

# CIVILIZAÇÃO, OCIDENTE, “CLÁSSICOS” E EUROCENTRISMO: É POSSÍVEL UMA ECOLOGIA DE SABERES PARA A HISTÓRIA DA HISTORIOGRAFIA E A TEORIA DA HISTÓRIA?



MATHEUS VARGAS DE SOUZA <sup>1</sup>

## Resumo

Este trabalho tem por objetivo discutir os processos eurocêntricos conectados com os estudos sobre a Antiguidade, em especial pondo em questão a ideia de uma Antiguidade “Clássica”, dentro da perspectiva de uma cultura de elite e um critério de avaliação para as demais culturas humanas. Partindo disso, encontramos as bases de um Ocidente europeu que, apesar de suas distinções nacionais internas, soube se diferenciar do restante do mundo tendo esse alicerce ideológico historiográfico como instrumento. Pretendemos nos questionar sobre a historiografia e a possibilidade de se desvencilhar de suas, convenientemente elaboradas, “raízes clássicas” em detrimento de uma apreciação mais plural das culturas humanas e das práticas historiográficas como um todo, utilizando as noções de “ecologia de saberes” e “co-presença radical” de Boaventura de Sousa Santos, no intuito de vislumbrar uma nova epistemologia para a História.

**Palavras-chave:** Historiografia; Eurocentrismo; Antiguidade Clássica.

## Abstract

The objective of this work is to discuss the Eurocentric process connected with the studies about the Antiquity, specially discussing the idea of a “Classical” Antiquity, inside a perspective of a culture of elite and a evaluation criteria to the other human cultures. Starting from this we find the basis of a European West wich differentiate itself from the rest of the world, despite of its internal national distinctions and having its historiographic ideological foundation as instrument. We pretend to question about the historiography and the possibility of unleash to this “classical origins” despite of a more plural appreciation of human cultures and its historiographic practices using the notions of “ecology of knowledge” and “radical co-presence” from the work of Boaventura de Souza Santos to look for a new epistemology for the History.

**Keywords:** Historiography; Eurocentrism; Classical Antiquity.

---

<sup>1</sup> Mestrando em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Integrante do LEIR/UNIRIO, que é um laboratório do NERO - Núcleo de Estudos e Representações da Antiguidade e do Medievo. Também é integrante do grupo de pesquisa LIMES - Fronteiras Interdisciplinares da Antiguidade e suas Representações.



Em verdade, deveríamos começar, aqui, pelos negros; mas São Max, que sem sombra de dúvida ocupa um lugar no “Conselho de Guardiões”, em sua inescrutável sabedoria introduz os negros apenas mais tarde e, mesmo assim, ‘sem nenhuma pretensão de profundidade e autenticidade’. Portanto, se aqui fazemos que a filosofia grega preceda a era negra, isto é, que ela venha antes das campanhas de Sesóstris e da expedição napoleônica ao Egito, é porque temos confiança de que nosso santo autor preordenou tudo sabiamente. (ENGELS; MARX, 2007, orig. 1846, p. 139).

Nossa intenção neste trabalho não é discutir a questão racial nos escritos marxistas, mas a citação acima está intimamente conectada à nossa empreitada. Com estas palavras, com boa dose de ironia, o texto d’*A Ideologia Alemã* em que se critica a filosofia de Max Stirner inicia um comentário bastante exaltado sobre as considerações do filósofo idealista quanto às vivências remotas da humanidade. Em linhas gerais, a crítica ferrenha se direciona à caracterização, descrita por Marx e Engels como “fraseológica”, de uma humanidade vivendo em etapas, sendo a primeira etapa a era “negroide” e a segunda a era “mongoloide” (STIRNER, 1995, orig. 1845, p. 62-63). Stirner defendia uma teoria de viés anarquista que determinava três estágios de desenvolvimento da humanidade, dentre as quais a fase denominada “caucasiana” seria a fase mais propícia para os homens assumirem total controle do curso de suas vidas. Segundo ele, teria havido uma fase histórica da humanidade em que os homens eram apegados aos objetos, ou o mundo em si, em extrema dependência do mundo para suas representações; seria esta a era “negroide”, a antiguidade pagã. O segundo momento seria o momento em que a humanidade tornava-se dependente do espírito, da imaterialidade do pensamento para suas representações do mundo, portanto a era “mongoloide” seria o período cristão, em particular a Idade Média em sua concepção. Gostaríamos de destacar a afiliação de Stirner à filosofia hegeliana no que tange a sua concepção hierarquizada das sociedades humanas, assumindo as diferenças culturais/étnicas como modelos ideais e padronizados para enquadrar períodos inteiros da história humana<sup>2</sup>.

A crítica marxista com a qual iniciamos este texto se direcionou para o simples fato de a seção do texto de Stirner, voltada para a antiguidade da humanidade, tratar exclusivamente de gregos e alguns romanos, apesar de este ser um ponto central na

---

<sup>2</sup> Ver HEGEL, 2008, orig. 1837, p. 82-84, 88, 94-97. O africano subsaariano, negro, é dito criança porque seria não autoconsciente e, desta forma, não faria parte da história; a história, de fato, tem sua infância no oriente, segundo Hegel, mas Stirner não está preocupado com a história apenas, senão com a condição humana de modo bastante generalista, ao ponto de caracterizar sua Europa como mongol e afirmar que a era caucasiana ainda estaria por vir a partir de seus princípios anarquistas e individualistas.



argumentação de Stirner e de toda a sua concepção etnicamente/culturalmente hierarquizada dos grupos humanos no quadro da história<sup>3</sup>. Discute a Antiguidade apenas a partir de Sófocles, Sócrates, Demócrito, Cícero, Horácio... (*Idem*, p. 19-27), para traçar um panorama das relações ideais dos homens com o mundo. No entanto, quando se refere diretamente a essa concepção da humanidade negroide, humanidade primeira segundo seu pensamento, ele se refere, apenas a título de citação, às “campanhas de Sesóstris e à importância do Egito e da África do Norte em geral” (*Idem*, p. 63), fixando-se na análise do “período mongólico”.

Gostaríamos de retomar a citação d’A *ideologia alemã* para apreendermos melhor a crítica elaborada por seus autores: a problemática apontada é, essencialmente, uma maneira pouco criteriosa e tendenciosa de Max Stirner de elaborar sua obra. Ele, que era um idealista, preso na fraseologia, se detém a discutir veementemente gregos, romanos, judaísmo e cristianismo, ainda que nomeie de período “negroide”, através de Sesóstris (Ramsés II), a Antiguidade. A crítica marxista não é ingênua: sabe bem que Sesóstris é relatado por Heródoto, tido como primeiro historiador, em um trecho onde o grego afirma ter ouvido aquela narrativa milenar da boca de sacerdotes egípcios (*Histórias*, II, 102); Sesóstris, o faraó que venceu inúmeras batalhas, conquistou territórios na Trácia e na Cítia, que teria possivelmente exportado o conhecimento da circuncisão aos judeus e que era negro como outros egípcios e etíopes. Tudo isso é relatado por Heródoto (*Idem*, II, 102-110), leitura comum a Stirner e seus críticos.

O que Marx e Engels problematizam neste ponto é Stirner caracterizar um período histórico por Sesóstris e tratar dele a partir dos “clássicos”, desrespeitando alguma cronologia ou mesmo coerência. Ponto mesmo curioso na argumentação de Stirner, visto que Hegel afasta o Egito da África negra, “terra-criança além da luz da história autoconsciente” (HEGEL, 2008, orig. 1837, p. 82), na medida em que “o Egito será abordado como transição do espírito humano do Oriente para o Ocidente, mas ele não pertence ao espírito africano” (*Idem*, p. 88)<sup>4</sup>. Stirner não se aprofunda nas distinções

<sup>3</sup> Com a seguinte associação: “negroide” como estado de infância, “mongoloide” como estado de adolescência e “caucasiano” como estado de maturidade.

<sup>4</sup> Reproduzimos aqui o parágrafo inteiro: “Com isso, deixamos a África. Não vamos abordá-la posteriormente, pois ela não faz parte da história mundial; não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar, e o que porventura tenha acontecido nela - melhor dizendo, no norte dela - pertence ao mundo asiático e ao europeu. Cartago foi um momento importante e passageiro; mas como colônia fenícia pertence à Ásia. O Egito será abordado como transição do espírito humano do Oriente para o Ocidente, mas ele não pertence ao espírito africano. Na verdade, o que entendemos por África é algo fechado sem história, que ainda está envolto no espírito natural, e que teve que ser apresentado aqui no limiar da história universal”.



feitas por Hegel a respeito das diferentes Áfricas, associando sua Antiguidade “negroide”/Estado de infância a Sesóstris, que para Hegel seria um oriental; o que não o exclui de seu estado de infância, dentro da lógica hegeliana, mas em uma dimensão diferente da que Stirner abordava. Em todo caso parece que Stirner deu mais ouvidos a Heródoto, no que diz respeito aos egípcios negros (*Histórias*, II, 104), já que isso funcionava melhor para sua argumentação.

Para além da dialética hegeliana e do debate entre materialistas e idealistas no bojo das intensas discussões hegelianas do século XIX, é possível apreender desse debate a informação essencial de que foi realizado entre homens do século XIX e, por esta razão, entre intelectuais que levavam consigo traços muito marcantes das leituras modernas realizadas sobre a chamada Antiguidade “Clássica”. É sobre esse tipo de leitura moderna da Antiguidade que pretendemos nos debruçar neste trabalho, partindo dos anos 1800. Para entendermos esse século é fundamental a noção de que foi com o advento da modernidade que observamos a formação de Instituições capazes de responder às demandas das novas elites, capazes de dar movimento à nova sociedade em formação, dentre as quais os Museus (SOARES, 2011, p. 46-48), a História enquanto disciplina (PAYEN, 2011, p. 120-121) e uma estrutura educacional de elite onde se encontra o ensino do grego e do latim (DUFAL, 2018, p. 4), como marcos da distinção: “as diferenças de capital cultural marcam as diferenças entre as classes” (BOURDIEU, 2007, p. 67). Em outras palavras, fazendo sempre referência ao pensamento sociológico de Pierre Bourdieu, entendemos tais pontos como profundamente interrelacionados com um *habitus* das elites, um capital cultural que é em si um caminho para determinados espaços sociais com maior concentração de capitais e com vias a uma unificação cultural (BOURDIEU, 1996, p. 21-22, 35-37, 44, 48-52, 97-107). Vejamos esta questão com um pouco mais de atenção a partir de agora, tendo o auxílio das reflexões de Bruno César Brulon Soares voltadas para a invenção das tradições<sup>5</sup> no âmbito das instituições do século XIX e sua relação com a chamada Antiguidade “Clássica”:

Desde a antiguidade, o discurso do ‘clássico’ vem funcionando para legitimar uma ordem social e um conjunto de instituições, de crenças e valores que são comumente associados com a ‘civilização ocidental’ e com o ‘nosso’ patrimônio cultural ocidental. O museu é parte desse patrimônio[...] Esta invenção [da tradição], que implica uma continuidade em relação ao passado, é atualmente questionada, já que tradições inventadas são sintomas

<sup>5</sup> Ver HOBSBAWN; RANGER, 2008, em especial p. 9-23.



importantes, são indícios do contexto mais amplo do que provêm. Os classicistas se autoatribuem um papel particular ao se inserirem no bojo de uma tradição contínua e valorada que alcança desde a antiguidade até os seus dias (SOARES, 2011, p. 46 / grifos do autor).

O museu enquanto instituição particular da modernidade se configura a partir de um forte apelo ao mundo antigo, especificamente às culturas grega e romana como berço da humanidade e, por esta razão, passíveis de serem reverenciados enquanto modelo. O curioso deste processo é o caráter arbitrário dessa Antiguidade à qual essas leituras modernas se referem. Dito de outra forma, o entendimento ideologicamente universalizado da Antiguidade “Clássica” para os intelectuais da época é altamente discutível.

Nos museus, ‘templos’ deste classicismo inventado, a performance do antigo é, muitas vezes, a protagonista no discurso destas instituições, exibido por dentro e por fora delas. Um museu é uma construção moderna a partir de referências (imitações, interpretações e cópias) de um mundo antigo que é, ele mesmo, uma apropriação (também composto por cópias) daquilo que foi a Antiguidade. (*Idem, ibidem*).

Um ponto fundamental dessa Antiguidade “Clássica” sobre a qual foram erguidos os alicerces políticos e epistemológicos dos saberes institucionalizados no século XIX é sua profunda relação com uma cultura de elite:

O clássico é, por definição, em grande parte uma construção ideológica que beneficia os estudantes que frequentaram as escolas nas quais o grego e o latim eram oferecidos, os professores que os ensinaram nestas escolas, e os pais responsáveis por pagar os custos da educação que reproduziria, em seus filhos, o *status* da elite de que faziam parte, ou possibilitaria que estes filhos tivessem acesso a ela pela primeira vez. Tratava-se da constituição de um campo de poder específico, fundado no ‘culto’ aos clássicos, que seria reproduzido, mais tarde, em diferentes esferas sociais. (*Idem, p. 53*).

A educação “clássica” é, portanto, um requisito para a manutenção das elites ou da ascensão social a uma posição de prestígio e influência no cenário social, capital cultural que encaminha ao espaço social da concentração de capitais (BOURDIEU, 2008, p. 160-162; BURKE, 2012, p. 113) no século XIX, sobretudo europeu, mas não só, ao qual nos referimos. Este “mas não só” vem a propósito de figuras como a de José Martí, de pensamento revolucionário em relação à emancipação da América Espanhola, mas que ao redigir *La Edad de Oro* em 1889 não deixou de dedicar uma de suas leituras mensais a tratar de “La Iliada, de Homero”, com tom de absorção pedagógica de uma narrativa grega. Adaptada para a empreitada de Martí, ideologicamente inclusive, o texto é, ainda assim, uma forma de se reportar à mesma tradição<sup>6</sup>. As colônias se

<sup>6</sup> Podemos aqui citar ainda a análise de Roberto Schwarz sobre Machado de Assis: este que tinha profundo conhecimento das tradições francesa e inglesa, utilizando um vocabulário europeu, elaborou uma literatura que se dirigiu especificamente ao brasileiro, com significados e sentidos particulares à



emancipam e se tornam Estados-Nação; uma vez emancipadas buscam uma raiz para se fixar na história humana, na História Universal, e se deparam com a Grécia. Isso nos encaminha para dois pontos que pretendemos discutir.

Para Niebhuhr, Droysen, Mommsen, a história era um instrumento de inteligibilidade do presente e fazer história era fazer política, era agir no presente, para o presente. Disso, Tucídides foi o modelo. Tucídides era um Antigo... moderno! Tucídides era um historiador do presente, um historiador político, um historiador de um rigor sem igual, imposto pelos métodos de escrita e, desde sua origem grega, pelas regras da escrita em prosa. Tucídides era idealista, construtor da operação historiográfica. Esses pontos de convergência com a ciência histórica alemã inscreveram-se, também, no interior da história da relação privilegiada que os alemães, pelo menos desde Winckelmann, pensaram manter com a Grécia antiga. O lugar que ocupou Tucídides na constituição da história como ciência, na universidade prussiana, depois em toda Europa, deveria, igualmente, ser analisado como parte do que se chamou de “mito greco-alemão”. Seria preciso então recomençar das palavras de Niebuhr: ‘A Grécia é a Alemanha da Antiguidade’. Em outros termos, Tucídides, revisitado assim pelos Modernos, teria ainda seu lugar entre os Antigos? (PAYEN, 2011, p. 120-121)

A frase de Niebuhr citada por Pascal Payen, “A Grécia é a Alemanha da Antiguidade”, talvez expresse bem a ideia que estamos discutindo aqui<sup>7</sup>. A História, através de seus primeiros representantes institucionais, se consolida com esse tipo de referencial da Antiguidade. É com a passagem do tempo e com a entrada do século XX que vai se desenvolvendo uma percepção bastante peculiar da história humana. Esta percepção tem nos manuais generalistas [e europeus] de história sua fonte mais evidente, segundo estudo recente de Blaise Dufal (DUFAL, 2018).

Passamos agora para o segundo ponto que gostaríamos de discutir. Com efeito, é através dos manuais generalistas da história humana que se consolida um conceito capaz de definir toda uma concepção sobre uma humanidade hierarquizada: o conceito de civilização (*Idem*, p. 1-2). A partir de uma estruturação do conhecimento histórico dividido entre histórias das civilizações europeias, orientais, etc., é desenvolvida toda uma argumentação implícita sobre superioridade da civilização europeia enquanto herdeira da civilização grega “clássica” (*Idem, ibidem*; também p. 3-8). A Grécia Antiga é, portanto, o referencial ideal, um verdadeiro critério de avaliação: aquelas civilizações

---

condição “brasileira”, em certo sentido algo original (SCHWARZ, 1992, p. 19-32 apud BURKE, 2012, p. 161).

<sup>7</sup> Destacamos um trabalho publicado em 1935, onde Eliza Butler analisou minuciosamente grandes nomes da intelectualidade alemã, desde Winckelmann, e suas relações com uma cultura “clássica”, demonstrando que ao longo de dois séculos, os alemães haviam elaborado uma mítica em torno da Grécia antiga a partir da qual constituíram seu pensamento político e histórico, admitindo um caráter de herança direta com implicações identitárias em sua cultura (BUTLER, 1935)



que são entendidas [pelos próprios europeus] como mais próximas culturalmente da civilização grega, ou clássica em geral, mais altas na escala de avaliação elas se encontram<sup>8</sup>.

Esta referência permanente e estruturante, que representa ‘A’ civilização por excelência, a verdadeira civilização, por essência e intrinsecamente, a civilização em sua pureza original, é a civilização antiga grega. [...] A civilização é então, de uma só vez, uma maneira de descrever as sociedades do passado, com uma abordagem histórica e antropológica, mas também um ideal próprio à sociedade europeia, uma ideologia moderna caracterizando o ocidente. A noção de civilização é feita desta tensão e desta ambiguidade, porque mistura um registro que se quer descritivo e objetivamente é um registro moral, incluído de um juízo de valor. [...] O amor à Grécia Antiga está no coração do ensinamento das humanidades e das tradições historiográficas herdeiras do Antigo Regime e do humanismo moderno. Ele vai de mãos dadas com o ensino do grego e do latim, e com a vontade de fazer perdurar através destas línguas mortas uma forma de elitismo, baseado na matriz da cultura dita ‘clássica’. [...] No entanto a Grécia Antiga mantém seu estatuto de modelo civilizacional, e se falamos em civilizações no plural, ela permanece a civilização original. (DUFAL, 2018, p. 2-4/ Tradução nossa)<sup>9</sup>.

Decorre disso uma hierarquização que coloca as diferentes civilizações europeias, com seus conflitos internos, como um grupo coeso na posição mais alta, seguida das civilizações orientais [dentro das quais passa a ser inserido o Egito como “Oriente Próximo”<sup>10</sup>]<sup>11</sup>, ameríndias, aborígenes e africanas. Em estudo sobre manuais

<sup>8</sup> Hegel já havia estabelecido em sua Filosofia da História, com grandes repercussões, a noção de uma superioridade europeia, por exemplo em sua distinção entre as Américas do Norte [mais próxima aos moldes europeus] e do Sul (HEGEL, 2008, orig. 1837, p. 74-79) ou ainda ao se referir à África (*Idem*, p. 84-88) à Austrália (*Idem*, p. 74) e ao seu próprio mundo germânico (*Idem*, p. 97), que chega no texto como quarto momento da história universal, sendo que o segundo era o mundo grego clássico e o terceiro era o império romano (*Idem*, p. 95-96).

<sup>9</sup> “*Ce référent permanent et structurant, qui représente «LA» civilisation par excellence, la «vraie» civilisation, par essence et intrinsèquement, la civilisation dans sa pureté originelle, c’est la civilisation antique grecque. [...] La civilisation est alors à la fois une manière de décrire les sociétés du passé, dans une démarche historique et anthropologique, mais aussi un idéal propre à la société européenne, une idéologie moderne caractérisant l’occident. La notion de civilisation est faite de cette tension et de cette ambiguïté, car elle mêle un registre qui se veut descriptif et objectivant et un registre moral, relevant d’un jugement de valeur. [...] L’amour de la Grèce antique est au cœur de l’enseignement des humanités et des traditions historiographiques héritées de l’Ancien Régime et de l’humanisme moderne. Il va de pair avec l’enseignement du grec et du latin, et avec la volonté de faire perdurer à travers ces langues mortes une forme d’élitisme, basé sur la maîtrise de la culture dite «classique». [...] Cependant la Grèce antique garde son statut de modèle civilisationnel, et si on parle des civilisations au pluriel, elle reste la civilisation originelle.*”

<sup>10</sup> Ver HEGEL, 2008, orig. 1837, p. 88.

<sup>11</sup> Aqui talvez devamos lembrar que a caracterização dos egípcios por Heródoto foi muito importante para um processo de alteridade Ocidente/Oriente, que comentaremos adiante, mas que gostaríamos de já apontar: “[...] todos os seus costumes e instituições são geralmente diferentes dos costumes e instituições dos outros. Entre os egípcios, as mulheres compram e vendem, enquanto os homens ficam em casa e tecem. [...] As mulheres urinam de pé, e os homens acocorados.” (*Histórias*, II, 35). O Egito, no entanto, como fortemente ligado aos gregos e representante de uma civilização milenar, repleta de monumentos icônicos, não pôde deixar de ser caracterizado como oriental, dentro do esquema que verificamos a respeito da hierarquização das culturas humanas perpetrada por essa historiografia; foi alienado de sua condição africana, pela impossibilidade de este sistema de representações admitir tal civilização na África.

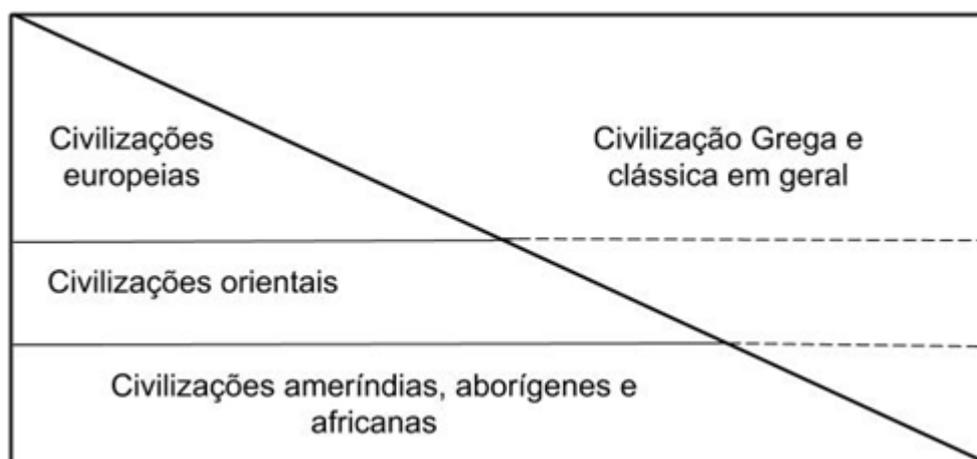


escolares e a invisibilização de determinadas questões nestes livros didáticos, Marta Araújo e Sílvia Maeso chegaram a conclusões que talvez sejam interessantes para nossa reflexão. Elas demonstram como os manuais/livros didáticos são parte de uma epistemologia eurocêntrica da história, bem como de que forma a inclusão de conteúdos, outrora adaptados a uma lógica eurocêntrica, permanecem inseridos na mesma lógica a partir do momento em que são despolitizados e entram na história como situações naturais de sua época, naturalizando relações de poder. Um exemplo evidente é a escravidão que, ao ser mencionada, até somada a uma história particular da África, continua figurando nos livros didáticos como sucessão de maus tratos, de desrespeito aos direitos humanos e, no entanto, sem referências concretas ao racismo e seu inculcamento na sociedade como elemento do cotidiano, definidor de espaços e limitador político (ARAÚJO; MAESO, 2010, p. 240-243, 250-258; ARAÚJO; MAESO, 2012). Através de sua pesquisa, as autoras chegam a uma definição de eurocentrismo que apresentamos abaixo:

O eurocentrismo é mais do que uma perspectiva. [...] consideramos o eurocentrismo como: (i) um sistema de representação; (ii) um modelo standard de comparação, que ajuda a explicar a diferença; e (iii) um critério de avaliação que funciona como uma ideologia. (ARAÚJO; MAESO, 2010, p. 242).

Destaquemos aqui a ideia de “critério de avaliação”, para retomarmos Blaise Dufal. Dentre as diferentes civilizações, há aquelas que têm suas afiliações, heranças ou mesmo semelhanças com as civilizações “clássicas”, em especial a grega. Esse conceito de civilização, imperativo no século XX, está diretamente associado ao Ocidente como um todo e ao eurocentrismo como sua matriz. Gostaríamos de apresentar o gráfico a seguir, que desenvolvemos para nos auxiliar na esquematização destas ideias.

**Gráfico 1: Hierarquia das civilizações humanas a partir do processo de identificação com a Antiguidade “Clássica”, difundido pela historiografia dos séculos XIX e XX.**



**Fonte:** Própria (2019)

O que observamos aqui é um critério de avaliação, no gráfico apresentado como as civilizações “clássicas” (triângulo da direita). Contudo, levando em consideração as conclusões de Araújo e Maeso, podemos inferir que esse classicismo e o eurocentrismo são análogos na medida em que a valorização da Antiguidade “Clássica” por seu caráter “clássico”, perspectiva profundamente elitizante, é em si um instrumento desse eurocentrismo. Além disso, esse critério de avaliação com todas as suas consequências é uma violência simbólica, nos termos de Pierre Bourdieu, enquanto um monopólio do Estado: as elites políticas, constituintes de Estados-nações, com projetos para as identidades nacionais, com todas as exclusões e os silenciamentos decorrentes destas, eram em grande medida os detentores de tal capital cultural (BOURDIEU, 1996, p. 97-107; BURKE, 2012, p. ), segundo apresentamos no princípio deste trabalho, em especial no século XIX.

O gráfico que preparamos apresenta à esquerda as “civilizações”, se partirmos das análises de Dufal, organizadas verticalmente. A seção que apresenta maior identificação com a Antiguidade “Clássica” é a Europa, demarcado pela linha pontilhada. Desta forma, procuramos demonstrar com alguma objetividade as conclusões de nossos interlocutores, sintetizando o debate dentro do qual nos inserimos.

Partindo disso, poderíamos retomar o debate entre Stirner e Marx/Engels para reiterar que a crítica marxista se referia a uma abordagem arbitrária da história e que desrespeitava, de certa forma, a cronologia que o próprio Stirner desenvolveu para justificar sua teoria anarquista. Ambos autores, de sofisticada erudição “clássica”, no entanto, se reportaram a este mesmo pensamento, cada um ao seu modo, mas distinguindo muito claramente, à luz de Hegel, as sociedades orientais, por exemplo.



Além de relembrarmos Edward Saïd (SAÏD, 1990, orig. 1978)<sup>12</sup>, devemos dizer que também Jack Goody foi um dos que criticou mesmo pensadores como Marx por um eurocentrismo próprio, especialmente conectado a uma ideia de racionalidade ocidental, o que opunha o Ocidente ao Oriente:

A ascensão do Ocidente foi associada, pelos ocidentais, à posse de uma racionalidade indisponível a outros. Aquela noção tomou duas formas principais. A tradição humanista clássica lembrando a si mesma como herdeira da racionalidade grega, especialmente de sua invenção da 'lógica'. Outra linha de investigação se concentrou em um período tardio, a Renascença, a Reforma ou mais comumente o Iluminismo, e buscou formas específicas de racionalidade como se capacitando o Ocidente para tomar a liderança nos desenvolvimentos econômicos e intelectuais, vistos como associadas ao mundo moderno. (GOODY, 1996, p. 11/Tradução nossa)<sup>13</sup>.

O que podemos compreender com Stuart Hall (HALL, 1992), e que segue a mesma linha de Goody, leva essa brutal imposição do Ocidente eurocêntrico a uma amplitude um pouco maior quando, ao invés de pensarmos em um Oriente simetricamente oposto, podemos pensar em um “resto”:

O conceito ou ideia de 'o Ocidente' pode ser visto como seguintes maneiras: Em primeiro lugar, permite-nos caracterizar e classificar as sociedades em diferentes categorias, ou seja, 'ocidental', 'não ocidental'. É uma ferramenta para pensar. Isto define uma certa estrutura de pensamento e conhecimento em movimento. Em segundo lugar, é uma imagem ou conjunto de imagens. Condensa um certo número de diferentes características em uma imagem. Evoca em nossa mente - representa na linguagem verbal e visual - um quadro composto de como são diferentes sociedades, culturas, povos e lugares. Isto funciona como parte de uma linguagem, um "sistema de representação". (Eu digo 'sistema' porque não se sustenta por si só, mas funciona em conjunto com outras imagens e ideias com as quais forma o conjunto: por exemplo, 'ocidental' = urbano = desenvolvido; ou 'não ocidental' = não industrial = rural = agrícola = subdesenvolvido). Em terceiro lugar, fornece um padrão ou modelo de comparação. Isso nos permite comparar em que medida diferentes sociedades se assemelham ou diferem uma da outra. As sociedades não ocidentais podem, por conseguinte, ser consideradas 'próximas' ou 'distantes' ou 'aproximando-se' do Ocidente. Isso ajuda a explicar a diferença. Em quarto lugar, fornece critérios de avaliação contra os quais outras sociedades são classificadas e em torno de poderosos sentimentos positivos e negativos. (Por exemplo, 'o Ocidente' = desenvolvido = bom = desejável; ou o 'não-Ocidente' = subdesenvolvido = ruim = indesejável.) Produz um certo tipo de conhecimento sobre um assunto e certas atitudes em relação a isto. Em suma, funciona como uma ideologia. (HALL, 1992, p. 277/ Tradução nossa)<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Em especial p. 161-164.

<sup>13</sup> “*The rise of the West has often been associated, by Westerners, with the possession of a rationality not available to others. That notion has taken two main forms. The classical humanist tradition regards itself as heir to Greek rationality, especially its invention of 'logic'. Another line of enquiry concentrates on a later period, the Renaissance, the Reformation or more usually the Enlightenment, and looks to special forms of rationality as enabling the West to take the lead in the economic and intellectual developments seen as associated with the modern world.*”

<sup>14</sup> “*The concept or idea of 'the West' can be seen to function in the following ways: First, it allows us to characterize and classify societies into different categories - i.e. 'western', 'non-western'. It is a tool to think with. It sets a certain structure of thought and knowledge in motion. Secondly, it is an image, or set*



Hall discute minuciosamente como o Ocidente não tem tanto peso de um critério geográfico, mas acima de tudo de um caráter ideológico que contrasta sociedades através de determinados critérios. Assim, o Ocidente tem em suas bases a sociedade urbanizada, capitalista, secular e moderna (Idem, 276-277). Nesse sentido, trazemos isso para o nosso argumento para sugerir que o Ocidente se caracteriza como um padrão de práticas, marcadamente eurocêntrico, mas não só, e profundamente excludente. Decorre disso que boa parte do mundo não se enquadra perfeitamente nesse padrão, uma vez que países capitalistas muitas vezes são tão seculares, ou quando são estão ainda distantes da modernização tão corriqueira presente no cotidiano de um morador do centro. Relembramos que já relacionamos diretamente a “Antiguidade clássica” e o “clássico” com a ideia de “civilização” e com o conceito de “Ocidente”, de modo que percebemos que seus desdobramentos os tornam sistemas de representação irmãos, filhos diretos, e também irmãos, do “eurocentrismo”. Voltando a pensar na historiografia e no tratamento da Antiguidade, talvez devamos visualizar dois momentos distintos que se complementam e que debateremos adiante:

1. Entender a história, não como uma árvore genealógica onde diferentes civilizações correm o risco de serem hierarquizadas (GUARINELLO, 2003, p. 42-45, 50)<sup>15</sup>, o que pode ou não respeitar uma cronologia a partir dos níveis de reflexão procurados: mais ou menos teóricas sobre as práticas humanas. Levando em consideração, no entanto, que a história é a história da humanidade e desta fazemos parte todos; tentando deixar de lado as heranças tão afirmadas, supostamente vindas

---

*of images. It condenses a number of different characteristics into one picture. It calls up in our mind's eye - it represents in verbal and visual language - a composite picture of what different societies, cultures, peoples and places are like. It functions as part of a language, a 'system of representation'. (I say 'system' because it doesn't stand on its own, but works in conjunction with other images and ideas with which it forms a set: for example, 'western'= urban= developed; or 'non-western'= non-industrial= rural = agricultural = under-developed.) Thirdly, it provides a standard or model of comparison. It allows us to compare to what extent different societies resemble, or differ from, one another. Non-western societies can accordingly be said to be 'close to' or 'far away from' or 'catching up with' the West. It helps to explain difference. Fourthly, it provides criteria of evaluation against which other societies are ranked and around which powerful positive and negative feelings cluster. (For example, 'the West'= developed= good= desirable; or the 'non-West' = under-developed = bad = undesirable.) It produces a certain kind of knowledge about a subject and certain attitudes towards it. In short, it functions as an ideology.”*

<sup>15</sup> Gostaríamos de destacar o seguinte trecho: “De fato, a própria ideia de História Antiga representa uma visão européia da História, um certo modo de ver a História mundial de uma perspectiva européia [...]. É um ponto de vista muito particular, mas que se apresenta como universal e natural. É uma forma e, como disse, formas não são inocentes.” (GUARINELLO, 2003, p. 51)



diretamente da Atenas Clássica, e pelo imaginário motivo de que seríamos ou quereríamos ser, naturalmente, ocidentais.

2. Possibilitar uma apreciação um pouco mais abrangente do fazer historiográfico, à luz da noção de ecologia de saberes, que trataremos adiante, procurando um novo caminho de investigação sobre a historiografia enquanto prática humana, desenvolvida em diferentes culturas; para esse momento da reflexão percebemos a necessidade de rompimento cada vez maior com a cronologia e com os padrões de universalidade excludentes elaborados pela lógica epistemológica ocidental.

Esse primeiro momento pôde ser delineado a partir da perspectiva de universalizar essa História sem, no entanto, hierarquizar as sociedades humanas. O pensamento de Frantz Fanon, árduo combatente do colonialismo, talvez demonstre isso de forma direta:

A descoberta da existência de uma civilização negra no século XV não me concede nenhum brevíssimo de humanidade. Quer se queira, quer não, o passado não pode, de modo algum, me guiar na atualidade. [...] Tentei constantemente revelar ao negro que, de certo modo, ele aceita ser enquadrado; submete-se ao branco, que é, ao mesmo tempo, mistificador e mistificado. O negro, em determinados momentos, fica enclausurado no próprio corpo. [...] O negro, mesmo sendo sincero, é escravo do passado. Entretanto sou um homem, e neste sentido, a Guerra do Peloponeso é tão minha quanto a descoberta da bússola. Diante do branco, o negro tem um passado a valorizar e uma revanche a encaminhar. Diante do negro, o branco contemporâneo sente a necessidade de recordar o período antropofágico. (FANON, 2008, orig. 1952, p. 186-187).

Fanon esclarece que a ânsia de redescobrir o passado dos silenciados não muda efetivamente as condições sociais estabelecidas e devemos lembrar que Fanon tem uma orientação marxista bastante forte, portanto sua preocupação maior é a resolução da luta de classes. Ainda assim se refere à sua condição humana e ao direito que tem de detentor da história da Guerra do Peloponeso, enquanto esta faz parte da história humana como um todo. Qualquer desconfiança de que Fanon se referiu à Guerra do Peloponeso como alguma forma de submissão intelectual talvez seja enfraquecida (ainda que não completamente apagada) quando ele afirma como o negro “aceita ser enquadrado” e como “tem um passado a valorizar e uma revanche a encaminhar”, além de uma passagem poucas páginas adiante:

Não quero, acima de tudo, ser mal compreendido. Estou convencido de que há grande interesse em entrar em contato com uma literatura ou uma arquitetura negras do século III a.C.. Ficaríamos muito felizes em saber que existe uma correspondência entre tal filósofo preto e Platão. Mas não vemos, absolutamente, em que este fato poderia mudar a situação dos meninos de oito anos que trabalham nas plantações de cana da Martinica ou de Guadalupe. (*Idem*, p. 190).



Há uma valorização da Antiguidade “Clássica”, a partir do ponto em que foi essa a formação à qual Fanon teve acesso e por isso ele se refere a Platão. Mas ele não procura adequar a História Antiga da África a uma Antiguidade nos moldes europeus, senão quanto ao pensamento, visto que sua formação, inescapavelmente, foi eurocêntrica. Para Fanon, o que importava era, como afirmamos, a resolução da luta de classes; ainda assim, ele nos mostra um marco fundamental que é a apreensão da história, não a partir de uma hierarquização baseada no Ocidente, mas pelo viés do Patrimônio. Fanon é um autêntico periférico, natural da Martinica.

No que tange à historiografia, pretendemos nos referir a um autor não tão periférico, mas que pode nos trazer um norte em relação à nossa questão. Arnaldo Momigliano, historiador de vasta erudição, ofereceu entre os anos 60 e 70 uma definição de historiografia bastante sintética. Gostaríamos de reproduzi-la aqui.

Os homens escrevem a História quando querem registrar acontecimentos em um quadro cronológico. Todo registro é uma seleção, e ainda que uma seleção de fatos não implique necessariamente em princípios de interpretação, muitas vezes é o que acontece. Acontecimentos podem ser escolhidos para registro porque tanto explicam uma mudança ou apontam para uma moral como indicam um padrão recorrente. A construção da memória do passado, o quadro cronológico e uma interpretação dos acontecimentos, são elementos de historiografia que são encontrados em muitas civilizações. (MOMIGLIANO, 2004, orig. 1978, p. 54).

Momigliano elabora uma definição genérica sobre o fazer historiográfico, alicerçada pela cronologia, pela seleção de fatos (e, incluiríamos, de fontes, dependendo do caso) à qual o registro implica e finalmente pela objetividade desta seleção, onde se inserem as explicações, a moral e os padrões. Para ele, muitas historiografias possuem em sua morfologia as ideias de memória, cronologia e interpretação. Ele elabora uma definição capaz de abarcar o gênero historiográfico de acordo com suas características essenciais, permitindo a apreensão da prática historiográfica de diversas culturas. No entanto, Momigliano não escapa das “civilizações”, enquanto permanece apegado a um critério valorativo e ao santo graal das “origens”. Ao decidir buscar outros referenciais para a historiografia antiga, Momigliano procura referências, para além dos gregos, em uma historiografia persa e na historiografia hebraica (MOMIGLIANO, p. 21-52).

A escolha da historiografia hebraica tem, obviamente uma relação com o tronco do cristianismo na tradição ocidental, mas a escolha dos persas se referiu a pensar a Grécia e os povos hebreus em um ponto periférico do império aquemênida e, desta forma, tributários em alguma medida. Suas conclusões se resumem da seguinte forma:



os persas produziam biografias de reis e isso foi absorvido em maior medida por alguns textos hebraicos como Neemias e Esdras (*Idem*, p. 29-34), enquanto os textos gregos absorveram menos da prática, sendo destacado por Momigliano como há vislumbres biográficos nas *Histórias* de Heródoto quanto mais próximo se está [na geografia da obra] do império Persa, a saber a partir da Jônia em direção ao Leste (*Idem*, p. 34). Para além disso, ele se refere a uma limitada helenização dos textos hebraicos e depois segue para a tradição “clássica”, dedicando seu segundo capítulo<sup>16</sup> a Heródoto e Tucídides.

Ao que parece bastante evidente, Arnaldo Momigliano escrevia a história da historiografia. Escrevia uma *história*. Levemos em consideração sua concepção de história, citada acima: "Os homens escrevem a História quando querem registrar acontecimentos em um quadro cronológico". Momigliano, preso na escrita da história, esteve preso também à cronologia e essa cronologia o encaminhou, naturalmente, ao que podia encaminhar: Momigliano tem razão sobre o fato de a historiografia hebraica ter se calado a partir de um determinado momento, enquanto as historiografias grega e latina apenas se expandiram a ponto de posteriormente serem discutidas pela cristandade incipiente (*Idem*, p. 43-51). Essa minúcia cronológica é, minimamente, honesta. Ainda assim, dado o peso da tradição “clássica”, já bastante consolidado como alicerce do Ocidente e, portanto, de tudo que é verdadeiramente civilizado, se torna bastante arriscado se voltar para as “origens”, simplesmente por ser o mais antigo ou o suposto ponto de partida: é relativamente fácil rearrumar as palavras e terminar por se referir ao milagre grego da mesma forma. É evidente que a análise de Momigliano das historiografias grega e hebraica como reações a um poder hegemônico persa já muda, de alguma forma, o discurso sobre o ápice da realização humana tomando consciência de si naquela Grécia “Clássica” repleta de estátuas brancas<sup>17</sup>. Ainda assim, Heródoto permanece ali como pedra angular. O risco permanece, porque a cronologia é um dos pilares do discurso do “clássico”, legitimando a doutrina das origens, dos primórdios.

Em textos mais recentes, podemos perceber movimentos semelhantes aos de Momigliano. Primeiramente com Reinhart Koselleck<sup>18</sup> que em trabalho sobre conceitos-

---

<sup>16</sup> Ou conferência, já que os textos originais foram as *Sather Classical Lectures* da Universidade da Califórnia, entre 1961-1962.

<sup>17</sup> Ver <<https://www.smithsonianmag.com/arts-culture/true-colors-17888/>> (Acesso em 13/05/2018).

<sup>18</sup> O que nos permite rever a afirmação de Bruno Soares, citada acima, a respeito de como os classicistas se atribuem o título de herdeiros do “clássico”, percebendo que pelo viés da filosofia, da historiografia ou mesmo das letras, não são apenas dos classicistas, mas os conjuntos dos intelectuais ocidentais. Em outras palavras, essa ideia não é limitada aos classicistas.



chave da historiografia recorre a Heródoto como princípio de uma linha reta no que se refere ao trato com as fontes primárias enquanto atributo do historiador (KOSELLECK, 2014, p. 36) ou ainda se refere ao mesmo Heródoto como exemplo de como a historiografia não se mantinha limitada por seus temas epocais, explorando a investigação de “experiências alheias” e aprofundando-se no tempo, “desde os primórdios” (*Idem*, p. 39). Ora, Koselleck de alguma forma caminha pela estrada da cronologia, enquanto se apega à ideia da construção do método historiográfico tendo como referência uma origem grega e “clássica”, trazendo nomes como os de Heródoto, Tucídides e Tácito. Afirmamos isso porque é a estes autores que ele cita para provar que não foi a modernidade que inventou os estudos pragmáticos sobre mudanças de longa duração, tendo o peso dos “primórdios” como reforço em seu argumento. Se ele cita Joaquim de Fiore logo em seguida, inserido nos “exemplos da era pré-moderna” e finda seus exemplos, é apenas em caráter compensatório, seguindo o raciocínio de Araújo e Maeso (ARAÚJO; MAESO, 2012, p. 8). Compensatório no sentido da inserção de assuntos, temas, nomes outrora silenciados e invisibilizados, mas sem aprofundamentos efetivos naquela multiplicidade; dito de outro modo, fala-se de alguém que não um Heródoto, ilusoriamente abarcando uma gama maior de lugares de fala, enquanto a estrutura essencial do conteúdo permanece a mesma: nesse caso a antiguidade é a ideia do início da linha, que dá maior legitimidade aos gregos e romanos antigos.

Caso ainda mais evidente dessa inserção compensatória está em trabalho de François Hartog, também destinado a uma análise mais atenta à historiografia. Com efeito, este livro é dividido em duas partes, uma para os Antigos e outra para os Modernos. Ao iniciar a seção a respeito dos antigos e às possibilidades de outros “regimes de historicidade” e “formas de temporalidade”, ele se refere à Índia bastante superficialmente (HARTOG, 2013, p. 24-26) para em seguida se dirigir aos hebreus, acádios, mesopotâmios com poucos parágrafos mesclados entre muitos gregos e romanos. Mais adiante, em seu texto, Hartog dedica um trecho considerável a Heródoto e Tucídides, um capítulo para a passagem da historiografia do Oriente Próximo até chegar a Tucídides e outro apenas para Tucídides (*Idem*, p. 45-92), já tendo elaborado um capítulo inteiro voltado para discutir figuras como Cícero (*Idem*, p. 37-44). A Índia, neste contexto, não passou de menção compensatória e ainda assim extremamente dependente da cronologia: a Índia só tem espaço ali porque é antiga. A cronologia, novamente, como em Momigliano, permite deslizos que levam à mesma valorização dos “clássicos”, com acréscimos compensatórios, essencialmente porque são mais antigos;



valorização que, em determinados momentos, avalia e desvaloriza outras práticas historiográficas. Ao pensar em “O que os historiadores veem?”, François Hartog parece ter relegado a alguns o título de historiador, e a outros apenas a inexistência, através de uma concepção amarrada de historiografia, de trato do passado.

Com isso chegamos à questão da ecologia de saberes. Ideia defendida por Boaventura de Sousa Santos, a ecologia de saberes se define como a percepção de que o conhecimento válido não é entendido como aquele demarcado pelas limitações do conhecimento científico, mas como uma conjunção de diferentes saberes sem um caráter valorativo: nesse sentido, haveria saberes úteis para determinados objetivos e outros para outros objetivos. É para chegar a essa conclusão que Boaventura demonstra o que nomeia como “linha abissal”. Resumidamente, seu raciocínio defende que as condições epistemológicas do Ocidente são dependentes mesmo de um vocabulário e uma conceituação eurocêntrica, que define linhas como a dos colonizados e colonizadores, sempre se tomando as dicotomias como ponto central em qualquer raciocínio. Para além das dinâmicas epistemológicas Ocidentais, todo o restante seria invisibilizado de tal maneira que, pela ausência de espaço, se converte no inexistente. Decorrem disse diversas hierarquizações dos grupos humanos, nos mais variados aspectos, em suas práticas e em suas representações.

A humanidade moderna não se concebe sem uma subumanidade moderna. A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para que a outra parte da humanidade se afirme como universal. [...] Meu argumento é que essa realidade é tão verdadeira hoje quanto era no período colonial. O pensamento moderno ocidental continua a operar mediante linhas abissais que separam o mundo humano do mundo subumano. (SANTOS, 2007, p. 76).

Nesse sentido, marcos demonstrados da epistemologia ocidental são a cronologia como suposta garantia de estabilidade histórica, a inflexibilidade na chancela do que é conhecimento válido e o estabelecimento de padrões de “universalidade” profundamente excludentes.

Assim, o reconhecimento da persistência do pensamento abissal é condição *sine qua non* para começar a pensar e a agir para além dele. [...] O pensamento pós-abissal [...] confronta a monocultura da ciência moderna com uma *ecologia de saberes*, na medida em que se funda no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos [...] Assim, a primeira condição para um pensamento pós-abissal é a *co-presença* radical. A co-presença radical significa que práticas e agentes de ambos os lados da linha são contemporâneos em termos igualitários. [...] requer abandonar a concepção linear de tempo. Só assim será possível ir além de Hegel, para quem ser membro da humanidade histórica - isto é, estar deste lado da linha - significava: no século V a.C., ser um grego e não um bárbaro; nos primeiros



séculos da era cristã, ser um cidadão romano e não um grego; na Idade Média, ser um cristão e não um judeu; no século XVI, ser um europeu e não um selvagem do Novo Mundo; e no século XIX ser um europeu (incluindo os europeus deslocados da América do Norte) e não um asiático, estagnado na história, ou um africano, que sequer faz parte dela. (*Idem*, p. 85, grifos do autor).

A ecologia de saberes se constitui, desta forma, como uma alternativa para o sistema excludente de que dispomos. Como já observamos em nossa rápida leitura de Koselleck e Hartog, se a cronologia permanecer em voga para se pensar teoria e história da historiografia, retornaremos eternamente a Heródoto e sequer teremos propostas para interpretar e discutir as diferentes possibilidades que as culturas humanas exploraram para o relato, a interpretação e o uso do passado.

Arnaldo Momigliano, em certo sentido, não pôde se desvencilhar das amarras demonstradas hoje por Boaventura. Ao se deparar com a questão “por que temos uma relação tão diferente com a tradição não clássica?”, sua resposta é de que as tradições grega, romana e judaica formam as bases da tradição ocidental:

Nós estamos, portanto, começando a suspeitar que, se Zoroastro, Buda e Confúcio permaneceram muito tempo separados de nós, a barreira foi primeiro construída do lado grego do triângulo [gregos, latinos e judeus, triângulo formando a tradição ocidental]. [...] Sua relutância em estudar e compreender os autênticos pensamentos iranianos e indianos foi, assim, decisivo para o desenvolvimento da cultura europeia. [...] Dessa forma, são os gregos que devem ser responsabilizados, se for essa a palavra, pela barreira que por tanto tempo manteve iranianos, indianos e, com maiores razões (geograficamente), os chineses do lado de fora da esfera do conhecimento e dos valores. (MOMIGLIANO, 2012, p. 18-21/ Tradução nossa)<sup>19</sup>.

É importante notar como Momigliano responsabiliza os gregos por não se aprofundarem nas culturas orientais, deixando transparecer a possibilidade de uma linha contínua capaz transformar as responsabilidades dos intelectuais modernos em vitimismo. Momigliano desconsiderou nessa análise, por exemplo, que estudar ou não estudar determinados temas e culturas é uma escolha que não precisa passar pela tradição que se conhece; quantos são os colegas que hoje pretendem estudar o Egito ou a Pérsia sem ter conhecimento de Heródoto? Quantos, infelizmente, são acorrentados a

---

<sup>19</sup> “We are therefore beginning to suspect that if Zoroaster, Buddha and Confucius have long remained separated from us, the barrier was first built up on the Greek side of the triangle. [...] Their reluctance to study and grasp authentic Iranian and Indian thought was therefore decisive for the development of European culture. [...] It is therefore the Greeks who must be made responsible, if this is the word, for the barrier that for so long kept the Iranians, the Indians, and, a fortiori (geographically), the Chinese outside our sphere of knowledge and values.”



Heródoto sem muita perspectiva de se desvencilhar dele, pela pobreza de fontes disponíveis a nós, aqui no Brasil? Já Heródoto, parece um pouco mais fácil de estudar. A intelectualidade moderna, ao que parece, privilegiando “o clássico”, não foi vitimada pelo peso da tradição: parece ter escolhido, muitas vezes, o caminho mais fácil. Momigliano, em sua percepção, entendia a historiografia clássica como a historiografia das “mudanças”:

Tomada em suas características mais gerais, a historiografia ‘clássica’ (isto é, a historiografia que era clássica aos olhos dos próprios gregos e romanos) era o espelho da mudança. Nós podemos apreciar sua diferença em relação a outros tipos de historiografia. Não há nada na Grécia e em Roma comparável com a abordagem tradicionalista de um Al-Tabari com seu relatório sobre a cadeia de autoridades. Não há nada como a historiografia oficial chinesa com seu registro minucioso de fatos isolados [...] Não há nada como o *Heimskringla* de Snorri Sturluson, que continha velhas histórias escritas como contadas por pessoas inteligentes sobre chefes que falavam a língua dinamarquesa.” (*Idem*, p. 166/ Tradução nossa)<sup>20</sup>.

Recorremos à tradição, com fundamento, mas desta forma ignoramos um universo de possibilidades para a historiografia. É um fato que lemos pouco sobre Ibn Khaldun, Sima Qian, Sturla Thordarson ou sobre o Códice Telleriano-Remensis<sup>21</sup>. Haveria, por certo, alguns riscos que deveriam ser evitados, antes de discutirmos tais obras. Primeiramente o risco da menção compensatória, que discutimos mais acima e que, de modo algum, seria o bastante para proporcionar uma reflexão mais plural acerca do fazer historiográfico. Outro risco seria o do abismo da cronologia, no qual poderíamos facilmente escorregar ao incluirmos Sima Qian ou alguns códices mesoamericanos nas teorizações relativas às possibilidades da prática historiográfica. Sima Qian, por exemplo, em virtude de sua antiguidade e de seu caráter originário enquanto tradicionalmente reconhecido como primeiro historiador chinês, o que poderia pesar na manutenção de um valor conferido ao mais antigo, supostamente mais original e fundante que uma obra elaborada mil anos depois. Argumento talvez mais frágil do que pareça se levarmos em conta que mesmo Heródoto teve seus predecessores [que

---

<sup>20</sup> “Taken in its most general features, ‘classical’ historiography (that is, the historiography which was classical in the eyes of the Greeks and the Romans themselves) was the mirror of change. We can appreciate its difference from other types of historiography. There is nothing in Greece and Rome comparable with the traditionalist approach of an Al-Tabari with his report on the chain of authorities. There is nothing like Chinese official historiography with its minute registration of isolated facts [...] There is nothing like the *Heimskringla* by Snorri Sturluson, who had old stories written down as told by intelligent people about chieftains who spoke the Danish tongue.”

<sup>21</sup> Para historiografia e literatura mesoamericana pré-hispânica, ver LEÓN-PORTILLA, Miguel. **Códices: os antigos livros do Novo Mundo**. Florianópolis: Editora UFSC, 2012, em especial p. 65-67, 236-241, etc.



tiveram seus predecessores] e que a historiografia pode ter momentos de renovação, mas não sem algum alicerce<sup>22</sup>.

Em outra direção, podemos considerar que o fundamental é a produção em si, em suas condições de possibilidade, em seus contextos políticos, econômicos, sociais, em suas culturas particulares, abordagem que talvez nos permita convocar outros textos para uma teorização sobre a prática historiográfica. E reforço a ideia de discutir a prática historiográfica na tentativa de não nos prendermos a uma história da historiografia no sentido que observamos em Momigliano, tão apegada à cronologia dos eventos que fica limitada à tradição eurocêntrica. O que procuramos com isso é evidenciar que é mais fácil e epistemologicamente conduzida a queda no eurocentrismo. Procurar expandir os olhares pode ser uma tentativa de abrir novos horizontes para pensar como as culturas humanas entendem, representam, contam, difundem, disputam, questionam e admiram o passado, próprio ou alheio.

Seguindo os outros exemplos que demos, com os códices mesoamericanos<sup>23</sup> há um risco, ainda que pareça menor do que de fato é, de nos rendermos a pensar no pensamento “primitivo”; com todas as leituras antropológicas da História, altamente em voga, a barreira do “primitivo” [essencialmente, “porque diferente”] ainda existe<sup>24</sup>. Para além disso, há o fato de os códices a que se tem acesso serem quase todos do período ou pouco posteriores à conquista e, portanto, embora sejam evidentes os traços das tradições mesoamericanas no fazer historiográfico e nos próprios relatos [e ainda no entendimento dos eventos da conquista], há o risco de um desmerecimento dessas obras por duas frentes: 1- desmerecendo-as como inferiores à historiografia europeia tradicional; 2- Desmerecendo seu caráter único e suas possibilidades interpretativas enquanto uma espécie de inspiração europeia<sup>25</sup>

Quanto a Sturla Thordarson e Ibn Khaldun? O risco em abordá-los é o mesmo: o de serem engolidos na esteira da Tradição, enquanto já mais próximos aos modernos e como possíveis leitores mesmo dos “clássicos”. A pergunta central então é se é de fato

---

<sup>22</sup> Se me for permitida a provocação a alguns amigos que tanto valorizam a revolução da Escola dos Annales, pergunto que seria de Marc Bloch e Lucien Febvre sem Henri Pirenne?

<sup>23</sup> Destacamos o *Códice Xólotl*, o *Códice Florentino*, a *Tira de la Peregrinación* e o *Códice Ramírez*.

<sup>24</sup> Exemplo recente é a terceira versão da BNCC, agora homologada, que reúne o Egito e a Mesopotâmia com os Astecas e Incas, na categoria de “Antiguidade”, o que não parece ter razão nenhuma de ser que não seja o entendimento evolucionista que opõe os primitivos à cristandade civilizada. Lembremos que cronologicamente essa “Antiguidade” tradicional já teria acabado. Este assunto, no entanto, parece bastante complexo para ser questionado em outro momento.

<sup>25</sup> O que nos recorda Hegel e seu discurso sobre o Espírito sendo transportado para o Novo Mundo pelas mãos europeias (HEGEL, 2008, orig. 1837, p. 74).



possível levar a cabo uma co-presença radical que seja capaz de superar todos estes riscos e de extrair de análises [comparativas ou não] novas formas de compreender o modo como os seres humanos lidam com o passado, seus usos, suas adaptações, suas invenções. As referências e recepções dos clássicos não poderiam ser ignoradas, de modo algum, mas não deveriam da mesma forma serem um fator limitador para ler um historiador do século XVII e encontrar marcos teóricos sobre o fazer história enquanto uma habilidade humana culturalmente desenvolvida. Me refiro aqui a uma figura como a do missionário jesuíta Pêro Pais, que redigiu uma *História da Etiópia* e que demonstra fortes sinais de leituras da historiografia antiga, parte do cânone, por exemplo Heródoto a julgar por seu proêmio, onde inclusive o jesuíta cita Quintiliano. Deveríamos nos limitar a enxergar uma emulação dos fundadores da verdadeira historiografia [ocidental] e abandonar a percepção de que ali se fundou um discurso historiográfico único a partir de uma confluência de leituras? Nesse sentido, toda obra historiográfica é única.

Este texto, devemos esclarecer, não pretendeu em momento algum apresentar conclusões objetivas: são elas o fruto do pensamento moderno e da epistemologia que rege nossos saberes ainda hoje [bem como a própria forma deste texto]. Em outra direção, este trabalho é um exercício de reflexão, de questionamento ao próprio pensamento e, por esta razão, procuramos abarcar um número satisfatório de momentos particulares para suscitar questões a serem [talvez] respondidas futuramente. Sintetizadas desta forma:

1. É possível, dadas as contradições e exclusões que apresentamos, uma “ecologia de saberes” para reinventarmos as questões relativas à historiografia, evitando uma cronologia que tem seu princípio, seletivo, na Grécia? É possível, ainda assim, fazê-lo possibilitando a “co-presença” de formas variadas do trato do passado em um entendimento mais amplo da relação constitutiva do ser humano com este passado?

2. Em que medida a historiografia mediterrânea antiga pode dialogar com outros saberes relativos à memória, história, política, cultura, religião, para proporcionar uma apreensão mais plural da habilidade humana de interpretar, construir e inventar o próprio passado ou o passado de uma cultura alheia? Tendo em vista a vasta produção cultural humana intrinsecamente ligada a esta rede de relações com o passado que sequer entra em discussão quando pretendemos falar em “historiografia”



Parecem questões bastante complexas e capazes de gerar grandes discussões, se considerarmos que a historiografia, enquanto um fazer humano culturalmente determinado, pode ser pensada a partir de novas questões. Não necessariamente conectada a um saber científico fundamentado no século XIX e que tem suas raízes clássicas bem estabelecidas, mas como uma habilidade humana que se configura de formas distintas em culturas distintas, talvez com algum universal antropológico que, em virtude das linhas abissais traçadas pelo pensamento moderno, tenham sido invisibilizados. Em um tom altamente especulativo, terminamos este ensaio na esperança de que toda essa reflexão tenha algum caráter de utilidade dentro de futuras discussões historiográficas e que possibilitem constatar novas formas de se pensar a história da historiografia e mesmo sua essência conceitual.

**Data de submissão :**05/06/2019

**Data de aceite:** 28/01/2020



## Referências Bibliográficas

- ARAÚJO, Marta e MAESO, Sílvia Rodrigues. Explorando o Eurocentrismo nos Manuais Portugueses de História. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v.15, n.28, p.239-270, 2010.
- ARAÚJO, Marta e MAESO, Sílvia Rodrigues. A Institucionalização do Silêncio. A escravatura nos manuais de História Portugueses. **Revista (In)visível**, edição 1, outubro 2012.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. **A Distinção**: crítica social do julgamento. Porto Alegre: Zouk, 2007.
- BURKE, Peter. **História e Teoria Social**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- BUTLER, E. M. **The Tyranny of Greece over Germany**: a study of the influence exercised by Greek art and poetry over the great German writers of the eighteenth, nineteenth and twentieth centuries. Cambridge University Press, 1935.
- DUFAL, Blaise. Le fantasme de la perfection originelle: La Grèce Antique comme matrice du modèle civilisationnel. **Cahiers "Mondes anciens"**, v. 9, n. 11, 2018, p. 1-25.
- ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. São Max. In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, orig. 1846, p. 121-234.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008, orig. 1952.
- GOODY, Jack. **The East in the West**. Cambridge University Press, 1996.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. Uma Morfologia da História: as formas da História Antiga. **Politéia**, v. 3, n. 1, 2003, p. 41-61.
- HALL, Stuart. The West and the rest: discourse and power. In: GIEBEN, Bram; HALL, Stuart. **Formations of Modernity**. Polity Press; Blackwell; The Open University, 1992.
- HARTOG, François. **Evidência da história**: o que os historiadores vêem. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da História**. Brasília: UnB, 2008, orig. 1837.
- HERÓDOTO. **História**. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.
- HERÓDOTO. **The Histories**. Tradução de Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- HOBBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.
- KOSELLECK, Reinhart. **Extratos do Tempo: estudos sobre história**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- MARQUES, Juliana Bastos. A *historia magistra vitae* e o pós modernismo. **História da historiografia**, n. 12, 2013, p. 63-78.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Bauru: EDUSC, 2004, orig. 1978.



\_\_\_\_\_. **Essays in Ancient and Modern Historiography.** University of Chicago Press, 2012, orig. 1977.

PAYEN, Pascal. A constituição da história como ciência no século XIX e seus modelos antigos: fim de uma ilusão ou futuro de uma herança? **História da historiografia**, n. 6, 2011, p. 103-122.

RANKE, Leopold von. Heródoto e Tucídides. **História da historiografia**, n. 6, 2011, orig. 1881, p. 252-259.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990, orig. 1978.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. **NOVOS ESTUDOS**, 79, Novembro de 2007.

SOARES, Bruno Brulon. O rapto das Musas: apropriação do mundo clássico na invenção dos museus. In **Anais do Museu Histórico Nacional**, Rio de Janeiro, v.43, p. 41-65, 2011.

STIRNER, Max. Men in the old time and the new. In: STIRNER, Max. **The Ego and its Own.** Cambridge University Press, 1995, orig. 1845, p. 19-136.

-287, abr./jun. 2012.