

A HISTORICIDADE DO LOCAL: O CONFRONTO COM A RAZÃO HISTÓRICA HETERÔNOMA

LA HISTORICIDAD DEL LUGAR: LA CONFRONTACIÓN CON LA RAZÓN HISTÓRICA HETERÓNIMA

THE HISTORICITY OF THE LOCAL: THE CONFRONTATION WITH HETERONOMICAL HISTORICAL REASONING

MANIERI, DAGMAR

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Professor Associado do Colegiado de História (*campus* de Araguaína) da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT). Membro do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (PPGEHIST) da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT).

E-mail: dagmar.manieri@ufnt.edu.br

<http://lattes.cnpq.br/0328674543484561>

<https://orcid.org/0000-0001-5082-3599>

RESUMO

O objetivo desse artigo é o estudo da possibilidade de realização de uma forma de se fazer História que se liberta de potências intelectuais heterônomas. Esta forma de liberdade corresponde a uma nova postura epistêmica no campo da História que dê sentido histórico às práticas de agentes do local. Trata-se de ter a atenção epistemológica que se traduz em um cuidado com a forma narrativa, bem como a precaução para que a historicidade do local não seja obscurecida por instâncias de domínio unitário e metafísico. Optamos pelo contraste da noção de historicidade em Hegel em relação a uma historicidade liberada da metafísica ocidental.

PALAVRAS-CHAVE: : Historicidade do local, razão histórica heterônoma, metafísica, Georg Hegel.

RESUMEN

El objetivo de este artículo es estudiar la posibilidad de lograr una forma de hacer historia libre de poderes intelectuales heterónomos. Esta libertad corresponde a una nueva postura epistémica en el campo de la historia que otorga significado histórico a las prácticas de los agentes locales. Implica una atención epistemológica que se traduce en el cuidado de la forma narrativa, así como en la precaución de que la historicidad de lo local no se vea oscurecida por instancias de dominación unitaria y metafísica. Hemos optado por contrastar la noción de historicidad en Hegel con una historicidad liberada de la metafísica occidental.

PALABRAS CLAVES: Historicidad del lugar, razón histórica heterónoma, metafísica, Georg Hegel.

ABSTRACT

The aim of this article is to study the possibility of creating a form of History that is free from heteronomous intellectual powers. This form of freedom corresponds to a new epistemic stance in the field of History that gives historical meaning to the practices of local agents. It involves paying attention to the epistemological aspect that translates into care with the narrative form, as well as taking precautions to ensure that the historicity of the local is not obscured by instances of unitary and metaphysical dominance. We have chosen to contrast Hegel's notion of historicity with a historicity freed from Western metaphysics.

KEYWORDS: Historicity of the local, heteronomous historical reason, metaphysics, Georg Hegel.

INTRODUÇÃO

Uma das grandes contribuições do historicismo foi evidenciar o conceito de historicidade. Em especial no pensamento de Georg Hegel, o historicismo ingressa no âmbito da filosofia. É século XIX, período em que muitos intelectuais denominam de “século da História”. Mas a grande questão que envolve a historicidade é seu vínculo com uma instância de ordem metafísica (em Hegel, especialmente); nesse horizonte, só através da metafísica a historicidade adquire sentido. Esse detalhe (do aprisionamento da historicidade a instâncias transcendentais) se transformou em obstáculo para novas formas de pensamento histórico, especialmente a do local. Neste exemplo, podemos citar as objeções de Cornelius Castoriadis; em sua concepção, “representação, imaginação, imaginário” sempre foram estudados como temas incorporados à “ontologia herdada”. No debate filosófico sobre o Ser, ocorre uma redução do social-histórico, bem como da dimensão do imaginário. Desde então, o momento social e a prática histórica ficaram associados às “funções lógicas”. São categorias filosóficas que apreendem “alguns existentes particulares” e que são “colocados pela filosofia como universais” (CASTORIADIS, 1986, p. 203).

Eis o obstáculo que visualiza Castoriadis ao se estudar o social-histórico; ele propõe “explodir a lógica e a ontologia herdadas” para que possa emergir uma “lógica diferente e nova”. No fundo o que realiza a ontologia herdada se expressa em termos como “encobrimento”, “ocultação”, “marginalização”, “desnaturalização”. Para Castoriadis, a operação filosófica ocidental que realiza esta redução é a determinação. Desde os gregos antigos, o pensamento sobre o Ser se resume, desta forma: “Ser é ser algo de determinado (*einai ti*)”; com isso, “dizer verdadeiramente é determinar o que dizer e o que se diz pelas determinações do Ser (...)” (CASTORIADIS, p. 259). Assim, através da tradição ocidental, instituiu-se o pensamento como razão. Como se pode averiguar em Castoriadis, a tradição filosófica ocidental executa uma forma de razão que obscurece o surgimento de novas potencialidades (no exemplo de Castoriadis, a imaginação radical).

Esta forma de dominação da ordem cognitiva também pode ser averiguada na distribuição (geral) do conhecimento produzido; na própria ordem do conhecimento de âmbito geral há uma divisão que prejudica a produção de conhecimento em áreas periféricas, bem como a do local. O artigo de Jean-Claude Guédon (2011) enfrenta este desafio ao denunciar a natureza estratificada da produção científica; há um poder científico apropriado pelos países do centro capitalista. Aqui, a “universalidade” científica se apresenta em língua inglesa, deixando evidente que há uma “ciência principal” e, outra, “periférica”. Nas palavras de Guédon: “As publicações são “locais” ou “principais”, sendo que há um fosso evidente entre os dois grupos” (GUÉDON, 2011, p. 148). Aqui, portanto, se questiona o universalismo da ordem “científica”, já que esta pretensa “universalidade” não é útil, ou aplicável, ao nível local (Ibid., p. 150). Há um efeito modernizador nesta forma de divisão do poder científico; por isso Guédon indica a “exclusão” da forma de produção local. A consciência científica aponta: “(...) somos a ciência “principal” e não existe outra alternativa” (GUÉDON, p. 154). Este exemplo denunciado por Jean-Claude Guédon mostra de que forma a diversidade de produção de conhecimento do local é afetada pela distribuição do poder científico.

A elaboração da historicidade do local também é permeada por esses poderes que denuncia Guédon. Um dos grandes problemas ao se executar a historicidade do local, principalmente os relacionados aos grupos excluídos, é a presença de documentos. Mas nos últimos anos o desenvolvimento da arqueologia histórica, bem como uma historiografia que dá espaço para a História oral, tem contribuído de forma substancial para a renovação historiográfica. Cynthia Martínez (2024) nos dá um exemplo ao nos mostrar como a História pode resgatar importantes historicidades do local (no caso, a região do porto de Veracruz, no México). Aqui a própria historiografia faz seu trabalho ante a “exclusão, o desconhecimento e a invisibilização das populações afrodescendentes no passado (...)” (MARTÍNEZ, 2024, p. 159). Observar neste estudo de Martínez que as “memórias comunitárias” ingressam como elementos de vital importância para a “história local”. Há a consciência de que o trabalho historiográfico é dificultado, pois há “vazios” documentais. Mesmo assim, a reconstrução da memória pode ser realizada; nela, os jornais de época podem auxiliar. Martínez nos dá o exemplo da *Gazeta de México*, periódico que circulou de 1784 a 1809. A pesquisadora indica a figura de Francisco Martínez, um ex-escravo que residia no porto de Veracruz. A *Gazeta de México* de 28 de março de 1786 mostra seu percurso de vida e finaliza que “em que pese sua larga idade”, diariamente se dirige ao campo para apanhar frutas, lenha, na qual vende para sua sobrevivência. No final do relato, afirma que ao vender seus produtos na rua não se porta como “gravoso nem impertinente ao público” (Apud MARTÍNEZ, 2024, p. 175). Cynthia Martínez, de forma apropriada, comenta que a memória individual apesar de “efêmera, frágil e estar permeada de subjetividade” corresponde a um material valioso para se enriquecer “as narrativas históricas” (MARTÍNEZ, 2024, p. 178).



A impossibilidade de se executar a historicidade do local pode ser compreendida como efeito da subalternização do conhecimento histórico. O perigo de o sujeito cognoscitivo (na figura do historiador) não visualizar a História efetiva dos agentes subalternos ocorre porque na própria História há pouco espaço para expressar esses agentes. Para além desse resgate (dignidade da voz dos agentes) é a própria política inscrita na vida que é rejeitada pela política (polícia) oficial. Já na nova abordagem histórica surgem “diversos *loci* de observação e enunciação” (MIGNOLO, 2020, p. 171).

Por isso esta proposta de estudo optou, de forma inicial, por dar atenção à historicidade no sistema hegeliano. Tal historicidade está fundamentada em uma noção de realização do Espírito, algo que conduz a própria historicidade a um vínculo estreito com instâncias metafísicas: isto lhe retira o potencial de historicizar o local. Posteriormente, desenvolvemos as peculiaridades de uma historicidade liberta de instâncias dominadoras. Nesta nova operacionalidade, procurou-se detectar os elementos que compõem a operação historiográfica. Assim, para além do programa de uma nova *episteme* é necessária uma visão exata das etapas e dos componentes para tal realização.

A HISTORICIDADE NO PENSAMENTO HEGELIANO

Como filósofo de início do século XIX, Georg Hegel é herdeiro da era das Luzes que desenvolve a noção de sentido histórico. É algo quase comum se crer que os intelectuais do Renascimento (como Maquiavel, por exemplo) cultivavam a ideia de um sentido histórico como temos hoje, na contemporaneidade. No caso de Maquiavel é frequente em seus escritos uma abordagem da história como *magistra vitae* (expressão de Cícero); no florentino, a história nos oferece exemplos de boas práticas do campo político. Mas é só em meados do século XVIII, na interpretação de Reinhart Koselleck, que o paradigma da *historia magistra vitae* se desvanece: “A nova história (*Geschichte*) adquiriu uma qualidade temporal própria. Diferentes tempos e períodos de experiência, passíveis de alternância, tomaram o lugar outrora reservado ao passado entendido como exemplo” (KOSELLECK, 2015, p. 47). O que Hegel acrescenta em relação aos pensadores do século precedente é um aprofundamento da noção de história em seus vários aspectos. Os seres humanos são compreendidos, agora, em um contexto histórico específico. Na linguagem hegeliana: “O espírito de uma época é a vida substancial da mesma, é este espírito imediatamente vivo, efetivo. (...) O espírito da época é, pois, o modo como um espírito determinado aí está como vitalidade efetiva” (HEGEL, 2015, p. 123). Dessa forma, o ser humano como objeto de estudo, não é mais um ser abstrato, geral; ele deve ser inserido em seu tempo histórico para adquirir sentido. Isto traz como consequência a impossibilidade de revivermos, de forma temporal, outro período histórico: “(...) nenhum indivíduo está por cima da sua época, [ele] é filho do seu tempo; (...)” (HEGEL, 2015, p. 122).

Eis o historicismo em Hegel que acaba por estar presente até na leitura que se faz da filosofia. Na *Introdução à história da filosofia* é evidente esta abordagem historicista; na obra é a própria filosofia o objeto de estudo. Isto quer dizer que resgatar uma história da filosofia é focar princípios que no passado compuseram a formação da filosofia. Não se trata de um passado em si, mas de algo que foi incorporado e está imanente na composição filosófica da época presente:

No Espírito, também existe esta sucessão, esta refutação, mas de modo tal que os estádios anteriores permanecem na unidade. A última e mais recente filosofia deve, pois, conter em si os princípios de todas as filosofias anteriores, por conseguinte, ser a mais elevada (HEGEL, 2015, p. 104).

O passado é “vivo” na medida em que está presente na constituição atual. Isto explica as objeções de Hegel ante o passado em si mesmo. Ao comentar sobre a atitude do Renascimento em reviver as filosofias antigas, o filósofo alemão acrescenta que “quando as filosofias passadas mais uma vez se repetem são, então, por assim dizer, apenas múmias do anteriormente passado” (HEGEL, 2015, p. 101). Então, qual o interesse de se estudar algo (no caso, a filosofia) no passado? Hegel insiste que “o histórico, isto é, o passado enquanto tal, já não é, está morto” (HEGEL, 2015, p. 109). Por isso o presente é valorizado em relação ao passado: na expressão de Hegel, o presente é mais concreto do que o passado. Foi através da dialética que o Espírito evoluiu através de etapas: “A verdadeira intensidade do espírito é chegar à força da oposição, da separação, da cisão; e a sua difusão é o poder de se estender além da oposição, de superar a separação” (HEGEL, 2015, p. 116).

O que se experiencia através da temporalidade é a própria intensificação do Espírito. Quanto mais próximo do presente – aqui nos referimos à filosofia – maior é a capacidade de se pensar o presente. Assim, se a tarefa da filosofia é pensar



seu momento histórico (“cada filosofia é a filosofia da sua época”), de nada vale invocar as filosofias precedentes. Hegel é enfático ante a ideia da valorização do presente na filosofia, pois “não devemos julgar encontrar respondidas, nos antigos, as questões da nossa consciência, do nosso interesse” (HEGEL, 2015, p. 117). Questões do presente só podem ser respondidas através de um pensamento filosófico contemporâneo. Sobre esta ideia - da efetividade das filosofias do presente - Hegel nos oferece o exemplo da subjetividade:

O homem [no mundo antigo] ainda não retornara a si como nos nossos tempos. Era certamente sujeito, mas ainda não se estabelecera como tal; sabia-se apenas na unidade essencialmente ética com o seu mundo, nos seus deveres perante o Estado. O ateniense, o romano, sabia que a sua essência é ser um cidadão livre (HEGEL, 2015, p. 118).

Mas ser um cidadão livre para a representação dos antigos era algo Em-si (a liberdade objetiva) e não Para-si (a liberdade subjetiva): os antigos não reconheciam a liberdade subjetiva como algo essencial. Isto explica o fato de que as filosofias do mundo antigo como “simples, abstratas e gerais”, segundo Hegel. Notar como é incisiva, neste último, a noção de progressão; a temporalidade que surge no hegelianismo é de ordem teleológica, pois há um fim definido a ser alcançado. Contradição, exteriorização/interiorização e devir são termos importantes para o hegelianismo:

Dizer que o devir do Espírito é contingente e livre é dizer que, a partir do Espírito que é o fim ou o resultado do devir, é possível reconstruir a marcha deste último, mas que não é possível prevê-la a partir de seu começo, nem dela deduzir o Espírito (KOJÈVE, 2014, p. 406).

O presente é valorizado porque é o resultado do movimento dialético. Neste processo, o ser humano não é uma entidade com plena consciência do que produz no processo histórico: a relação do ser humano com a história deve ser pensada através da mediação do Espírito. Na verdade, a história representa a realização do Espírito. Isto explica a versão hegeliana da evolução através das comunidades históricas: “Hegel denomina *Volksgeist* essas comunidades históricas concretas ou esses povos que são corporificações (mais ou menos adequadas) do Espírito. Eles são os sujeitos da história” (TAYLOR, 2014, p. 425). Ser sujeito da história não significa que o agente possui plena consciência do verdadeiro valor daquilo que realiza. A famosa expressão “astúcia da razão” já indica essa ausência de consciência (histórica) nos agentes. Ao interpretar Hegel, Charles Taylor comenta que “os seres humanos [em Hegel] não compreendem plenamente o que estão fazendo na história” (TAYLOR, 2014, p. 427). É a própria filosofia hegeliana que adquire esse saber pleno sobre a história:

A razão é apresentada nessa imagem como “usando” as paixões dos seres humanos para cumprir seus próprios propósitos. Os seres humanos particulares e seus propósitos tombam na batalha, mas o propósito universal prossegue em segurança, acima disso tudo (TAYLOR, 2014, p. 427).

Assim, mesmo que os seres humanos tombem “na batalha”, o Espírito segue o percurso em busca de sua realização. É no interior desta lógica (filosofia da história) que os grandes líderes são compreendidos. Eles são o veículo do Espírito universal (*Weltgeist*). A força, impulso, que sentem os grandes líderes representa, no fundo, a obra do *Weltgeist*. A especificidade dos grandes líderes é que “eles também são os primeiros a sentir e articular aquilo que terá de ser o próximo estágio” (TAYLOR, 2014, p. 428).

Como se verifica, os sujeitos da história realizam algo para além de suas intencionalidades; eles contribuem para a própria qualidade da consciência (a valorização da liberdade subjetiva e a busca do reconhecimento). É neste momento que a historicidade em Hegel pode ser apreendida; quando Alexandre Kojève comenta sobre este conceito em Hegel, nos apresenta esta passagem:

Explicar a história é, portanto, explicar o homem, compreendido como um ser livre e histórico. E só se pode explicar o homem assim compreendido se for levada em conta a negatividade que ele implica ou realiza, isto é, caso se descreva o movimento dialético de sua existência real, que é a de um Ser que



permanece ele mesmo mas sem permanecer o mesmo. É por isso que as descrições na ciência hegeliana têm um caráter dialético (KOJÈVE, 2014, p. 453).

Nesse sentido, a história está no ser humano (“explicar a história (...) é explicar o homem”); a historicidade no ser humano (histórico) permite apreender o nível de consciência de ser livre. Mas como o Espírito utiliza o ser humano para se realizar, no fundo a historicidade do ser humano (histórico) é correspondente ao estágio do Espírito na história geral. É a universalidade do Espírito que determina a historicidade do local (no ser humano, nas comunidades históricas).

Dentre os intérpretes “inovadores” de Hegel, encontramos Slavoj Žižek, especialmente na obra *Menos que nada*. Žižek, ao que tudo indica, se distancia de um estilo interpretativo ao modelo de Charles Taylor. A interpretação em Žižek resgata um Hegel para além da tradição hermenêutica (do filósofo) que o insere como um idealista de ordem objetiva. Žižek erige um Hegel mais materialista que o próprio Marx (ŽIZEK, 2013, p. 305, 306); contudo, em diversas passagens de *Menos que nada*, surgem diversas insuficiências e hesitações em Hegel. Um fato que nos chamou a atenção foi a concepção do Estado em Hegel (“Interlúdio 3 – Rei, população, guerra... e sexo”). Ao se utilizar de vários comentadores de Hegel (como Frank Ruda, Rebecca Comay, entre outros), Žižek evoca o tema da “população” no interior do hegelianismo. Como parte da “população”, o proletariado “designa tal elemento “irracional” da totalidade social “racional” (...)” (ŽIZEK, 2013, p. 286). Em Hegel, a pobreza (objetiva) interiorizada como “injustiça radical” provoca uma postura rebelde: “(...) o sujeito sente que não tem nenhum dever ou obrigação para com a sociedade” (ŽIZEK, 2013, p. 286, 287). Žižek comenta que Hegel é sensível a essa injustiça, pois a sociedade deve oferecer “vida livre, autônoma e digna”. Contudo, há um acento crítico de Hegel em torno dessa “população”:

Além disso, há um sutil *non sequitur* no argumento: Hegel passa diretamente da indignação da população contra os ricos/a sociedade/o governo para sua falta de respeito próprio – a população é irracional porque demanda uma vida decente sem trabalhar para isso, negando o axioma moderno básico de que a liberdade e a autonomia se baseiam no trabalho da mediação em si. Consequentemente, o direito de subsistir sem trabalho (ŽIZEK, 2013, p. 287).

Essa inconstância que Žižek constata em Hegel, provavelmente, é produto do próprio Hegel que Žižek nos apresenta. A objeção de Hegel ante a postura da “população” como “uma particularidade irracional” surge porque ela possui um meio “egoísta” de perseguir “seus próprios interesses particulares” ante a “universalidade existente e organizada racionalmente, (...)” (ŽIZEK, 2013, p. 289). É nesse instante que Rebecca Comay é utilizada como meio de interpretação; ela enfatiza que a “população” em Hegel não corresponde ao proletariado (de Marx). Comay comenta que a “população” em Hegel apresenta-se em sua “reação informe, “elementar, irracional, selvagem e terrível” (...) um enxame cuja integração continua irrealizada e irrealizável (...)” (Apud Žižek, 2013, p. 289). A “população” é irracional porque não participa da lógica hegeliana; nesta última não há espaço para novas figuras históricas que não contribuem para a efetivação do Universal racional e ético. Na reflexão final sobre a historicidade em Hegel compreende-se que seu sistema de pensamento não promove a atenção (nele não há um espaço) para figuras outras que se recusam ao movimento de reconciliação, negação determinada, superação, etc. Na verdade, a historicidade em Hegel está presa a uma lógica filosófica.

Esse aprisionamento (metafísico) empreendido por Hegel em relação à historicidade não deixou de chamar a atenção de Paul Ricoeur. Em *Tempo e narrativa III* há um capítulo dedicado à filosofia da história (“Renunciar a Hegel”). No início do texto, Ricoeur se reserva à tarefa de interpretar as principais ideias de Hegel sobre a história. Ele concede destaque especial à liberdade e à Razão; sobre a primeira, o intelectual francês comenta que ela é “a um só tempo racional e real no processo de autorrealização do Espírito” (RICOEUR, 2010b, p. 330). Em torno da Razão há o destaque de ela ser uma potência, basta verificarmos a famosa afirmação de Hegel de que “o que é, é racional – o que é racional, é”. Mas em determinado momento do texto, Ricoeur lança suas objeções ante o hegelianismo:

Mas, para o filósofo [Hegel], o que conta do passado são os sinais de maturidade de onde irradia uma claridade suficiente sobre o essencial. A aposta de Hegel é que sentido suficiente se acumulou até nossos dias para poder decifrar nele o objetivo último do mundo na sua relação com os meios e com o material que garantem sua efetuação (RICOEUR, 2010b, p. 343).



O problema da relação do “passado histórico com o presente” se “dissolve” no hegelianismo. Se para Ricoeur a distância temporal entre passado e presente (o “problema”) é compreendida como algo intrínseco (ela não se resolve) ao conhecimento histórico, então a ideia hegeliana de que “o passado ultrapassado é retido no presente de cada época” representa o domínio da filosofia sobre a História. Ricoeur comenta que a relação entre “Espírito em si, desenvolvimento e diferença”, na verdade “explodiu” nas novas leituras que pretendem se libertar do evolucionismo do Espírito: “Pois a compreensão por si da consciência histórica nasce precisamente do caráter incontornável dessa diferença [temporal]” (RICOEUR, 2010b, p. 384).

Com isso a própria especificidade do presente, bem como do passado, se dissolve no hegelianismo. Eis a objeção de Ricoeur: “A saída do hegelianismo significa renunciar a decifrar a suprema intriga” (RICOEUR, 2010b, p. 350). A “suprema intriga” é a lógica em torno da realização do Espírito que apagou a especificidade do passado em sua relação (incontornável) com o presente.

A renúncia ao hegelianismo em Ricoeur corresponde a uma curiosa prova: fazer com que o historicista Hegel seja julgado através das lentes do próprio historicismo. Por isso a proposta do hegelianismo ser compreendido como um “fenômeno hermenêutico, uma operação interpretante, submetida à mesma condição de finitude” (RICOEUR, 2010b, p. 351). Eis o tratamento historicista a que é submetido Hegel: “(...) todo pensamento pensante tem pressuposições que ele não controla (...)” (RICOEUR, 2010b, p. 350). Ricoeur fez a História vencer sobre a filosofia (de Hegel) e nos aconselhou a não “pensarmos conforme Hegel, mas depois de Hegel”.

A HISTORICIDADE LIBERTA

Através do conceito de historicidade em Hegel, mostramos como a prática historiográfica corre o risco de ficar dissociada do lugar: a metafísica em torno do Espírito obscureceu a historicidade do local. Daí a tarefa de libertar tal historicidade dessas formas de determinação que fazem com que ela esteja em função de um universal abstrato. O historiador ao se converter em um pensador do local pode promover um tipo de História que se atenta ante os efeitos negativos desse universal dominador.

Um bom exemplo desta ideia pode-se encontrar em Walter Mignolo (2020) que interpreta Angel Rama e Frantz Fanon. Para Mignolo, Rama confunde a “consciência americana” com uma de suas manifestações históricas, ou seja, “o imaginário “hegemônico” da *intelligentsia* crioula dentro do local subalterno da América Latina na ordem do sistema mundial colonial/moderno” (MIGNOLO, 2020, p. 225). Já em Fanon, há a correta apreensão de que 1939 representa um acontecimento importante, pois “houve uma mútua mudança de percepção entre esses povos”. O retorno de Aimé Césaire e sua positividade em torno da “negritude”, bem como a derrocada (durante a Segunda Guerra Mundial) do colonialismo francês. Se antes de 1939, “os negros na Martinica não se consideravam nem agiam como negros”, com a virada histórica se tem o seguinte: “Os martinicanos mudaram de atitude e o imaginário do orgulho pela negritude substituiu a antiga rasura do habitante negro das Índias Ocidentais que apoiava o habitante europeu dessas Índias” (MIGNOLO, 2020, p. 225). Passagem importante para os efeitos deste artigo. A historicidade do local (ver o ano de 1939 como se transforma em acontecimento) deve reconhecer (e recuperar) a importância de um determinado momento histórico. Antes de 1939 os negros não se representavam, nem mesmo “agiam” como negros. Aqui a historicidade (em Fanon, especialmente) indica que a partir de 1939 nasce um novo sujeito histórico com consequências na forma de se representar, bem como na pragmática de suas vidas. Na proposta de Mignolo, deve haver uma nova consciência (epistemológica) do intelectual do local, exercitando uma “consciência dupla” que se denomina pensamento liminar.

Dessa forma, a inversão hegeliana pode promover essa “consciência dupla”, com o Espírito (agora) representando a realização do sujeito histórico do local. Se antes este último fazia história sem ter consciência da real importância de sua prática, neste novo modelo haverá a consciência (histórica) que se ampara na História efetiva do local. Nesta inversão, o universal adquire um sentido negativo (a modernidade estranha, o nacional como ideologia, etc.) que deve ser considerado na operação historiográfica.

O desvirtuamento de uma História do local tem suas condições de produção. Desde sua formação, a História como um campo do saber não deixou de estar a serviço de alguma potência. Esta última surge em Michel de Certeau como “o corpo mudo que o sustenta” (CERTEAU, 2017, p. XVII). Influenciado pela teoria do discurso de Michel Foucault, Certeau intenta localizar o que fundamenta o “fazer História”. Na era moderna, o historiador deve assumir uma ética renovada, não mais a “ética do historiador” (*êthos historias*) como em Políbio que objetivava um conhecimento confiável,



independente de sentimentos pessoais (SEBASTIANI, 2006, p. 91). No início da era moderna o historiador se converte em um “técnico da administração política” (Maquiavel é seu protótipo).

O pensar sobre o fazer História em Certeau indica que “o real que se inscreve no discurso historiográfico provém das determinações de um lugar” (Ibid., p. XXIII). Este “lugar” explica as razões da produção do discurso. Os “fatos” da História podem conter uma “verdade”; por isso eles funcionam como signos em uma forma escriturária. Isto não deixa de ser uma forma de capital travestido em símbolos. Essas ideias de Michel de Certeau podem ser comprovadas, de forma visível, nos historiadores da Roma antiga. Lúcio Floro comenta em seu *Breviário da História Romana* que pretende contribuir “um pouco, (...), para a admiração do povo-príncipe, se expuser, num só lance e por inteiro, toda sua grandeza” (Apud NOVAK; NERI; PETERLINI, 1999, p. 229). Sobre a revolta de escravos na Sicília, Lúcio Floro qualifica o líder como “fanático” ou “cruel” (pois esses exércitos de rebeldes haviam saqueado aldeias, fortalezas e cidades). Já Tito Lívio na *História do Povo Romano* comenta que fará a História de um “povo (...) vigoroso”. Desde a fundação de Roma o que se presencia é a “glória de guerra do povo romano” (*belli gloria est populo romano*) (Apud NOVAK; NERI; PETERLINI, 1999, p. 90, 91). Aqui, temos pequenos exemplos da forma como a História havia se posicionado ante as potências políticas, ou seja, ela estava impregnada de relações de poder.

Em parte, ocorre com a História o mesmo fenômeno que Foucault denuncia em seus estudos, ou seja, “teorias globais” acabam por refrear os saberes locais. No indicativo de saída, em Foucault, se propõe “uma espécie de produção teórica autônoma, não centralizada, isto é, que não tem necessidade, para estabelecer sua validade, da concordância de um sistema comum” (FOUCAULT, 1979, p. 169). Nesta perspectiva teórica, os saberes comportam relações de poder; dessa forma, surgem saberes subjugados e representados como “saberes ingênuos, hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível requerido de conhecimento ou de cientificidade” (Ibid., p. 170). Daí a proposta de confrontar esses “saberes locais, singulares” com os saberes denominados “científicos”. O que Foucault pretende é resgatar o “saber histórico da luta” (Idem). Termo importante para o programa genealógico do pensador francês:

Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns. (...) Trata-se da insurreição dos saberes não tanto contra os conteúdos, os métodos e os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição dos saberes antes de tudo contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa (FOUCAULT, 1979, p. 171).

No exemplo específico da historicidade, deve haver a precaução deste conceito não estar subsumido por uma “instância teórica unitária”. Uma questão de alta relevância é saber se a historicidade liberta dessas potências (centralizadoras, metafísica) de poder representa, no âmbito da História, uma “epistemologia Outra”, na acepção de Adolfo Achinte (2012). Formas de organização e de lutas, segundo Achinte, podem sofrer “marginalização, exclusão social e negação das particularidades (...)” (ACHINTE, 2012, p. 24). É exatamente neste ponto que se deve manter a atenção, na medida em que a historicidade do local represente uma “produção de conhecimento” organicamente vinculada ao local. Assim, quais os tipos de eventos que o historiador deve elencar em sua narrativa? Como situar os agentes (históricos) em relação a esses eventos? Como devem ser narrados tais eventos? Aqui, só alguns exemplos de indagações importantes que nos alertam diante do erro da historicidade retornar ao antigo enclausuramento. Outro detalhe importante é a atenção da História às subjetividades através de vários elementos da estrutura mental: anseios, frustrações, ideais, sentimento de solidariedade, entre outros.

O que Achinte denomina de “violência epistêmica” corresponde ao domínio de “universais”; ele traz como consequência “a negação do lugar e/o de/do particular” (ACHINTE, 2012, p. 26). Assim, ao se romper com esta forma de dominação epistêmica e intentar outra prática do saber se está realizando um ato político. São as condições sociais do local que respondem como sujeito enunciativo.

Por isso a historicidade do local deve ser compreendida como uma prática do lugar, termo utilizado por Arturo Escobar. Como prática do lugar, a historicidade promove a visibilidade dos agentes no âmbito da História. Achinte se refere a essa visibilidade como algo compreendido no campo das “lutas” e da “criação histórica”. A face objetiva se entrelaça com a dimensão subjetiva, promovendo “outras formas de sentir, perceber e transformar a vida” (ACHINTE, 2012, p. 28). São detalhes importantes para a nova prática historiográfica que deve estar atenta às criações locais: invenção de



formas de resistência; táticas que enfrentam as estratégias de poder e configurações em torno da solidariedade. Sem esses elementos, a historicidade estará esvaziada de “modos de ser” do local.

Tanto Achinte, quanto Walter Mignolo indicam formas de pensamento que percorrem “bordas”, “margens”. Mignolo propõe uma prática de saber do subalterno, denominada de “gnose liminar”. Eis o que ele afirma sobre este saber liminar:

A razão subalterna é aquilo que surge como resposta à necessidade de repensar e reconceitualizar as histórias narradas e a conceitualização apresentada para dividir o mundo entre regiões e povos cristãos e pagãos, civilizados e bárbaros, modernos e pré-modernos e desenvolvidos e subdesenvolvidos, todos eles projetos globais mapeando a diferença colonial (MIGNOLO, 2020, p. 139).

É preciso estar atento ao se produzir este conhecimento (liminar) do “lugar de anúncio”. É este último que promove o “descentramento das práticas teóricas”; tal descentramento corresponde a uma política do saber realizada nos “locais geoistóricos” (MIGNOLO, 2020, p. 151). Aqui, a História não perde seus princípios constitutivos (a evidência, o espírito crítico, a atenção à narrativa, a argumentação, a explicação); o que ocorre é que agora a História é produzida a partir de um local. O que antes era impensável e estava invisível, com o deslocamento da posição enunciativa torna-se pensável e inteligível. O que estava reprimido pela *episteme* anterior, neste instante (da virada decolonial) torna-se clarificada: isto quer dizer que a historicidade do local produz “autoconsciência narrada e teorizada” (MIGNOLO, 2020, p. 155). Não deixa de ser interessante a postura de intelectuais como Walter Mignolo e Nelly Richard que não rejeitam *in totum* a produção teórica do ocidente. Neles há inversão (Mignolo) ou exploração de vazios e contradições do aparato teórico ocidental (Richard); isto permite que se utilize o potencial teórico ocidental agora a serviço dos agentes subalternos. Mignolo comenta:

Mas agora as perguntas feitas e os temas levantados não são mais os de se compreender uma consciência e uma autoconsciência incorpóreas, mas a de se compreender a partir das experiências históricas possibilitadas pelo próprio conceito de Razão que Hegel estava tentando elucidar em A fenomenologia do Espírito (MIGNOLO, 2020, p. 155, 156).

Com esta nova postura epistemológica a experiência histórica local adquire contornos definidos. A própria “história silenciada” (MIGNOLO, 2020, p. 180) é evidenciada através de práticas locais na qual se destacam as “situações novas, permitindo criatividade, resistência e sobrevivência em grande parte modelada pela diferença colonial” (MIGNOLO, 2020, p. 210). Agora o que se denomina de potencial epistemológico - sem romper com o campo da História - pode ser desenvolvido na perspectiva de agentes históricos do local. Como bem enfatizou Walter Mignolo, o local neste momento se expressa através de suas “sensibilidades” e suas formas de conhecimento, inseparáveis de seus momentos de luta.

A TEMPORALIDADE E O ACONTECIMENTO

Ao se praticar a historicidade do local é necessária a atenção ante uma operação fundamental: trata-se da temporalização dos setores da sociedade (ou comunidade). Isto quer dizer que um determinado objeto (foco de estudo) deve ser compreendido em um setor social específico (econômico, cultural, político, etc.), sendo que cada um desses setores são atravessados por temporalidades próprias. Não se trata de uma simples convenção (do campo da História), mas da construção de ritmos temporais diversos. Ao comentar sobre os estratos do tempo, Reinhart Koselleck acentua:

Todas as mudanças efetivas, mais rápidas, mais lentas ou de longa duração, para especificar as categorias de Braudel, permanecem ligadas à mudança variável entre repetição e singularidade. (...) Então, a diacronia se gradua estratificadamente por superposições que permitem classificações diversas e transversais às periodizações convencionais (KOSELLECK, 2021, p. 58).



Por isso o evento – objeto de atenção do historiador – só chamou a atenção pelo fato de ter alterado algo na duração temporal. Como exemplo, uma conquista importante na ordem econômica (para determinado grupo) e que afeta a rotina dos agentes envolvidos. Daí a atenção ante “a multiplicidade de tempos históricos”, na expressão de Koselleck. Sem esta estratificação temporal a própria experiência histórica pode se tornar abstrata (muito genérica); com os estratos (de tempo) a própria experiência adquire contornos mais definidos. É isto que Koselleck denomina de “critérios de movimento”, ou seja, o que explica o fato de o evento ser compreendido segundo um ritmo temporal específico.

Dessa forma, desconfia-se da cronologia tradicional que toma como padrão um universal (a Nação, por exemplo) centralizador. Nela, eventos “menores” são subsumidos pelos denominados “grandes acontecimentos”, com seus sujeitos históricos em sua grandeza. Ao se rejeitar este modelo do “grandioso” ingressa-se em um campo mais concreto. Eis o que Koselleck assinala sobre isto:

A “dessubstantivação” das nossas categorias leva a uma temporalização de seu significado. Assim, a gama de possibilidades passadas ou futuras nunca pode ser definida a partir de um único portador de ação ou de uma única unidade de ação. Antes, essa escala remete imediatamente à escala dos rivais, fazendo com que apenas as diferenças, refrações ou tensões temporais consigam expressar a tendência em direção a uma nova estrutura da realidade. Relações temporais divergentes e fatores de aceleração e retardação inserem-se sorratamente (KOSELLECK, 2021, p. 285, 286).

Neste caso é o contexto intersubjetivo que chama a atenção do historiador, algo que faz com que se rejeite a noção de sujeito histórico no quadro da antiga cronologia. Na proposta de Koselleck é preciso evidenciar sujeitos históricos situados em “contextos intersubjetivos” e atravessados por estratos de tempo. Neste modelo epistemológico, a criação (e o novo) adquire visibilidade na narrativa, assim como enfatizou Anibal Quijano:

O tempo pode ser novo, pois não é somente a extensão do passado. E, dessa maneira, a história pode ser percebida já não só como algo que ocorre, seja como algo natural ou produzido por decisões divinas ou misteriosas como o destino, mas como algo que pode ser produzido pela ação de pessoas, por seus cálculos, suas intenções, suas decisões, portanto como algo que pode ser projetado e, conseqüentemente, ter sentido (QUIJANO, 2005, p. 124).

São lições que a historicidade deve acompanhar, caso contrário, se pode efetuar uma *pseudo* (ou “fraca”) História. A lição de Koselleck é válida: “[Realizar] uma teoria dos tempos históricos que faça jus à realidade histórica complexa exige afirmações relacionadas a múltiplos estratos [de tempo]” (KOSELLECK, 2021, p. 290). Essa forma de analisar a história do local também está presente em Paul Ricoeur. Em *Tempo e narrativa I*, ao comentar sobre o pensamento de Maurice Mandelbaum, Ricoeur enfatiza a etapa em que o historiador ingressa na “explicação”. Nesta fase, “(...) a questão do por que se autonomiza assim que a análise em fatores, em fases, em estruturas, se liberta ela mesma da apreensão global do fenômeno social total” (RICOEUR, 2010a, p. 332). Ricoeur indica que essa fragmentação do social (para efeito de estudo) corresponde a uma “análise longitudinal”, pois “uma sociedade é um tecido institucional de malhas mais ou menos estreitas que permite graus variáveis de abstração na tópica institucional (...)” (RICOEUR, 2010a, p. 333). Essa “análise longitudinal” extrai do tempo decorrido “níveis temporais” que qualifica o evento de uma “nova qualidade”. Daí a consciência (epistêmica) ante a “pluralidade dos tempos históricos” (Cf. RICOEUR, 2010a) se converter em algo importante para configurar os diversos eventos da ordem social.

Outro elemento importante da historicidade do local é a configuração dos acontecimentos. Entre os gregos antigos encontramos o termo *chrêma*: não o *érge megála* (o grande evento) de Heródoto, algo que merece ser objeto da História. *Chrêma* é um termo comum em Homero, Hesíodo, Anaxágoras ou Protágoras, com variações de sentido. Na interpretação de Mario Untersteiner o termo corresponde a evento; segundo este último autor, após a idade homérica o termo “amplia seu significado a ponto de designar tudo o que o homem pode *chrêsthai*, a partir de um evento diante do qual deve, de alguma maneira, reagir; (...)” (UNTERSTEINER, 2012, p. 128). Assim, o evento (*chrêma*) é aquele fenômeno social que atinge a vida humana; daí receber um duplo significado. O ser humano diante de um *chrêma* pode “padecer” ou “agir”:



Fica evidente que a palavra *chrémata* constitui tudo o que está diante do homem, do sensível ao inteligível, do evento como realidade acontecida ao evento em seu devir. Esse mundo designado por *chrémata* constitui a esfera da ação do homem que diante dela deve exercitar uma obra de interpretação ou domínio. Esse duplo aspecto de *chrémata*, “ação do homem” e “realidade que o homem encontra diante de si”, manifesta-se na linguagem filosófica de Anaxágoras (UNTERSTEINER, 2012, p. 129).

Isto explica que em Protágoras o conjunto de minhas relações com o mundo (no “agir” e “padecer”) se denomina de *prágmata*, que muitos traduzem como “experiências” (Ibid., p. 130). O que é interessante nesses dois termos (*chrémata* e *prágmata*) é que eles mostram como o ser humano é atingido pelos eventos do mundo social. Assim, não só os eventos grandiosos (*érga megála*) merecem ser historiados, mas todo evento que se relaciona com o ser humano, obrigando-o a “agir” ou “padecer”.

A lição grega antiga pode nos servir de orientação sobre a reflexão em torno da noção de acontecimento. Nas palavras de Gilles Deleuze, “os acontecimentos se efetuam em nós, e esperam-nos e nos aspiram, eles nos fazem sinal (...)” (DELEUZE, 2009, p. 151). A noção importante que Deleuze associa a acontecimento é “efetuação”:

Em todo acontecimento existe realmente o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que designamos dizendo: eis aí, o momento chegou; e o futuro e o passado do acontecimento não se julgam senão em função deste presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna (DELEUZE, 2009, p. 154).

Observar que o acontecimento é compreendido como um “presente definitivo” e, por que não, um presente que promoveu um impacto, pois afeta “o futuro e o passado de minha vida”. Nessa interpretação de Deleuze, o acontecimento deixa de ser algo fugidio (que só está em função da História): ele se entrelaça às nossas experiências diárias. Isso nos conduz à ideia de que o acontecimento do local apresenta-se com duas faces: “É por isso que não há acontecimentos privados e outros coletivos; como não há individual e universal, particularidades e generalidades. Tudo é singular e por isso coletivo e privado ao mesmo tempo, particular e geral, nem individual nem universal” (DELEUZE, 2009, p. 155). Acontecimento que não é um acidente, muito menos necessidade; ele foi produzido por um conjunto de forças sociais que estão em confronto com outro conjunto de forças sociais.

Se o evento é um fenômeno concreto do meio social, por outro lado o acontecimento é uma construção do historiador. Assim como vimos (acima) sobre os estratos do tempo, o acontecimento adquire sentido em uma determinada faixa. Ricoeur nos dá um exemplo;

(...) a morte de Felipe II só continua sendo um acontecimento importante devido à subintriga de “A política e homens” [na obra de Braudel]; ela tende para o não acontecimento, quando a colocamos na grande intriga da luta entre os gigantes políticos e na trajetória do declínio do Mediterrâneo, que só encontra sua conclusão relativa algumas décadas depois (RICOEUR, 2010a, p. 359).

Então, se um evento (a morte de Felipe II) torna-se acontecimento (através da prática historiográfica) ao nível do jogo político mais imediato, deixa de sê-lo em outro nível (na luta/declínio dos grandes Estado). Outro detalhe deve ser evidenciado aqui. O sujeito enunciativo (que em Ricoeur surge como “as preferências ideológicas”) também deve ser levado em consideração ao se evidenciar o acontecimento. “Amplitude” e “ritmos desejáveis” acabam por ser incorporados à explicação que “ordena acontecimentos e processos em narrativas” (RICOEUR, 2010a, p. 275). Essa problemática que surge em torno do acontecimento mostra como ele é um *constructo* da História: ao se estudar a História do local, precisamos nos conscientizar da importância de uma epistemologia Outra, na expressão de Adolfo Achinte.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como procuramos mostrar neste artigo, o resgate de uma autêntica historicidade do local é uma tarefa importante para os estudos históricos em sua atenção ao contexto social mais imediato. Por uma série de razões as tentativas de historicizar a vida do local têm enfrentado grandes obstáculos. Denunciamos que há uma razão histórica dominante por detrás desses obstáculos; os efeitos das relações de poder no seio da historiografia reproduzem esta razão (histórica) dominante apagando o que seria, de fato, a potencialidade de sujeitos subalternos. Por isso ensaiamos nessas considerações finais uma pequena reflexão da historicidade no contexto de espaços marginais, periféricos e invisibilizados.

A historicidade deve percorrer os traços de uma realidade efetiva; neste caso, através da historicidade a História se mostra não como entidade abstrata, mas como apresentação e afirmação do sujeito histórico: uma “*monstration de soi*” em um campo de lutas (MARCUSE, 1991, p. 318). Ao se mostrar através da historicidade, rompe-se com a invisibilidade característica desses seres objetificados pelo processo social dominador. A historicidade é uma forma de saber local, “forma de seu saber” e não um “saber sobre”. Já a face subjetiva desta historicidade se traduz em um “meu saber” que executou o conhecimento histórico e se transformou em consciência histórica. Portanto, a história concreta realizada no local só é interiorizada se a realidade efetiva adquirir inteligibilidade através da historicidade.

Ao libertar o objeto de sua obscuridade (o domínio que inclui o discurso “sobre”), a historicidade promove outra História na gênese de uma temporalidade singular do local. É desta forma que a inteligibilidade da História adquire concretude: só assim se pode falar de um *processos historique*. Se observarmos com atenção percebe-se que a historicidade é a porta de entrada do objeto na História; sem esta abertura o objeto corre o risco de estar apagado pela razão histórica dominante.

Com a historicidade liberta a própria História deixa de ser uma “ciência” do passado; não mais amarrada a determinações metafísicas (como no exemplo do hegelianismo) a “historicidade se caracteriza essencialmente como um modo determinado de futuro” (MARCUSE, 1991, p. 329). As tarefas a serem realizadas estão plantadas em seu solo tenso; por isso ela contém uma *advenir* que se “objetiva” em práticas auxiliadas pela consciência histórica.

Tais reflexões em torno da historicidade explicam sua pertinência nos estudos históricos. Por isso o programa de Homi Bhabha de “recuperar [as] histórias reprimidas” (BHABHA, 2013, p. 31). Isto quer dizer que na historicidade executada pelo historiador do local, não ocorre esta perigosa vigilância (nem mesmo como imanência) da razão histórica dominante. Vontades, anseios, ideais e toda uma gama do complexo subjetivo dos sujeitos locais são relocados em um processo de lutas. Trata-se de uma “historiografia do subalterno” no qual a temporalidade está intimamente associada a uma “agência transgressora” (BHABHA, 2013, p. 307, 308).

Sem esta associação e atenção aos pequenos detalhes (que afloram nesta transgressão), a historicidade pode estar prejudicada. Bhabha indica “um futuro intersticial, que emerge no entre-meio entre as exigências do passado e as necessidades do presente” (BHABHA, 2013, p. 346). Notar que essas “exigências do passado” já correspondem a uma postura epistêmica que rompe com a razão histórica dominante que glorifica o presente, pois realizou o passado: em Bhabha, o passado exige, ainda. Deve-se estar atento para que o presente desta História do local surja como algo tensionado; isto mostra que nasce a consciência de que “a História está sendo escrita” em um espaço de lutas no presente (BHABHA, 2013, p. 368).

Como se pode verificar, há em torno da historicidade liberta (das instâncias de dominação) uma postura epistemológica que concebe a história como criação. Bem ao estilo do pensamento de Castoriadis, a história representa a emergência de figuras singulares, Outras. Por isso o “tempo é isso mesmo, a manifestação do que algo diferente daquilo que é, se faz ser, e se faz ser como novo (...)” (CASTORIADIS, 1986, p. 220). O que se constata é uma História que pensa essas novas figuras de forma temporal, ou seja, “fazendo ser modos de ser (e de pensamento) outros” (CASTORIADIS, 1986, p. 237). Neste novo modelo interpretativo, a historicidade agora é sensível (percorre os contornos) ao novo.



REFERÊNCIAS

ACHINTE, Adolfo A. Epistemes “outras”: epistemes disruptivas? *Kula*, n. 6, Abril, 2012. Disponível em: <https://plarci.org>kula>issue>download>. Acesso em: 5/Setembro/2025.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. 2ª Ed. Tradução de Myriam Ávila, Eliana L. de L. Reis e Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 2ª Ed. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 3ª Ed. Tradução de Maria de L. Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. 5ª Ed. Tradução de Luiz R. Salinas. São Paulo: Perspectiva, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GUÉDON, Jean-Claude. El acceso abierto y la división entre ciência “principal” y “periférica”. *Crítica y Emancipación – Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*. Ano III, n. 6, 2º Sem., 2011. Disponível em:

https://www.clacso.org.ar/criticayemancipacion/detalle.php?id_libro=642

Acesso em: 10/Setembro/2025.

HEGEL, Georg W. F. *Introdução à história da filosofia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2015.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos S. Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre a história*. Tradução de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora da PUC-Rio, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma P. Maas e Carlos A. Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora da PUC-Rio, 2015.

KOSELLECK, Reinhart. *Uma latente filosofia do tempo*. Textos organizados por Hans U. Gumbrecht e Thamara de O. Rodrigues. São Paulo: Editora da UNESP, 2021.

MARCUSE, Herbert. *L’ontologie de Hegel et la théorie de l’historicité*. Traduit par Gérard Raulet et Henri-Alexis Baatsch. Paris: Gallimard, 1991.

MARTÍNEZ, Cynthia G. Ecos del pasado: prácticas de memoria histórica entre afrodescendientes en el Veracruz colonial. *Revista de História de América*, n. 169, p. 155-185, sept.- diciemb., 2024. Disponível em:

<https://www.revistasipgh.org/index.php/rehiam/article/view/5848/6548>

Acesso em: 5/Setembro/2025.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange R. de Oliveira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2020.

NOVAK, Maria da G.; NERI, Maria L.; PETERLINI, Ariovaldo A. (Orgs). *Historiadores latinos*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

QUIJANO, Anibal. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2005.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa I: a intriga e a narrativa histórica*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2010a.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa III: o tempo narrado*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2010b.



SEBASTIANI, Breno B. Ao conceito ciceroniano de história a partir das definições historiográficas gregas. *PHAOS*, n. 6, 2006.

Disponível em: file:///C:/Users/Cliente%20Especial/Downloads/esmeraldo,+Gerente+da+revista,+05_sebastiani.pdf

Acesso em: 15/Setembro/2025

TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

UNTERSTEINER, Mario. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

