

O que os historiadores podem aprender com Edward Said?

Fernando Cauduro Pureza¹

Bárbara Ribeiro Arruda²

Resumo: O presente artigo pretende demonstrar alguns aspectos nos quais o campo da historiografia pode se beneficiar de maior diálogo com a obra do crítico literário palestino Edward Said. Tendo como principal referência o livro *O orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (1996), o que se pretende aqui é demonstrar como, na estrutura da obra, há uma série de concepções que exigem que o historiador reflita sobre os limites da sua disciplina. Para isso, apresentam-se três eixos reflexivos: as concepções teóricas desenvolvidas por Edward Said, o seu impacto na historiografia e, por fim, como as mudanças recentes no campo historiográfico abrem para novas interpretações acerca do legado saidiano.

Palavras-chave: Orientalismo; Edward Said; Historiografia.

WHAT HISTORIANS CAN LEARN FROM EDWARD SAID?

Abstract: The following paper intends to demonstrate some aspects in which the historiographical field could benefit from more dialogue with the works of Palestinian critic Edward Said. Using his book, *Orientalism* (1996), as the main reference, what we intend to show is that in the structure of this work there are some thoughts that demand that historians think about the limits of their own discipline. For that matter, we present here three reflexive axes: the theoretical concepts developed by Edward Said; its impact on the historiography and, finally, how the recent changes in the historiographical field open for new interpretations around Saidian legacy.

Keywords: Orientalism; Edward Said; Historiography.

Introdução

A relação de Edward Said com os historiadores é o principal tema deste artigo. De fato, algumas das críticas mais virulentas ao seu trabalho partiram justamente de alguns historiadores de formação. John M. Mackenzie, em seu artigo *Edward Said and the historians* (1994), escreveu um ensaio provocativo, publicado na revista *Nineteenth Century Contexts*, periódico acadêmico interdisciplinar com conselho editorial majoritariamente composto por anglo-saxões. Mackenzie, historiador de formação, com

¹ Doutor em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Suas pesquisas giram em torno da história social do trabalho e da história da Ásia. E-mail: fcpureza@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6363-0753>.

² Mestra pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG) e doutoranda em História pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Suas pesquisas focam em história da Ásia e orientalismo. E-mail: barbararibeiroarruda@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4103-1463>.

pesquisas voltadas para a história cultural do Império Britânico, sentiu-se à vontade para escrever um artigo em que confrontava o que, para ele, eram os principais limites do trabalho saidiano para os historiadores: o ato de julgar as gerações anteriores, em especial, no que diz respeito à crítica ao imperialismo (Mackenzie, 1994, pp. 21-22). Mackenzie estava incomodado com os ataques demolidores produzidos tanto por *Orientalismo* como por *Cultura e imperialismo*, ambos livros de Edward Said que atacaram de frente a presença do imperialismo na cultura europeia, bem como seus desdobramentos nas artes e, claro, na academia.

Seu ataque, que descamba para a grosseria (acusando Said de “esquizofrenia intelectual”), inicialmente se deu pelos voos panorâmicos dados por Edward Said em sua obra, perpassa a dificuldade de reconhecer os “méritos do imperialismo” (como, por exemplo, o renascimento hindu) e termina na crítica de certo anacronismo da leitura saidiana. Mas ao fim e ao cabo, o que mais ressentiu Mackenzie no debate é que Said expôs, em suas obras, que o que move a intelectualidade europeia é, ainda, a sombra do passado colonial. Ao desvelar que todo intelectual é um sujeito político, numa acepção gramsciana, Said contraiu inimigos poderosos que se aferraram constantemente nas bases das suas disciplinas para esgrimir uma pretensa neutralidade – para além do próprio Mackenzie, bastaria lembrar o orientalista Bernard Lewis ou o crítico Robert Irwin. De fato, Irwin merece ainda mais destaque por ter escrito uma obra inteira chamada *Por amor ao saber*, na qual não apenas defende, apaixonadamente, uma espécie de história alternativa do orientalismo, mas também a inter-relaciona com a paixão pela erudição clássica e vê, na obra de Edward Said, “uma impostura malévola” (Irwin, 2006, pp. 10-11). Talvez por isso, em seu texto de 1994, John Mackenzie tenha recuperado uma pretensa e homogênea comunidade de historiadores para refutar a obra saidiana, pois esta seria “de pouco valor” ao ofício em questão.

O que pretendemos aqui, contudo, é virar o argumento de Mackenzie de cabeça para baixo e demonstrar como as obras de Edward Said, em especial *O Orientalismo*, podem ser cruciais para a disciplina como um todo e, especificamente, para historiadores determinados a lidar com a chamada “ferida colonial”, em alusão ao termo cunhado por Walter Dignolo (2007). Isso, claro, envolve entender que entre os historiadores não há homogeneidade quanto aos compromissos políticos da categoria, mas é sempre válido ressaltar que nenhuma epistemologia existe sem vínculos políticos – uma proposição que incomoda profundamente críticos como Mackenzie, Irwin e Lewis.

Teorizar o outro: o projeto saidiano

O orientalismo, conforme sistematizado por Edward Said em sua obra seminal *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (1996), publicado originalmente em 1978, constitui-se como um complexo dispositivo de produção de saber e poder. Trata-se não apenas de um campo acadêmico, ou de uma tradição cultural, mas de uma rede discursiva que articula conhecimento, práticas institucionais e interesses políticos e econômicos. Said demonstra que o orientalismo não pode ser compreendido de forma reducionista, mas sim deve ser analisado em suas múltiplas dimensões, que se retroalimentam constantemente: a *epistemológica*, a *ontológica* e a *hegemônica*.

A dimensão epistemológica diz respeito à produção de conhecimento sobre o Oriente a partir das ciências humanas e sociais europeias do século XIX. Essa esfera é

central porque fornece os alicerces teóricos e metodológicos que legitimaram a construção do Oriente como objeto de estudo e, ao mesmo tempo, como objeto de dominação. O discurso acadêmico orientalista não se limitava a descrever, mas estabelecia diagnósticos normativos, como, por exemplo, a suposta incapacidade dos povos árabes de autogoverno ou a incapacidade de transformação do Islã (Said, 1996, pp. 64/423). Assim, o saber produzido nas universidades e instituições científicas do Ocidente acerca dos espaços não ocidentais jamais poderia se pretender como neutro, mas sim como uma derivação estrutural-estruturante das relações de poder que naturalizavam desigualdades e justificavam intervenções coloniais³.

Já a dimensão ontológica, ou essencialista, refere-se à atribuição de características fixas e imutáveis ao Oriente. Nessa esfera, o Oriente é definido como irracional, despótico, atrasado etc. e, sobretudo, incapaz de transformação histórica. A ontologia, como campo filosófico, trata do ser em sua essência; no caso do orientalismo, o ser do Oriente é construído como homogêneo e acabado, assim, a ele é negada a possibilidade de dinamismo e mudança. Essa essencialização é sustentada e reforçada pela epistemologia: primeiro se declara o que o Oriente “é” em termos absolutos, ou seja, ontológicos, posteriormente acumulam-se estudos que buscam validar tal definição, como explicado anteriormente com base na epistemologia. A imutabilidade atribuída nesses aparatos é, portanto, uma forma de produzir imagéticas e discursos definitivos sobre o Oriente, que o colocam em contraste com a Europa, concebida como seu lado oposto: a Europa é racional, progressista, universal e passível de transformação (ou mesmo de modernização) (Said, 1978), enquanto o Oriente é tudo o que ela não é.

Em termos saidianos, “nunca houve nada parecido com um Oriente puro ou incondicionado; do mesmo modo, nunca houve uma forma imaterial de Oriente, e muito menos algo tão inocente como uma ‘ideia’ do Oriente” (Said, 1996, p. 34) e, sendo ele, portanto, um sistema referencial – umbilicalmente ligado ao Ocidente –, a principal forma de concebê-lo enquanto ontologia é equipar os discursos sobre o Oriente com uma estabilidade histórica surpreendente, uma espécie de estagnação que o próprio autor define nestes termos:

A própria possibilidade de desenvolvimento, transformação, movimento humano – no sentido mais profundo da palavra – é negada ao Oriente e ao oriental. Estes, como qualidade conhecida e, em última instância, imobilizada ou improdutiva, vieram a ser identificados com uma espécie ruim de eternidade: disso provém, quando o Oriente está sendo aprovado, frases como ‘a sabedoria do Leste’. (Said, 1996, p. 214)

Por fim, quando falamos da dimensão política ou hegemônica, evidenciamos a instrumentalidade do orientalismo para os projetos imperialistas. O conhecimento acadêmico e o discurso essencialista forneciam justificativas para a dominação, apresentando-a como necessária e benéfica. Os governos coloniais recorriam ao argumento de que, sendo incapazes de autogoverno, os povos orientais precisariam da

³ O binômio “estrutural-estruturante” está diretamente ligado à ideia de *habitus*, desenvolvida por Pierre Bourdieu. Não pretendemos utilizar a categoria no presente artigo, mas parece-nos apropriado para lidar com a dimensão epistemológica do orientalismo. Ao mesmo tempo em que é fruto das conquistas imperialistas ocidentais no final do século XVIII, constrói justificativas, razoabiliza violências e obscurece a dominação trajando-a de erudição apaixonada. Em outras palavras, estrutura a brutalidade imperialista e é estruturado por ela.

tutela europeia. Nesse sentido, o saber orientalista era financiado e mobilizado para fins práticos: legitimar a exploração econômica, a ocupação territorial e a imposição cultural. Como observou Lênin (2011), o imperialismo representava a fase superior do capitalismo, necessária para a expansão global do capital mediante a conquista de novos mercados, fontes de matérias-primas e reservas de mão de obra. O Oriente, nesse contexto, foi redescoberto não como espaço de alteridade autônoma, mas como recurso estratégico para a manutenção do sistema capitalista europeu:

Os capitalistas não partilham o mundo levados por uma particular perversidade, mas porque o grau de concentração a que se chegou os obriga a seguir esse caminho para obterem lucros, e repartirem-no 'segundo o capital', 'segundo a força', qualquer outro processo de partilha é impossível no sistema de produção mercantil e no capitalismo. (Lênin, 2011, p. 198)

É fundamental que esse "redescobrimento" seja problematizado. O Oriente foi elaborado como parte de um suposto "Velho Mundo" que, como lembra Said, se vincula até os textos de Ésquilo e Eurípedes (Said, 1996, p. 93). Mas desse mundo havia tensões que remontavam às Guerras Médicas ou às Cruzadas, procurando traçar as linhas de uma "geografia imaginária" que, com efeito, servia mais para representar uma noção ampla de ocidental (inclusive pensando a partir da cristandade) do que propriamente um sujeito político. De fato, durante a Idade Média, o olhar europeu sobre o Oriente esteve em grande parte restrito ao campo religioso, vinculado à herança do judaísmo, cristianismo e islamismo. Com a abertura da Europa após as revoluções e o avanço industrial, esse olhar foi reformulado para atender às novas demandas econômicas e geopolíticas. Todorov (2003) observa que a experiência da colonização das Américas desempenhou papel crucial na construção da dicotomia "eu/outro", na qual a Europa se posiciona como civilizada e superior em contraste com o nativo:

Somente nesse ponto de vista, segundo o qual todos estão lá, e eu estou só aqui, pode realmente separá-la, e distingui-los de mim. Posso conceber os outros como uma abstração, como uma instância da configuração psíquica de todo indivíduo, como o Outro, outro ou outrem em relação a mim. Ou então, como um grupo social concreto ao qual nós não pertencemos. Este grupo, por sua vez, pode estar contido numa sociedade: as mulheres para os homens, os ricos para os pobres, os loucos para os 'normais'. Ou pode ser exterior a ela, uma outra sociedade que, dependendo do caso, será próxima ou longínqua: seres que em tudo se aproximam de nós, no plano cultural, moral e histórico, ou desconhecidos, estrangeiros cujas línguas e costumes não compreendo, tão estrangeiros que chego a hesitar em reconhecer que pertencemos a uma mesma espécie. (Todorov, 2003, p. 4)

Said amplia essa análise ao demonstrar que a Europa instrumentalizou no orientalismo o mesmo *modus operandi* do "outro" oriental para reafirmar a si mesma discursivamente. Rasha Ramzy, no artigo *Historiography as a means of power: 'otherization' and imperialism through the writings of Edward Said* (2006), afirma que o processo de "outrificação", inerente aos discursos orientalistas, contaminou os esforços de comunicação entre diferentes culturas, polarizando percepções em dois eixos: Ocidente e Oriente (Ramzy, 2006, p. 87). Como destaca a autora, a argumentação saidiana

é de que a construção desse outro invariavelmente se relaciona a processos brutais de coerção do sujeito ocidental para fazer com que um não ocidental se revele, afinal, como Oriente perante seus olhos.

Esses três eixos são profundamente disruptivos porque, em última instância, operam a única maneira de o Oriente se revelar de forma ontológica, ou seja, precisamente por meio de discursos que o estruturam, os quais, por sua vez, estão condicionados tanto a uma epistemologia calcada na diagnose de povos e culturas quanto a projetos hegemônicos de outrificação de múltiplos sujeitos não europeus (ou não ocidentais). Há uma convergência entre o desenvolvimento dos estudos orientalistas e a expansão do capitalismo para além da Europa, algo que não é mero casuísmo, tampouco está distante do horizonte de Edward Said. Ainda que em *Orientalismo* a crítica ao capitalismo não esteja evidente, em *Cultura e imperialismo*, o autor utiliza-se de uma citação de Franz Fanon para retomar a crítica ao “capitalismo estrangeiro” e à dominação imperialista, bem como de uma de John Stuart Mill para desmerecer a ausência de capital produtivo nas colônias do Império Britânico que não fosse exclusivamente inglês (Said, 2011, pp. 46/158). Em outras palavras, para Said, é impossível tratar do imperialismo sem mencionar a força do capitalismo.

Há de se considerar que duas das principais inspirações teóricas de Said em *Orientalismo* já indicavam que havia um caminho tortuoso a seguir numa eventual crítica anticapitalista, para a qual o livro efetivamente não parece estabelecer suas bases. Mas, ao se valer de autores como Michel Foucault e Antonio Gramsci em sua obra, Said pretende vinculá-la a um campo da teoria crítica radical.

De fato, o pensamento foucaultiano torna-se indispensável para a compreensão da lógica orientalista, pois, para Foucault (1999), o discurso não é mero conjunto de ideias ou representações, mas um dispositivo que articula saber e poder⁴. No caso do orientalismo, a literatura de viagem, as artes, os jornais e os currículos escolares funcionaram como meios privilegiados de difusão do discurso das elites e dos orientalistas, permitindo que se naturalizasse no senso comum. Tal naturalização é precisamente o que Gramsci (2001) descreve como hegemonia: o exercício do poder não apenas pela força coercitiva, mas pela construção de consensos que fazem parecer naturais e universais as ideias das classes dominantes. O essencialismo orientalista, portanto, deve ser entendido como um consenso produzido historicamente, mas apresentado como se fosse atemporal e ontológico. Praticamente incontestável.

Nesses termos, o orientalismo é um *dispositivo discursivo* que articula categorias de matriz foucaultiana, como “saber e poder” por um lado, e uma matriz gramsciana, articulando noções de “hegemonia” e “intelectual orgânico”. Essa articulação permite compreender como o orientalismo foi um elemento fundamental para a construção e consolidação não apenas da expansão colonial nos séculos XIX em diante, mas também da hegemonia burguesa ao longo do tempo.

Por sua vez, uma das peculiaridades de compreender o orientalismo como dispositivo discursivo é que ele estabelece as raízes para a própria fenomenologia. A título de exemplo, um atentado cometido em Lahore, uma manifestação política no Cairo, um discurso nativista em Beirute ou um opositor político em Riad são enquadrados em um

⁴ “Temos antes que admitir que o poder produz saber (e não simplesmente favorecendo-o porque o serve ou aplicando-o porque é útil); que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder” (Foucault, 1999, p. 31).

dispositivo discursivo que transfigura a dimensão ontológica desses fenômenos – associando-os, por exemplo, a uma noção ampla e essencialista de *jihad*. A falsidade dessa concepção é evidente, mas não deveria surpreender que ainda hoje livros como *A crise do islã: guerra santa e terror profano*, de Bernard Lewis (2004), são referências historiográficas aceitas de forma canônica. Segundo Lewis, a

esmagadora maioria das autoridades mais antigas, citando as passagens relevantes do Alcorão, os comentários e as tradições do Profeta, discute *jihad* em termos militares. Segundo a lei islâmica, está de acordo com as escrituras fazer guerra contra quatro tipos de inimigos: infiéis, apóstatas, rebeldes e bandidos. (Lewis, 2004, p. 34)

Ao longo do livro, o autor demonstra que essa interpretação entrecorta os séculos, algo ligado desde a escrita do Corão, no século VII, até Osama Bin Laden, passando por turco-otomanos, abássidas, omíadas e o Al-Andalus. Como se sabe, contudo, Bernard Lewis era um notório militante sionista e, durante a chamada “Guerra ao Terror”, ele foi assessor especial do governo de George W. Bush, erudito e agente direto das estratégias imperiais norte-americanas no século XXI⁵. Poucos intelectuais serviram tão adequadamente ao modelo saidiano que correlaciona o orientalismo com a defesa do imperialismo quanto Lewis.

Do ponto de vista historiográfico, tais questões têm imensas implicações. É importante perceber que, a rigor, *Orientalismo* parece seguir ele mesmo uma história do orientalismo, procurando demonstrar nas suas origens os discursos capazes de conceber uma “geografia e uma história imaginativa” (Said, 1996, p. 65). No entanto, seu enfoque é a disciplina acadêmica, no que a filologia e a teologia foram *locus* fundamentais de análise na França e na Inglaterra dos séculos XVIII e XIX. Desse desenvolvimento, um novo tipo de orientalismo é visto nos Estados Unidos, no século XX, muito mais pragmático e alicerçado nas novas pretensões imperiais do Ocidente sobre o Oriente durante a chamada Guerra Fria⁶. Trata-se de uma história vista de forma dinâmica, sujeita às transformações da ordem imperialista no capitalismo global, entremeando camadas de textos e referenciais que retomam os antigos tropos do orientalismo do século XVIII.

Todavia, o empreendimento historiográfico de Said precisa ser colocado sob escrutínio não apenas pelo projeto que ele desenvolve em *Orientalismo*, mas também pela conflagração dos três eixos distintos e seu impacto no próprio campo historiográfico.

A História como empreendimento orientalista

A crítica de Edward Said ao orientalismo revela este como um fenômeno que ultrapassa os limites do campo acadêmico. Não se trata apenas dos vícios de uma única teoria ou dos perigos de uma abordagem disciplinar, mas de um sistema de representações hegemônicas que estrutura relações de poder e se inscreve no senso comum; não é ingênuo, mas sim resultado de disputas históricas, sedimentadas em

⁵ Ver mais no artigo *Bernard Lewis, o historiador que ressuscitou o “choque de civilizações”, morreu aos 101 anos* (Murphy, 2018).

⁶ É importante destacar que o próprio Said não ignora os desdobramentos de outros tipos de orientalismo conforme as pretensões imperiais de diversos países e suas próprias constituições acadêmicas. Ver Said (1996, pp. 30-31).

discursos que se naturalizam. Isso adentra diferentes campos disciplinares, como o da História; de fato, ao longo de *Orientalismo*, Said utiliza o termo “geografia imaginativa” para se referir à operação intelectual que atribui determinados limites físicos ao Oriente, mas numa breve passagem, ele afirma a existência não apenas da geografia, mas também de uma “história imaginativa” (Said, 1996, p. 65), que inspiraria, portanto, a própria disciplina de História.

Procurando estabelecer alguns nexos explicativos para o termo, talvez seja relevante reconstituir uma das críticas principais desferidas a Edward Said e seu método. Não sendo historiador de formação, e sim crítico literário, o autor foi acusado de realizar saltos temporais excessivos para justificar a permanência do orientalismo em diferentes contextos históricos. O indiano Aijaz Ahmad, no ensaio *Orientalismo e depois: ambivalência e posição metropolitana na obra de Edward Said* (Ahmad, 2002), por exemplo, contesta Said quanto à falta de rigor historiográfico, especialmente no que se refere à historicidade de sua argumentação, permitindo-se saltos temporais indiscriminados em sua obra. Segundo o crítico literário indiano, o exame das textualidades ocidentais sobre o não Ocidente é feito de forma isolada. Ao mesmo tempo, embora Said recorra à Grécia Antiga em suas análises, o marco significativo de sua abordagem é o século XVIII (Ahmad, 2002, p. 130)⁷, o que geraria incoerência na própria estrutura argumentativa. Crítica semelhante foi explorada por Robert Irwin, ao afirmar que Said retoma a ideia de uma distinção entre Ocidente e Oriente “no tempo da Ilíada” (Irwin, 2006, p. 18). Todavia, tais críticas devem ser redimensionadas, pois se o problema saidiano é a falta de rigor crítico quanto ao conteúdo da representação histórica feita no livro, o próprio Said afirma:

Os estudiosos sabem mais agora sobre o mundo, o seu passado e o seu presente, do que sabiam, por exemplo, no tempo de Gibbon. Mas isso não quer dizer que saibam tudo o que há para saber, nem, mais importante, que o que sabem desfaz efetivamente o encanto do conhecimento geográfico e histórico imaginativo que estive considerando. Não temos de decidir aqui se esse tipo de conhecimento imaginativo inspira a história e a geografia, ou se de algum modo ele as atropela. Digamos apenas, por enquanto, que está presente como algo a mais do que parece ser um conhecimento meramente positivo. (Said, 1996, p. 65)

Nesse ponto, é possível afirmar que a historicidade que Said reivindica não é da concepção originária da imaginação sobre o Oriental, mas sim a historicidade dos elementos reivindicados, no século XVIII, para estabelecer essa “história imaginativa” que marca a outrificação do sujeito oriental. Ao percorrer os textos de Ésquilo ou Eurípedes, não se busca construir uma genealogia do discurso orientalista que date do século V a.C., mas sim compreender que “o intercâmbio entre os sentidos acadêmico e mais ou menos imaginativo do orientalismo é constante, e desde o final do século XVIII tem havido um comércio considerável, totalmente disciplinado – talvez até regulado – entre os dois” (Said, 1996, p. 15). Esse intercâmbio é a base da discussão sobre a imaginação histórica,

⁷ A crítica de Aijaz Ahmad é duramente refutada no artigo *A critique mishandled*, de Benita Parry (1993). Em defesa de Said, Parry alega que Ahmad distorceu os paradigmas de diferentes escolas de pensamento para impor-lhes o rótulo de “emburguesamento”, por conta de suas eventuais afiliações à intelectualidade metropolitana. Para a autora, o que realmente estrutura a crítica de Ahmad é uma profunda má-fé (Parry, 1993, p. 121), capaz de colocar no mesmo “balaio” análise de discurso colonial, teorias literárias terceiro-mundistas, estudos subalternos, pesquisadores de culturas afro-americanas e até mesmo a ficção de Salman Rushdie.

ou seja, quando as bases literárias do chamado Ocidente serão reivindicadas para sustentar uma nova concepção de historicidade. Benita Parry, ao defender Edward Said das críticas de Aijaz Ahmad, afirma que um dos méritos da obra do intelectual palestino é que ele é capaz de revelar a própria representação histórica do Ocidente como um elemento autorreferencial, movido por uma “imaginação” específica que embala a ideia de assimetria entre as culturas (Parry, 1993, pp. 126-127).

Nesse caso, é possível afirmar que a força do argumento saidiano sobre a historicidade do orientalismo depende, invariavelmente, de elementos históricos como a produção do pensamento iluminista europeu e, claro, do imperialismo ocidental. Em outras palavras, a obra de Said deve ser entendida no campo da teoria crítica, cuja função não é tanto reconstituir linearmente processos históricos, mas oferecer ferramentas analíticas para desvelar as estruturas de poder subjacentes à produção de conhecimento.

Se, por um lado, a perspectiva saidiana aponta para uma “história imaginativa”, por outro, os intercâmbios com a História disciplinar precisam ser colocados sob escrutínio. Criada na Europa do século XIX em meio ao entusiasmo pela racionalidade e pelo avanço das ciências, ela buscava afirmar-se como um saber científico, sujeito a critérios de prova e factualidade. A busca pela verdade e por uma concepção de objetividade científica que embalsamaram a História como disciplina, contudo, é colocada sob certo questionamento diante de tais intercâmbios com a “história imaginativa” previamente existente que estabelecia as bases para uma suposta diferença entre Ocidente e Oriente. Essa orientação levou os historiadores, assim como filólogos e linguistas, a contribuir para a legitimação do discurso orientalista, reforçando a ideia de que o Oriente sempre teria sido o que os europeus diziam que era.

Nesse sentido, Said reivindica uma categoria fundamental que o orientalismo legará para a História: a noção de “essencialismo sincrônico” (Said, 1996, pp. 245-246). Entendido nesses termos, o Oriente se configuraria como algo a ser atingido somente por meio de uma visão panóptica, na qual a dimensão diacrônica, quando aparece, se resume a um detalhe que não altera a imagem estável desse outro oriental. Assim, privados da dimensão diacrônica e da historicidade, a História como disciplina trataria o Oriente em uma imagem estática, congelada e essencializada. Um exemplo curioso para isso pode ser observado na célebre obra *Uma história dos povos árabes*, do historiador anglo-libanês Albert Hourani. Nas páginas finais de seu livro, o autor procura explicar, com base nas teorias de Ibn Khaldun sobre a decadência do poder político, a estabilidade de certos regimes no chamado mundo árabe durante a década de 1970 (Hourani, 2000, p. 451). Há aqui um uso de metáforas e conceitos que remetem invariavelmente a um passado islâmico e até mesmo de um sentido de admiração ao utilizar o filósofo tunisiano para explicar realidades muçulmanas. Contudo, a distância de mais de seis séculos, somada às investidas imperialistas do Ocidente na região, tende a tornar o esforço de Hourani muito mais um empreendimento orientalista – olhando sempre para certa estagnação do seu objeto – do que propriamente uma homenagem a Ibn Khaldun. Não obstante a obra percorra mais de mil anos da história dos povos árabes, a dimensão diacrônica sempre está sujeita a se tornar fenômeno menor diante de uma imagem estática.

Essa noção de essencialismo sincrônico empregada por Said está diretamente ligada à obra do antropólogo saudita Talal Asad, *Two European images of non-European rule*. Nesse artigo, Asad procura demonstrar que as diferentes reações de acadêmicos europeus quanto às formas de governo de sociedades africanas e islâmicas estão diretamente ligadas não apenas às transformações dos campos disciplinares da

Antropologia, mas também ao contexto político que separa o contato e a dominação europeia em ambos os casos. Contudo, as diferenças que existem no tratamento dos antropólogos recaem sobre um mesmo processo no qual “a história islâmica colapsa em um essencialismo sincrônico, por razões semelhantes às quais a história africana colapsa nas mãos da antropologia funcionalista” (Asad, 1973, p. 271). Para isso, o orientalista e o africanista encontram-se no ato de criar ilações, imagens que apelam ao sincronismo de forma horizontal, criando unidades em torno de concepções abstratas de religiosidade e raça.

Nesses termos, o que constitui a imagem sincrônica desse outro é, portanto, uma combinação de repetição, tradição e imobilidade. Vale notar, como lembra Said, que o ponto de partida de muitos orientalistas era a filologia e a teologia; a língua e a religião — instituições que se consolidam em longos períodos e são apreendidas de forma estrutural por boa parte da história das Ciências Sociais —, mobilizadas como prova de uma suposta imutabilidade estrutural, funcionando como evidências de que o “Oriente sempre foi e sempre será o mesmo”.

Esse mecanismo produz uma espécie de conversão na qual o indivíduo oriental deixa de ser sujeito e se transforma em objeto de saber, estabilizado e homogeneizado sob a autoridade de um discurso científico. Porquanto os filólogos franceses estudavam os idiomas semitas, o sujeito que se identifica com a língua e a transforma de maneira criativa vai se tornando eclipsado. De sujeito converte-se em objeto, e a língua, conforme estudada pelo intelectual ocidental, passa a determinar o ser não ocidental (Said, 1996, p. 328). Tal lógica não se restringe ao caso semita, mas nele encontra seu paradigma, uma vez que, para a Europa, o advento do islamismo teria simbolizado a “decadência do Oriente” conquanto, para Ernest Renan, em 1865, “o semítico era uma forma estável de decadência cultural” (Said, 1996, p. 149). Em termos religiosos ou linguísticos, a imagem do essencialismo sincrônico se impõe e, com ele, são atribuídos demais valores essencialistas nos quais o Oriente é simultaneamente descrito como espaço do despotismo, da misoginia e da tradição, e também como lugar da luxúria e do prazer exótico.

Na lógica desse essencialismo sincrônico, a história oriental é concebida como dotada de imobilidade, praticamente impermeável à transformação, sendo condenada à estagnação. A partir de uma reflexão acerca do regime de historicidade moderna (Hartog, 2011), tal percepção sobre a impossibilidade de transformação do outro cumpre uma função decisiva: para o Ocidente a experiência dos sujeitos históricos se ancorava no passado — concebido como concluído, enquanto o futuro se projetava como horizonte aberto de mudanças. Para esse Oriente, criado como espelho invertido do Ocidente, a temporalidade se reduzia a uma tradição imutável, de modo que sua expectativa de futuro era apenas o retorno ao que já existia, sendo reforçada por estruturas de longuíssima duração. Inspirada na obra *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos* (Koselleck, 2006), tal reflexão permite afirmar que a filosofia da História na modernidade foi marcada por uma série de conceitos que buscaram articular passado (experiência) e futuro (expectativa), e, por sua vez, afirmar também que o espaço do Oriente era o da redução profunda da expectativa e do futuro.

Do ponto de vista dos regimes de historicidade que se impunham na consolidação da disciplina, a intelectualidade francesa do século XIX viu Jules Michelet escrever sua *Histoire de la Révolution Française*, obra em que se depara com o tema da aceleração do tempo, e Ernest Renan publicar sua *História geral das línguas semíticas*, obra em que trata

da estabilidade das formas das expressões orais dos povos semíticos. Enquanto a Europa tinha, portanto, seu horizonte de expectativa alargado pela teleologia do progresso, o chamado Oriente era convertido em uma noção de experiência diluída no próprio passado, estagnada e refém do atraso – concebido sempre de forma essencialista. Nesse aspecto, é possível afirmar, contudo, que a pretensão de uma História universal – ou universalista – nada mais era do que a reprodução de certos tropos narrativos advindos do orientalismo, assegurando a noção de “falta” aos povos não europeus referente à própria história.

Em termos semelhantes, a obra *O roubo da História*, do antropólogo Jack Goody, destaca que um dos principais erros incorridos no campo da História foi justamente as distinções categoriais existentes entre Europa e Ásia. Embora a Europa tenha formulado categorias como “despotismo asiático”, “excepcionalidade asiática” e distintas formas de razão e cultura completamente alheias à realidade europeia, não se construíram categorias capazes de elaborar uma universalidade adequada (Goody, 2008, p. 9). Nesses termos, a universalidade apresenta-se sempre como um duplo: na pretensão eurocentrada de tornar-se centro (ou uma cultura mundializada, como refere Said) e na concepção de “falta” que marca a experiência não europeia.

Tal percepção foi sutilmente abordada por Albert Memmi, em *Retrato do colonizado*. Para ele, a dinâmica colonial impunha ao sujeito colonizado uma espécie de “paradigma da falta”, fosse ela psicológica, cultural ou ética (Memmi, 2007, p. 122). Da forma como compreendemos esse paradigma, transferindo-o para o campo da historiografia, essa falta se manifestaria justamente no campo da temporalidade: ao ser posicionado fora da modernidade europeia, o Oriente é percebido como incapaz de superar a tradição e, portanto, deficiente em relação ao *telos* europeu. Há, contudo, um paradoxo que merece ser destacado: ainda que a História disciplinar tenha se consolidado no século XIX, este foi por excelência o século da mais profunda transformação do mundo não europeu, da destruição e desestabilização de antigos impérios e estruturas geopolíticas (Pureza, 2023, p. 58). A chamada “eternidade ruim” a que estavam relegados os povos do chamado Oriente estava longe de ser marcada por qualquer dose de estabilidade política (Said, 1996, p. 214), ou seja, o colonialismo, ainda que representasse, historicamente, esse outro como estagnado, ou mesmo imutável, reconfigurou as condições de futuro no Oriente, produzindo um encurtamento do horizonte de expectativa.

Nesse sentido, há dois conceitos específicos do âmbito da historiografia que podem ser colocados sob escrutínio desse essencialismo sincrônico e que apontam precisamente como as perspectivas orientalistas lidaram com a questão do futuro e do passado de povos não ocidentais: a noção de revolução, por um lado, e a noção de atraso, por outro.

Sobre revolução, Rasha Ramzy faz uma reflexão intrigante ao ver como o conceito é articulado em Said. Em *Orientalismo*, nas suas páginas finais, o autor entra em uma querela direta com o historiador Bernard Lewis. Num jogo de paráfrases, Said mostra que a concepção etimológica de revolução no mundo árabe passa pelo termo *thawra*, que autores como Bernard Lewis definiram como levantar-se (associando ao ato de levantar-se do camelo) (Said, 1996, pp. 319-320). O uso etimológico destaca que, na concepção tradicional orientalista, a revolução – ponto de partida da historicidade contemporânea em sua concepção eurocêntrica – nada mais é do que o ato de se levantar de um camelo quando se vê seus significados fora desse espaço.

Seguindo os passos de Koselleck, o grande marco dos séculos XVIII e XIX na historiografia era de que o léxico “revolução” passara a significar a transformação política e social que alarga de forma indelével o horizonte de expectativa. Em outras palavras, o regime de historicidade moderno passaria a ter como característica a possibilidade do novo, de algo amplo que poderia tanto ser aterrador (numa narrativa reacionária) quanto desejável (numa narrativa revolucionária). Para Bernard Lewis e demais orientalistas, tal alargamento rumo ao futuro é privilégio exclusivamente ocidental; para os povos não europeus, nada mais era do que se levantar do camelo, afirmado em um tom jocoso e irônico que converte as transformações desses povos em meros espasmos dentro de um corpo estável e estagnado (Ramzy, 2006, p. 89)⁸.

Sem a possibilidade da revolução, o regime de historicidade moderno estaria interrompido fora do mundo ocidental, envolto apenas no encurtamento da experiência e na ausência de um horizonte de expectativa. Diante dessa falta, a própria História se torna um projeto interdito, entendida como uma ciência capaz de produzir um sentido para o tempo e resumida a somente uma dimensão sincrônica. Dessa posição não deve se depreender que o futuro está completamente interdito na História dos povos não ocidentais; esse passa a depender da própria dominação ocidental, que se torna responsável por acelerar e dinamizar a História, justificando, assim, o colonialismo e o imperialismo. Em outras palavras, para a historiografia de cunho orientalista, o que faz com que a História fora da Europa passe a ter um horizonte de expectativa é precisamente a ação do Ocidente – e qualquer coisa fora disso não é mais do que o levantar-se de um camelo.

A forma mais complexa desse dilema aparece na longa citação que Edward Said produz a partir da fala de Lorde Balfour na Câmara dos Comuns em 1910, referente aos dilemas dos ingleses no Egito. Ao afirmar que os ingleses conheciam melhor a civilização egípcia do que a civilização de qualquer outro país, encontrava com isso a justificativa para a dominação absoluta do país africano sob a tutela britânica (Said, 1996, pp. 61-64)⁹. Conhecer e estagnar são tarefas políticas para as quais a historiografia invariavelmente servia de cúmplice, sendo que tais ações ocorriam ao mesmo tempo em que o Império Britânico gastava enormes quantias de recursos financeiros e humanos para impedir que

⁸ Há uma questão bastante ilustrativa desse processo na contemporaneidade. O termo *primavera árabe*, ou *Arab Spring*, nada mais é do que um vocábulo originário de um artigo de divulgação científica do professor Marc Lynch, na George Washington University. Como destaca Sean David Hobbs, o uso do termo remonta ao passado da própria Europa e sua Primavera dos Povos, referente aos eventos entre 1845 e 1848 no continente. O fato de o vocábulo ser utilizado de forma acrítica nos levantes nos países árabes e do Norte da África no século XXI remete à ideia de uma mimese das revoluções empreendidas pelos europeus há mais de 150 anos. Além disso, a massificação do termo “árabe” para diferentes realidades da região tende a eclipsar confrontos étnicos para sobrepor uma homogeneidade cultural e política condizente com os propósitos orientalistas de dominação imperialista. Para mais, ver o artigo de Sean David Hobbs, *Why the phrase “Arab Spring” should be retired*, publicado em 2021 em <https://www.thecaireview.com/essays/why-the-phrase-arab-spring-should-be-retired/>.

⁹ Cabe aqui destacar o trabalho de Martin Bernal, *Black Athena: the afroasiatic roots of classical civilization* (1987). Profundamente inspirado por Edward Said, Bernal argumenta que os estudos clássicos foram vitimados por um movimento de “arianização” no qual as raízes indoeuropeias passaram a justificar politicamente a opressão imperial do Ocidente sobre o espaço do antigo Mundo Clássico. Nesses termos, conforme destaca no volume I de sua obra, a base da egiptologia pós-1840 ganharia contornos cada vez mais racistas. Bernal ainda enfatiza que, em 1904 (seis anos antes do discurso de Lorde Balfour), o proeminente egiptólogo inglês Wallis Budge afirmou que os egípcios, “sendo fundamentalmente um povo africano”, possuíam todas as virtudes e os vícios que caracterizavam os povos do Norte da África, tornando-os avessos “à metafísica no sentido moderno desta palavra”, pois “nenhuma língua africana é capaz de expressar especulações de natureza teológica, ou filosófica” (Bernal, 1987, p. 261).

os povos sob seu jugo fossem capazes de algum tipo de autogoverno¹⁰. Uma revolução que, porventura, sugerisse a possibilidade de representação direta era logo vetada por figuras como Balfour, que afirmava “pode-se examinar toda a história dos orientais no que se chama, falando amplamente, o Leste, e jamais se encontrarão vestígios de autogoverno” (Said, 1996, p. 63).

Se, por um lado, a noção de revolução é concebida como exógena a essa categoria outro, “o árabe” (ou, de forma mais ampla, ao Oriental), o que configura essa impossibilidade é a noção de “atraso”. Como lembra Said, uma das chaves reflexivas aqui é precisamente a ideia de atraso, que estabelece a *démarche* de um tempo histórico que o Oriente ainda não atingiu. O chamado “atraso oriental” só poderia se legitimar, em termos mais amplos, se houvesse uma mesma temporalidade que entrecruzasse todos os povos. Conquanto o Oriente fosse visto como “imóvel” ou “improdutivo”, essa temporalidade era subsequentemente acionada como parte constitutiva não só da “História imaginária”, mas também da História disciplinar.

Dipesh Chakrabarty, em *Provincializing Europe*, destaca, por meio de uma brincadeira com o termo inglês *late capitalism*, os impasses dessa temporalidade colonizadora (Chakrabarty, 2000, p. 7). Embora se refira a um uso costumeiro de “capitalismo tardio” (em clara referência aos países capitalistas mais desenvolvidos, cf. Mandel e Jameson), a mesma palavra em inglês pode ter outra conotação, significando “capitalismo atrasado” (num léxico que remonta ao chamado Terceiro Mundo no século XX). As noções de tardio e atrasado, que compartilham o mesmo léxico na língua inglesa, constituem o ponto de partida para uma reflexão mais profunda sobre a própria história do capitalismo. Para o historiador indiano, essa história foi efetivamente dominada por um historicismo particular, segundo o qual o destino dos povos não ocidentais ainda é ver a Europa e o Ocidente como seu “inevitável futuro” (Chakrabarty, 2000, p. 82). O mérito de sua indagação, contudo, não é negar certas diatribes políticas em termos como “desenvolvimento” e “subdesenvolvimento”, mas entender como determinada forma de pensar o tempo histórico como abstração depende invariavelmente da noção de atraso para significar aquilo que o capital ainda não conseguiu conquistar.

Em outras palavras, o “atraso” faz parte de um regime de historicidade invariavelmente burguês que induz os historiadores a investigar as causas do “atraso” tendo como *telos* o desenvolvimento capitalista da Europa Ocidental. Em termos semelhantes, Partha Chatterjee identificou essa lógica como um “tempo homogêneo do capital”, no qual os obstáculos para o desenvolvimento pleno do capital são vistos simplesmente como sinais de ‘atraso’, resquícios de lógicas ‘pré-capitalistas’, ou ‘pré-modernas’ (Chatterjee, 2004, p. 55). Esse tempo vazio nada mais é do que a utopia do capital, cuja forma estruturante é inevitavelmente colonizadora – e não deveria soar como surpresa o fato de que esse tempo, por meio da lógica do atraso, pode utilizar a História como instrumento colonial.

Tais conceitos, “revolução” e “atraso”, servem para estabelecer as premissas do orientalismo que estruturam essa “história imaginativa”. A revolução é o *telos* interrompido do não ocidental que, por conta de seu atraso, depende do europeu para guiar o processo de transformação no qual, contudo, será marcada a dependência desse outro oriental. Em outras palavras, haveria um afogamento tão grande no passado que o

¹⁰ O termo “Império Britânico” é empregado aqui meramente como exemplo, sem qualquer cunho exclusivista. Na Era dos Impérios, seria imprudente conceber que algum império articulou lógica dissonante ao produzir a História dos povos sob seu domínio.

futuro seria completamente abortado, abolindo, assim, a expectativa, e diluindo a experiência em modelos estáticos. Todavia, considerando as transformações geopolíticas da contemporaneidade e a presença inegável de revoluções em espaços não ocidentais no século XX (Hobsbawm, 2011, pp. 311-345), seria importante refletirmos também sobre algumas metamorfoses do orientalismo no âmbito da História.

Presentismo, orientalismo e os dilemas da história imaginativa

A crítica de Said se articula, ainda, à reflexão sobre os regimes de historicidade. Na modernidade ocidental, o passado é concebido como experiência concluída, enquanto o futuro se apresenta como horizonte aberto de possibilidades, marcado pela imprevisibilidade e pela expectativa de transformação. O Oriente é representado como espaço de um tempo cíclico, essencialmente sincrônico e incapaz de projetar rupturas. É essa assimetria temporal que fundamenta, no discurso colonial, a justificativa para as chamadas “missões civilizatórias” e a constante tentativa de submeter o Oriente ao *telos* da modernidade europeia.

É possível afirmar que a ênfase na modernidade é uma questão crucial na História disciplinar. O modelo quadripartite (Antiguidade, Idade Média, Modernidade e Contemporaneidade), que ainda hoje embasa currículos acadêmicos dentro e fora do Ocidente nada mais é do que “um fato francês”, como bem lembra Jean Chesneaux (1995, p. 93). Para o autor, a modernidade se torna a obsessão burguesa sobre a própria História, o momento em que a classe se realiza politicamente. A sua função pedagógica, portanto, remete a uma noção na qual a burguesia francesa e a Revolução de 1789 são os devires modernos por excelência, os quais o resto do mundo ainda não atingiu. É estranhamente familiar a uma noção hegeliana de História, na qual a razão da História é a realização não apenas do Estado nacional, mas também da burguesia. E cabe ressaltar, uma burguesia francesa. Aos que não possuem a mesma experiência histórica, o limite das perspectivas é basicamente o da emulação da historicidade francesa – a ser ensinada nos livros didáticos e nos currículos escolares. Essa emulação, contudo, como visto anteriormente, seria impedida pelo próprio atraso – no que ela se tornaria uma imitação do modelo europeu, mas sempre em falta com ele.

Se a nação e o capitalismo são o paradigma por excelência da modernidade, cabe destacar a leitura de Homi Bhabha, que questiona o lugar do espaço colonial na história, uma vez que nem a nação nem o próprio capitalismo se resolvem plenamente nesse espaço, concebido como o outro da modernidade europeia (Bhabha, 1998, p. 200). Disso decorre que concepções historicistas só estão presentes como artificialidade constitutiva de um tempo homogêneo e vazio, tipicamente ocidental – aos demais povos, primeiro precisam ser criados como uma homogeneidade, e, posteriormente, serialmente dispostos numa sequência temporal na qual a modernidade seria o seu *telos*.

Disso decorre uma obsessão ocidental, majoritariamente presente nas universidades americanas, que são os chamados estudos de área (*area studies*). Neles, intelectuais dos mais diferentes campos do conhecimento se configuram em especialistas sobre determinadas regiões (Oriente Médio, América Latina, Ásia, África etc.), permitindo-se estabelecer discursos de autoridade que reforçam a outrificação. Em seu artigo “*Memories of underdevelopment*” after *Area studies*, Harry Harootunian afirma que tal campo foi forjado na ênfase na “modernidade” de várias partes do globo, o que

seria, segundo o autor, nada mais do que uma representação equivocada da acumulação capitalista. A ênfase na modernidade é, em certa medida, a retomada do léxico do “atraso”, tão condizente com o regime de historicidade ocidental acerca do Oriente (Harootunian, 2012, pp. 7-8). Em outras palavras, o esforço colonial de impor sobre o outro o seu desenvolvimento reforça a sua incapacidade de representar a própria revolução e as próprias transformações¹¹.

A atualidade do diagnóstico de Said se verifica na permanência do orientalismo sob novas roupagens. Se no século XIX o discurso se revestia da autoridade científica e institucional, no início do século XXI ele ressurge em intelectuais como Bernard Lewis, que reforça a demonização do Islã e atualiza o discurso da alteridade perigosa. Nesse sentido, o orientalismo não desapareceu, mas assumiu novas estratégias, sobretudo no contexto estadunidense pós-11 de setembro. Como afirma Said, trata-se de uma estrutura resiliente, capaz de se rearticular continuamente, mantendo intacta sua função política e cultural.

Contudo, no contexto pós-11 de setembro, percebe-se que uma mudança profunda opera na lógica *orientalista*, em evidência não apenas por novos ideólogos, como Samuel Huntington, mas também pelas mudanças do próprio regime de historicidade específico de nossa era, o chamado “presentismo”. O termo, empregado por François Hartog (2011, pp. 37-38), remete a um novo regime de historicidade no qual se estabelece a relação entre um passado “esquecido ou demasiadamente lembrado”, um futuro “que quase desapareceu do horizonte” e um presente “consumado no imediatismo, ou quase estático”. Segundo Rodrigo Turin, tal regime de historicidade está perfeitamente alinhado aos tempos neoliberais vividos, configurando-se como um regime de temporalidade propriamente dito, dilatando-se para muito além dos marcos disciplinares da História (Turin, 2019, p. 249).

Do ponto de vista das antigas sociedades coloniais – agora traduzidas como pós-coloniais, uma nova temporalidade emerge questionando as tradições teleológicas, como bem indica Bhabha (1998, p. 217). O modelo homogêneo de tempo que a nação propunha esbarrava em múltiplas tensões e num efeito pluralista no qual a noção de “povo” como singularidade não poderia se realizar no típico modelo eurocentrado. Mahmood Mamdani, por sua vez, destaca que essa concepção foi domada dentro do espectro dominante dos Estados-nacionais no mundo pós-2001 e, portanto, a tarefa de “decolonizar” as múltiplas identidades de Estados plurais (como, por exemplo, a África do Sul pós-*apartheid*) se dá justamente na proposta radical de historicizar radicalmente todas as identidades presentes numa comunidade imaginada (Mamdani, 2020, p. 19). Não é à toa que em seu célebre posfácio da edição de 1995, Edward Said reafirma que são justamente os intelectuais comprometidos com uma agenda pós-colonial crítica que efetivamente coloca em xeque os princípios eurocêtricos da nação – e, se podemos acrescentar, também do capital e do tempo homogêneo e vazio que o retroalimenta.

É precisamente nesse ponto que retomar Said se torna fundamental. Para o autor palestino, a “história imaginativa” sempre desempenhou um papel central na legitimação do orientalismo: com seu essencialismo sincrônico, ela congelava, essencializava e

¹¹ Daniel Vukovich produziu um instigante desdobramento dessa questão em que reflete sobre a forma como os sinólogos ocidentais observam a China pós-1949. Discutindo o conceito de “orientalismo sinológico”, o autor discute a noção de “sameness”, para demonstrar que há um esforço intelectual para narrar a história chinesa por bases que se assemelhem mais e mais com a história ocidental. Ver mais em: Vukovich (2013, pp. 10-12).

transformava o Oriente em objeto. Era preciso cortar desse outro, não ocidental, sua dimensão diacrônica para estabilizar sua dominação. Todavia, diante da suspensão da temporalidade histórica desse novo regime de temporalidade, o discurso orientalista estranhamente perde sua força não por fatores internos, não obstante as incessantes lutas anticoloniais dos últimos séculos, mas pela ausência de um *telos* dentro do próprio espaço ocidental. São tempos, afinal de contas, de periferização do capitalismo como processo socio-histórico, no qual as posições historicamente constituídas de centro e periferia parecem difusas diante de verdadeiras ilhas de acumulação primitiva em espaços tradicionalmente metropolitanos (Canetiti, 2022, pp. 2-3).

Esse colapso do *telos* que fortalecia a “história imaginativa” tão cara aos orientalistas abre um espaço paradoxalmente fértil para a crítica ao orientalismo e às concepções eurocêntricas de História: se o futuro não mais existe como meta a ser atingida, as demandas imediatas do presente tornam-se urgentes, e a própria ausência de um caminho processual cria a possibilidade de cortes abruptos na história. Paulo Arantes caracteriza essa condição como um “regime de urgência”, definido pelo “tempo intemporal da urgência perpétua” (Arantes, 2014, pp. 94-97). Trata-se de um presente contínuo, em que não há mais etapas a serem percorridas nem horizontes longínquos a serem conquistados. Nesse tempo comprimido, a insurreição pode emergir em qualquer instante, justamente porque não há um processo a mediar a transformação: a ruptura se torna sempre iminente – e por isso tão imprevisível e tão perigosa.

Em termos globais, contudo, é possível afirmar que os efeitos desse presentismo não se limitam ao Ocidente. A intensificação da globalização no século XXI levou à difusão de um estado de desesperança generalizada em relação ao futuro, perceptível em diferentes movimentos sociais e políticos. A ausência de expectativa não conduz necessariamente à passividade, mas, ironicamente, ativa um potencial de insurreição, na medida em que a sobrevivência imediata se impõe como prioridade. Nesse sentido, a suspensão da “história imaginativa” emerge como um bônus, no qual atraso e revolução não são mais léxicos apreensíveis na metrópole, esvaziando a força do discurso orientalista e revelando as fissuras de um tempo contemporâneo em que o futuro deixou de ser promessa e passou a ser ameaça.

Nesse sentido, a atualidade da análise saidiana ainda permite desvelar como representações históricas se atualizam e se reproduzem, revelando agora não apenas o passado colonial, mas também os dilemas e mal-estares do presente. Ao mesmo tempo, num país de Sul Global, prenhe de contradições e ainda marcado por uma série de estruturas coloniais, o Brasil invariavelmente precisa desenvolver uma academia capaz de se voltar para outras regiões do planeta sem um olhar excessivamente eurocentrado. No que se depreende de nossa reflexão até o momento, o campo historiográfico precisa instituir novas balizas para refletir historicidades desviantes sem o peso da “história imaginativa” ocidental do século XIX e, de preferência, rompendo com o presentismo imobilista que reina dominante no regime de temporalidade dos tempos neoliberais.

Considerações finais

Uma questão paira no ar: o quanto os protestos em Tunis e no Cairo, em dezembro de 2010 e janeiro de 2011, não influenciaram jovens militantes a ocuparem

Wall Street meses depois? O quanto o eixo das mobilizações do tempo histórico parece agora desorientado aos olhos do Ocidente? O que isso modifica efetivamente na nossa percepção sobre esse outro não ocidental do qual, inclusive, somos parte constitutiva como brasileiros?

De fato, considerando os comentários satíricos de Lewis sobre a ausência do termo “revolução” na língua árabe, o Ocidente, até 2001, ainda podia se autointitular como responsável por trazer a paz, a ordem e até mesmo a modernidade para os povos que ainda não haviam atingido esse estágio. De fato, ao longo dos séculos XIX e XX, o discurso orientalista podia sustentar-se na promessa de conduzir o “atrasado” ao progresso, num exercício que configurava a “história imaginativa” e que tanto influenciava a História disciplinar. Todavia, considerando o presente primeiro quarto do século XXI, é questionável o que o Ocidente pode efetivamente oferecer, pois não há uma concepção de modernização capaz de dar conta dos impasses dentro do próprio centro histórico do capitalismo, tampouco, em eras neoliberais, pode-se falar em futuro promissor, tendo em vista que o movimento especulativo é sempre o da urgência – como lembra Milton Santos (2001, p. 34), um dos fenômenos mais aterradores da globalização é nosso estado de crise permanente. A transformação e os ideais revolucionários de outras épocas se diluíram e se espalharam em meio a outras urgências, nas quais há muito tempo o chamado Terceiro Mundo é muito mais fértil em termos de imaginação revolucionária do que o Ocidente.

O próprio Said, ao longo dos seus últimos anos após a publicação de *Orientalismo*, via com pessimismo a permanência dos tropos orientalistas, que acreditavam que os ataques americanos ao Afeganistão e ao Iraque iriam “libertar” esses povos do atraso – um atraso inerente ao islã, como por vezes o próprio Bernard Lewis concebia (Pureza, 2023, p. 55). Em tons bem mais cruéis, percebe-se uma terrível permanência de tropos orientalistas na ocupação israelense em Gaza hoje – mas muito menos propensa a civilizar os palestinos e muito mais inclinada ao seu extermínio (Daher, 2024).

Nos tempos atuais, após a devastadora crítica de *Orientalismo*, criou-se um impasse aos historiadores que pretendem efetivamente estudar a Ásia. Refletir, portanto, sobre esses impasses, é refletir sobre o campo historiográfico, não só sobre sua configuração passada, mas também sobre os desafios do presente e os dilemas éticos do futuro.

Referências bibliográficas

- Ahmad, A. (2002). *Linhagens do presente: ensaios*. Boitempo.
- Arantes, P. (2014). *O novo tempo do mundo*. Boitempo.
- Asad, T. (1973). Two European images of non-European rule. *Economy and Society*, 2(3), 263–277.
- Bernal, M. (1987). *Black Athena: The afroasiatic roots of classical civilization. Volume 1: The fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. Rutgers University Press.
- Bhabha, H. (1998). *O local da cultura*. Editora UFMG.
- Canettieri, S. (2022). A crítica do presentismo historiográfico a partir da concepção de “tempo curto” em Marc Bloch. *Revista de Teoria da História*, 3(7), 1–17.

- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe*. Princeton University Press.
- Chatterjee, P. (2004). *Colonialismo, modernidade e política*. Ed. UFBA.
- Chesneaux, J. (1995). As armadilhas do quadripartismo histórico. In J. Chesneaux (Org.), *Por uma história mundial* (pp. 30–36). Instituto Piaget.
- Daher, J. (2024, 1º abril). Orientalism, imperialism and the Western coverage of Palestine. *Al Jazeera Media Institute*. <https://institute.aljazeera.net/en/ajr/article/2619>
- Foucault, M. (1999). *Vigiar e punir: nascimento da prisão* (R. Ramalhe, Trad., 20ª ed.). Vozes.
- Goody, J. (2008). *O roubo da História: como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente*. Contexto.
- Gramsci, A. (2001). Caderno 12 (1932): Apontamentos e notas dispersas para um grupo de ensaios sobre a história dos intelectuais. In A. Gramsci, *Cadernos do cárcere. Volume 2: Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo* (C. N. Coutinho, Ed. e Trad., L. S. Henriques & M. A. Nogueira, Co-eds., 2ª ed., pp. 13–54). Civilização Brasileira.
- Harootunian, H. (2012). “Memories of underdevelopment” after area studies. *Positions: East Asia Cultures Critique*, 20(1), 7–35.
- Hartog, F. (2011). *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Autêntica.
- Hobbs, S. (2021). Why the phrase “Arab Spring” should be retired. *Cairo Review of Global Affairs*. <https://www.thecaireview.com/essays/why-the-phrase-arab-spring-should-be-retired/>
- Hobsbawm, E. (2011). *Tempos fraturados: cultura e sociedade no século XX* (2ª ed.). Companhia das Letras.
- Hourani, A. (2000). *Uma história dos povos árabes*. Companhia das Letras.
- Irwin, R. (2006). *Pelo amor ao saber*. Record.
- Koselleck, R. (2006). *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Contraponto.
- Lênin, V. I. (2011). *O imperialismo: etapa superior do capitalismo*. Unicamp.
- Lewis, B. (2004). *A crise do Islã: Guerra santa e terror profano*. Jorge Zahar.
- Mackenzie, J. (1994). Edward Said and the historians. *Nineteenth-Century Contexts: An Interdisciplinary Journal*, 18(1), 9–25.
- Mamdani, M. (2020). *Neither settler, nor native: The making and unmaking of permanent minorities*. The Belknap Press of Harvard University.
- Memmi, A. (2007). *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Civilização Brasileira.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Biblioteca Iberoamericana de Pensamiento.
- Murphy, B. (22 maio 2018). Bernard Lewis, o historiador que ressuscitou o “choque de civilizações”, morreu aos 101 anos. *O Público*. <https://www.publico.pt/2018/05/22/mundo/noticia/bernard-lewis-eminente-historiador-do-medio-oriente-morre-aos-101-anos-1831207>

- Parry, B. (1993). A critique mishandled. *Social Text*, (35), 121–133.
- Pureza, F. (2023). *História da Ásia*. Contexto.
- Ramzy, R. (2006). Historiography as a means of power: 'Otherization' and imperialism through the writings of Edward Said. In S. Nagy-Zekmi (Ed.), *Paradoxical citizenship: Edward Said*. Lexington Books.
- Said, E. (1996). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Companhia das Letras.
- Said, E. (2011). *Cultura e imperialismo*. Companhia das Letras.
- Santos, M. (2001). *Território e sociedade: entrevista com Milton Santos*. Fundação Perseu Abramo.
- Todorov, T. (2003). *A conquista da América: a questão do outro* (B. P. Moi, Trad., 2ª ed.). Martins Fontes.
- Turin, R. Presentismo, neoliberalismo e os fins da história. In A. Avila, F. F. Nicolazzi & R. Turin (Orgs.), *A história (in)disciplinada: teoria, ensino e difusão de conhecimento histórico* (pp. 245–271). Milfontes.
- Vukovich, D. (2013). *China and Orientalism: Western knowledge production and the P. R. C.* Routledge.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/f9y8y380>.