Vida e morte na escrita da história: entre gregos e modernos

JOSÉ OTÁVIO NOGUEIRA GUIMARÃES

*Professor do Departamento de História da
Universidade de Brasília*

O presente é um fruto
no qual vida e morte se fundem.

OCTAVIO PAZ

I

Em um primeiro momento, o tema desse ensaio pode parecer um tanto lúgubre. Trata-se, de fato, de assunto que concerne, sobretudo, a morte e o morto. A vida, que aparece no título e na epígrafe, se vier a se manifestar, apenas o fará, súbita e rapidamente, em nossas palavras finais. Que se esclareça, todavia, que o tom macabro não é mais que pretexto ou subtexto para se discutir alguns problemas, de ordem epistemológica e antropológica, que envolvem, em certos debates historiográficos contemporâneos, o *estatuto do passado*, a idéia do *texto histórico como representação* e a difícil conquista de uma *consciência de historicidade* no âmbito da tradição ocidental.

A idéia nos veio de um texto de Michel de Certeau, marco na concepção do *fazer história* na segunda metade do século XX, que caracteriza a *operação historiográfica* como a “enigmática relação” que o historiador estabelece com a “sociedade presente e com a morte”, pela “mediação de atividades técnicas” (CERTEAU, 1982:65). A escrita historiadora, esclarece-nos ainda, “dá lugar à falta e a esconde”, “cria relatos do passado que são o equivalente dos cemitérios nas cidades”, “exorciza e reconhece uma presença da morte no

meio dos vivos”. A historiografia, em suma, “re-presenta mortos no decorrer de um itinerário narrativo” (*Id.*:106-107). Ao tornar visível, no presente, aquilo que não é mais, o passado, a operação historiográfica torna-se inscrição paradoxal da ausência no aqui e agora do texto histórico. Estranha operação que simultaneamente faz o morto permanecer e sublinha a distância que dele nos separa. É pela escrita, portanto, que o historiador marca um tempo passado para poder abrir um tempo presente: fratura do tempo pela linguagem.

Sabemos, contudo, que pensar o passado como algo diferente, por vezes como radicalmente distinto do presente, não é qualquer coisa de natural. Estar na história e possuir um passado tornou-se quase que uma evidência, enraizada no senso comum de várias de nossas sociedades contemporâneas. Nem sempre, no entanto, foi assim. A disjunção entre passado e presente, fundadora, para alguns, da consciência de historicidade, foi, ao menos no Ocidente, uma lenta e difícil conquista (SCHNAPP & KRISTIANSEN, 1999; POMIAN, 1999:81-120). Ela remete à ampla questão da fratura entre tempo mítico e tempo histórico.

Certa psicologia histórica mostrou que antes do surgimento de uma memória coletiva, sem a qual não poderia haver nos grupos humanos representação de um passado comum, foi necessário e indispensável o desenvolvimento de uma memória entendida como função do passado individual. Com efeito, o aspecto mais importante que tais estudos de psicologia histórica sugeriram refere-se à tese de que toda memória implica a apreensão no tempo de uma distância de si consigo. Tal distância abre um espaço que favorece a construção de uma temporalidade propriamente humana. As condições de possibilidade para a consolidação de um pensamento histórico e de uma consciência historiográfica apresentaram-se igualmente quando se precisou a distância do presente do grupo com relação a acontecimentos do grupo distintos dos acontecimentos presentes (MEYERSON, 1956). A atividade historiadora só pôde começar a existir quando se organizou essa *ausência presente*, o passado do grupo, quando se tornou necessário tornar presentes acontecimentos anteriores de um grupo provido de memória.

Em contexto atual de forte tensão entre memória e história (RICŒUR, 2000; HARTOG, 2003b:113-206; POMIAN, 1999:263-342; SARLO, 2007), voltar-se para a cena primitiva do pensamento histórico ocidental, a Grécia antiga, é certamente instrutivo; não com o objetivo de reforçar a noção de historicidade incrustada em nosso senso comum, mas para mostrar que essa

noção tem uma história, que está longe de ser um universal depositado numa perene natureza humana ou eterna ordem social. Além do mais, também na primitiva cena helênica, memória e história desenham com dificuldade suas fronteiras. No jogo de estranhamento e afinidade entre os gregos antigos e nós, gostaríamos de lembrar da tese, sustentada por Jean-Pierre Vernant, da complementaridade, no mundo grego arcaico, entre os *funerais*, pelos quais um guerreiro, mediante sua bela morte, era transformado em herói, e o *canto épico*, como o de Homero, que inscrevia grandes feitos no tempo da glória imortal. Ambas as instituições, o memorial funerário e o canto épico operavam, por intermédio da construção de artefatos simbólicos, como formas de *aculturação da morte* (VERNANT, 1989:41-79/81-89; 1990:31-82; 1996:359-377). Esses artefatos simbólicos e essa aculturação não teriam, afinal, desempenhado certo papel no desenvolvimento de uma primeira consciência do passado, na elaboração daquela “ausência presente”, contribuindo, assim, ao elaborar uma memória social, para as primeiras formas de escrita da história que se ensaiariam, na Hélade do século V a.C., com Heródoto e Tucídides, e que seriam tomadas, posteriormente, como o ponto de partida de ‘nossa’ historicidade ocidental?

II

Antes de irmos à Grécia arcaica, lembremos que essa relação entre o discurso histórico e a morte não é de modo algum estranha a alguns monumentos da tradição historiográfica moderna. São notórias, para caracterizar sua atividade de historiador, as imagens mórbidas de que, por diversas vezes e em diferentes obras de sua lavra, serviu-se Jules Michelet. Quem não conhece, por exemplo, aquela em que esclarece as atribuições do que acreditava ser a magistratura da história (REMAUD, 1998)? Pensando no ofício que ocupava Camões nas Índias, “administrador dos bens de falecidos”, Michelet (1872:II) lembrava da necessidade de se instituir um “vigia de túmulos, como tutor e protetor dos mortos”:

Sim, cada morto deixa um pequeno bem, sua memória, e pede que cuidemos dela. Para aquele que não tem amigos, é preciso que o magistrado ocupe seus lugares. Pois a lei, a justiça, é mais segura que todas as nossas afeições esquecidas,

que todas as nossas lágrimas tão rapidamente secas. Essa magistratura é a história. (...) Nunca em minha carreira perdi de vista esse dever do historiador. Ofereci a muitos mortos bem olvidados a assistência de que eu mesmo teria necessidade. Eu os exumei para uma segunda vida. (...) A história acolhe e renova essas glórias desperdadas; ela dá vida a esses mortos, ressuscita-os. Sua justiça associa assim aqueles que não viveram no mesmo tempo, ressarce os muitos que apenas se fizeram presentes por um momento, para, no instante seguinte, desaparecerem. Eles agora vivem conosco, que nos sentimos como seus parentes, como seus amigos. Assim se constitui uma família, uma cidade comum entre vivos e mortos (*Id., ibid.*).

O historiador francês parece, assim, desprezar as fronteiras entre o mundo dos que partiram e o mundo dos que aqui estão (ou estavam, no presente que era o dele). Ele sonha, acabamos de lê-lo, com uma “cidade comum entre vivos e mortos” e não com uma história que seja, como escreveu Michel de Certeau, o equivalente de um “cemitério nas cidades”. Michelet, com efeito, não quer esquecer nada, isto é, quer resistir à morte dos mortos. Ele não termina nunca o trabalho do luto. Passeia pelo tempo que passa, por vezes querendo ignorá-lo, para fazer os mortos falarem entre si e com ele. Todas as vozes que a história calou, as vozes desses “mortos bem olvidados” que não puderam se manifestar, todos esses mortos-mudos, devem se exprimir por intermédio de sua prosa. Essa é a assistência que o historiador tem o dever de prestar. Michelet assemelha-se, em pretensão, ao personagem *Funes, el memorioso*, de Borges, para quem nada do que uma vez aconteceu podia ser perdido para a história, isto é, podia deixar de ser registrado em sua memória. Funes, como Michelet, é um insone.¹ Parodiando, talvez, o famoso “L’État, c’est moi” (“O Estado sou eu”), de Luís XIV, Michelet escreveu, “Moi-Histoire” (“Eu-História”) (*Apud* HARTOG, 2003a:18). Todas as vozes desaparecidas ressoam em uníssono nessa proto-história total. A morte torna-se objeto necessário e suficiente da vida do historiador. Ele devora os defuntos ordinários: “bebi o sangue negro dos mortos”, escreve. Poderíamos multiplicar ao infinito as metáforas lúgubres micheletianas, mas nos contentamos, aqui, em ressaltar, que a aculturação da morte, nesse caso, é uma forma de negar a ausência. Michelet, vimos, quer ressuscitar os mortos, exumá-los para “uma segunda vida”.

Outro historiador francês, contemporâneo de Michelet e igualmente

um monumento da historiografia do século XIX, tem horror dessas exumações. Refiro-me a Fustel de Coulanges. Ele está preocupado em evitar justamente as ressurreições, como aquelas que, durante a primeira metade do século XIX, os historiadores pós-revolucionários quiseram realizar (e realizaram) para justificar suas posições ideológicas frente à Revolução Francesa. Para ser lido pelo historiador, o passado tem que estar definitivamente morto, isto é, o passado tem que ter passado. Passado que revive, ainda mais pela ou na figura do historiador, não é digno de ser objeto de uma história-ciência pura. Portanto, nada de ressurreições, nada de exorcismo, nada desse sacerdócio das almas e dessa justiça sagrada caros a Michelet. Na introdução de *A cidade antiga*, publicada em 1864, Fustel arrepiava-se, por exemplo, com aqueles que procuravam ressuscitar a Antiguidade.

Esforçar-nos-emos, sobretudo, por tornar evidentes as diferenças radicais e essenciais que, para sempre, hão de distinguir estes povos antigos dos das sociedades modernas. (...) Por uma observação errada das instituições da cidade imagina-se poder fazê-las reviver entre nós nas leis da atualidade. Iludem-se, assim, quanto à noção de liberdade que tiveram os antigos e destarte a liberdade entre os modernos tem corrido seus riscos (FUSTEL DE COULANGES, 1995:11-12).

Confundir a liberdade dos antigos com a liberdade dos modernos, já alertara Constant (1819), podia ser demasiadamente perigoso. Além do mais, Fustel, à diferença de Michelet, preocupa-se não com as vozes do passado, mas com os textos que dele nos chegaram. A verdade está toda nos documentos escritos. Se o passado mostra-se inteiro pela letra, o historiador Fustel, cientista puro, ao contrário, deve esconder que realiza uma operação escriturária. Pode-se dizer, no mais tosco ‘epistemologês’ positivista, que os documentos exprimem-se por si só. A linguagem historiadora deve desaparecer ou se fazer de morta para que o passado exhiba-se sem intermediários. Em Fustel, os mortos estão bem mortos. E vivos e mortos não habitam, certamente, a mesma cidade. Nesse sentido, a introdução de *A cidade antiga* é taxativa: “se as leis da associação humana já não são as mesmas das da Antiguidade, o motivo está em que algo do próprio homem se transformou” (FUSTEL DE COULANGES, 1995:12). O tempo, aqui, é produtor de mudança, inclusive de mudanças na natureza humana.

Em resumo, se o tratamento que Michelet reserva à morte parece não contribuir muito para assentar a cesura de um passado diferente do presente, para a concepção de um tempo produtor de alteridade, para pensar a historicidade como manifestação de uma consciência da mudança, por outro lado, a confiança que deposita em sua escrita, na prosa que faz justiça ao silêncio dos mortos, reforça a idéia de que a história é representação. Fustel, por sua vez, ao recusar as exumações, ao descartar a possibilidade de uma segunda vida para os mortos, favorece o desenvolvimento do relativismo histórico, da diferença necessária entre o presente do historiador e o passado objeto de pesquisa; todavia, com relação à fase escriturária, Fustel, repito, se faz de morto, não reconhece, ou pouco considera, a dimensão representativa envolvida na produção do seu texto histórico.

III

Deixemos esses dois monumentos historiográficos do século XIX e encaremos, de passagem, dois outros de nosso tempo. Nossos contemporâneos Robert Darnton e Carlo Ginzburg serviram-se igualmente, cada qual a seu modo, de imagens mórbidas ou de recursos funerários para falar do estatuto da atividade que realizam com tanto profissionalismo e reconhecimento.

Ao lermos a primeira página do prefácio de *Boemia literária e revolução: o submundo das letras no Antigo Regime*, escrito por Darnton em início dos anos 1980 e que procura ‘desenterrar’ um grupo cujo papel na queda do Antigo Regime teria sido ofuscado pela prioridade conferida aos *philosophes* de estirpe, percebemos, senão uma inspiração explícita, ao menos uma dicção micheletiana. Como o historiador francês do século XIX, Darnton quer conversar com mortos injustiçados:

reconstruir mundos é uma das tarefas essenciais do historiador, e ele não a empreende pelo estranho impulso de escarafunchar arquivos e farejar papel embolorado – mas para conversar com os mortos. Fazendo perguntas aos documentos e prestando atenção às respostas, pode-se ter o privilégio de auscultar almas mortas e avaliar as sociedades por elas habitadas. Se rompermos todo contato com mundos perdidos, estaremos condenados a um presente bidimensional e limitado pelo tempo; achataremos nosso próprio mundo

(DARNTON, 1987:7).

Os mortos de Darnton, contudo, são também fustelianos. O que está desaparecido, o passado, apresenta-se, aqui, em novo espectro: é uma das formas pelas quais, no presente, podemos fazer experiência de alteridade. Se não lidamos com a morte, se não falamos da morte, esse nosso ‘grande outro’, permanecemos aprisionados no presente, na lógica de uma identidade sem espessura temporal, senhora de si e de seu umbigo contemporâneo. Presentismo, diríamos, servindo-nos do vocabulário dos teóricos atuais (HARTOG, 2003b; DESCOMBES, 2000). Nada pior, portanto, para Darnton do que se manter vivo na única dimensão totalitária do presente, um ‘mundo achatado’. O historiador norte-americano, recorde-se, dividiu, durante anos, um curso com um dos mais importantes antropólogos do século XX: Clifford Geertz. Essa experiência não poderia ter deixado de influenciar o modo como o historiador traduziu para o eixo do tempo, as conquistas que o saber moderno da alteridade, a antropologia, construíra para compreender seu objeto no domínio do espaço.² O passado é nossa tribo: ele, como ela, é diferente da gente, isto é, do consenso semântico do nosso presente.

Já nosso segundo monumento historiográfico contemporâneo, Ginzburg, inicia, em 1991, sua discussão sobre a idéia de “representação”, tão presente nos debates atuais em teoria da história, lembrando que a própria palavra tem suas origens ligadas às práticas funerárias de monarcas medievais e modernos (GINZBURG, 2001). A palavra *representação* aparece pela primeira vez no vocabulário ocidental, em torno do século XIII, para dar conta das imagens que substituem o corpo morto do rei. Sendo breve, o objetivo do texto de Ginzburg é livrar o termo representação dos usos que dele fazem “os críticos do positivismo, os pós-modernistas céticos, os cultores da metafísica da ausência” (*Id.*:85). Além de chamar a atenção, de saída, para o fato de que o debate passa pela relação entre imagem e morte, entre imagem e ausência, o texto de Ginzburg nos interessa aqui por dialogar diretamente com Jean-Pierre Vernant. A ambigüidade do termo representação, apontada logo no primeiro parágrafo do texto do historiador italiano, que oscilaria entre a idéia de substituição e evocação mimética (“faz às vezes da realidade representada e, portanto, evoca a ausência; por outro lado, torna visível a realidade representada e, portanto, sugere a presença”) remete aos trabalhos de Vernant sobre a figuração do morto na Grécia antiga. É, portanto, à tese

enunciada no início desse ensaio, da complementaridade entre o memorial funerário e canto épico na Grécia arcaica, que voltamos agora.

IV

Para quem se interroga sobre a função das imagens, das representações, seu estatuto social e mental nos quadros de uma civilização particular, o caso grego é, certamente, privilegiado. Atentemos, no entanto, para o fato de que, durante o período convencionalmente chamado de obscuro, aproximadamente entre os séculos XI e VIII antes de nossa era, a Grécia que desconhece a escrita, desconhece também as imagens, e não elabora nenhum sistema de representação figurada (SNODGRASS, 2004). A mesma palavra, *gráphein*, significa simultaneamente escrever, desenhar, pintar. Nada de estranho, portanto, que, nesse contexto, canto épico e memorial funerário sejam aproximados. Não estar provida de escrita ou de um sistema de representação figurada (lenta e difícil conquista) não significou, nessa sociedade, ausência de um esforço para pensar suas raízes, pensar um passado que lhe permitisse elaborar sua identidade (FINLEY, 1989). Como não tem escritos, não possui arquivos, a memória social é, em grande parte, assegurada pelo canto dos aedos. São eles que constroem uma cultura comum: valores, imagens do mundo, concepções de si, tradições intelectuais e espirituais. Eles são inspirados por uma divindade que chamam *Mnemosýne*, Memória (VERNANT, 1996; DETIENNE, 1990; KRAUSZ, 2007). A memória é justamente divinizada na medida em que não existem escritos que possam manter o registro do que os antropólogos chamam hoje “saber compartilhado”. Essa memória é o canto dos poetas, a tradição da *Iliada* e da *Odisséia* (HAVELOCK, 1996; FINLEY, 1982).

Atentemos, igualmente, para o fato de que é quase impossível se aproximar desse universo histórico sem compreender alguns elementos de sua moral aristocrática (JAEGER, 1989; MARROU, 1990; MEIER, 1987). E a morte heróica é um dos componentes fundamentais dessa moral (LORAU, 1989; VERNANT, 1989:41-79; NAGY, 1994). A morte heróica pressupõe – como no caso do modelo maior desse heroísmo helênico e de sua ética nobre, Aquiles – a escolha entre duas vidas: opta-se por uma vida calma, doce e longa, na companhia da mulher e dos filhos, e que se encerra,

em definitivo, somente ao cabo do percurso, na velhice, como acontece com a maioria dos humanos mortais, em uma cama previamente preparada, ou, ao contrário, opta-se pelo que os gregos denominam vida breve, que significa completa disposição para experimentar sempre o extraordinário, o excepcional, provando continuamente, em uma cultura em que a façanha guerreira tem valor de publicidade, sua coragem destemida no combate, postando-se sempre na primeira linha, colocando em jogo, em cada confronto, diariamente, sua *psykhé*, sua própria vida, sem hesitar. Trata-se de uma concepção de vida que adere a um sentido da honra, a *timé*, que descarta ou reduz qualquer outro valor a uma condição de dependência com relação a essa virtude maior: a valentia, o destemor bélico (VERNANT, 2001).

A essas duas formas de vida correspondem duas formas de morte. O preço a pagar pela longa e calma vida é, feito o trespassse, a desapareição em um mundo obscuro, de cabeças cobertas pela noite, onde nenhuma pessoa tem nome nem individualidade, onde você se torna uma sombra inconsistente, um ninguém. Já a escolha pela vida breve significa a bela morte. Ela deve ocorrer sempre no campo de batalha e, dado fundamental, atingir o valente guerreiro na flor da idade, em plena juventude. Por que? Porque o jovem e belo guerreiro que tomba em combate não conhece nem o murchamento nem a degenerescência que a idade impõe a todas as criaturas mortais. Funciona assim a lei do gênero humano: nascemos, crescemos, tornamo-nos efêbos, rapazes, homens feitos e, pouco a pouco, contrariamente ao que acontece com os deuses, enfraquecemo-nos, deterioramo-nos, degradamo-nos, até nos tornarmos velhos cansados, caducos, que partiremos como se não tivéssemos vivido. Na perspectiva heróica, ao contrário, se você morre no momento em que demonstra estar no auge de sua jovem beleza, sua existência pode escapar a usura do tempo, à mortalidade ordinária. Por meio dessa morte, o herói continua a ser o que era em vida, isto é, um jovem homem, na plenitude de suas forças e de sua beleza. Os funerais visavam expressar a mesma coisa. Como assim?

Os gregos homéricos, sabe-se, incineravam seus cadáveres. Pátroclo é cremado, Heitor também. Acontecia uma grande cerimônia, acompanhada de cantorias, danças e jogos esportivos, onde se erguia uma imensa fogueira (P.ex: *Iliada*, I:52 e, praticamente todo o canto XXIII). Nela se depositava o cadáver do jovem guerreiro heróico, que o canto do aedo iria, para sempre, imortalizar. Quando Heitor tomba no campo de batalha – Heitor o único

capaz de rivalizar com o modelo heróico de Aquiles, Heitor que os gregos temeram e detestaram – os gregos reúnem-se em torno dele para retirar-lhe as armas e a couraça (*Iliada*, XXII:367-369). Ele está nu (*gymnós*) e, como diz um verso da *Iliada*, todos acorreram para “admirar a imponência e a beleza do corpo de Heitor” (*Iliada*, XXII:369). É também um homem jovem e os primeiros cuidados funerários consistem em fazer com que seu corpo, que agora nada mais é que um cadáver (*sóma*), readquirira a beleza de sua juventude. As feridas são tratadas e escondidas, o corpo é perfumado. Belo de se ver, ao contrário do corpo de um velho (*Iliada*, XXIV:587-589,746-759). Só depois disso pode, então, ser levado à grande fogueira. Quando as chamas se acalmam pelas libações, os ossos do cadáver que estão sobre as cinzas tornam-se bem visíveis. Eles são recolhidos com o máximo de cuidado, colocados em uma urna, freqüentemente envoltos em óleos, enrolados numa espécie de cobertor. Procede-se, finalmente, ao enterro. Constrói-se um montículo para que o lugar escolhido para inumação seja visto e reconhecível por todos, assim como todos, nesse mundo sem escrita, deviam escutar os cantos. (*Iliada*, XXIII:161-261;XXIV:778-804).³ Se há *Mnemosýne* para o memorial cantado, existe *mnéme*, o túmulo do morto, para o memorial concreto.

De um lado, então, os funerais, indicando a passagem para uma memorização mais objetiva, que ultrapassaria a simples lamentação e o pranto enlutado. Eles contribuem para que tome forma uma memória institucionalizada em torno do corpo, das armas e do túmulo do herói grego (túmulo designado pelo termo grego *séma* ou *mnéma*), onde será gravado o nome de Aquiles, de Heitor ou de outros heróis que foram, por seus grandes feitos, dignos de permanecer para além do tempo que tudo corrói. De outro lado, o canto épico, produzido e reproduzido pelos aedos, que converte o indivíduo que perdeu a vida em defunto; defunto cuja presença como morto é, para sempre, inscrita na memória do grupo.

V

Assim, no mundo grego arcaico, memorial concreto e memorial cantado

contribuem, de modo complementar, para que a morte seja aculturada. Mediante construções simbólicas, imagem e canto tornam presente o que é da ordem da ausência. Sem que se possa levar mais adiante, aqui, a tese de Jean-Pierre Vernant, destaque-se apenas os pontos em que ela interage com os problemas historiográficos sublinhados no início do nosso ensaio: o *estatuto do passado*, a *consciência de historicidade* e a idéia do *texto histórico como representação*.

Uma possível relação de causalidade estabelecida entre uma memorização mais objetiva e o nascimento da historiografia foi questionada, não faz muito tempo, por Marcel Detienne. Segundo ele, “bem longe de ser a testemunha de uma primeira ‘separação’ entre passado e presente, Homero e a epopéia podem ser considerados como obstáculos dos mais terríveis na própria Grécia para pensar o passado como aquilo que foi e que representa uma coisa diferente do presente” (DETIENNE, 2000:76). Vernant, todavia, jamais estabeleceu esse tipo de relação, ao menos segundo a forma que lhe foi atribuída por Detienne. Pelo contrário, em um artigo de 1959, já observava que “não há elo necessário entre o desenvolvimento da memória e os progressos da consciência do passado” (VERNANT, 1996). O problema, em Vernant, deve ser inserido no quadro mais amplo de suas pesquisas sobre as passagens do mito à razão no mundo helênico antigo, o que daria à questão específica das relações entre palavra épica (mito/memória) e discurso historiográfico (consciência do passado) densidade conceitual e profundidade histórica necessárias (VERNANT, 1995 e 1996b:191-225). Assim como Vernant (1996b:295-307) mostrou que a noção de imagem, no mundo grego antigo, tem uma complexa história, resumida pela fórmula “da presentificação do invisível (arcaica) à imitação da aparência (clássica)”, a constituição de uma idéia de passado como radicalmente distinta do presente estende-se igualmente pelo transcurso do tempo helênico.

Como nos adverte Hartog (2003c:24), ziguezagueando da história à epopéia e da epopéia à história, de Demódoco (o aedo mais famoso da poesia homérica) a Heródoto, a passagem não foi “nem necessária nem mesmo provável, mas simplesmente possível”. Ao analisar a bela cena em que, no canto VIII da *Odisséia*, Demódoco canta o episódio do cavalo de Tróia, tendo Ulisses como ouvinte, Hartog admite que a figura do aedo permite, por um momento, que se perceba uma outra, a que, bem mais tarde, um certo Heródoto daria nome e fala próprios: a figura do historiador, com a operação historiográfica que acompanha seu nascimento. Ulisses, naquela cena,

é ao mesmo tempo espectador-ouvinte (não mais herói-agente), objeto de uma história que não mais lhe pertence, já que se descolou de seu presente para constituir-se no passado cantado pelo aedo (por isso Ulisses chora copiosamente, reconhecendo que, naquela posição, está belamente ‘morto’), e, testemunha do acontecido, aquele que pode submeter o relato do cego aedo ao crivo da *autopsía*, da averiguação crítica daquele que viu com os próprios olhos. Quando Demódoco termina seu canto, Ulisses lhe dirige as seguintes palavras: “tão verazmente cantaste as desgraças dos homens aqui vos, / quanto fizeram, e o mais que sofreram, / como se o visse tu próprio, ou soubesses de alguém fidedigno” (*Odisséia*, VIII:489-491). A história do aedo que nada viu, que canta inspirado pelas divinas musas, é, desse modo, autorizada e acreditada por um testemunha direta dos acontecimentos. Por um instante, então, o aedo é quase um historiador. Ambas as figuras envolvidas na cena, Ulisses e Demódoco, apresentam, portanto, um estatuto ambíguo.

Se a cena não permite falar, efetivamente, de um descolamento completo entre passado e presente – para muitos historiadores da história, essa fratura só se consolidaria com a posição extrínseca que a história, agora disciplina universitária, conquistaria com muito esforço ao se ‘cientificizar’ no século XIX –, deve-se admitir que ele se ensaia em termos subjetivos. Se, como foi dito acima, a elaboração no tempo de uma distância de si consigo favorece a construção de uma temporalidade propriamente humana, a figura de um Ulisses paradoxalmente morto, para poder ser cantado como herói, e vivo, para poder, como testemunha, autorizar o relato do acontecido pelo aedo, é uma das operadoras da construção dessa distância, onde se abre a brecha para a emersão de um tempo humano que tudo altera. A abertura dessa distância de si consigo é ainda mais flagrante pelo momento mesmo em que a cena se apresenta no itinerário narrativo da *Odisséia*. O astuto herói grego chega à corte dos feácios, última parada antes do retorno a casa, à Ítaca, salvo uma última vez do naufrágio, sem ter ainda retomado seu nome de Ulisses. O aedo canta sem que ninguém saiba, nem o rei-hospedeiro Alcino, que Ulisses é Ulisses. O herói encontra-se, portanto, em um entre-lugar, sem identidade definida; é ainda “ninguém”.

Por fim, da tese de Jean-Pierre Vernant sobre a complementaridade entre rituais funerários e a epopéia na Grécia arcaica, com suas respectivas formas de tornar presente o defunto – o *mnéma*/*séma* e o canto épico –, uma

problemática destaca-se para atingir diretamente a questão do texto histórico como representação: a do estatuto do *eikón*, da imagem. A questão foi, não faz muito tempo, colocada por Paul Ricœur no centro de seu *A memória, a história, o esquecimento*, livro que, segundo o próprio autor, gira substancialmente em torno do problema da *representação* do passado.

Ao enfrentar, logo de saída, a questão da face ‘objectal’ da memória (de que nos lembramos?), Ricoeur (2000:5) não consegue escapar da reflexão sobre o enigma da imagem: “a presença em que parece consistir a representação do passado – escreveu – pode bem ser a de uma imagem”. É notório, nesse sentido, que toda uma longa tradição filosófica fez da memória uma “província da imaginação”. Montaigne, Pascal, Descartes e Spinoza, por exemplo, não cansaram de colocá-la sob suspeição, justamente por esse vínculo. O último, inclusive, a colocou em um dos degraus mais baixos da escada do conhecimento. É preciso todavia, com Ricœur, distinguir entre a imaginação voltada para o fantástico, a ficção, o irreal, o possível ou o utópico e a imaginação voltada para a realidade anterior; constituindo essa anterioridade a marca temporal por excelência do acontecido. A distinção, na verdade, remontaria ao mundo grego e a forma como a primeira filosofia tratou a noção de *eikón*. A teoria platônica da imagem pensou o *eikón* fundamentalmente como a presença de uma coisa ausente, deixando de lado o problema da anterioridade (VERNANT, 1979). A referência ao tempo não foi, nesse caso, em momento algum explicitada. Talvez, assinala RICŒUR (2000:5-25), esse tratamento do *eikón* por Platão tenha funcionado como obstáculo para o reconhecimento da função propriamente temporalizante da memória. Foi necessário esperar por Aristóteles, sobretudo por um pequeno texto intitulado “Da memória e da reminiscência”, para que se assentasse a convicção de que a memória pertence ao tempo.

VI

Enfim, do mesmo modo que, nas atuais discussões historiográficas, a relação entre memória e imagem apresenta-se como fundamental na reflexão sobre o estatuto do conhecimento histórico, na aurora do mundo grego, a complementaridade entre *épos* e *séma* (canto e túmulo), ao aculturar a morte e preparar a descoberta de um tempo propriamente humano, pode ter

desempenhado papel igualmente fundamental na construção de uma nova relação com o passado. Sabemos, por exemplo, da importância que os termos *séma* e *eikón*, operando em nosso campo semântico como sinal, indício, ícone ou imagem, terão em proposições epistemológicas tais que a do paradigma indiciário (GINZBURG, 1989), da tese da indissociabilidade entre tempo e narrativa (RICŒUR: 1982-1985) e da natureza e limites da representação historiográfica em suas relações com os poderes da imagem (RICŒUR, 2000: 339-358; CHARTIER, 2002; MARIN, 1981 e 1993). No interior, portanto, de um debate que percorre a história da historiografia, essas afinidades eletivas entre o mais antigo e o hodierno podem, talvez, ajudar-nos a pensar as fronteiras novamente porosas entre mito e história. Se iniciamos com Certeau e sua idéia da operação historiográfica como inscrição paradoxal da ausência no aqui e agora do texto histórico (simultaneamente faz o morto permanecer e sublinha a distância que dele nos separa), já é hora de concluirmos, mais uma vez, com palavras de sua pena: a história “é nosso mito”, “combina o ‘pensável’ e a origem, de acordo com o modo pelo qual uma sociedade se compreende” (CERTEAU, 1982:33).

NOTAS

¹ No prólogo de *Artifícios* (1944) – livro que acolheu “Funes, o memorioso” – Borges (1972:113) escreveu a respeito do conto: “é uma vasta metáfora da insônia”.

² Basta citar, aqui, o que escreveu Darnton (1986: XIII) nos agradecimentos de *O grande massacre dos gatos*: “Este livro nasceu de um curso, História 406, que venho dando na Universidade de Princeton desde 1972. Inicialmente, o curso era apenas uma introdução à história das mentalidades, mas acabou por se transformar num seminário de história e antropologia, graças à influência de Clifford Geertz que, há seis anos, ministra comigo, e, ao fazê-lo, me vem ensinando a maior parte do que sei sobre antropologia”.

³ Como lembra Brandão (1992: 49): “É preciso que o feito passe à categoria do dito, pois o acontecido se deu para ser cantado, e que o fato se torne *épos*”.

BIBLIOGRAFIA

BORGES, Jorge Luis. *Ficções*. Trad. de Carlos Nejar, São Paulo: Abril Cultural/Globo, 1972.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. “Primórdios da *Iliada*”, in Myrna Bier Appel e Miriam Barcellos Goettems (orgs.). *As formas do épico*. Porto Alegre: Movimento/SBEC, 1992, p. 40-55.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Trad. de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. “Poderes e limites da representação. Marin, o discurso e a imagem”, em *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Trad. de Patrícia Chittoni Ramos, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002, p. 163-180.

CONSTANT, Benjamin. *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, 1819. Disponível em <http://www.panarchy.org/constant/liberte.1819.html>.

DARNTON, Robert. *O grande massacre dos gatos*. Trad. de Sonia Coutinho, Rio de Janeiro: Graal, 1986.

_____. *Boemia literária e revolução: o submundo das letras no Antigo Regime*. Trad. de Luís Carlos Borges, São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

DESCOMBES, Vincent. “Qu’est-ce le contemporain?”. In: *Actualités du contemporain*. Paris: Seuil/Le genre humain, 2000, p. 21-32.

DETIENNE, Marcel. “La mémoire du poète”. In: *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris: La Découverte, 1990, p. 9-27.

_____. *Comparer l’incomparable*. Paris: Seuil, 2000.

FINLEY, Moses. “Aedos e heróis”. In: *O mundo de Ulisses*. Trad. de Armando Cerqueira, Lisboa: Editorial Presença, 1982, p. 25-47.

_____. “Mito, memória e história”. In: *Uso e abuso da história*. Trad. de Marylene Pinto Michael, São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 3-27.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Pompílio. *A cidade antiga*. 3ª ed., Trad. de Francisco de Aguiar. São Paulo, Martins Fontes, 1995.

GINZBURG, Carlo. “Sinais: raízes de um paradigma indiciário”. In: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Trad. de Federico Carotti, São Paulo: Cia. das Letras, 1989, p. 143-179.

_____. “Representação: a palavra, a idéia, a coisa”. In: *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Cia. das Letras, 2001, p. 85-103.

HARTOG, François. *O século XIX e a história: o caso Fustel Coulanges*. Trad. de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003a.

_____. *Regimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil, 2003b.

_____. “Primeiras figuras do historiador na Grécia: historicidade e história”. In: GUIMARÃES, José Otávio (org.). *Os antigos, o passado e o presente*. Trad. de José Otávio Guimarães, Marcos Veneu e Sonia Lacerda, Brasília: Edunb, 2003c, p. 11-33.

HAVELOCK, Eric. “A enciclopédia homérica”. In: *Prefácio a Platão*. Trad. de Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papirus, 1996, p. 79-104.

HOMERO. *Iliada*. Trad. em versos de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

_____. *Odisséia*. Trad. em versos de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

JAEGER, Werner. “Nobreza e *aretê*” e “Cultura e educação da nobreza homérica”. In: *Paidéia – A formação do homem grego*. Trad. de Artur Parreira. São Paulo/Brasília: Martins Fontes/Edunb, 1989, 2ª ed., p. 17-42.

KRAUSZ, Luis. *As Musas: Poesia e Divindade na Grécia arcaica*. São Paulo: Edusp, 2007.

LORAU, Nicole. “La belle mort spartiate”. In: *Les expériences de Tirésias*. Paris: Gallimard, 1989, p. 77-91.

MARIN, Louis. *Le Portrait du roi*. Paris: Minuit, 1981.

_____. *Des pouvoirs de l'image*. Paris: Seuil, 1993.

MARROU, Henri-Irénée. “A educação homérica”. In: *História da Educação na Antiguidade*. Trad. de Mário Leônidas Casanova. São Paulo: EPU, 1990, p. 17-32.

MEIER, Christian. “Le style de la noblesse”. In: *La politique et la grâce: anthropologie politique de la beauté grecque*. Trad. de Paul Veyne. Paris: Seuil, 1987, p. 39-65.

MEYERSON, Ignace. “Le temps, la mémoire, l'histoire”. *Journal de psychologie normale et pathologique*, LIII, 1956, p. 333-354.

MICHELET, Jules. “Préface”. In: *Histoire du XIX^e siècle*, t. II (Le Directoire), Paris: Michel Lévy, 1872.

- NAGY, Gregory. *Le meilleur des Achéens – La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*. Trad. de Nicole Loraux e Jeannie Carlier. Paris: Seuil, 1994.
- POMIAN, Krzysztof. *Sur l'histoire*. Paris: Gallimard/Folio, 1999.
- REMAUD, Olivier. *Michélet: la magistrature de l'histoire*. Paris: Michalon, 1998.
- RICOEUR, Paul. *Temps et récit*, vols. 1-3. Paris: Seuil, 1983-1985.
- _____. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. Trad. de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo/Belo Horizonte: Cia. das Letras/Editora UFMG, 2007.
- SNODGRASS, Anthony. "Aprendendo a ler no escuro". In: *Homero e os artistas*. Trad. de Luiz Alberto Machado Cabral e Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2004, p. 35-70.
- SCHNAPP, Alain & KRISTIANSEN, Kristian. "Discovering the Past". In: BARKER, Graeme (edit.). *Companion Encyclopedia of Archaeology*. Londres: Routledge, 1999, p. 3-47.
- VERNANT, Jean-Pierre. "Naissance d'images". In: *Religions, histoires, raisons*. Paris: François Maspero, 1979, p. 105-137.
- _____. *L'individu, la mort, l'amour*. Paris: Gallimard/Folio-Histoire, 1989.
- _____. *Figures, idoles, masques*. Paris: Julliard, 1990.
- _____. *Les origines de la pensée grecque*. Paris: PUF, 1995.
- _____. "Aspects mythiques de la mémoire". In: *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris: La Découverte, 1996a, p. 109-136.
- _____. *Entre mythe et politique*. Paris: Seuil, 1996b.
- _____. *La mort héroïque chez les Grecs*. Mayenne: Pleins Feux, 2001.

RESUMO: O ensaio inspira-se em considerações de M. de Certeau que caracterizam a *operação historiográfica* como a “enigmática relação” que o historiador estabelece com a “sociedade presente e com a morte” pela “mediação de atividades técnicas”. Ao tornar visível, no presente, aquilo que não é mais, o passado, a historiografia torna-se inscrição paradoxal da ausência no aqui e agora do texto histórico. Inspira-se igualmente em tese de J.-P. Vernant sobre a complementaridade, na Grécia arcaica, entre memorial funerário e canto épico; ambos operavam como formas de *aculturação da morte*. No jogo de estranhamento e afinidade entre os helenos antigos e nós, apresentam-se problemas, de ordem epistemológica e antropológica, que envolvem, em certos debates historiográficos contemporâneos, o *estatuto do passado*, a idéia do *texto histórico como representação*, a difícil conquista de uma *consciência de historicidade* e as tensas relações entre *mito, memória e história* no âmbito da tradição ocidental.

ABSTRACT: This essay takes its inspiration from M. de Certeau's characterization of the *historiographical operation* as an “enigmatic relationship” established by the historian with “the present time society and death” through “the mediation of technical activities”. Turning visible, now, that which is no longer, the past time, historiography becomes a paradoxal inscription of the absence at the *hic et nunc* of the historical text. It also draws from J.-P. Vernant's idea that funeral memorial and epic chant, in ancient Greece, were complementary – they both operated as forms of *death acculturation*. In the strange and familiar relationship between the ancient Helens and us, we can find epistemological and anthropological questions which enclose, in some contemporary historiographical issues, the *past time's status*, the idea of the *representation of historical text*, the hard conquest of a *conscience of historicity* and the tense relationships between *myth, memory, and history* at the heart of Western cultural tradition.