

O texto de Heródoto e seus desdobramentos modernos: uma questão imperialista (o caso britânico)*

Fábio Adriano Hering**

Professor Visitante na Universidade de Durham, Inglaterra

hering@unicamp.br

“Civilization is hooped together, brought
Under a rule, under the semblance of peace
By manifold illusion; but man's life is thought,
And he, despite his terror, cannot cease
Ravening through century after century,
Ravening, raging, and uprooting that he may come
Into the desolation of reality:
Egypt and Greece, good-bye, and good-bye Rome!”

W. B. Yeats

Resumo

O presente artigo se debruça sobre um documento da Antiguidade Clássica, tomando como ponto de foco não o seu dito "texto estabelecido" mas, por um outro lado, o seu intrincado processo de celebração e reinvenção modernas. Toma-se como descontinuidade histórica o período de consolidação dos impérios modernos, em finais do século XIX: e é nesse contexto que a História e a Arqueologia construíram-se como servas dos recém-fundados Estados Nacionais. Intenta-se aqui analisar criticamente o processo de constituição dessa relação simbiótica, tomando o moderno texto de Heródoto, em sua versão britânica, como um estudo de caso.

Palavras-chave

Imperialismo Britânico, Grécia Antiga, Pos-colonialismo

Abstract

This article develops a critical analysis of an element from the so-called classical heritage: but taking as the main focus not its supposed "original document" but the modern one. Classical texts were reinvented and re-established in a modern shape in the end of the 19th century: mainly because history and archaeology were institutionalized as a kind of servants of the new Nation State. The great event in play in the period was imperialism: the driven force behind the symbiotic relationship between nation and history. The modern text of Herodotus, in its British version, is taken as a proper study-case to analyze this general subject.

Introdução

François Hartog (1999: 31 e 32), ao analisar criticamente o texto de Heródoto, argumenta que “não se pode escrever sobre” as *Histórias*¹ “desconsiderando-se a história de suas interpretações”. Para este autor, então, o referido texto clássico deveria ser alvo de uma análise semelhante àquela proposta por Foucault (2003: 7, 8 e 155): onde ao invés de se investigar o caráter “documental” de um certo discurso buscar-se-ia compreender o seu intrincado e recorrente processo de “monumentalização”. As *Histórias*, portanto, nessa perspectiva, deveriam ser vistas não apenas como um “texto estático”, do qual se poderia buscar reconstruir o significado imanente, mas como um “contexto” que inúmeros leitores, tradutores e comentadores têm continuamente contribuído para estabelecer.

O contexto em questão deve ser compreendido, antes de tudo, à luz do fato das *Histórias* terem sido tomadas como inaugurais de um gênero. A idéia de que Heródoto é o “Pai da História” (Cícero, *De Legibus* I.5) remonta ao século I d.C., mas é, de acordo com Momigliano (1984: 36-37), apenas no século XIX que ela ganha o significado que tem para nós hoje. É neste período, de acordo com Díaz-Andreu e Champion (1996: 03), que a Arqueologia e a História, alçadas ao *status* de ciência, iniciariam a busca de uma “idade de ouro”, de um “passado glorioso” representativo de uma “herança comum” que caracterizaria o “laço genético” e/ou cultural entre os indivíduos de uma *vitoriosa* “nação moderna” (*vide* também Díaz-Andreu, 1999: 164; Trigger, 1994: 151). É apenas então que o texto de Heródoto começaria a ser sistematicamente editado, comentado, traduzido, analisado: e ele é então “convocado” a se transformar em “monumento”, a justificar com seu nome a “longa genealogia” da “moderna ciência histórica”.

Tal processo de “monumentalização” de Heródoto, entretanto, não se deu sem a re-significação moderna de uma outra idéia, também estabelecida na Antigüidade: a de que os relatos das *Histórias* não seriam “dignos de confiança”. O principal autor de tal juízo é Plutarco (*Moralia*, 11, 857, 12-13), e devemos entendê-lo à luz da extrema curiosidade e relativa simpatia que Heródoto nutria para com o mundo “não-grego” (De Sanctis, 1951: 261). A equação então engendrada era de que o autor das *Histórias* seria “mentiroso” por ser “filo-bárbaro”. Uma das principais acusações,

então, era a de que ele haveria “invertido as origens das divindades e dos heróis”, fazendo dos helenos os herdeiros dos bárbaros. Tal fórmula não vai passar despercebida aos especialistas modernos, que estabelecerão o que se poderia denominar de um “corte epistemológico” em Heródoto (Funari, 1995: 47; Hartog, 1999: 371 e 372). As partes das *Histórias* relacionadas com a narrativa acerca dos povos não-gregos (orientais e africanos) seriam associadas a “aquele Heródoto” em que não se poderia depositar confiança, cuja obra estaria na “infância da História”. O Heródoto identificado com a “maturidade da História”, por outro lado, cujo relato poderia ser celebrado como verossímil, seria aquele que narra a vitória e a excelência gregas sobre os persas (Hering, 2003a).

Pode-se ver tal tendência a dividir a obra de Heródoto à luz da mesma “distinção ontológica e epistemológica” que o Ocidente, a partir do século XVIII, efetuará entre si mesmo e o Oriente (Said, 1978: 2 e 3). As *Histórias*, assim, teriam sido alvo do mesmo extenso processo de dominação, reestruturação e representação “disciplinar” levado a termo pelos “poderes ocidentais” em seus recém-fundados “territórios coloniais”. As *Histórias*, desta forma, poderiam ser tomadas como parte constitutiva de uma dinâmica ocidental tipicamente “imperialista” (Díaz-Andreu, 2003; Hingley, 2000). Se a História pôde, de alguma forma, no período em questão, contribuir para a justificação de uma **real** dinâmica de conquista e exploração (de uma assepsia do espaço geográfico, pode-se dizer), então o texto de Heródoto foi um dos palcos privilegiados onde tal exercício e celebração de um **virtual** passado instrumental puderam ser representados (Bernal, 2003).

Finalmente, deve-se ter em vista que, em grande parte por conta de sua celebração como “monumento”, as *Histórias* são, hoje, parte do que se poderia denominar de “o conjunto dos grandes textos da literatura Ocidental”: do tipo que pode ser encontrado à venda nas livrarias, em belas encadernações e em versões traduzidas (LaCapra, 1983: 49-51). Há, na realidade, aqui, um processo subliminar de domesticação de Heródoto: no limite, ele não fala mais grego e pode compartilhar conosco conceitos que, como veremos, fazem parte de nosso cotidiano (Hering, 2001a e 2001b).

Devemos, então, assumir o texto moderno de Heródoto como um evento que só teve ocasião de ocorrer devido à sua íntima conexão com a realidade política, social e cultural da Europa do século XIX (Said, 1993; 1983: 31-39). Neste evento, as contribuições do dito mundo acadêmico, da realidade política e das dinâmicas culturais das sociedades em questão estão intimamente imbricadas. Pode-se

dizer, assim, a partir do acima exposto, que se pretende aqui identificar em que medida e com que implicações o dito “texto moderno de Heródoto” está intimamente relacionado com a dinâmica de conquista e representação denominada de Imperialismo. Nesta tarefa, ficará claro como o texto de Heródoto foi não apenas uma ferramenta na afirmação da superioridade européia sobre o “mundo bárbaro” mas a arena onde essas duas partes antagônicas e inter-relacionadas puderam se digladiar e onde a primeira subjugou a segunda.

Tal discussão será levada adiante como um “estudo de caso” tomando o exemplo britânico como paradigmático: tanto no que diz respeito à tradição de interpretação e leitura de Heródoto quanto à dita experiência imperial no Oriente. Entende-se que tal caso é representativo de uma orientação européia geral. Outros contextos e tradições serão apresentados e discutidos apenas quando eles puderem contribuir para a compreensão do objeto central aqui definido. Toma-se como recorte temporal o da “consolidação imperial britânica na Ásia” (Panikkar: 1953): 1858-1914. Nem todos os autores e eventos aqui apresentados estarão, entretanto, compreendidos historicamente entre estes dois extremos: mas serão, por outro lado, analisados em suas relações (seja como formadores ou tributários) para com o que se entende ser uma descontinuidade histórica a partir da qual a própria idéia de Ocidente se constituiu. O artigo está organizado de forma a que – partindo da dita experiência imperial – possamos chegar ao “monumento” representado pelo texto de Heródoto aptos a analisá-lo criticamente.

A utilidade do Mundo Antigo: um percurso entre a metrópole e a colônia

Pretendemos, neste item, apresentar de que forma, e com que dinâmica, alguns intelectuais britânicos do dito período Imperial serviram-se do legado do Mundo Clássico, da Grécia Antiga em particular, tanto para compreender as ações políticas que seu Estado Nacional levava a termo no território colonial quanto como uma forma de afirmar uma certa identidade nos domínios metropolitanos. Nesta tarefa, devemos, antes de tudo, trazer à cena alguns elementos desta dita experiência imperial, a fim de evidenciar alguns dos seus elementos mais ativos. De acordo com Said

(1978), durante os séculos XVIII e XIX algumas poucas nações européias (Inglaterra e França, principalmente), em um processo de expansão e conquista comumente denominado de Imperialismo, repartiram entre si imensas porções do globo, principalmente os territórios da Ásia e da África. De uma forma quase análoga, as ditas ciências humanas, como expôs Díaz-Andreu (2003: 1), organizaram-se então (como fossem elas quase “ferramentas” ideológicas) com o propósito de fornecer argumentos em favor da idéia de que os ditos “poderes imperiais” representavam uma “civilização superior”. Nesta dinâmica, a História e a Arqueologia (para citar apenas as mais evidentes – ou ativas – áreas de investigação envolvidas) empenharam-se em um duplo processo de construção do passado: por um lado, a representação estereotipada das “inferiores” culturas não européias (Said, 1993 e 1978); por outro, a reiterada e sistemática invenção de um passado glorioso (Hobsbawm, 1984: 22; Díaz-Andreu, 1999: 164) que justificasse o exercício do poder imperial.

No auge desse processo, quando o próprio termo imperialismo passara a ser invocado como uma forma de designar as ações da metrópole e de seus representantes no espaço colonial, o domínio sobre vastas áreas da África e da Ásia foi conscientemente tomado por muitos dos agentes imperiais como fossem “missões civilizadoras” nos territórios das “nações bárbaras” (Ashcroft *et alli*, 1998: 122-127). Nesta rotina, o que era um recente processo de gradual “europeização” do globo (cujas principais fases precedentes seriam a conquista/descoberta e a expansão mercantilista) passou cada vez mais a buscar suas raízes e a justificar suas ações por meio da associação com os grandes empreendimentos hegemônicos e imperialistas das civilizações greco-romanas (Koebner, 1961: 18). Os modelos clássicos, neste contexto, elaborados pelas disciplinas acadêmicas da História Antiga e da Arqueologia Clássica, mas minuciosa e gradualmente ministrados aos filhos dos aristocratas e burgueses nas escolas (Bowen, 1989: 162-163), passaram a desempenhar parte fundamental na retórica e na manutenção do discurso e da prática imperialistas (Hingley, 2000: 9 e 10).

É importante notar que muitas das fontes clássicas cultivadas na academia e compartilhadas pela “elite dirigente” foram ordenadas a partir de uma lógica estratégica, onde se buscou selecionar aquelas que afirmavam um tipo específico de civilização por meio da sua contraposição sistemática à imagem do dito “mundo bárbaro”. Os exemplos são inúmeros (Webster, 1996: 116 e 117): de Homero

a Ésquilo, de Tito Lívio a Júlio César. Mas o de Heródoto é, aqui, bastante apropriado. As *Histórias* são representativas de uma dinâmica analítica e expositiva que está principalmente a serviço da afirmação da identidade grega e que opera em seu texto por meio de uma “lógica da alteridade”. Nessa lógica, um grego seria avaliado positivamente não apenas por habitar o espaço isonômico da *polis* ou por lutar equipado e ordenado em falanges, mas principalmente pela afirmação do que ele não é: aquele que não corre as estepes sobre o pelo de seu cavalo – como o faz o cita – e que não deve obediência a um déspota – como deve fazer o persa (Hartog, 1999: 85, 82 e 137).

A operação de delimitação e nomeação de um território conhecido em contraposição a um outro território desconhecido, que ordena a narrativa grega em questão, obedece, via de regra, uma lógica arbitrária de reconhecimento entre o que é “familiar” e o que não o é. Tal divisão é levada a termo recorrentemente no seio dos mais diversos grupos sociais, e tem validade “universal” principalmente para um “nós” dentro de um “nosso” território, em uma rotina de diferenciação de um “eles” em um outro território particular adjacente (Said, 1978: 53-54). Podemos, assim, imaginar acertadamente um presumido leitor grego, do período das invasões persas, que definiria sua própria identidade em contraposição ao “outro” território que se estende para além da linha imaginária definida pelo “mundo grego”; e ele poderia concluir, face às “evidências”, que seria justo e natural que o cruel e despótico bárbaro pagasse por sua insolência e violência contra a Hélade e se submetesse à superioridade cultural e técnica dos helenos (Hering, 2003b).

A rotina intelectual impressa nessa recorrente estrutura de pensamento, registrada pela imaginação literária grega do século V a.C., vai ser reativada modernamente e tomada como uma bem-estabelecida, natural e ancestral rotina intelectual ocidental nos séculos XIX e XX (Ascherson, 1995: 50). Imagens da Grécia, em sua relação com o dito mundo bárbaro, foram re-significadas no período em questão em função do estabelecimento de uma certa idéia de civilização: uma a ser construída modernamente, de forma “retrospectiva” (Said, 2001: 585-586). Pode-se dizer que ambos os elementos desse “par ordenado” (representado pelo grego e seus outros) foram, então, meticulosamente elaborados pelos especialistas do período: em favor de uma versão do passado que tinha a função primordial de legitimar projetos e ideologias contemporâneos (Bernal, 1987: 317-330). Para o caso específico da sociedade britânica, é importante ter-se em conta que desde a

Renascença até finais do século XIX uma série de imagens do mundo grego antigo foram recorrentemente invocadas para definir inúmeros conceitos políticos, atividades sociais e princípios educativos, assim como certos estilos arquitetônicos (Hingley, 2000: 19). Dentre essa série, poderíamos eleger um elemento em especial, sintomático das expectativas subliminares nessa dinâmica de apropriação do passado: o debate acerca da “democracia ateniense”. Entre os escritores vitorianos do período em questão, a referência a tal sistema político grego foi, principalmente, uma forma de associação com uma postura “liberal” que pudesse representar uma oposição aos partidários do parlamentarismo: mais afeitos às imagens da República Romana, com seu estado burocrático e seu corpo senatorial (Turner, 1989: 64-66). Revelador, nesta apropriação, é que a admiração pela “democracia ateniense”, no contexto em questão, nunca foi severamente abalada pelo fato dela ter sido fundada em uma hegemonia marítima repressiva e dominadora, assim como na manutenção de um regime de escravidão por dívida ou conquista (Beard e Henderson, 2000: 54).

É inútil batermo-nos aqui contra o que poderíamos equivocadamente pensar ser um paradoxo: não é sob essa égide que se organiza a relação entre um espectro do pensamento político britânico do período em questão e uma imagem do chamado “mundo grego clássico”. Na realidade, essa intrigante associação entre dois territórios tão apartados é uma rotina intelectual de apropriação do passado que busca explorar as possibilidades retóricas da idéia de democracia (Rhodes, 2004: 203), em um contexto onde a ocupação e a dominação eram, sim, justificadas pela idéia do “exercício justo e divino da força”. A relação de “parentesco” entre a Grécia e o mundo britânico tem uma longa genealogia, mas uma renovada forma de celebração do legado helênico teve ocasião a partir de meados do século XIX, principalmente como uma forma de garantir a perpetuação e a eficácia da ideologia de uma certa elite dirigente (Bowen, 1989: 162). Um dos exemplos mais reveladores neste sentido, entretanto, deve-se a um dos principais teóricos do liberalismo, do século XVIII. Thomas Hobbes (1676: A-A2), em sua tradução da obra de Tucídides, é explícito ao propor que o referido autor grego deveria ser lido em busca de “conselhos úteis para a nobreza, principalmente no que concerne à condução de grandes e importantes ações”. A forma como essa “orientação liberal”

acerca da obra do cronista da guerra do Peloponeso vai se organizar no discurso historiográfico posterior é, no mínimo – para o caso aqui analisado – bastante instrutiva.

G. B. Grundy (1910: 33-34), em seu volume intitulado *Thucydides and the History of his Age*, assinala na direção do que seria, em Tucídides, uma ressalva quanto ao comando de Péricles sobre a *polis*, por um lado, e, por outro, uma crítica das ações imperialistas e dominadoras levadas adiante pouco antes da capitulação a Esparta em 404 a.C. Para este autor britânico, por exemplo, não seria sem alguma reserva que o cronista grego teria enfatizado o poder e o controle que o referido *strategos* exercia em Atenas: transformando o que fora uma democracia no então “governo do mais eminente dos cidadãos” (Tucídides, II.65). O ponto mais extremo da relativa antipatia de Tucídides para com a política ateniense, de acordo com Grundy, seria externado, por outro lado, apenas por ocasião do chamado “diálogo dos mélios” (V.85-113). Melos era colônia espartana que insistia em permanecer neutra no conflito; antes de os atenienses a invadirem, dizimando boa parte da população masculina e escravizando principalmente mulheres e crianças, teria tido lugar, segundo a narrativa de Tucídides, um diálogo entre os emissários de Atenas e os daquela *polis*. Contra o argumento da “justiça”, levantado pelos mélios, os atenienses contrapuseram o do “uso legítimo da força”: e o desfecho do episódio, acima esboçado, mostra quão eloqüentes foram os atenienses na defesa de sua tese. Grundy conclui que se Tucídides toma algum partido dentro do espectro representado por estes dois extremos é o da oposição à “democracia radical” que apoiou atitudes “imperialistas” como aquelas levadas adiante contra os mélios: principalmente por não poder admitir que ela legitimasse o governo opressivo de gregos sobre gregos. É pelo viés da ironia que podemos entender a dinâmica da reinvenção moderna da idéia de democracia grega: aquela que buscou se deslindar de todos os problemas de consciência que assolaram Tucídides.

O que devemos ter em conta aqui é que as imagens do passado helênico, no período em questão, foram selecionadas e re-significadas, em grande medida, com vistas à legitimação da experiência de dominação nos territórios coloniais. O ideal grego, por obra dos helenistas do período, poderia, então, florescer em terras britânicas, de uma forma que os “radicais” da democracia ateniense nunca puderam realizar: pois seu poder imperial era mantido sem que se tivesse que suprimir, em alguma medida significativa, as liberdades de qualquer cidadão britânico. As formas por

meio das quais esta dinâmica geral de apropriação e representação do passado se estruturou não foram lineares nem organizadas de acordo com uma certa “regularidade de laboratório”. Seus intrincados processos de estabelecimento e funcionamento não podem, como alguns pensaram, ser identificados simplesmente a partir da confrontação entre a experiência imperial e os discursos acerca da “história doméstica” britânica (Hingley, 2000: 48 e 65). Devemos, por outro lado, buscar entender como os britânicos exerceram seu poder sobre suas colônias, sobre o espaço geográfico e os indivíduos das “novas nações colonizadas”. Mas, principalmente, devemos tentar compreender em que medida e com que implicações os elementos de um presumido e coeso “organismo político e social” (do qual fazia parte tanto a metrópole quanto sua colônia) foram meticulosamente organizados a fim de fornecer não meramente retorno econômico mas também o prêmio de uma consciência histórica ideal (Foucault, 1988: 266). Como veremos, muitos dos elementos estabelecidos na base de uma relação desigual de opressão do tipo que o mundo ocidental efetivou no espaço colonial estão na origem das mais reducionistas e tendenciosas leituras da dita História Antiga.

A “ciência do Oriente”: um saber a serviço do Império

Buscaremos, aqui, definir de que forma um saber acerca do espaço colonial pôde dar suporte ideológico à rotina de dominação esboçada acima. O ponto de foco agora não é mais o mundo clássico mas o dito mundo bárbaro, o Oriente mais precisamente: pode-se dizer que se busca aqui definir o “repertório” vocabular a partir do qual a idéia de Ocidente se definiu. Antes de tudo, devemos nos deter na experiência britânica no Oriente, pois foi neste contexto, mais que em outros lugares, que se definiu o que se poderia denominar de: uma certa versão letrada de um esforço original colonial legitimado pelo ostensivo uso de armas de fogo (Said: 1978: 17-18, 42-43). Fala-se, aqui, acima de tudo, dos estudos lingüísticos, principalmente no que eles contribuíram para o estabelecimento de um “saber” a serviço da exploração econômica e da dominação cultural. A decifração do sânscrito por William Jones, nos anos de 1780, como ícone deste processo, por exemplo, só teve azo de ocorrer, no seio da Sociedade Asiática de Bengala, como fruto de um

esforço quase burocrático para habilitar os oficiais e administradores britânicos na Índia a lidarem com a população nativa (Ballantyne, 2002: 5, 26 e 27).

A forma como uma certa “euforia com o Oriente” se estabeleceu no imaginário europeu do período tem em Hegel um dos seus exemplos mais reveladores (por ser, em grande medida, representativo de uma “orientação europeia geral”) (Marchand, 1996: 189-190). Em seu volume sobre a Filosofia da História (1822-31), ele compara “a descoberta do sânscrito” à descoberta de “um novo continente”, pois a partir das evidências lingüísticas entre aquela língua e as línguas modernas poderiam ser estabelecidos “os vínculos históricos dos povos germânicos com os povos indianos” (Poliakov, 1974: 174 e 175). O filósofo alemão estava, sem dúvida, afinado com as “hipóteses difusionistas” e com a idéia de “língua indo-européia” (“indo-germânica”, para os filólogos alemães do período), pois sua conclusão foi expressa em tom lapidar, em uma fórmula que se estabeleceria como uma das mais recorrentes defesas da longa genealogia e da superioridade ocidentais: “A Europa é absolutamente o fim (objetivo) da História; a Ásia, o início (origem)” (Parrinder, 1999: 271). A principal “artimanha” implícita nessa asserção era: poder-se-ia procurar um antepassado nobre fora da Europa (os “ancestrais” indo-europeus, indo-iranianos ou indo-germânicos), mas tal ligação genealógica tornaria legítimo que o europeu (como a evolução de um protótipo) retornasse a seu território “original” para exercer seu legítimo direito de posse.

Tal “distinção ontológica e epistemológica entre o ‘o Oriente’ e o ‘o Ocidente’” foi o que tornou possível, segundo Said (1978: 1 e 2), que o Oriente se estabelecesse não apenas como um lugar “adjacente à Europa”, o lugar de uma de suas maiores, mais ricas e antigas colônias e a origem de sua civilização e de sua língua, mas também “como o seu maior adversário cultural e uma de suas mais recorrentes e intensas ‘contra-imagens’”. Pode-se falar de uma divisão entre Oriente e Ocidente que remonta a Homero, que organizou a separação do Antigo Império Romano em duas partes, que caracterizou a contraposição histórica entre o Cristianismo e as ditas religiões orientais (o Islamismo, o Judaísmo, o Budismo, etc.): o que seria enunciar a longa genealogia de uma idéia que se refinou e transformou-se ao longo da história. Mas os limites desse processo, a descontinuidade histórica que dá significação (ao menos para nós, hoje) a essa dinâmica de contraposição (Foucault, 2003: 9)

geográfica e cultural (Said, 1978: 12) está situado nos séculos XVIII e XIX e sua autoridade discursiva deve muito a enunciados como os de Hegel exposto acima.

Um bom exemplo da dimensão monumental e ativa dessa dinâmica de afirmação do Ocidente (como resultado prático e lógico de sua contraposição com o Oriente) é a forma quase reativa como Harold Bloom defende o dito cânone da literatura Ocidental. Seu tom é quase apocalíptico (Parrinder, 1999: 272) ao lembrar das “sombras que avançam” sobre o ocidente às portas do segundo milênio, na forma de uma “rude besta” que poderia “botar abaixo o cânone literário de uma vez por todas” (Bloom, 1995: 16 e 310). Um paralelo com o *Inferno* de Dante faz pensar que a grande ameaça invocada por Bloom talvez coubesse no mesmo local onde o escritor italiano colocou Maomé: na vala dos “disseminadores de escândalo e de cisma” (Said, 1978: 68 e 71). Por outro lado, para recompor o que o crítico norte-americano acredita ser uma “ameaça que há muito tempo avança sobre nossa terra” talvez seja necessário, afinal, ir ao que ele acredita ser o centro do cânone: Shakespeare.

Em *Otelo*, por exemplo, o personagem principal (o Mouro de Veneza) é, antes de tudo, “um usurpador de mundos”. Deve-se ter em conta que Otelo (como o foi o próprio Maomé de Dante no início do século XIV) é, aqui, um muçulmano que deambula no espaço do cânone. Poder-se-ia argumentar que, principalmente para o caso de Otelo, o personagem é retratado como vítima da inveja e da conspiração e não como, prioritariamente, a ameaça estrangeira. Entretanto, deve-se ter em conta que a relação do Ocidente para com o Oriente foi sempre uma relação de dominador e dominado: Maomé e Otelo estão domesticados, conformados ao texto, e não é na estrutura superficial das obras que os abrigam que encontraremos o real sentido de suas imagens. Se o personagem de Shakespeare é, por vezes, doce e dúctil como uma “cortesã de Flaubert” (Said, 1978: 6 e 21) é por que a principal função do Oriente na estrutura da peça é evidenciar o poder de Veneza como ícone do expansionismo europeu. Bloom (1995: 29) assinala que não é a função do cânone “formar os nossos valores sociais, políticos ou morais”. O que o crítico norte-americano parece dizer com essa afirmação é que, em contrapartida, devemos concordar com Iago quando este procura Brabânçio: pois o berbere estaria autorizado a enriquecer o Ocidente, mas não a copular e procriar com a bela Desdêmona.

O que a relação entre os referidos personagens parece ressaltar é que o Oriente e o Ocidente vivem em uma constante e lucrativa relação de sedução mútua, o que não significa que o primeiro esteja autorizado a subverter a “lógica” da ordem imposta pelo segundo. O conservadorismo explícito no trabalho de Bloom, e mesmo em toda a polêmica levantada pela sua reacionária defesa do “cânone” (Said, 1983: 159), é apenas mais um exemplo (recente e, por isso mesmo, mais revelador) de como o Oriente é sempre presença cativa no banquete em que se celebra a dita “grande tradição ocidental” (Parrinder, 1999: 270). Sua condição, logicamente, é subalterna: um general Mouro no festim da grande tradição cultural do Ocidente, como um representante da grande dispersão geográfica encapsulada sob a idéia de Oriente, deve lembrar a todos os convivas, de forma esquematizada e teatral, que ele só está ali para servir (de forma consentida e controlada) o Ocidente em sua dinâmica de exercício e ampliação de sua própria hegemonia intelectual e política (Said, 1978: 6, 12 e 71).

A formação do discurso colonial na Índia: a nação e seus “sujeitos”

Agora, devemos centrar nossa discussão na dita “experiência imperial”, investigando prioritariamente tal lógica de dominação e representação no caso indiano. Busca-se, especialmente, entender de que forma se efetivou, no caso em questão, na base do simples e brutal exercício do poder, um dos mais poderosos discursos identitários ocidentais: a idéia de “nação”. Tal discurso não se formalizou apenas no espaço metropolitano e não se articulou a partir apenas do discurso acadêmico. O exemplo da Arqueologia, entretanto, principalmente devido à sua estreita ligação com a dinâmica política no contexto em questão, é uma boa forma de iniciar a análise que se pretende aqui. Em 1871, os britânicos fomentaram, no território por eles identificado como “a mais preciosa jóia de sua coroa”, a instituição do *Indian Archaeological Survey*: visando “dirigir a prática arqueológica e contribuir para a unificação da Índia” de acordo com os desígnios britânicos (Díaz-Andreu, 2003: 5). Contribuir para a unificação da Índia por meio do estudo de seu passado foi, assim, o mesmo que recorrer a uma prática anacrônica e retórica que servisse de eufemismo para a implantação de uma

estrutura política e administrativa que tinha como função primordial efetivar a conquista e otimizar a dominação. Díaz-Andreu (2003: 6) argumenta que, em meados do século XIX, quando o nacionalismo era uma ideologia “progressista” associada a uma “política de Estado”, a Índia foi tomada pela coroa britânica como uma “nação”: o que não significou a celebração de seu povo e de sua cultura, mas a sua transformação em uma “nação colonizada”.

Em finais do século XIX, Ernest Renan, ao responder a pergunta “O que é a Nação?”, começava sua exposição da seguinte forma: é algo “novo na história”, próprio do “meio ambiente” político e social da Europa e estranho às grandes civilizações antigas (tanto as greco-romanas quanto orientais) (Bhabha, 1990: 9). Renan, a quem Raymond Schwab (1984 [1950]: 103) classificara como um daqueles que, no século XIX, tomaram o Oriente como uma carreira (como uma alternativa para a vida religiosa, no caso), está, entre outras coisas, reconhecendo a objetividade e a origem ocidental do dito “projeto nacional”. É revelador tal consciência em quem se engajou de forma tão intensa naquilo que Said (1978: 1, 2 e 5) identificou como uma rotina intelectual que visava, entre outras coisas, estabelecer uma imagem acerca do lugar onde o Ocidente mantinha suas mais lucrativas colônias. Não por acaso, essas duas dimensões intelectuais, representar o *outro* e definir a idéia de nação, podem ser vistas como duas faces de uma mesma moeda.

A idéia de nação – e todo o corolário dela decorrente – está, sem dúvida, como assinalou Hobsbawm (1992: 10), “na intersecção de uma série de transformações políticas, tecnológicas e sociais”, entre elas: a unificação na Alemanha, o desenvolvimento do trabalho assalariado e fabril na Inglaterra, a deposição da monarquia na França. Mesmo sem querer tomar esses exemplos como demonstrativos de uma orientação européia geral, devemos ter em conta que o cenário por eles formado é ordenado a partir de dois princípios gerais, dos quais a idéia de nação vai se articular: a premência por se afirmar uma identidade de grupo, por um lado; a busca por novos mercados e/ou recursos naturais, por outro. Se tivermos em conta que, em finais do século XIX e inícios do XX, todas as narrativas acerca de uma certa “tradição nacional”, de um passado ao redor do qual os indivíduos de um certo “núcleo social” estariam na órbita, foram formadas a partir de uma certa “visão expansionista” (Brennan, 1990: 58-60), compreenderemos que a nação – como ideologia política – só adquiriu significado a partir do confronto com “outros mundos”.

A relação entre nacionalismo e imperialismo não é auto-evidente e devemos entendê-la a partir da forma como os estados nacionais do período representaram a si mesmos em contraposição a outros estados nacionais e a outros povos e culturas: na arena das “relações internacionais”, em uma dinâmica de disputa de mercado e de constante ameaça de um conflito armado. “Somos ainda os herdeiros da idéia de que alguém só se pode definir a partir da idéia de nação”, argumentou Said (1993: xxvi-xxix): e devemos ter em conta aqui que a idéia de “tradição nacional” em questão esteve sempre a serviço de um “centro metropolitano com aspirações hegemônicas globais” que celebrava a unidade de seu núcleo político a partir da negação violenta e paranóica de quaisquer “ameaças externas”. Um exemplo prático de tal lógica, oriundo da chamada experiência imperialista britânica no “subcontinente indiano”, é a Proposta de Macaulay (1830), que defendia que a única maneira de “civilizar” os colonizados era impondo-lhes, por meio de um sistema educacional, a língua inglesa (Bernal, 2003: 23-24). Neste contexto, afirmar a pretensa superioridade ocidental foi não apenas o contraponto lógico da afirmação da inferioridade da cultura indiana. Era, mais uma vez, a máxima de Hegel que se efetivava aqui com todo seu potencial político e eufórico (Bryant, 2001: 19 e 20): se a Índia fora um dia tomada como o berço da civilização e da língua européias seus mais triunfantes herdeiros estavam agora a reclamar o direito de posse sobre um território que deveria satisfazer todas as prerrogativas de uma nova “comunidade imaginada” (Anderson, 1983).

O que estrutura o pensamento de Macaulay é não apenas a idéia arrogante e presunçosa de “civilizar o bárbaro”. Devemos entender sua Proposta como um elemento a mais em um esforço dialético de auto-afirmação nacional, onde a prática política imperialista e a cultura a ela associada construíram-se como hegemônicas (Said, 1983: 12). Diz-se comumente que para um grupo de pessoas tornar-se uma nação eles devem necessariamente compartilhar uma série de elementos: uma mesma religião, um mesmo território e uma mesma língua, por exemplo. Tomemos, ao menos alegoricamente, a experiência imperial como a efetivação de uma imaginada “nação moderna” em um território para além de seus domínios domésticos (Young, 2003: 60-63). Sob essa perspectiva, a instituição da língua inglesa nos currículos escolares indianos representaria a possibilidade de realização quase universal de um presumido *ethos* coletivo. O que poderia parecer a dispersão geográfica de um certo ideal de homogeneidade foi, por outro lado, nas palavras de Frantz Fanon

(2001 [1961])), parte de um processo de “tradução” do colonizado, de “despersonalização” do povo indiano: que foi paulatinamente alienado de sua própria cultura, ao ponto de tornar-se um “joguete” nas mãos do colonizador.

Construir uma “nação colonizada”, na base da dominação e da imposição de uma língua, não deve ser visto aqui, em medida alguma, como a realização em terras bárbaras do ideal romântico sonhado pelos alemães no século XVIII (Young, 2003: 61). Devemos entender tal processo, antes de tudo, como o esforço de afirmação da auto-imagem de um grupo identificado com um centro metropolitano por meio da construção deliberada da imagem de um outro grupo situado em um território identificado como periférico. Um exemplo de tal lógica em ação foi o que Chakrabarti (1977: 33-34) identificou como uma interpretação tendenciosa da cultura material encontrada no território indiano, visando principalmente dar suporte documental às teorias arianas tão caras ao discurso ocidental do período. Os desenvolvimentos de Bopp (1816), assim como as conclusões de Herder e Humboldt (Marchand, 1997: 20-26), apontam nesta direção, ao propor um deslocamento do que se compreendia ser o “tronco lingüístico” indo-europeu: não mais o sânscrito mas sim uma presumida língua ariana, associada com os supostos antepassados ilustres e matrizes fundadoras dos grandes grupos étnicos europeus (Bryant, 2001: 19 e 20). Dessa forma, a Arqueologia da Índia, levada a termo por especialistas britânicos em finais do século XIX, estabeleceu convenientemente, principalmente por meio de estudos antropométricos, a tese de que uma certa raça ariana teria colonizado, em um passado remoto, parte da população indiana (não por acaso aquela identificada com o topo de seu sistema de estratificação social). Boa parte do subcontinente indiano, por outro lado, haveria sido tomada por outros influxos étnicos, que foram então identificados com os indivíduos das castas mais baixas: prioritariamente aqueles reconhecíveis pela pele negra. O que estava implícito nesta tese é que a maioria esmagadora da população representava uma degeneração de um antepassado ilustre, e que apenas uma nova leva de conquistadores europeus poderia infundir-lhes algum vigor (Díaz-Andreu, 2003; Chakrabarty, 1997: 119-128).

A Proposta de Macaulay foi uma das principais formas por meio das quais o estado imperial britânico do período pôde exercer seu poder e legitimar suas ações. Diz-se hoje que as nações pós-coloniais buscam recompor seus fragmentos, redescobrir historicamente a diversidade que lhe foi

sistematicamente suprimida pelo “projeto nacional” imperial (Young, 2003: 63). Seria ingênuo, por outro lado, imaginar que a efetivação do império e a conformação da colônia teriam sido levadas a termo apenas por meio do canhão e do fuzil. Em um trecho de sua Proposta, Macaulay observa que os conteúdos ministrados nas escolas indianas deveriam privilegiar os conteúdos da dita “tradição ocidental”, pois “apenas uma estante de uma boa livraria européia tem mais valor que toda a literatura indiana e árabe” (*in* Curtin, 1971: 182): e a literatura, aqui, é um índice analítico de uma realidade que (nas palavras de Macaulay) deveria ser estendida a “todos os ramos relacionados com as duas ‘nações’” em questão.

A forma como se deu tal processo de subordinação de um território e de um povo a um poder externo não pode ser compreendida plenamente sem tomarmos em consideração que a sociedade da qual fazemos parte é marcada por um exacerbado etnocentrismo, cujos domínios de ação sempre tomaram como referencial central a linguagem e seus produtos mais imediatos: entre eles, o texto escrito (Said, 1983: 12, 36-39). Por outro lado, se tomarmos os textos de uma determinada sociedade não apenas como ferramentas de poder (instrumentos na legitimação de uma idéia de cultura e sociedade) mas, também, como “fatos de poder” (resultados desse processo de sujeição cultural a que servem, e a partir dos quais frutificaram), poderemos lê-los como uma via para o reconhecimento dos intrincados processos de dominação e controle que o dito ocidente levou a termo em sua dinâmica de expansão e legitimação. Podemos dizer que nossa análise busca, por meio de uma ação crítica, fazer o processo inverso que investiu um texto específico com o poder que ele tem hoje. Como veremos, a escolha de um exemplo da dita Antigüidade Clássica não é por acaso: pois foi no espaço ideal de seu presumido e perfeito antepassado que a civilização ocidental projetou sua mais perfeita auto-imagem; e onde esboçou e levou a termo, de forma eufórica e declarada, seus projetos imperiais de dominação política e ideológica.

A formação do “cânone”: do território ao texto

Podemos dizer que, em certa medida, o processo de sujeição política e ideológica da “colônia” autorizou uma extensa transformação na forma como a metrópole passou a definir a si mesma. O ocidente, então, passou a se entender cada vez mais como o herdeiro de uma idéia de civilização que legitimaria seu exercício de poder não só no espaço geográfico colonial, mas na edição e elaboração de sua própria cultura. Para entendermos como essa dinâmica se resolve na discussão que foi até aqui desenvolvida, devemos, antes de tudo, voltarmos-nos uma vez mais a Harold Bloom (1995: 22) e sua defesa do cânone. Para ele, “nada é mais importante para o cânone Ocidental que seus princípios de seletividade”. Bloom age como um intelectual de um contexto político e cultural (os EUA) que reclama para si a liderança (pelo direito justo e divino da força, diriam os atenienses) do que se pode compreender como o “eixo ocidental” (Bernal, 2003: 25). Não podemos deixar de considerar que suas palavras ecoam as de Macaulay, e podemos entender que essas duas figuras compreendiam sua ação no presente como uma forma de terçar armas contra os bárbaros: aqueles que ocupam as estantes das livrarias, que assolam os domínios acadêmicos, que lutam pelo direito de ocupar legitimamente os territórios que um dia lhes pertenceram (Parrinder, 1999: 270 e 272). Não por acaso, o estabelecimento (e a defesa) de um “campo literário” se confunde, aqui, com a prática de ocupação e colonização de um território: e aqui os exemplos de Macaulay e Bloom são complementares. Como veremos, da mesma forma que a língua inglesa e a literatura ocidental foram aliadas dos oficiais britânicos, o estabelecimento e a manutenção do cânone foi (como ainda o é) uma forma de garantir as fronteiras já conquistadas pela prática imperial.

A idéia de cânone tem sua origem plantada na tradição greco-romana, e analisar sua genealogia pode ser bastante instrutivo para o caso que estudamos aqui.ⁱⁱ Podemos lembrar, antes de tudo, do *canon* de Policleto: uma “regra de proporção” a ser aplicada para estabelecer as relações entre os diferentes elementos do corpo humano, com a finalidade de obter uma ideal e harmônica (mesmo que artificial) representação (Tea, 1950: 748). É, por outro lado, a partir da aplicação de tal princípio na seleção das mais representativas obras literárias, por obra tanto dos gramáticos e copistas alexandrinos quanto das autoridades da Igreja Católica, que a idéia adquiriria o sentido identificado por Ernst Curtius (1953: 256), como aquilo que tem a função prioritária de “salvaguardar uma tradição”. A dita tradição associada ao “cânone literário”, como argumentou LaCapra (1982: 51),

tem sido marcada por um exacerbado etnocentrismo: identificável na forma como certos textos de outras tradições e culturas foram aliados de seu domínio. Tendo-se isso em vista, podemos considerar que examinar a plena dimensão cultural e política de tal domínio textual é investigar, antes de tudo, a que projetos políticos e ideológicos ele tem servido. Se tomarmos como índice analítico o comentário de Allan Bloom (1988: 36) de que “as nações ocidentais são aquelas influenciadas pela filosofia grega” teremos uma boa idéia de por onde começar nossa investigação. Devemos ter em conta, entretanto, que o conservadorismo reacionário do qual Allan Bloom é um exemplo deve ser compreendido como uma reativação “neocolonial” (Martin Bernal, 2003: 26) de uma idéia de “civilização ocidental” que tem suas raízes mais consistentes fincadas no filo-helenismo alemão dos séculos XVIII e XIX (Marchand, 1997: 3-41).

A intrigante reincidência histórica do legado helênico na Alemanha, principalmente a partir do século XVIII, foi, antes de tudo, uma função do fato de os gregos antigos terem sido convocados, mais que qualquer outro povo, para se tornarem arianos, em uma equação que buscava, de forma direta, justificar a pretensa ascendência cultural e genealógica das modernas civilizações européias (Bernal, 2003: 14). A Grécia Antiga estava aberta à conquista de uma forma que não se podia mais levar a termo para o caso romano, por exemplo, (Said, 1993: 235), pois os remanescentes culturais e materiais do antigo império eram já parte do patrimônio da nascente nação italiana, e mesmo a França reclamava o seu quinhão na partilha (Olivier, 2003: 41). Neste sentido, em um período posterior às invasões napoleônicas, após todas as mal-sucedidas tentativas de se efetivar um Sacro Império Romano Germânico, talvez só restasse à Alemanha construir-se mesmo como uma espécie de “Nova Grécia” (Bernal, 1987: 214). Essa sonhada nação alemã foi uma “comunidade imaginada” que teria como objetivo principal “preencher o vazio emocional causado pelo declínio de relações ou comunidades humanas *reais*”, no processo de unificação iniciado em 1780 (Hobsbawm: 1998: 63). Toda comunidade “imaginada” pressupõe necessariamente uma memória a ser construída e é nesse período que a Filologia Histórica se lançou na tarefa de encontrar uma “Idade de Ouro” ou um “passado glorioso” representativos de uma “herança biológica comum” que caracterizaria o “laço genético” entre os indivíduos de uma *vitoriosa* “nação moderna” (Díaz-Andreu, 1999: 164; Trigger, 1994: 151).

É a partir deste contexto que se deve entender o esforço intelectual do filólogo e burocrata Wilhelm von Humboldt, uma das principais “forças motrizes” no estabelecimento acadêmico e na difusão do modelo lingüístico indo-europeu, como um dos pilares da autoconfiança alemã na superioridade de sua “civilização”. Uma de suas primeiras atitudes como Ministro do Interior para Assuntos Educacionais e Eclesiásticos prussiano (1809) foi rejeitar a influência dos modelos educacionais estrangeiros (principalmente franceses) e propor um modelo curricular que supervalorizava o estudo de línguas e de Filologia (Marchand, 1997: 25-26). Um dos principais pontos de seu programa pedagógico era de que o estudo da “Antigüidade em geral e dos gregos e de sua língua em particular”, poderia guiar os estudantes (os jovens líderes da Alemanha, mais especificamente) na tarefa de reabilitação do espírito nacional e do orgulho étnico germânicos (Bernal, 1987: 282-288). LaCapra (1982: 51) assinala que uma das principais questões relacionadas com os ditos “textos canônicos” é que seus processos de interpretação, apropriação e tradução devem ser comparados a uma rotina de domesticação. Devemos, assim, entender tal prescrição dos “grandes textos helênicos” não meramente como um interesse pelos temas ou exemplos que eles potencialmente evocam mas pelo fato de seu domínio discursivo ter representado um espaço onde uma certa tradição poderia ser reforçada ou subvertida. Toda uma historiografia européia foi construída sobre as bases plantadas por esse halo romântico alemão (Hering, 2001: 23-39). Devemos entender, aqui, que nosso papel como intérpretes é principalmente “reabilitar o que foi submerso ou reprimido” em tal tradição (LaCapra, 1982: 65), procedendo a uma investigação em busca daquilo que foi considerado, arbitrariamente, danoso, perigoso, indesejável.

Se tivermos em conta que Humboldt foi um dos maiores entusiastas da idéia de língua indo-européia, entenderemos que seu *curriculum* estava organizado com a finalidade de legitimar uma divisão entre os representantes das línguas “nobres, flexionadas, de origem espiritual, que permitiam o desenvolvimento da inteligência e o pensamento abstrato e universal, como as línguas indo-européias” e aqueles *outros* identificados historicamente com “as línguas não-flexionadas, de tipo animalesco” (Funari, 1999b: 162 e 163). Ao propor que as evidências lingüísticas entre o grego antigo e o alemão moderno comprovariam a tese da superioridade cultural daqueles dois povos, Humboldt (como a grande maioria dos especialistas europeus do período) estava a propor também que o

elemento determinante na manutenção desses dois grupos teria sido um presumido sucesso em evitar qualquer contaminação por “elementos estrangeiros”. Tal xenofobia, intrínseca ao modelo indo-europeu, foi parte fundante da dita História Antiga (e as disciplinas a ela relacionadas), representando hoje um daqueles domínios “autoritários e resistentes à mudança” (Bernal, 1987: 3-4), por meio dos quais a dita civilização ocidental continua legitimando seus pressupostos e que, em nome de nossa integridade política e intelectual, não devemos permanecer impassíveis.

A efetivação da conquista: a colonização do texto de Heródoto

Chegamos aqui ao argumento que invocamos na abertura do presente artigo. Heródoto foi um autor grego do século V a.C., natural da porção oriental da Grécia Antiga, e que descreveu o conflito entre gregos e persas, narrando a vitória grega no conflito mas não sem antes se deter em uma longa descrição dos povos bárbaros (seus costumes, história, sua realidade geográfica) envolvidos direta ou indiretamente na guerra. Apresenta-se o argumento de sua obra, aqui, de forma esquemática, entendendo que, para o objetivo do presente artigo, interessa mais as apropriações culturais modernas dela.ⁱⁱⁱ Essas, como veremos, representam de forma bastante reveladora, a dinâmica de deliberação que o Ocidente levou adiante no processo de “invenção” de sua cultura: um processo que não prescindiu de toda a autoridade desenvolvida durante a colonização e pacificação do mundo bárbaro. Intencionalmente, entramos no texto de Heródoto por via de uma de suas mais populares traduções em língua inglesa, de autoria de George Rawlinson, publicada pela primeira vez em 1858 e até hoje reeditada comercialmente: ela faz parte da coleção de clássicos da Everyman Library e pode também ser encontrada como um volume da coleção de “grandes obras” da Enciclopédia Britânica. A relação entre esta bem-sucedida tradução e seu autor é, aqui, uma boa maneira de adentrarmos um campo discursivo tradicionalmente identificado como afastado das discussões políticas, mas que, por outro lado, como veremos, guarda uma estreita e intensa relação com a dinâmica imperial do período aqui analisado. George Rawlinson foi um estudioso e historiador britânico, professor de História Antiga de Oxford (1861 a 1889), que publicou uma série de trabalhos:

sobre as monarquias orientais (*As cinco grandes monarquias do mundo antigo*) e sobre a história judaico-cristã; sobre a história do Egito, da Fenícia e das civilizações mesopotâmicas; e acerca da “origem das nações”. Sua tradução de Heródoto foi publicada com a colaboração de seu irmão, o orientalista e oficial britânico Henry C. Rawlinson, a quem se atribui parte da tarefa na decifração da escrita cuneiforme mesopotâmica (Bray & Trump, 1982: 71). Henry era “um exemplo típico daquele homem de ação que conjugou os serviços militares prestados ao Império com a pesquisa acadêmica no Oriente”, tendo servido à coroa britânica tanto no Iraque quanto no Afeganistão. O texto resultante do esforço conjunto dos dois irmãos é uma obra prima da literatura inglesa: vertido em um tom solene, chega ao preciosismo de verter em inglês vitoriano os oráculos e excertos épicos encontrados na narrativa de Heródoto.

Um trecho da obra de Heródoto é bastante representativo da orientação ideológica que marcou esta tradução inglesa: a dita apologia de Atenas (VII.139). Esta passagem conclui os preparativos persas para a guerra contra os gregos, representando, no corpo da narrativa, o que poderia ser considerado como uma das descrições dos “serviços de Atenas para a Grécia” (How & Wells, 1998 (1912): 181). O autor grego, neste ponto, afirma expor uma “opinião” que, segundo ele, mesmo podendo desagradar a muitos, lhe “parece ser a verdade”. Nas palavras de Heródoto: “dizer que os “atenienses tornaram-se” os “salvadores da Grécia” é “não faltar com a verdade”; pois, tendo incitado “todos os gregos restantes” que ainda não haviam se inclinado em favor dos bárbaros, foram eles que, depois dos deuses, repeliram o rei persa”. Significativa, para os objetivos da discussão aqui desenvolvida é a forma como os Rawlinson traduzem o termo “todos os gregos” (*tò Hellenikòn*): “nação grega” (*Greek Nation*).^{iv}

Devemos lembrar que *Hellenikos* é (de acordo com a mitologia grega) o nome atribuído aos descendentes de *Hellen*, personagem lendário, filho de Deucalião. Os termos derivados do personagem mitológico – associados com os principais grupos formadores do que hoje compreendemos como “os antigos gregos” – seriam, de acordo com Toynbee (1960: 8), palavras que “serviam aos helenos para designar sua civilização, seu mundo e eles mesmos”: helenismo, helênico, Hélade. A Hélade “era uma sociedade complexa”, composta de “uma multiplicidade de grupos”: a família, o lar, o *démos*, etc.; grupos que nem sempre compartilhavam dos mesmos interesses. A

palavra grega *agón*, por exemplo, traduzia, para o contexto da Atenas do século V a.C., uma das principais características do sistema de valores grego e da organização interna da *pólis*: “a competição agressiva e auto-afirmativa (...), com uma clara distinção entre amigos e inimigos”; lógica que regia, em um certo sentido, tanto as relações entre os indivíduos de um grupo e dos grupos entre si, dentro do corpo da *pólis*, quanto os relacionamentos entre as diferentes *pólis*. O helenismo defendido por Heródoto, assim, teria impedido que os atenienses se unissem “aos persas contra os gregos; mas (...) nunca que os gregos (inclusive atenienses) lutassem entre si ou escravizassem outros gregos” (Finley, 1989: 128). Se há algum paralelo possível entre a Hélade e a idéia de nação é aquele existente entre um programa ideológico moderno (a nação pretendida, o discurso nacionalista) e um presumido esforço de auto-identificação idealizado e retórico (a obliteração de certos interesses em prol de um esforço de guerra e, principalmente, a celebração de uma unidade cultural em face de uma realidade imperialista e dominadora). Não é a Grécia real (ou o sentido herodoteano de Hélade) que importa para Rawlinson mas um modelo de inteligibilidade capaz de representar um Estado Nacional imperialista.

Um outro exemplo pode ajudar-nos a entender um processo de apropriação do texto de Heródoto que se iniciou no século XIX mas que frutificou no início do século XX. O estudioso britânico John Enoch Powell (1939: 34, 39, 63-85), proporia, em sua análise estrutural das *Histórias*, que a narrativa de Heródoto deveria ser dividida em dois momentos: uma História da Pérsia (os seis primeiros livros das *Histórias*), onde o autor teria se debruçado sobre o mundo bárbaro (de um modo análogo ao que Hecateu de Mileto, uma geração antes, fizera com a história do Egito), cujo relato não seria digno de muito crédito; e uma História das Guerras Pérsicas (os três últimos livros das *Histórias*), onde Heródoto teria buscado reconstruir os eventos relacionados com a invasão bárbara e com a vitória grega, alcançando certo sucesso e reconhecimento (Hering, 2000; 2001). Para o helenista britânico, estes dois momentos na obra de Heródoto corresponderiam ao desenvolvimento de duas das três mais importantes inovações que definiriam a verdadeira arte grega do conhecimento histórico grego. A primeira delas, respectivamente, seria uma tentativa de racionalização de “mitos e relatos orais” colhidos entre os povos não-gregos. A segunda, seria a “virtual” supressão dos elementos etno-geográficos (dos quais, segundo o helenista britânico, a História teria originalmente

florescido) e a concentração em um tema de um passado passível de verificação por meio da investigação. O terceiro e definitivo estágio na consecução da ciência histórica grega teria sido, segundo Powell, levado a termo por Tucídides, que restringira a investigação histórica a uma estrita porção de um passado recente, centrado em um conflito eminentemente “interpolítico”.

Uma das referências centrais no modelo de Powell é, também, a chamada “apologia de Atenas” (VII.139). Para o helenista britânico, tal “panegírico” teria sido endereçado a todo o Mundo Grego de inícios da Guerra do Peloponeso (em boa parte hostil para com Atenas), representando, de maneira exemplar, o caráter “pró-ateniense” com que teriam sido vazados os últimos três livros da narrativa de Heródoto. Dirigida, principalmente, segundo Powell, a um público não-ateniense, esta apologia seria, então, uma justificativa do império coercitivo e explorador em um momento em que seu território era devastado pela guerra. Neste esquema, a arte da História se definiria como uma construção retórica, intelectual e politicamente implicada no esforço de justificação do papel histórico da Atenas do século V a.C. e da afirmação de seu presumido heroísmo. Apesar de toda a tradição associada a seu nome dar nenhuma indicação neste sentido, Heródoto (um cronista a serviço de sua *pólis*/um historiador a serviço de seu Estado Nacional), no esforço de legitimação do modelo interpretativo de Powell, se materializaria, definitivamente, como ateniense: “Heródoto, por dialeto e nascimento um grego da Ásia Menor”, seria, “em todo o resto, um ateniense”.

Conclusão

Heródoto, assim, em sua “versão inglesa”, torna-se o “paladino da causa nacional”, em um processo que não se deu sem uma certa “asepsia” do território representado por sua narrativa (*vide* Hering, 2003b). Momigliano assinala, em tom provocativo, que Heródoto chegou a ser literalmente o “Pai da História” apenas no período moderno, pois o contato sistemático com os povos estrangeiros teria levado os cronistas europeus a voltarem os olhos para as *Histórias*, em busca de exemplos de

como narrar os povos selvagens, seus costumes, sua flora e fauna (Momigliano, 1984). Se tomarmos como exemplo o processo de tradução e interpretação britânica de Heródoto, teremos de admitir que o “reconhecimento” de sua qualidade como historiador coincidiu com a supressão da autoridade de seu relato acerca dos “bárbaros”. O Heródoto refutado pela tradição (que representa porção significativa de sua narrativa), portanto, é aquele que chama os sacerdotes egípcios de “sábios em discurso” e que pinta Hércules como um deus bárbaro (*Histórias*, II.3 e 43). O modelo de inteligibilidade a partir do qual as nações européias vão se aproximar do legado greco-romano é o mesmo defendido por Humboldt em seu “programa educacional”. Podemos imaginar, portanto, uma relação de equivalência entre atenienses e britânicos, e imaginar que os bárbaros em questão (a quem se negava a própria idéia de História) eram os sujeitos que tornaram possível uma lucrativa realidade imperial (o que pode ser aplicado para os dois contextos em questão).

Em *A Ilha do Tesouro* (1833), Robert Louis Stevenson se refere ao terrível pirata Flint, que teria aterrorizado a Armada Espanhola no século XVIII e acumulado um tesouro incalculável em suas pilhagens, como alguém capaz de fazer um cidadão inglês sentir-se orgulhoso de sua nação: pois ele teria representado a força e o poder de um núcleo político para além das suas naturais fronteiras geográficas. Em certo sentido, a versão que George Rawlinson estabeleceu acerca das *Histórias* e o modelo interpretativo que legitimou suas opções tradutórias devem ser vistos de uma forma análoga: como símbolos da bravura e da virilidade britânicas. É aqui que entender o texto das *Histórias* como um “monumento”, como um “evento” que não tem significação, hoje, sem nossa presença diante dele, ganha uma dimensão não só intelectual ou ideológica mas política. Como andar dentro do espaço colonizado e pacificado de seu texto? Permanecer no mundo clássico ou caminhar na direção do dito mundo “bárbaro” são, aqui, dois extremos identificados com duas posições político-ideológicas antagônicas. Uma ação crítica que liberte-nos, de alguma forma, tanto do magnético poder de sedução quanto do ubíquo poder de sujeição da espécie de “monumento” aqui analisado só é possível se assumirmos os riscos de sermos estrangeiros dentro de nossa própria cultura.

Agradecimentos

Primeiro de tudo, aos Profs. Drs. Margarita Diaz-Andreu e Pedro Paulo A. Funari, pelo apoio acadêmico e pelas inúmeras sugestões bibliográficas. Ao Prof. Lucio Menezes Ferreira, pelo companheirismo que marcou parte do processo de redação do presente artigo, e pelo desafio do embate acadêmico que ora se faz presente. Ao Prof. Glaydson José da Silva, pelo companheirismo e amizade irrestritos, que permeiam também nossa produção acadêmica. Ao Prof. Dr. Fabio Faversoni, pela leitura atenta e pertinentes sugestões. Por último, e mais importante, à Profa. Dra. Maria Amália de Almeida Cunha, sem a qual qualquer empreendimento intelectual seria, hoje, sem sentido algum. A responsabilidade pelas idéias aqui apresentadas é totalmente minha.

Bibliografia

- ANDERSON, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- ASCHERSON, N. *Black Sea*. New York: Hill and Wang, 1995.
- ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G., TIFFIN, H. *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London: Routledge, 1998.
- BALLANTYNE, T. *Orientalism and Race: aryanism in the British Empire*. New York: Palgrave, 2002.
- BEARD, M.; HENDERSON, J. *Classics – a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- BERNAL, M. “A imagem da Grécia Antiga como uma ferramenta para o colonialismo e para a hegemonia européia”. Tradução de Fábio Adriano Hering. In BERNAL, M. & OLIVIER, L. *Repensando o Mundo Antigo - II*. Organização de Pedro Paulo A. Funari. Textos Didáticos: n. 49. IFCH/UNICAMP, 9-27, 2003.
- BERNAL, M. *Black Athena - The afroasiatic roots of classical civilization*. New Jersey: Rutgers, 1987.
- BHABHA, H. K. (Ed.). *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990.
- BLOOM, H. *The Western Canon: The Books and School of the Ages*. London and Basingstoke: Macmillan, 1995.

BLOOM, A. *The Closing of the American Mind: How higher education has failed democracy and impoverished the souls of today's students*. London: Penguin, 1988.

BOWEN, J. "Education, ideology and the ruling class: Hellenism and English public schools in the nineteenth century". In CLARKE, G. W. (Editor) *Rediscovering Hellenism – the Hellenic inheritance and the English imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

BRENNAN, T. "The national longing for form". In BHABHA, H. K. (Ed.). *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990.

BRYANT, E. *The Quest for the Origins of Vedic Culture: the indo-aryan migration debate*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

CHAKRABARTI, D. *Colonial Indology: Sociopolitics of the Ancient Indian Past*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1997.

CHAKRABARTI, D. "India and West Asia: an alternative approach". *Man and Environment* 1: 25-38, 1977.

CURTIN, P. D. (ed.) *Imperialism*. New York: Walker and Company, 1971.

CURTIUS, E. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Translation of Willard R. Trask. New York: Pantheon, 1953.

DARBO-PESCHANSKY, C. *O Discurso do Particular – Ensaio sobre a representação do outro*. Tradução de Ângela Martinazzo - Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1998.

DE SANCTIS, G. "Erodoto". In *Enciclopedia Italiana*. Vol. XIII – Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana., p. 258-262, 1951.

DÍAZ-ANDREU, M. "Britain and the Other: the Archaeology of Imperialism", In PHILLIPS, R. and BROCKLENHURST, H. (eds.) *History, Identity & the Question of Britain*. New York: Palgrave, 2003 (forthcoming).

DÍAZ-ANDREU, M. & CHAMPION, T. "Nationalism and archaeology in Europe: an introduction", in *Nationalism and archaeology in Europe*. London: UCL Press, p. 1-23, 1996.

DÍAZ-ANDREU, M. "Nacionalismo y Arqueología: del Viejo al Nuevo Mundo". In FUNARI, P. P. A.; NEVES, E. G. e PODGORNÝ, I. (org.) *Anais da I Reunião Internacional de Teoria Arqueológica na*

América Latina - Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia – USP. Suplemento 3: p. 161-180, 1999.

FANON, F. *The Wretched of the Earth*; preface by Jean-Paul Sartre, translated by Constance Farrington. London: Penguin, 2001.

FOUCAULT, M. *The Archaeology of knowledge*. London: Routledge, 2003.

FOUCAULT, M. “Direito de morte e poder sobre a vida”. In *História da Sexualidade I – a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FUNARI, P. P. A. *Antigüidade Clássica – A História e a Cultura a partir dos Documentos*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

FUNARI, P. P. A. “Linguística e Arqueologia”. *D.E.L.T.A.* Vol. 15, N.º 1, p. 161-176, 1999.

GRUNDY, G. B. *Thucydides and the History of his Age*. Vol. 1. London: J. Murray, 1910.

HARTOG, F. *O Espelho de Heródoto*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

HERING, F. A. “O exílio de Heródoto: do juízo de Tucídides à sua apropriação moderna”. In LOPES, M. A. (Org.). *Grandes Nomes da História Intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003b.

HERING, F. A. “Atenas a *Némesis*: acerca da Lógica Investigativa e da Unidade Discursiva das *Histórias* de Heródoto”. Inédito, 2003a.

HERING, F. A. *Heródoto e a “nação” ateniense: análise da construção de uma ferramenta cultural*. Unicamp-IFCH, dissertação de mestrado, 2001.

HERING, F. A. “O papel do nacionalismo nas construções discursivas acerca da Grécia Antiga: apontamentos iniciais”. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 10, 57-68, 2000a.

HINGLEY, R. *Roman Officers and English Gentlemen – the Imperial Origins of Roman Archaeology*. London and New York: Routledge, 2000.

HOBBS, T. (Translator). *THE HISTORY OF THE GRECIAN WAR by Thucydides*. London, Printed by Andrew Clark: 1676.

HOBBSBAWM, E. J. *Nations and Nationalism since 1780 – myth, program and reality*. 2nd Edition. London, Verso, 1992.

HOBBSAWM, E. J. *A Invenção das Tradições*. Tradução de Celina Cardim Cavalcante; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

KOEBNER, R. *Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.

LACAPRA, D. "Rethinking Intellectual History and Reading Texts". In LACAPRA, D.; KAPLAN, S. L. (Ed.). *Modern European Intellectual History – Rappraisals and New Perspectives*. Ithaca and London: Cornell University Press, 47-85, 1982.

MARCHAND, S. *Down from Olympus – Archaeology and Philhellenism in Germany (1750-1970)*. New Jersey, Princeton, 1996.

MOMIGLIANO, A. *La Historiografía Griega*. Traducción castellana de José Martínez Gázquez – Barcelona: Editorial Crítica, 1984.

OLIVIER, L. "As Origens da Arqueologia Francesa", tradução de Gláydson José da Silva. In BERNAL, M. & OLIVIER, L. *Repensando o Mundo Antigo - II*. Organização de Pedro Paulo A. Funari. Textos Didáticos: n. 49. IFCH/UNICAMP, p. 9-27, 2003.

PANIKKAR, K. M. *Asia and Western Dominance – a survey of the Vasco d Gama Epoch of Asian History 1498-1945*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1959.

PARRINDER, P. "Ancients and moderns: literature and the 'Western Canon'", in BIDDISS, M. & WYKE, M. (Eds) *The Uses and Abuses of Antiquity*. New York: Peter Lang, 1999.

PASQUALI, G. "I Canoni Letterari", *Enciclopedia Italiana*. Vol. IX. Roma: Istituto Giovanni Treccani, p. 748, 1950.

POLIAKOV, L. *O Mito Ariano* – tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Perspectiva, 1974.

RHODES, P. J. "Who Ran Democratic Athens?". In ROBINSON, E. W. (Ed.). *Ancient Greek Democracy: Readings and Sources*. Oxford: Blackwell, 2004.

SAID, E. W. *Orientalism*. London: Penguin, 1978.

SAID, E. W. *The World, the Text and the Critic*. Cambridge, Harvard University Press, 1983.

SAID, E. W. *Culture and Imperialism*. London: Verso, 1993.

SAID, E. W. *Reflections on exile: and another literary and cultural essays*. London: Granta, 2001.

SCHWAB, R. *The Oriental Renaissance – Europe's rediscovery of India and the East*. New York: Columbia University Press, 1984.

TEA, E. “Canoni Artistici”, *Enciclopedia Italiana*. Vol. IX. Roma: Istituto Giovanni Treccani, p. 748-750, 1950.

TRIGGER, B. G. *A History of archaeological Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

TURNER, F. M. “Why the Greeks and not the Romans in Victorian Britain?”. In CLARKE, G. W. (Editor) *Rediscovering Hellenism – the Hellenic inheritance and the English imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

WEBSTER, J. “Ethnographic barbarity: colonial discourse and ‘Celtic Warrior Societies’”. In WEBSTER, J.; COOPER, N. (Eds.). *Roman Imperialism: post-colonial perspectives*. Leicester : Leicester Archaeological Monographs, N.3, 1996.

YOUNG, R. J. C. *Postcolonialism: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Artigo recebido em 7/2004.

Aprovado em 9/2004.

Notas

* A primeira versão deste *paper* foi apresentada na ocasião da Mesa-Redonda HISTÓRIA INTELLECTUAL: ESTRATÉGIAS IMPERIAIS NA EUROPA E NO BRASIL, composta pelos Profs. pesquisadores Fábio Adriano Hering e Lúcio Menezes Ferreira e coordenada pelo Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari. Tal evento teve ocasião nas dependências do IFCH da UNICAMP em 11 de Setembro de 2003, quando os autores participaram do lançamento do livro *Grandes Nomes da História Intelectual* (Marcos Antônio Lopes (Org.) Contexto - 2003). A presente versão do texto foi elaborada durante a estada no Departamento de Arqueologia da Universidade de Durham, Inglaterra.

** Mestre em História. Doutorando em História pelo IFCH da UNICAMP, sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari, com o apoio financeiro da FAPESP. Professor visitante na Universidade de Durham, Inglaterra, no período de 02/10/03 a 30/07/04, onde desenvolveu parte de sua pesquisa de doutoramento sob a supervisão da Profa. Dra. Margarita Díaz-Andreu, com o apoio financeiro da CAPES/MEC.

ⁱ Opta-se aqui por referir-se à obra de Heródoto pelo título *Histórias*, como alguns o fazem. Entende-se que desta forma, de acordo com Darbo-Peschansky (1998: 13), muito além de “simplesmente (...) incorporar uma tradição editorial e de organização do texto em nove livros, que (...) vem dos alexandrinos”, está-se a “reconhecer a grande diversidade temática da obra, aspecto que sempre impressionou os estudiosos, a ponto de tornar-se um *leitmotiv* dos estudos consagrados a Heródoto”.

ⁱⁱ *Canon* é um termo grego originário de um domínio técnico: designa, por exemplo, uma ferramenta com a qual um carpinteiro poderia averiguar a retinidade de uma superfície. A idéia de aferir e garantir uma propriedade previamente estabelecida reside na base do termo e poderíamos compara-lo com as idéias inter-relacionadas de “regra” e “régua”, bastante familiares para nós (Pasquali, 1950: 748).

ⁱⁱⁱ Para maiores detalhes acerca da narrativa de Heródoto, vide Hering, 2001a, 2001b, 2000, 2003a, 2003b.

^{iv} Legrand (1966: 170) propõe, no índice analítico de sua edição da obra de Heródoto, que se traduza esta expressão por: o *mundo grego*. Powell (1977: 115), por sua parte, propõe, para o contexto da passagem em questão, uma relação de equivalência entre *tó Hellenikós* e *hoi Hállenes: os gregos/helenos*.