhecimento, o corpo quase sempre pode superar e se ajustar a níveis diferenciados da realidade. A implicação primeira dessa inversão é que, ao afirmar a transsubstancialidade da alma, ela concebe o corpo como lugar de produção de pontos de vista. A percepção sensível do mundo é outra *se o corpo é outro*. A superação do “dado natural”, como chamaríamos, é uma possibilidade real que se aplica junto a essa instabilidade dos corpos

– o xamã que pode se transformar em animal, o animal que contém a substância espiritual de um ex-humano e assim por diante.

Os mitos ameríndios, aliás, como forma privilegiada através da qual as cosmologias se estruturam nas sociedades indígenas das Américas, contém algumas especificidades que valem a pena ser assinaladas no exercício de contraposição entre essas sociedades e nossa tradição intelectual. Já notamos o movimento de abertura à diferença que caracteriza a figura do mito. Levi-Strauss enfatizou também a imagem temporal que os mitos apresentariam nos “trópicos”: o tempo que o mito expressa como um tempo antes do tempo histórico. O tempo do mito ameríndio como um tempo “outro” já que nele inexistiria a diferenciação entre animais e humanos que caracterizará o tempo “profano” (a cultura). O mito, portanto, como imagem de um tempo primordial, o tempo da indiferenciação. Como disse uma vez Lévi-Strauss (2005 [1988]): “se perguntarmos isso para um índio americano [o que é um mito] ele dirá: um mito é uma história do tempo em que os animais falavam”. Pierre Clastres também assinalou a remissão do mito ameríndio ao tempo “pré-humano”:

Alteridade original da própria cultura [...] a ordem da Lei, como instituição do social, é contemporânea não dos homens, mas de um tempo anterior aos homens, ela se origina no tempo mítico, pré-humano, a sociedade encontra sua fundação no exterior de si mesma (CLASTRES, 1991, p. 368).

Por apresentar um tempo “fora do tempo”, o mito não está nunca simplesmente localizado “no passado”. Ele é concebido como origem da sociedade, mas também como uma dimensão paralela do presente, dimensão que, sob certas circunstâncias rituais, pode ser acessada pelos xamãs (VILAÇA, 2013, p. 381). Assim, o tempo do mito não está definido como o “início remoto de uma linha cujo fim se encontra no presente histórico, mas como uma alternativa a este”, como notou Oscar Sáez numa etnografia sobre os Yaminawa do Acre (SAÉZ, 2006, p. 370). Por outro lado, enquanto tempo da indiferenciação entre humanos e animais – ou, poderíamos dizer, enquanto tempo da indiferenciação entre história e natureza – o tempo do mito ameríndio também articula outras concepções de agência. Exemplificando a imagem do que chama de ancestralidade “progenerativa” (ou seja, a variedade relacional que a ancestralidade mítica produz entre tempos e entre espécies), Tim Ingold (2000, p. 142) também apontou para essa a natureza potencialmente múltipla dos ancestrais míticos: “os ancestrais podem ser humanos comuns que viveram no passado, ou habitantes espirituais da paisagem, ou

personagens míticos que não são humanos, ou seres criadores originais”. No plano cosmológico, o tempo aparece como espaço de agência de entidades múltiplas (humanas, animais, sobrenaturais, vivas ou mortas) que existem no passado, mas que continuam a participar do mundo presente. Conceitos de tempo não deixam de ser, afinal, expressões de entendimentos coletivos sobre como as mudanças acontecem, sobre quem é considerado um agente em potencial no tempo, sobre como o poder de promover mudanças é distribuído em uma sociedade (GREENHOUSE, 1996).

Os exemplos formais citados até aqui demonstram que, se nem todas as sociedades organizam sua relação com o “mundo natural” da mesma maneira, a divisão epistemológica entre essas esferas correria o permanente risco de hierarquizar politicamente o modo naturalista (moderno) sobre os outros.²⁰ A questão a ser feita, à guisa de conclusão, é a seguinte: de que maneiras seria possível assumir uma perspectiva intelectual atenta (e aberta) à legitimidade epistemológica e ontológica dessas experiências outras? Longe de querer esgotar a questão, proponho, na parte final, alguns exercícios criativos que se dirigem à tarefa de abertura da disciplina ao que vem de fora.

IV. O equívoco como modo de comunicação

Na primeira página de um famoso texto publicado em 1972, Reinhart Koselleck recompôs a discussão sobre a natureza da história enquanto disciplina em torno de um problema semelhante: “Desde o neokantismo, nossa ciência adotou uma autodenominação, afirmando

²⁰ O tipo de interpretação que defende Viveiros de Castro e Descola têm o mérito de fundamentar a existência dessa diferença em parâmetros menos rígidos do que aqueles legados pelo método estrutural de Lévi-Strauss que, apegado a uma conceitualização sincrônica da cultura como manifestação das estruturas cognitivas de classificação, deixava pouco espaço para o entendimento da diferença indígena como uma diferença de forma, para além de uma diferença de conteúdo. Quando Lévi-Strauss (1989 [1962]) analisou sistematicamente essas mesmas formas “selvagens” de classificação do mundo, no início dos anos 1960, ele concluiu que essas, como partes de “sistemas de pensamentos” definidos, poderiam ser analisadas a partir dos mesmos métodos e técnicas de análise empregados pela linguística estrutural, já que, para ele, cultura e linguagem compartilhavam uma mesma estrutura cognitiva: “todas as formas de vida social são substancialmente da mesma natureza - isto é [...] consistem em sistemas de comportamento que representam a projeção, no nível do pensamento consciente e socializado, de leis universais que regulam as atividades inconscientes da mente”. Na medida em que propunha o desenvolvimento de uma perspectiva estrutural para o estudo da cultura, ele acabou por tomar a oposição binária entre natureza e cultura como um dado universal e inevitável. Seu argumento, vale lembrar, não é que, no nível consciente, todas as sociedades utilizam a distinção entre natureza e cultura tal como a sociedade ocidental, mas que o cérebro humano classifica a experiência e a informação de acordo com certas oposições binárias inconscientes, sendo a distinção entre natureza e cultura apenas uma das formas pela qual essas oposições emergem.

que a ciência da história [*Historie*] trata do individual, do especial, enquanto a ciência natural se ocupa do que é geral”²¹. O desenvolvimento da história da ciência já teria incluído a subjetividade como elemento de força nas ciências naturais, suspendendo temporariamente a antítese aparentemente rígida entre ciências naturais e ciências humanas. Por sua vez, outras ciências sociais já se mostravam dispostas a levar a sério o entrelaçamento entre essas duas esferas. Mas o modo como a história, na visão de Koselleck, evitava ser afetada pela crescente percepção de que “uma linha de batalha já não mais divide os pares de opostos das ciências naturais e das humanidades”, estaria levando a profissão histórica a uma posição de crescente isolamento. O ajuste de foco da disciplina para questões teóricas – preocupação que, como sabemos, marca o conjunto de sua obra – seria uma forma possível de evitar esse isolamento:

só podemos escapar do isolamento se conseguirmos estabelecer um novo relacionamento com as outras ciências. Isso significa que devemos reconhecer nossa necessidade de teoria ou, melhor, de enfrentar a necessidade de fazer teoria se a história ainda quiser conceber a si mesma como uma disciplina acadêmica (KOSELLECK, 2002, p. 1).

Há algo bastante heterodoxo nessa reflexão que imputa a necessidade do pensamento histórico em considerar a sua própria historicidade sem cair no abismo de uma “ontologia transhistórica da história”. A preocupação de Koselleck era demonstrar que a única forma de fugir do labirinto da historicização, garantindo um lugar frutífero à categoria da historicidade sem a tornar relativização absoluta, seria através de uma reorientação dos fundamentos da disciplina em direção ao problema do tempo histórico e sua invariável pluralidade (o que ele chamará de “camadas de tempo”, ou de “simultaneidade do não-simultâneo”).

De fato, também Koselleck notou que a pluralidade de experiências do tempo no próprio contexto do passado europeu sugeriria que uma metodologia histórica fiel a essa pluralidade só poderia brotar a partir de uma “teoria dos tempos históricos”. Mas, se a alteridade indígena não está nunca simplesmente localizada “no passado” (se o que ela manifesta é sua contemporaneidade, ou seja, sua co-presença com esse modo de vida que chamamos de nosso), talvez mais que uma pluralidade entre tempos históricos o que precisamos – em vistas de uma compreensão eticamente referenciada dessa alteridade – é de uma abertura do pensamento histórico para o reconhecimento

²¹ Vale lembrar que Löwith e Heidegger foram alunos e grandes admiradores do trabalho de Husserl. Koselleck, por sua vez, tendo sido aluno de Löwith e Heidegger em Heidelberg nos anos 1940, contou com Löwith como um dos examinadores de sua tese de habilitação, *Crítica e Crise*. Foi Koselleck também quem traduziu ao inglês as notas de Löwith que dariam origem à sua grande obra, *Meaning in History* (OLSEN, 2012, pp. 21-22; 26).

dessa coexistência possível entre múltiplas formas de conceber e habitar o mundo. Tal coexistência significa, por sua vez, também a coexistência de outras formas de conceber e explicar o cosmos, de organizar hierarquias simbólicas, outras formas de conhecer e de habitar o tempo e o espaço, de comunidades que insistem em não separar a humanidade do que é o “outro” e que, assim, não concebem sua existência a partir de pares conceituais de oposição como natureza/história, histórico/mitológico, material/espiritual, sujeito/objeto, animado/ inanimado.

A reflexão teórica e epistemológica sobre o conhecimento histórico parece ter sido pouco afetada pelo desenvolvimento político dos coletivos “extramodernos”. Isso se deu, por um lado, por conta de seu apego instrumental à parcialidade rígida dos pares conceituais modernos. Por outro lado, pelo próprio afastamento interno de uma disciplina que privilegiou por muito tempo “a pesquisa empírica e o método em detrimento da teoria e da autorreflexão” (ARAÚJO, 2013, p. 36). Segundo o argumento de Valdeci Lopes de Araujo, que aponta o risco da disciplina em se reduzir a um “discurso legitimador de práticas historiográficas”, esse exercício de constante (re)leitura da tradição responde ao desafio de reavaliação do discurso historiográfico moderno e de suas próprias práticas de legitimação, com o propósito de tensionar o pensamento a partir da experiência. Como integrar à reflexão histórica, então, sociedades que atribuem hegemonia a outros sentidos corporais como formas privilegiadas de conhecimento em contraste com o privilégio ocidental da visão e da escrita; conjuntos inteiros de povos que não compartilham a concepção tripartite do tempo e, portanto, não necessariamente experimentam o passado como “ausência” ou “distância” (COMAROFF, 2013; BEVERNAGE, 2012); comunidades que insistem em não separar a humanidade do que é o “outro” e, assim, não concebem sua existência a partir de pares conceituais opostos como natureza-cultura, animado-inanimado, histórico-mitológico, material-espiritual, sujeito e objeto etc.? (TAYLOR, 1993; VILAÇA, 1998). De que maneira a existência dessa alteridade (“radical” ou não) pode afetar e interagir com o modo como concebemos a história?

Parece não bastar a transformação do “histórico” em letra morta, nem do “humano”, ou do “sujeito”, e crer que, ignorando o termo, automaticamente superamos as condições que os sustentam. Como também escreveu Ingold (2000, p. 58) “algo deve estar errado em algum lugar se a única maneira de entender nosso próprio envolvimento criativo no mundo é excluindo-nos dele”. A mera dissolução dos dualismos, justificada seja por uma moralidade suspeita, seja por uma parcialidade etnocêntrica, parece correr o risco de reproduzir a ideia de *uma* epistemologia

fixa e “mais adequada” para responder às encruzilhadas do presente de maneira que o que antes se pretendia como teoria acaba por se transformar em meta-teoria, apenas definindo novos tipos de classificações válidas e inválidas.²² As discordâncias que as formas indígenas de organizar e habitar o mundo instalam talvez possam ser melhores classificadas como *desentendimentos*, a partir da proposição de Jacques Rancière. Na política cotidiana ou na comparação analítica, o desentendimento não é um mal-entendido, que pode ser corrigido e deixado para trás após um uso mais adequado dos mesmos termos. “O desentendimento não é o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz preto”, mas sim, como escreve Rancière, “o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz branco mas não entende a mesma coisa, ou não entende de modo nenhum que o outro diz a mesma coisa com o nome de brancura” (RANCIÈRE, 1996, p. 11-12).

Em uma pesquisa ainda em andamento, analiso, por exemplo, o significado da estrutura temporal dos indígenas Misak, habitantes da cordilheira andina na Colômbia. Ali, é exatamente a fragilidade de pares antitéticos como “antes” e “depois” que parece impossibilitar uma consideração pragmática (não derivativa) de conceitos nativos de *merrap* (um passado que está à frente) e *wento* (o futuro quem “vem caminhando por detrás”). Daí a escolha por abordar esse caso a partir de uma compreensão da lacuna entre fato e linguagem como um desentendimento que não diz respeito apenas às palavras, mas também sobre a própria situação dos que falam e sobre a própria natureza da coisa. As estruturas de desentendimento, afinal, “são aquelas em que a discussão de um argumento remete ao litígio acerca do objeto da discussão e sobre a condição daqueles que o constituem como objeto” (RANCIÈRE, 1996, p. 13). Não se trata, portanto, de um problema que requer uma medicina da linguagem, no sentido em que basta, para “superar as distâncias”, pluralizar a fala ou pluralizar a história. O que tal desentendimento instala é uma situação em que o próprio significado do que significa “falar” – ou do que significa “passado”, “natureza” ou “história” – é posto em questão.

O desentendimento produz tanto um equívoco conceitual entre mundos, quanto uma espécie de comunicação potencial pela diferença. Não se trata, como lembrou Viveiros de

²² Se é verdade, por exemplo, que as mudanças climáticas e a hibridização técnico-cultural passam a exigir um entendimento mais pluralista e, portanto, menos absoluto dos diferentes sujeitos, o mero ato de afirmar a “multiplicação de agentes” não cria *ex-nihilo* múltiplas agências no mundo. O fato de existir um substrato político latente no ato de nomear agentes não determina que a melhor forma de superar o conservadorismo desse substrato seja a nomeação de todas as entidades como produtoras simétricas de ação no mundo.

Castro (2004, p. 10), de “desfazer o equívoco (uma vez que isso seria supor que ele nunca existiu em primeiro lugar)”, mas de enfatizá-lo, de “abrir e ampliar o espaço que se imagina não existir entre as linguagens conceituais em contato”. O equívoco aparece então como modo de comunicação que evita o cancelamento da diferença, cancelamento que se efetiva através da presunção de que diferentes interlocutores dizem a mesma coisa com palavras distintas. Em uma investigação que conduziu em conversação com Mariano Turpo e seu filho Nazario nos Andes peruanos, a antropóloga peruana Marisol de la Cadena (2015) demonstrou de que modo um entendimento da diferença que reconheça a “disjuntura comunicativa” entre os mundos pode ser capaz de produzir uma interação comunicativa que evite reduzir a diferença à identidade. Em certo momento de seu livro, a antropóloga encontra no conceito “história” um desses equívocos, ao perceber a não-coincidência do conceito entre sua perspectiva e a de seu interlocutor indígena:

quando perguntei a Nazario porque ele achava que eu estava trabalhando com eles - ou melhor, fazendo-os trabalhar comigo - ele respondeu: *Nuqa pensani huqta historia ruwananpaq* (que eu traduzo para o inglês como "acho que outra história será feita [escrita]"). E ele concluiu, *Yachanmanmi chay apukuna munaqtin* (na minha tradução: "pode-se conhecê-la se os apus [os seres-terra mais elevados] quiserem") (DE LA CADENA, 2015, p. 29).

A própria inexistência de um termo paralelo em quéchua – que explica o uso do espanhol *historia* por Nazario – demonstra a existência de uma lacuna conceitual entre a antropóloga e seu interlocutor. O fato é que a “história”, para Nazario, só poderia ser contada “se os *apus* quiserem”. Isso posiciona sua conceituação para longe de um regime de escrita da história que requer, como evidência, uma inscrição materializada do evento passado. A “evidência”, nesse caso, é a disposição dos entes espirituais. No interior do uso da palavra história por Nazario estaria o *willakuy*, um conceito quéchua que descreve o ato de contar ou narrar um evento que aconteceu, às vezes deixando traços topográficos no ambiente - uma lagoa, um penhasco, uma formação rochosa - que tornam o evento presente, mas que não são evidências, ao menos não da maneira que o sentido histórico moderno do termo exigiria. Ao contrário da noção de história que particiona um evento em fato e evidência, os eventos referidos via *willakuy* acontecem no interior do processo de narração. A atitude tradicional do pensamento histórico moderno tende a localizar esse tipo de evento – eventos que não cumprem os requerimentos indiciários do método – como mitos e, assim, como eventos “fora da história”.

Mas a antropóloga notou que, enquanto os *willakuy*s não são históricos (no sentido moderno do termo) “os eventos que eles narram aconteceram. Que eles não cumpram os requisitos da história moderna não cancelam seu caráter de evento [*eventfulness*]” (DE LA CADENA, 2015, p. 29).

A dificuldade da historiografia em considerar a presença de deuses, espíritos e forças sobrenaturais na história tem a ver com o modo como as produções históricas, a partir de sua secularização, representam sempre o encontro de dois sistemas de pensamento: um no qual a história é produto da ação humana (uma história “desencantada”) e outro no qual os humanos não são os únicos agentes históricos. A atividade historiográfica moderna consiste em traduzir o segundo a partir da pretensa universalidade do primeiro. A despeito da diferença demonstrada anteriormente entre natureza e história na filosofia moderna, que compreende a última como apartada da primeira, a modernidade tendeu a naturalizar o tempo histórico como um dado universal, o que permitiu, assim, que todos os eventos possíveis fossem alocados no interior de um calendário comum da humanidade, “que independente de cultura ou consciência, as pessoas existem no tempo histórico” (CHAKRABARTY, 2008, p. 74). Mas, se como a divergência (ou o desentendimento) da experiência ameríndia parece demonstrar, as fronteiras conceituais não são independentes da experiência social subjetiva, de que forma abordar essa mesma experiência sem reduzir seu “valor ontológico”, ou seja, sem com que a “tradução” reduza sua diferença a partir da suposta ilegitimidade de suas proposições existenciais sobre o mundo? Essa divergência é o que institui um espaço possível para a consideração dos procedimentos cotidianos de agência em grupos que compartilham formas diferentes de nomear o tempo, seus atores, e seus efeitos.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Oswald de. *Revista de Antropofagia: 1ª e 2ª dentições*. (fac-símile). São Paulo: Abril, Metal Leve, 1975.
- ARAUJO, Valdeí Lopes de. História da historiografia como analítica da historicidade. In: *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, 6, no. 12, 2013.
- BERGER, Stefan & LORENZ, Chris (eds.) *Nationalizing the past: historians as nation builders in modern Europe*. Springer, 2016.
- BEVERNAGE, Berber. *History, memory, and state-sponsored violence: Time and justice*. Routledge, 2012.
- BLUMENBERG, Hans. To Bring Myth to an End. *New German Critique*, 32, 1984.
- BOONE, Elizabeth Hill, and Gary URTON. *Their way of writing: Scripts, signs, and pictographies in Pre-Columbian America*. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2011.
- CASTRO, Eduardo Viveiros. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. Revista de antropologia, p. 21-74, 1992.
- CERTEAU, M. *A escrita da história*. Forense: Rio de Janeiro, 1982.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton University Press, 2008
- CLASTRES, Helene. *De que falam os Índios*. Cadernos de Campo, 25, São Paulo, 1991.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2013
- COLLINGWOOD, R.G. *The idea of history*. Oxford University Press, 1994
- COMAROFF, Jean. *Body of power, spirit of resistance: The culture and history of a South African people*. University of Chicago Press, 2013.
- DANTO, Arthur C. Historical language and historical reality. In: *The Review of Metaphysics*, Washington, v. 27, n. 2, 1973.
- DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. In: *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia*, no. 1, 2015.
- DESCOLA, Philippe. *Beyond nature and culture*. University of Chicago Press, 2013.
- DUMONT, Louis. *Essays on individualism: Modern ideology in anthropological perspective*. University of Chicago Press, 1992.

- DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro; a origem do Mito da modernidade; conferências de Frankfurt*. Vozes, 1993.
- FABIAN, Johannes. *Time and the other: How anthropology makes its object*. Columbia University Press, 2014.
- FROEYMAN, Anton. Never the Twain Shall Meet? How Narrativism and Experience Can Be Reconciled by Dialogical Ethics. In: *History and Theory* 54, no. 2, 2015.
- GOW, Peter. O parentesco como consciência humana: o caso dos piro. *Mana*. vol.3, n.2, 1997.
- GRAEBER, David. Radical alterity is just another way of saying reality: A reply to Eduardo Viveiros de Castro. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5, no. 2, 2015.
- GRAF, F. W. de. *The Stubborn Persistence of Religion: Some Post-Secular Reflections*. In: *The Future of the Study of Religion*, pp. 23-42. BRILL, 2004.
- GREENBLATT, Stephen. *Marvelous possessions: The wonder of the New World*. OUP Oxford, 1991.
- GREENHOUSE, Carol J. *A moment's notice: time politics across cultures*. NY: Cornell University Press, 1996.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Production of presence: What meaning cannot convey*. Stanford University Press, 2004
- GUTIÉRREZ, Jorge Luís. *Aristóteles em Valladolid*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2007.
- HEGEL, G.W. *Philosophy of History*. Batoche Books, 2001.
- HEIDEGGER, M. "Vom Wesen des Grundes". In: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann-Seminar, 2004. Citado por Valentim, Marco A. Fora do mundo: lugar e sentido da não-humanidade na ontologia fundamental. In: *discurso* 46, no. 2, 2016.
- HILL, Jonathan David. *Rethinking history and myth: Indigenous South American perspectives on the past*. Univ. of Illinois, 1988.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Companhia das Letras: São Paulo, 1995.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso. Os Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional/Editora da Universidade de São Paulo, 1969.
- HUSSERL, E. *Phenomenology and the crisis of philosophy: Philosophy as a rigorous science, and philosophy and the crisis of European man*. Harper & Row: New York, 1965.
- IGGERS, Georg G. *The German conception of history: The national tradition of historical thought from Herder to the present*. Wesleyan University Press, 2012.

- INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge, 2000.
- KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras, 2016.
- KOSELLECK, Reinhart. *Critique and crisis: Enlightenment and the pathogenesis of modern society*. MIT Press: Cambridge, 1988.
- KOSELLECK, Reinhart. *The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts*. 2002. STANFORD UNIVERSITY PRESS STANFORD, CALIFORNIA.
- KOSELLECK, Reinhart; GADAMER, Hans Georg. *Historia y hermenêutica*. Barcelona: Paidós, 1997.
- LEFORT, C. Sociedades “sem história” e historicidade. In: *As formas da História*, Editora Brasiliense, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento Selvagem* (o). Papirus Editora, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, C. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O cru e o cozido: Mitológicas 1*. Editora Cosac Naify, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, C; ERIBON, Didier. *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.
- MARX, Karl. *O Capital – crítica da economia política*, vol. 1, tomo 2. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- MCDOWELL, John. From "Perspectives" on "What is Myth". In: *Folklore Forum*, vol. 29, no. 2, 1998.
- MIGNOLO, W. *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton University Press, 2012.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apocúva-Guaraní*. Editora Hucitec, 1987.
- OLSEN, Niklas. *History in the Plural: an introduction to the work of Reinhart Koselleck*. Berghahn Books, 2012.
- OSBORNE, Peter. *The politics of time: modernity and avant-garde*. Verso Trade, 1995.
- OVERING, J. *The Role of Myth: An Anthropological Perspective, or: “The Reality of the Really Made-up”*. In: HOSKING, G. & Schöpflin, G. (eds.), *Myths and Nationhood*, London, 1997.

- OVERING, Joanna. The role of myth: An anthropological perspective, or: “The reality of the really made-up”. In: Hosking, Geoffrey A.; Schöpflin, George. *Myths and nationhood*. Taylor & Francis, 1997.
- RAJAGOPALAN, Angela Herren. *Portraying the Aztec Past: The Codices Boturini, Azcatitlan, and Aubin*. University of Texas Press, 2018.
- RAMA, Angel. *A cidade das letras*. Editora Brasiliense, 1985.
- RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*. Editora 34, 1996.
- RIVIÈRE, Peter. WYSINWYG in Amazonia. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, v. 25, no. 3, 1994, p. 256. Rivière, 1993.
- RÜSEN, Jörn (ed.) *Western historical thinking: An intercultural debate*. Vol. 1. Berghahn Books, 2002.
- SÁEZ, Oscar Calavia. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. Unesp, 2006.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. Vitalidades sensuais: modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena. *Revista de Antropologia* 49, no. 1, 2006.
- SEEGER, Anthony; Da Matta, Roberto; Viveiros de Castro, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, 1979.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 1941 [1547].
- SOURIAU, Etienne. *Les différents modes d'existence*. Suivi de « l'Oeuvre à faire », PUF, Paris, 2009 (1943)
- TAYLOR, Anne Christine. *Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory Among the Jivaro*. *Man* 28(4):653-678, 1993.
- TAYLOR, Diana. *The archive and the repertoire*. Duke University Press, 2003.
- TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do Outro*. São Paulo, Ed. Martins Fonte, 1983.
- VIEIRA, Padre Antônio. *Sermão do Espírito Santo*, capítulo III, 1657.
- VILAÇA, Aparecida. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 41, n. 1, 1998.
- VILAÇA, Aparecida. Humanity in Amazonia: Christianity and Change. In: BODDY, Janice Patricia; LAMBEK, Michael (Ed.). *A Companion to the Anthropology of Religion*. Wiley Blackwell, 2013.

- VILAÇA, Aparecida. *Quem somos nós: os Wari' encontram os brancos*. Editora UFRJ, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. N-1 Editora, 2016.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. In: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2, no. 1, 2004.
- WHITE, Hayden. The Westernization of World. In: RÜSEN, Jörn (ed.) *Western historical thinking: An intercultural debate*. Vol. 1. Berghahn Books, 2002.
- WHITE, Hayden. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo: Edusp, 1992.
- WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. Edusp, 1994.