



# Diálogos

ISSN 2177-2940



## Aspectos da(s) ideia(s) de Europa na Época Moderna

[doi https://doi.org/10.4025/dialogos.v28i1.71784](https://doi.org/10.4025/dialogos.v28i1.71784)

Gino de Castro Pinori

[ID https://orcid.org/0000-0001-6104-5649](https://orcid.org/0000-0001-6104-5649)

Universidade de Brasília (UNB). Brasília-DF, BR

E-mail: gino.pinori@gmail.com

Daniel Gomes de Carvalho

[ID https://orcid.org/0000-0002-6803-5811](https://orcid.org/0000-0002-6803-5811)

Universidade de São Paulo (USP). São Paulo-SP, BR

E-mail: daniel.gomes.carvalho@usp.br

### Aspects of the idea(s) of Europe in the Early Modern period

**Abstract:** This article seeks to explore some aspects of the idea(s) of Europe in the Early Modern Period, starting from the hypothesis that in the period the notion presents, in relation to the present day, a higher degree of fragmentation, sometimes portraying itself as a representative of “Christendom”, as in the 15th and 16th centuries, sometimes revealing itself as a synonym for “civilization”, notably in the second half of the 18th century. This article argues that the transformation of Europe's identity can be attributed to a confluence of factors, including the political transformations of the period, the humanist texts, the role of the notion of “otherness” and the discussion about history and manners in the Enlightenment.

**Key words:** Europe; Early Modern History; Enlightenment

### Aspectos de la(s) idea(s) de Europa en la Edad Moderna

**Resumen:** Este artículo se propone explorar algunos aspectos de la idea de Europa en la Edad Moderna, partiendo de la hipótesis de que en ese período la noción presenta, en relación con la actualidad, un mayor grado de fragmentación, presentándose a veces como representante de la “cristiandad”, como en los siglos XV y XVI, y a veces como sinónimo de “civilización”, en particular en la segunda mitad del siglo XVIII. El artículo sostiene que la transformación de la identidad de Europa puede atribuirse a una confluencia de factores, entre los que se incluyen las transformaciones políticas de la época, los textos humanistas, el papel de la noción de “otredad” y la discusión sobre la historia y las costumbres en la Ilustración.

**Palabras clave:** Europa; Historia Moderna Temprana; Ilustración.

### Aspectos da(s) ideia(s) de Europa na Época Moderna

**Resumo:** Este texto busca discutir alguns aspectos da(s) ideia(s) de Europa na Época Moderna, partindo da hipótese de que no período ela possuía, em relação aos dias atuais, grau mais alto de fragmentação, ora apresentando-se como representante da “cristandade”, como nos séculos XV e XVI, ora relacionando-se a ideia de “civilização”, como na segunda metade do século XVIII. O artigo argumenta que tiveram papel fundamental nesse processo as dinâmicas políticas do período, os textos humanistas, o papel da alteridade e a discussão sobre história e costumes no “Século das Luzes”.

**Palavras-chave:** Europa; Época Moderna; Iluminismo.

Recebido em: 27/03/2024

Aprovado em: 09/09/2024

## **Introdução<sup>1</sup>**

Nas últimas décadas, é possível identificar dois movimentos importantes no que concerne à(s) ideia(s) de Europa, os quais se desenrolam não sem resistência. O primeiro, que ganhou relevo na década de 1990 com o fim da URSS, diz respeito à possibilidade de (re)conectar o que seria uma Europa do “Ocidente” e outra do “Oriente”, trazendo à baila a discussão da União Europeia (e, claro, da Otan) como um “projeto”. O segundo é o reconhecimento de que a história moderna não é somente a história da Europa e da dominação europeia – o que passa pela rejeição de certas pretensões de universalidade e pela discussão a respeito da “provincialização da Europa” (Chakrabarty, 2000)<sup>2</sup>.

Assim, a Europa enfrenta dois elementos decisivo no que diz respeito à própria autocompreensão: de um lado, sua relação com aqueles que são frequentemente reconhecidos como outros (asiáticos, turcos, russos etc.); de outro, a (im)possibilidade de valores e projetos compartilhados dentro do próprio território europeu, como se verifica nos nacionalismos, na questão do “Brexit” e na persistência da dificuldade, já identificada por Voltaire<sup>3</sup>, de saber onde “termina” a Europa e onde “começa” a Ásia. Afinal, na ausência de algum delimitador preciso, em termos naturais a Europa, “quando muito, é um cabo da Ásia, uma extremidade.” (Braudel, 1996, p. 87). Desse modo, em vez de um dado da natureza, o “continente europeu” pode ser entendido como produto tanto da necessidade das comunidades mediterrânicas de descrever as terras a oeste de Bósforo, quanto “do excepcional autocentramento e da perspectiva de dominação mundial desenvolvida pela civilização que existiu nessas terras” (Pocock, 2002, p. 57).

Embora a palavra “Europa” tenha uma longa história, o conceito de “civilização europeia” não se cristaliza senão entre os séculos XVIII e XIX, o que envolve, como se verá, uma certa

---

1 Neste artigo, agradecemos as sugestões, críticas e leituras feitas pelos historiadores e amigos André Leme Lopes (Unb), Felipe Alexandre Silva (UFF), Gustavo Velloso (USP), Marcus Vinicius Furtado (UFU) e Rachel Saint Williams (UERJ). Também agradecemos a Camila Corrêa e Silva de Freitas (UPE) e Luis Filipe Silverio Lima (Unifesp) pelas sugestões feitas a respeito a ideia de civilização europeia no Simpósio de História Moderna da ANPUH de 2023 – algumas das sugestões foram incorporadas a este artigo. Não obstante, quaisquer equívocos ou imprecisões neste texto são de inteira responsabilidade dos dois autores deste artigo.

2 A esse respeito, vale mencionar o esclarecimento a seguir: “Em sua conhecida proposta de provincializar a Europa, o que não significa negar as contribuições europeias para o desenvolvimento humano como uma crítica assaz simplista parece sugerir, Chakrabarty afirma que é uma estratégia cognitiva fundamental compreender por meio de quais mecanismos as ideias europeias declaradas como universais surgem, advertindo igualmente que tais ideias, na verdade, são representativas de condições sócio-históricas bem particulares” (Williams, 2024, p. 14).

3 Em seus textos sobre a Rússia de Pedro, O Grande, Voltaire considerava que regiões como a Suécia, o Báltico Germânico, a Polônia e a Rússia não eram propriamente europeias. De acordo com o filósofo, se você situasse a si próprio, imaginativamente, sobre o mar de Azov, a leste da Crimeia, seria impossível saber onde a Europa termina e a Ásia começa (Pocock, 2002, p. 58).

perspectiva histórica da cultura europeia<sup>4</sup>. Assim, este artigo argumenta que, durante o que se convencionou chamar “Época Moderna”, a ideia de “Europa” aparece com um alto grau de fragmentação, ora revelando-se como representante da “cristandade”, como nos séculos XV e XVI, ora apresentando-se como relacionada à ideia de “civilização”, como na segunda metade do século XVIII – e, ainda assim, nos setecentos, a ideia de civilização parece menos um conjunto de características do que um processo, conforme veremos.

Dado os limites e objetivos deste texto, desenvolveremos nossa argumentação em três momentos: em primeiro lugar, apresentaremos muito brevemente algumas noções sobre a Europa na Antiguidade Clássica e na Idade Média, tão somente a fim de situar algumas das inflexões da época moderna; em segundo lugar, serão discutidas algumas hipóteses para o uso mais frequente do termo “Europa” (e sua identificação com o cristianismo) entre os séculos XIV e XVII, dando destaque para as transformações políticas do período, os textos humanistas e o papel da alteridade e da racialidade; por fim, teceremos algumas reflexões a respeito do papel da Europa na discussão sobre história no “Século das Luzes”.

Longe de esgotar todas as possibilidades referentes a um tema naturalmente tão amplo, pretende-se aqui cumprir o duplo-objetivo de apresentar uma síntese e uma avaliação crítica de trabalhos clássicos e recentes sobre o problema em questão e, em seguida, enfatizar alguns aspectos<sup>5</sup> pouco trabalhados em parte da historiografia, tal como o papel do Império Otomano na ideia de Europa e o lugar do Egito e do mundo colonial na autopercepção histórica do século XVIII. Não se trata, é claro, de uma história do continente europeu, mas de uma reflexão sobre os significados (ou seja, os usos) da palavra “Europa” na época moderna, uma desconstrução diacrônica de um nome largamente utilizado no debate político.

Se assim nos distanciaremos da tese clássica de Chabod sobre o tema – segundo a qual haveria “valores supremos e morais” que constituem uma Europa em busca de “consciência” de si (Chabod, 2014, p. 24)<sup>6</sup> –, partilhamos de um de seus mais importantes pressupostos metodológicos,

---

4 Mesmo assim, por exemplo, embora Spengler e Toynbee identificassem uma “civilização ocidental”, eles não admitiam a existência de uma “civilização europeia” como tendo uma “ideia” ou “tema” básicos (Barraclough, 1964, p. 69).

5 Ankersmit (2012) insiste que o metafísico e o historiador lidam com “aspectos do mundo”. Enquanto o primeiro “faz isso ao declarar, após ampla meditação, que um aspecto do mundo – como água, matéria, mente, *Deus sive Natura*, e assim por diante – é mais básico que todos os outros, e que esses outros podem, de alguma maneira, ser explicados em termos do primeiro”, o historiador “faz algo semelhante ao declarar – após análise de todas as evidências históricas relevantes – que um aspecto do passado é fundamental para uma compressão correta deste” (Ankersmit, 2012, p. 207).

6 É preciso dizer, não obstante, que o livro se origina de uma série de conferências dadas por Chabod em 1943-1944, 1947-1948 e 1958-1959. Nesse momento histórico, essas passagens buscam apresentar uma “europeidade” que não se confundisse com aquela apregoada pelos fascistas. Assim, explica-se o porquê de a obra terminar enfatizando como, no século XVIII, o “sentimento europeu é um sentimento de solidariedade moral e de conexão espiritual, e não

qual seja, o caráter polêmico de toda construção identitária e, portanto, a necessidade de um “não europeu” para a medida do que seria a própria Europa. Assim, a ideia de Europa funciona em grande medida por meio de uma “técnica de autodefinição ostensiva por negação” (White, 1972, p. 5), entendida como a “caracterização de si mesmo por referência ao que não é” (Mills, 2023, p. 81).

### 1. Alguns antecedentes

Entre os gregos, era inexistente a ideia de Europa enquanto individualidade moral ou histórica. Heródoto, que tinha dúvidas sobre as pouco conhecidas fronteiras dos continentes, dizia não saber ao certo o porquê de a terra, sendo uma, ter recebido três denominações distintas: Ásia, Líbia e Europa. Quando teve lugar o confronto com os persas, ganhou forma a oposição entre gregos e bárbaros, frequentemente expressa em termos políticos (a “liberdade” helênica contra a “tirania” ou “escravidão” asiática), o que encontrou apoio na medicina, com as teorias de Hipócrates, e na geografia, com Estrabão, que vinculava os microclimas da Europa à sua suposta superioridade, vinculando, assim, os saberes à política (Weller, 2021, p. 17-19).

No mundo antigo, o bárbaro asiático teria para os gregos a função de um espelho deformante, uma “contrafigura inventada expressamente para que lhes servisse de contraste” (Fontana, 2005, p. 10). As sociedades gregas, não obstante, não se entendiam como parte de uma “civilização europeia”. Na *Política* de Aristóteles, os helenos, em uma posição intermediária entre os europeus e os asiáticos, combinavam características dos dois continentes (Hartog, 2003, p. 101-111). Em contrapartida, a expansão do Império Romano não foi entendida como uma expansão europeia, dado que “o Império romano não era continental, mas mediterrâneo” (Pocock, 2002, p. 59). Com efeito, na Antiguidade, muito do espaço que entendemos ser hoje a Europa “moderna” compreendia os povos à época entendidos como bárbaros (Dussel, 2000).

Seja como for, embora o termo “Europa” esteja ausente da Bíblia, através da herança grega ele tornou-se parte do pensamento cristão. Em Flávio Josefo e São Jerônimo, por exemplo, a

---

de solidariedade racial” (Chabod, 2014, p. 215). Hoje, entretanto, é necessário sermos críticos a associação entre “sentimento europeu” e “solidariedade moral” no mesmo século XVIII de expansão do escravismo nas colônias; mais do que isso, é preciso que a ideia de Europa não se torne uma forma de ocultar os colaboracionismos e as próprias raízes europeias (e não apenas italo-alemãs) do nazismo (Judt, 1992). Em contraste, é notório como outras das sínteses que aqui serão discutidas confrontam-se claramente com realidades diferentes: a de Dussen e Wilson, de 1995, bem como a organizada por Pagden, de 2002, em diversos momentos dialogam com a realidade recém-inaugurada da União Europeia, ao passo que o livro de Shane Weller, de 2021, já enfrenta as críticas pós-coloniais e uma crise maior na própria ideia de Ocidente, o que se revela na menção feita pela autora ao coronavírus e aos populismos nacionalistas europeus (Weller, 2021, p. 10). De todo modo, como observa Agamben, o procedimento de buscar entender a própria identidade por meio da história das “origens” não deixa de ser, ele próprio, uma forma europeia de entendimento (2019, p. 1).

propagação dos descendentes de Noé foi entendida a partir dos termos geográficos herdados gregos, de modo que a Europa foi povoada pelos filhos de Jafé. Em Agostinho, a Ásia ocupava metade do mundo, ao passo que Europa e África ocupavam a outra metade, percepção que se manteve em Isidoro de Sevilha e Alcuíno de York (Weller, 2021, p. 21).

Após a coroação de Carlos Magno, diversos poemas referiam-se ao Imperador como *rex, pater Europae* (rei, pai da Europa) e *Europae veneranda apex* (a coroa reverenciada da Europa). A Europa, nesse caso, não constituía uma unidade cultural, mas um termo indicativo de um território, de tal modo que, após a desintegração do Império Carolíngio, a expressão deixou de referir-se propriamente a uma esfera de poder. Em 955, quando Oto, O Grande, derrotou os Magiares, foi chamado de “libertador da Europa” – novamente, a expressão foi utilizada em termos vagamente geográficos. Por isso, o uso mais recorrente do termo “*christianitas*”, no século XII, não concorreu com o termo “Europa”, que se limitou aos usos geográficos (Hay, 1957, p. 52). Afinal, era “pequena a fração do mundo que os cristãos habitam”, conforme lamentava o papa Urbano II (Weller, 2021, p. 24).

Portanto, na Idade Média era inusual a identificação entre Europa e cristandade: o mapa de Lambert, no *Liber Floridus* (século XII), que descrevia a Europa como um quarto do mundo, embora apresentasse o continente como uma unidade geográfica, não fazia qualquer conexão entre a Europa e o cristianismo – pelo contrário, a prioridade aparentava ser a Ásia (Dussen; Wilson, 2005, p.19-32). Em sentido semelhante, em Dante, a “*regione nobilissima*” da Europa, ao centro do qual está a Itália, não compreende unidade moral ou religiosa – no livro II de sua *Monarquia*, o autor lamenta que na Ásia, África e Europa muitos habitantes escapavam da autoridade da Igreja (Chabod, 2014, p. 60).

## 2. Europa, cristandade e mundialização

A partir do século XIV, não apenas os usos da palavra “Europa” tornaram-se mais frequentes, mas também a sua identificação com a cristandade se tornou mais comum. Dentre as motivações para tal mudança, em primeiro lugar, podem-se destacar as dificuldades enfrentadas pelos dois poderes com pretensões universais, isto é, o Sacro Império Romano Germânico e o papado, o qual enfrentava as heresias de Wycliffe, na Inglaterra, Huss, na Boêmia, e o chamado “Cisma do Ocidente”. Não por acaso, um dos polemistas franceses, em defesa do papado de Avignon, argumentou que a cidade estaria mais bem posicionada em relação às fronteiras do cristianismo e que, inclusive, não havia governantes cristãos fora da Europa (Hay, 1957, p. 74).

Cabe destacar também os textos do Papa Pio II (Enea Silvio Piccolomini), que tinham em vista convocar a cristandade na luta por Moreia, na Grécia, tomada pelos otomanos em 1460. Em vários momentos, ele utilizou a expressão *Respublica Christiana* como sinônimo de Europa, da mesma forma que clamou por “nossa Europa, nossa Europa cristã” e utilizou, em uma das primeiras vezes que se tem notícia, o termo “*europaeus*” para indicar os habitantes da *Europa* (Hay, 1957, p. 86-87) – o termo, aliás, teve melhor sorte que “*europico*”, utilizado por Boccaccio (Chabod, 2014, p. 53).

Tão determinantes para essa inflexão, entretanto, parecem ser as expansões marítimas<sup>7</sup> - a “primeira mundialização” (Gruzinski, 2014, p. 53). Evidentemente, o conhecimento dos “novos mundos incitou os europeus a tentar determinar mais claramente o seu próprio caráter, em oposição ao dos outros”, o que, claro, não se limita à oposição entre o selvagem e o não selvagem (Chabod, 2014, p. 91). Com a redescoberta e a apropriação dos textos de Ptolomeu, novos mapas, como o de Gerardus Mercator (1559), foram elaborados, tornando o espaço da Europa bem reduzido em relação às construções anteriores – Antonella Romano, nesse sentido, não hesita em referir-se a esse momento como uma primeira “provincialização da Europa” (Romano, 2018, p. 18). Um dos mais interessantes mapas do período, encontrado no Império Bizantino, é atribuído ao cronista Nikephros Gregoras, seguido pelo monge beneditino Andreas Walsperger, de 1448. Nele, os cristãos, coloridos em vermelho na carta, são apresentados como uma pequena comunidade cercada de descrentes, os quais, por sua vez coloridos em preto, ocupariam a maior parte do mundo (Scafi, 2015).

Na segunda metade do século XVI, tornaram-se populares as representações alegóricas dos continentes. A “Europa coroada”, reinando acima dos outros continentes, aparece tanto na pintura de Philips Galle quanto na *Cosmographia Universalis* (1588) de Sebastian Münster, a qual, ao agrado dos Habsburgo, representava a Hispania como cabeça da “rainha” Europa. Na *Iconologia* de Cesari Ripa (1593), a Europa é um continente coroado, rodeado de símbolos de abundância e de fertilidade: em uma mão, ela carrega um templo, representando a religião perfeita, ao passo que, em outra, ela aponta para coroas e cetros como prova de que nesse continente estão os principais príncipes, o Imperador e o papa. Ripa menciona também que a fé cristã, graças à Europa, adentrou no novo mundo (Dussen; Wilson, 2005, p. 50-55).

Já o *Atlas Minor*, de 1609, publicado por Hondius, em Amsterdã, representa a Europa com o primeiro dos continentes em termos de fertilidade e população – no mapa, a expansão europeia, indicada na África, Ásia e América, é identificada com a expansão do cristianismo, o que se torna ainda mais evidente na versão francesa do mapa, na qual o Islã, o Judaísmo e a idolatria são

---

<sup>7</sup> Em *Qui a fait le tour de quoi* (2020), Romain Bertrand sugere que, provavelmente, o primeiro a fazer o “*tour du monde*” não foi Fernão Magalhães, mas Enrique, O Malaio, o que nos ajuda a relativizar a unilateralidade que o termo “expansão europeia” sugere.



marcados com caracteres especiais (Hay, 1957, p. 109-110). Nos *Lusíadas* (1572), também se encontra a dupla identificação da Europa como terra “rica” e “cristã” (Weller, 2021, p. 30). Nas pinturas de Albrecht Dürer (ca 1495), Ticiano (1560–2) e Paolo Veronese (ca 1578), o rapto de Europa torna-se tema mais frequente. Os séculos XVI e XVII representaram, portanto, um momento crucial para a ideia de Europa enquanto unidade cristã, reconhecida dessa forma precisamente quando se vê em meio a um mundo que, conforme Montaigne, não era “senão variedade e dissemelhança” (Gruzinski, 2014, p. 143).

Na obra de Erasmo de Roterdã (1466-1536), o termo “Europa” não tem importância particular, e é utilizado de maneira infrequente – suas preocupações voltavam-se mais para a comunidade cristã e para a *Respublica litteraria* do que para uma ideia precisa de Europa como unidade. Entretanto, um olhar mais apurado sobre seu *Manual do Cavaleiro Cristão* (1504) é revelador: sua constante lamentação a respeito da divisão do mundo cristão opõe alemães, franceses e escoceses, isto é, europeus, fato que se repete na obra do príncipe dos humanistas em 1517, em *Querela pacis*, e torna-se ainda mais evidente em suas cartas na década de 1520. Os clamores pela união da fé cristã e europeia nos textos de Erasmo, afinal, dão-se no período de sucessivas vitórias otomanas em Belgrado (1521), Rodes (1522) e Mohács (1526), que abriram o caminho para Viena (1529) (Dussen, Wilson, p. 36-37). Não é fato de menor importância que, nesse momento, os gregos estavam sob soberania otomana (Chabod, 2014, p. 60-61).

Outro humanista, Juan Luis Vives, em *De Europae dissidis et bello túrcico dialogus*, de 1526, representava o avanço dos otomanos como uma nova etapa das lutas entre gregos e asiáticos, tal como descritas por Heródoto; em seus primeiros textos, portanto, a identidade europeia não se relacionava precisamente com o cristianismo. Porém, em carta para o papa Adriano VI, de 1522, Vives foi explícito: “Cristo demandou que essa nossa extensa e miserável Europa, internamente fragmentada e dividida como está, mantenha-se como um corpo único.” Para ele, dado que os asiáticos são naturalmente inaptos para a guerra, foi tão somente a discórdia na Europa que possibilitou o avanço dos otomanos (Dussen e Wilson, 2005, p. 36-37, e Chabod, 2014, p. 79-80)

Desse modo, as Reformas Religiosas acentuaram, nos textos, o sentimento de divisão e a consequente necessidade de unidade contra os otomanos. Lutero, que estudou o Alcorão quando se deparou com uma tradução latina em 1542 (e defendeu, a propósito, que ele não fosse proibido, para que os cristãos pudessem refutá-lo), chegou a cogitar uma aliança com os otomanos. Vale pontuar que, nos territórios turcos, protestantes e judeus viviam uma situação de relativa tolerância, e não eram obrigados a converter-se ao Islã, o que tornou o leste europeu abrigo de um considerável número de anabatistas. Calvino, por sua vez, utilizava a expressão “divisão europeia” como

sinônimo de “divisão do cristianismo.” O “Prefácio aos Europeus” em *Panegersia ou o Despertar Universal* (1666), de Comenius, é ilustrativo a respeito do cruzamento entre o problema da expansão externa e da divisão interna na ideia de Europa: “A luz deve ser levada a outros povos do nome da nossa pátria, a Europa; é por isso que devemos, antes de tudo, nos unir entre nós; pois nós, Europeus, devemos ser vistos como viajantes que embarcaram no mesmo navio.” (Weller, 2021, p. 32-33)

O intervalo entre 1550 e 1680 é também determinante no que diz respeito à construção de saberes sobre a China por parte dos europeus, inscrevendo-a no próprio sistema de coordenadas espaço-temporais, o que contou com notável protagonismo dos membros da Companhia de Jesus – Romano refere-se a um “primeiro orientalismo chinês” (Romano, 2018, p. 149). A tentativa de introdução do cristianismo na China, com apoio da “ciência ocidental”, pôs em questão a problemática europeia da conversão de conhecimentos, “colocando a Europa em face ao seu próprio provincialismo”; a inscrição da China, como a América, no mapa do mundo, exigiu uma mobilização de expedições, observações de paisagens, plantas e culturas, coletas de textos e trocas com as populações locais, seja para dominar suas línguas, seja para interpretar seus sistemas de saberes e crenças. Uma nova “gramática do mundo” acrescentava ao “binômio Ocidente-Oriente, associado noção de Índias”, um outro binômio, “aqui e lá”, o que indicaria o reconhecimento de distâncias culturais e sociais cada vez maiores entre a Europa e as outras regiões do mundo (Romano, 2018, p. 19-41). Dessa forma, Romano destaca o papel da discussão sobre comensurabilidade de saberes entre a China e a Europa, isto é, a possibilidade de partilhar um mesmo sentido de hierarquias, valores, rituais e as próprias cronologias estabelecidas – o que representa, para os historiadores, um momento privilegiado de convergência entre história, teologia e ciências.

Destaca-se, assim, a hierarquização barbárica feita pelo jesuíta José de Acosta (1539-1600), um “paradigma de alteridade” que visava a englobar toda a humanidade dentro da obra jesuítica. O primeiro tipo de bárbaro, no qual se encontrariam os chineses, dizia respeito a culturas letradas e que, por essa qualidade, poderiam ter governos, leis e vilas fortificadas. Esses povos, comparáveis aos antigos, a princípio estariam mais bem equipados a receber a Palavra de Deus – a China, como Roma de outrora, seria um novo Império a ser convertido (quando das “invasões tártaras” contra a dinastia Ming, na década de 1640, o discurso foi reposicionado e igualmente comparado à maior disponibilidade de conversão dos pagãos após as “invasões bárbaras” contra Roma). A segunda categoria diria respeito àqueles que, não conhecendo propriamente as leis, possuem certos magistrados e instituições, caso do México e do Peru, ao passo que o terceiro seria os propriamente



selvagens, como os habitantes do Brasil e da Flórida. Importante pontuar que, nessa hierarquização, a escrita aparece como marca fundamental da cultura e da possibilidade da revelação; em oposição à América, a Ásia, um mundo de letrados é passível de ser convertido pelas letras (Romano, 2018, p. 105-111). Vale ressaltar a “situação acrobática” (Romano, 2018, p. 160) desses jesuítas, que ambicionavam ser reconhecidos como sábios na China e missionários da Europa, o que não se fez sem enfrentar a competição dos sábios chineses e muçulmanos, bem como de outras ordens católicas.

Outra discussão que opera em sentido semelhante é o trabalho referencial de Charles Mills, o qual, em diálogo com *O contrato sexual*, de Carole Pateman (2020), aponta para uma psicologia moral racializada na tradição do contrato social de Hobbes, Locke e Kant<sup>8</sup>. Para Mills, a Época Moderna envolveu uma “mudança tectônica da base étnico-jurídica do planeta” (Mills, 2023, p. 54), com a divisão entre “homens” e “nativos”, de modo que a categoria de raça passaria gradualmente a relacionar-se com “os respectivos status globais de superioridade e inferioridade, privilégio e subordinação” (Mills, 2023, p. 56), até que o século XIX assista a biologização determinante da raça. Em sentido amplo, o racismo, em vez de uma anomalia ou um desvio do ideal, seria coextensivo a formação da ideia de Europa<sup>9</sup> na medida em que “as leis para os indígenas, os códigos de escravos e os atos coloniais nativos codificavam formalmente o status subordinados dos não brancos e (aparentemente) regulavam seu tratamento criando um espaço jurídico para os não europeus como uma categoria distinta de seres” (Mills, 2023, p. 61)<sup>10</sup>.

Para ele, essa europeidade, entretanto, acabaria por não se restringir aos limites físicos do continente Europeu, uma vez que a colonização criaria um “regime branco transnacional, uma comunidade virtual de pessoas ligadas por sua cidadania europeia” (Mills, 2023, p. 65)<sup>11</sup>. A “europeização” do mundo, por conseguinte, implicaria um avanço da racialização do espaço, com a representação dos não-europeus enquanto “reflexo depauperado do homem ideal” (Mbembe, 2018,

8 Sobre as relações racismo, antissemitismo e Iluminismo, ver também o capítulo 8 de Poliakov, 1974

9 Como instrutivo a esse respeito, vale mencionar o artigo de Delesalle e Valensi (1972), o qual se debruça sobre os usos da palavra “negro” nos dicionários do Antigo Regime. Também sobre as palavras e seus usos, Wiesner Hanks, remetendo a uma série de autores que trabalham o tema, recorda que o “primeiro uso de ‘branco’ para remeter a um grupo de pessoas foi em um censo das Índias Britânicas Ocidentais de 1661, uso que se espalhou para a Virgínia em 1691 e, então, para as colônias britânicas” (Wiesner-Hanks, 2021, p. 75).

10 Raça, recorda Heng, deve ser compreendida enquanto “relação estrutural para a articulação e gestão das diferenças humanas”, e não como portadora de “de um conteúdo substantivo” (Heng, 2011, p. 319).

11 Da mesma maneira, embora não seja seu foco, o autor considera serem importantes as variações intraeuropeias de racismo e o que poderiam ser chamados de “europeus limítrofes”, como irlandeses, eslavos, mediterrâneos e, acima de tudo, judeus, de modo que os requisitos de adesão à Branquitude são reescritos ao longo do tempo, com critérios variáveis (Mills, 2023, p. 123-126). Como exemplo dessa complexidade, vale lembrar a atitude de Dessalines frente aos aliados poloneses – que ele chamava de “os negros brancos da Europa” – aos quais foi permitido residir no Hiati após a independência, enquanto aos outros brancos foram proibidos pelo artigo 12 da constituição de 1805 (Buck-Morss, 2017, p. 118).

p. 42)<sup>12</sup>. Desse modo, se é verdade que não há consenso historiográfico sobre as “origens medievais” ou “modernas” a respeito da ideia de raça (Heng, 2011)<sup>13</sup>, a maioria da historiografia parece concordar que que, nos últimos cinco séculos, a racialização é indissociável da oposição entre “a Europa como entidade coletiva e a não Europa” (Mills, 2023, p. 104).

### 3. Tornar-se Europa? O Leste e o Islã

Se a Ásia, esse todo indefinível em sua totalidade, era objeto privilegiado das reflexões europeias, o inverso não parecia verdadeiro. Em *A descoberta da Europa pelo Islã*, Bernard Lewis apontou que a “Ásia” islamizada pouco se importava com as eventualidades da Europa cristã: o conhecimento produzido no continente vizinho era pouco atraente, consumido majoritariamente por meio de traduções realizadas por europeus convertidos que, tendo aprendido o árabe, se ocuparam das traduções de livros em grego ou latim (Lewis, 2010, p. 55-57 e 73).

Enrique Dussel fez dessa circulação de conhecimento da Grécia antiga no mundo árabe um importante argumento em seu debate sobre a relação entre Europa, modernidade e eurocentrismo. Seu propósito era questionar uma suposta continuidade da “cultura europeia” desde a antiguidade clássica até os séculos XX e XXI. Tal entendimento tornaria a história asiática uma espécie de pré-história europeia, a ser sucedida pelos mundos grego, romano, cristão e, por fim, pela Europa moderna. Ao tratar das traduções de textos clássicos pelos impérios islâmicos e da sobrevivência possibilitada pelo árabe a esses conhecimentos, Dussel evidencia os pés-de-barro dessa sequência, tendo em vista que a Grécia antiga se tornou árabe antes de ser reapropriada pela Europa latina. A herança cultural helênica, por vezes vista como transmitida de forma direta aos “ocidentais”, teria sido requisitada pelos seus “herdeiros” tão somente séculos depois, quando a Europa deixaria de ser periferia para tornar-se centro (2000, p. 69-72).

Dussel e Lewis compartilham parcialmente do mesmo argumento: a Ásia ocupou por séculos a posição de centro, relegando a Europa à posição de uma periferia desinteressante. A China e a Índia também representavam centros civilizatórios de grande interesse, que estimulavam um

---

12 Mbembe localiza nas grandes classificações de raça do século XVIII o “momento gregário do pensamento ocidental”, quando “o negro é representado como o protótipo de uma figura pré-humana incapaz de escapar de sua animalidade, de se autoproduzir e de se erguer à altura de seu deus” (Mbembe, 2018, p. 41).

13 A associação entre racismo e modernidade, segundo a autora, carrega a armadilha de entrincheirar o que deveria ser uma crítica ao eurocentrismo nos próprios termos europeus: “Como muitos discursos teóricos, a teoria racial se baseia em uma narrativa não examinada de temporalidade no Ocidente: um *grand récit* que reifica a modernidade como *telos* e origem e que, uma vez instaurado, entrincheira uma cronologia paradigmática do tempo racial em mecanismos de replicação intelectual disseminados na academia ocidental e circulados globalmente” (Heng, 2011, p. 320).

interesse maior que a Europa latina (Lewis, 2010, p. 2-7; Dussel, 2000, p. 42-43). Trata-se de um argumento salutar, que nos impele a deixar de lado as carcomidas proposições que tratam a “civilização europeia” como simples fruto da tripla-herança cristã, greco-romana e germânica (Barraclough, 1964, p. 70), reduzindo-a a um simples quadro de valores morais (Delmas, 1969, p. 5). Em termos semelhantes, Asad argumenta: “existe um problema para qualquer historiador que construa uma fronteira categórica para a ‘civilização europeia’ porque as populações designadas pelo rótulo “Islão” são, em grande medida, os herdeiros culturais do mundo helénico – o mesmo mundo em que a “Europa” alega ter suas raízes” (2002, p. 217).

No entanto, em sua gênese do eurocentrismo<sup>14</sup>, Dussel não discute o problema da europeidade Ásia Menor. E não foram os únicos: o texto clássico de Chabod (2014), assim como nas obras mais recentes de Dussen e Wilson (2005) e de Weller (2021) limitaram-se a representar o Império Otomano como um “outro”, uma “ameaça” fundamental para uma Europa em vias de formular sua identidade: “a Europa e seu perpétuo conflito dos otomanos”, nos termos Pagden (2022) em livro recente. Sergio Romano foi ainda mais categórico: para ele, a Queda de Constantinopla afastou os otomanos da Europa, de modo que “eles” só readquiriram o “*status europeu*” pela ação dos Jovens Turcos, na Primeira Guerra Mundial (2004, p. 19). Nesse caso, não apenas o autor ignora que as relações políticas e comerciais entre a Itália e Constantinopla aumentaram após 1453, como também apresenta uma continuidade entre o Império Otomano e a Turquia que hoje é amplamente questionada pela historiografia. Em termos demográficos, por exemplo, no século XVIII, metade da população do Império estava nos Balcãs, região largamente cristã (Quataert, 2020, p. 138).

Assim, embora especialistas no assunto destaquem os elementos europeus do Império Otomano (Bouquet, 2022, p. 68-70), percebe-se que o tema está longe de ser ponto pacífico na historiografia. Asad (2002), embora reflita de forma brilhante a respeito da exclusão do Islã do conceito de Europa, não considera que o Império Otomano também vivia uma realidade multiétnica e plural do ponto de vista religioso (com muitos cristãos nos altos postos do poder). Gruzinski, por exemplo, escreveu *Que horas são... lá do outro lado?*, um livro sobre a percepção otomana da conquista cristã das Américas, motivado por Subrahmanyam, que “chamou minha atenção para a crônica turca que serviu de ponto de partida para minha reflexão” (Gruzinski, 2012, p. 6). Não obstante, essa associação entre o mundo otomano e o oriente atravessa o livro: “depois dos europeus, que tinham devorado as narrativas espanholas, os leitores do Anônimo são convidados a

---

14 Entendida por ele, no caso da época moderna, como um procedimento que “indica como ponto de partida da ‘Modernidade’ fenômenos intra-europeus, de modo que o desenvolvimento posterior não demanda de nada além da Europa para a sua explicação” (2000, p. 74)

descobrir os palácios de Montezuma (...). O leitor turco fica sabendo que a Cidade do México ocupa um lugar excepcional” (Gruzinski, 2012, p. 18-19).

Nesse sentido, em *The Ottomans* (2022), Baer expressa descontentamento em relação a essas narrativas historiográficas que excluem os impérios Bizantino e Otomano da Europa e reconhecem sua presença no continente tão somente através da ameaça e da dominação territorial. Baer recorda que bizantinos e otomanos se enxergavam como herdeiros legítimos de Roma, compartilhando as pretensões universais de seus pares ocidentais. A história otomana, desse modo, não era paralela à história europeia, mas sua parte fundamental (Baer, 202, p. 7-9 e p. 96-112). Assim, mais do que “meio fundamental de autodefinição da cultura europeia enquanto tal” (Quataert, 2020, p. 29), o Império Otomano é em grande medida parte da Europa na época moderna. A dinastia otomana, após a conquista de Constantinopla, cercou-se de cristãos convertidos no palácio de Topkapi, Maomé II intitulava-se “a sombra de Deus na terra” e fomentava um pujante intercâmbio artístico ítalo-otomano (Baer, 2021, p. 109-114).

A biblioteca do sultão, no palácio de Topkapi, incluía Laércio, Heródoto, Tito Lívio, crônicas dos papas e dos reis lombardos e a Geografia do Ptolomeu. Os sultões, além do mais, estavam absolutamente envolvidos com as intrigas diplomáticas europeias, haja vista a proposta do papa Alexandre VI de colocar Cem, o irmão do sultão Bajazeto II, à frente de uma cruzada papal, além das bem conhecidas intervenções de Solimão, O Magnífico, na política europeia contra Carlos V (Baer, 2022, p. 127). É na mesma linha argumentativa que Brotton (2003) destacou os carpetes do leste na pintura de Bellini, as inspirações islâmicas do Palácio do Doge e do Palácio Ducale (semelhantes às mesquitas, bazares e palácios do Cairo, Acre e Tabriz), e as construções lineares do mercado de Rialto, inspiradas na disposição dos mercados da cidade de Aleppo. E a recíproca também era verdadeira: em 1532, Mehmed II chegou a patrocinar um arquiteto otomano, Mimar Koca Sinan, para construir palácios, mesquitas e pontos que rivalizassem com os italianos. O mesmo sultão, ao visitar o que presumia ser Troia, afirmou que vingara as injustiças infligidas contra os troianos, o que indica que, para ele, não havia contraste entre um “Ocidente europeu” e um “Oriente otomano”.

Segundo Baer, a ideia de apresentar o Império Otomano como apartado da Europa – e, assim, reproduzir mitos como o do “fechamento” após 1453 – tem uma de suas origens rastreável: trata-se de um uso que os intelectuais bizantinos antiotomanos, no século XV, fizeram da distinção entre Grécia e Ásia estabelecida por Heródoto (Baer, 2021, p. 115-117). Assim, eles “transformaram os otomanos em asiáticos”, parte do “Oriente” inculto e bárbaro, percepção que foi recebida pelos humanistas italianos e ainda está presente na historiografia.

Aos relatos gregos, poder-se-ia acrescentar como origens desses mitos os contrastes feitos pelos embaixadores de Veneza entre a liberdade sua própria república e os “escravos” otomanos, assim como as representações otomanas feitas no Sacro Império Romano durante as guerras contra seus inimigos do leste (Baer, 2021, p. 115-117). Nas percepções sobre os otomanos, consolida-se um processo de alterocídio, isto é, a construção do “outro não como semelhante a si mesmo, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, desfazer, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total” (Mbembe, 2018, p. 27).

Importante pontuar, ainda, que a mera identificação do Renascimento com a “aurora do capitalismo” ou com a ruptura “com o pensamento medieval” (Amin, 2021, p. 86), apresentando uma visão unilateral e unidirecional da Renascença, também contribuiu para ocultar a existência de uma perspectiva mais ampla dos Renascimentos, que incluiria espaços como o do Império Otomano.

#### 4. Europa e balança de poder

Desse modo, parte importante da ideia de Europa na Época Moderna deriva do contraste político feito em relação à Ásia. Nesse sentido, no *Príncipe*, de Maquiavel, é interessante notar a presença do termo “Ásia”, mas a ausência da palavra “Europa”. Todavia, todo o texto apresenta uma unidade que se confronta com a Ásia, o que levou Chabod a argumentar que se trata da “primeira caracterização da Europa em termos de comunidade dotada de traços específicos para além do meio geográfico” (Chabod, 2014, p. 76). A especificidade da Europa seria precisamente a multiplicidade de reinos e repúblicas, o que favoreceria a energia criativa da virtude, ao passo que a África e a Ásia teriam poucos principados e repúblicas. Segundo Maquiavel, enquanto, na França, o rei governa ao lado da nobreza, no Império Otomano todos são seus escravos ou servos, de modo que, existindo apenas um senhor, torna-se mais difícil subornar seus inimigos (Maquiavel, 2002, p. 132-133).

Da mesma forma, as discussões de Maquiavel e Guicciardini sobre equilíbrio de poder, bem como a ascensão da Espanha dos Habsburgos e sua rivalidade com a França dos Valois no século XVI, têm um papel fundamental nos usos de uma ideia de Europa. Não por acaso, na discussão feita após a derrota dos otomanos na Batalha de Lepanto (1571), o rei da França, em 1584, recebeu uma carta em defesa do equilíbrio de forças, nos seguintes termos: “a França e a Espanha são como os dois lados da balança da Europa” (Dussen e Wilson, 2005, p. 40-41).

Desse modo, o problema da balança de poder não apenas dizia respeito à paz, mas também à

liberdade religiosa e ao crescimento do comércio, fator que ganhou ainda mais relevo após o fim da Guerra dos 30 anos (1618-1648). Enquanto as publicações em defesa de Luís XIV o apresentavam como o principal defensor da *Respublica Christiana*, um panfleto de 1677, em defesa do protagonismo inglês, intitulava-se *Europe is a slave unless England break her chains*. Guilherme de Orange, que se autodenominava “preservador da liberdade da Europa”, em 1688 (a chamada Revolução “Gloriosa”) desembarcou na Inglaterra com o lema da liberdade europeia e da religião protestante – desse modo, pode-se observar que o tema da balança de poder era frequentemente associado a um ideal de liberdade da Europa, especialmente nos círculos protestantes e anglo-holandeses (Schmidt, 1966, p. 174).

Chegaríamos, assim, ao texto de Lehman, *Trutina vulgo Bilanx Europae*, que caracterizava a balança de poder como a “constituição” da Europa (Chabod, 2014, p. 82). Ou, de forma mais emblemática, remeteríamos às célebres passagens de Voltaire em *O Século de Luís XIV*. Para ele, a Europa, uma grande república repartida em diversos Estados, teria como marca distintiva a busca por uma “balança de poder” e pelas negociações “mesmo em tempos de guerra”, todas ancoradas nos mesmos princípios do direito público e político (Voltaire, 1878, p. 160). É possível encontrar ideias semelhantes em Frederico, o Grande (*Considerations sur l'état présent du corps politique de l'Europe*, de 1723), Hume (*Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences*, de 1742), Robertson (*The History of the Reign of the Emperor Charles V*, de 1769) e Mably (*Des principes des négociations*, de 1767). O último, por exemplo, enxergava a Itália do século XV como uma “imagem do que hoje é a Europa” precisamente pela influência recíproca e contínua entre os Estados. A multiplicidade de Estados, assim, levaria à “necessidade de manter essa multiplicidade precisamente para evitar o advento de uma monarquia universal” (Chabod, 2014, p. 82 e Aron, 2005). De forma análoga, Hume sustentava que as cidades-estados da Grécia Antiga eram uma miniatura do que, em seu tempo, seriam as formações políticas da Europa setecentista, cuja diversidade garantiria o progresso e a riqueza (Weller, 2014, p. 46).

Os séculos XVII e XVIII também conheceram, de maneira relacionada ao tema da balança de poder, as discussões sobre respeito ao direito natural e à lei internacional, o que se fazia não sem referência às discussões da segunda escolástica espanhola. O grupo tem o texto *De jura belli et pacis* (1625), de Hugo Grotius, como principal matriz, ao lado de obras como *Essay towards the present and future peace of Europe* (1693), de William Penn, e *Projet pour rendre la paix perpétuelle em Europe* (1713), do abade de Saint Pierre. Nesse sentido, é interessante ressaltar o contraste da *Iconography* de George Richardson (1779) com aquela discutida no caso de Ripa, do século XVI. Richardson não apresentava a superioridade europeia em termos de cristianismo, mas



associava sua proeminência às artes e às ciências: a Europa não segurava um templo, mas situava-se dentro dele, como forma de representar a excelência de seu governo (Dussen e Wilson, 2005, p. 50-60).

Isso não significa, é claro, que o colonialismo estivesse ausente da representação que a Europa fez de si própria. Quando Cacambo lamenta a escravidão nas fazendas de açúcar no *Cândido* (1759), de Voltaire, ele não afirma que essa forma de exploração beneficiou um grupo (a aristocracia) ou uma forma política (a monarquia), mas um continente: “é a esse preço que vocês se alimentam de açúcar na Europa.” (Voltaire, 2007, p. 95). Na *Enciclopédia* de Diderot e d’Alambert, o termo “Europa”, escrito por Jacourt e com uma curta entrada no capítulo 6 (1756), é apresentado como derivado da palavra fenícia “urappa”, isto é, “cara branca.” Assim, a Europa, o menor dos continentes, é descrita como o maior “no que diz respeito ao seu comércio, à sua navegação, à sua fertilidade, ao esclarecimento e indústria dos seus povos, pelo conhecimento da Arte, da Ciência, dos Ofícios e, o mais importante, pelo cristianismo, cuja bondade moral só leva ao bem-estar da sociedade.” (Weller, 2021, p. 37).

Montesquieu, no *Espírito das Leis* (1748), ao mesmo tempo em que retomava uma tradição hipocrática de diferenciar Ásia e Europa por meio do clima, retratava a Ásia como lar do “despotismo” – o termo, a propósito, que havia aparecido pela primeira vez recentemente, no dicionário Treveaux, de 1721. A associação de Montesquieu entre os “grandes impérios” e o despotismo, enfim, ia ao encontro de uma tradição maquiaveliana que vinculava a multiplicidade de estados e a liberdade. E isso era feito, importante notar, sem fazer da China uma exceção: “o direito público”, escreve Montesquieu nas *Cartas Persas* (1721), “é mais conhecido na Europa do que na Ásia”<sup>15</sup> (Chabod, 2014, p. 123-124). A relação da Europa com os otomanos no século XVIII, entretanto, não deixa de estar carregada de ambivalências: enquanto, em Montesquieu, o “despotismo” turco era chave para criticar a própria coroa francesa, autoras como Mary Wortley Montagu visitaram o famoso “harém” que habitava no coração das imaginações europeias, e sua conclusão foi que as mulheres exerciam maior liberdade no sistema otomano que europeu (Coller, 2020).

---

15 Conforme Weller (2021, p. 42), o texto de Montesquieu também é marcante pela uniformidade que apresenta em relação aos costumes europeus, de modo que Paris figura no texto como sinédoque da Europa.

## 5. Europa na era das Luzes

No século XVIII, muitos pensadores da Europa expressam a percepção de seu próprio lugar no mundo em termos históricos, de modo que “a crise da consciência europeia” consistiu em “pensar a Europa como resultado de um processo histórico específico”, que o admirador de Montesquieu, Mirabeau, em 1756, chamou de “civilização” (Lilti, 2019, p. 88). A expressão “*La civilization européenne*”, por sua vez, apareceu em um texto de 1766 sobre a dominação francesa na América do Norte. Um aspecto merece nota: o autor recomendava converter os povos indígenas não apenas ao cristianismo, mas também à civilização, de modo que o “tornar-se europeu”, agora, significava integrar-se a um lugar específico do processo histórico, no qual o “espírito de sociedade”, catalisado pela liberdade comercial, seria marcado por um dinamismo que em muito se opunha ao imobilismo dos “despotismos asiáticos” (Dussen e Wilson, 2005, p. 64-65). É dessa forma que, embora reconheça a superioridade moral e a ancestralidade da China, Voltaire, em seu *Ensaio sobre os Costumes*, também pontua seu caráter estacionário: “as artes e ciências, cultivadas sem interrupção desde muito tempo na China, fizeram pouco progresso” (1868, p. 173).

Não sem exagero, Pagden afirma que “foi no século XVIII, durante o que veio a ser chamado de Iluminismo, que a ideia de que a Europa poderia ser entendida como algo mais do que uma simples expressão geográfica indeterminada ou um substantivo coletivo” (Pagden, 2022, p. 14). A autopercepção histórica iluminista encontrava o que entendia serem suas próprias origens no século XV, quando a “Europa” tornou-se “moderna” no sentido de “não medieval”. Nessa perspectiva, a Europa emergiria gradualmente do clericalismo na qual estaria envolvida desde Carlos Magno ou Constantino. Tal emergência seria tributária não apenas da queda de Constantinopla e da extinção dos bizantinos, mas também de uma série de inovações técnicas (armas de fogo e imprensa, por exemplo) desconhecidas dos antigos. Embora nós associemos essas descobertas às expansões marítimas, Voltaire, Hume e Robertson também enfatizavam a importância, para tais descobertas, da criação de monarquias capazes de controlar os próprios recursos e perseguir suas próprias metas, desvinculando-se da dependência papal e imperial (Pocock, 2002, p. 6-64).

Com efeito, a “Europa” seria ela própria identificada com um “sistema de estados”, de modo que a *raison d'état* e o *jus gentium* teriam tomado o lugar da política teológica do Império e do papado. Robertson referia-se à Europa como tendo existido antes dos romanos e, após ter sido mergulhada na barbárie medieval, retornado em novas condições em que a religião civilizada poderia novamente existir. Para ele, tais condições se expressaram à época de Carlos V, quando pode existir um princípio de balança de poder (Pocock, 2002, p. 6-64).

Assim, busca pela civilização também significou a procura por suas origens, por sua história e por seus fracassos. Essa procura foi marcada, no decorrer do século XVIII, por escritos orientalistas. De acordo com Said (1979), o Orientalismo tem uma história que pode ser divisível em duas fases. A primeira, de caráter mais “acadêmico”, teria sido dedicada à construção do conhecimento acerca do Oriente com base em relatos de viagens, estudos realizados por pares e outras referências disponíveis. A segunda fase, que teria como marco inicial a expedição napoleônica ao Egito iniciada no ano de 1798, teria caráter imperialista. Nela, o orientalista não apenas construiria uma visão de Oriente, mas faria uso dessa construção para legitimar ações imperialistas. Em síntese, o Orientalismo conceitua a maneira pela qual o Ocidente, ao representar o Oriente, estabelece e se apropria de ferramentas que permitam a perpetuação e a justificação de seus atos contra o “Outro”, no caso, o “oriental” (Said, 1979, pp. 31-34).

O entendimento de Said, entretanto, não é consensual. Dentre as análises acerca dos escritos “europeus” sobre o “Oriente” encontra-se o livro de Jürgen Osterhammel, *Die Entzauberung Asiens: Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert* (1998), traduzido como *Unfabling the East: The Enlightenment's encounter with Asia*, publicado em 2018. O livro, cuja tradução contém uma revisão e uma ampliação do original, propõe uma maneira distinta de se pensar o conhecimento acerca do “Oriente” produzido pelos europeus no século XVIII. Para Osterhammel, Said e seus seguidores comporiam o “modelo de discurso autista” (*model of autistic discourse*), que atribui à cultura europeia “uma cegueira, uma incapacidade de entrar em diálogo com outras culturas que na melhor das hipóteses se colocaram em questão como objetos mudos de controle político e de análise científica” (Osterhammel, 2018, p. 10-11). Se tal característica pode ser observada em alguma medida a partir do século XIX, isso não seria verdade, segundo o autor, para o século anterior. Para ele, Said desconsiderou que o século XVIII teria assistido a um relativo “equilíbrio de poder” entre a Europa e a Ásia. Dessa maneira, o europeu setecentista viajaria às diferentes partes da Ásia mais na condição de missionário, letrado viajante, diplomata e mercador do que como colonizador, de modo que o nexo entre conhecimento e poder, tal como estabelecido no século XIX, estaria presente apenas de maneira “rudimentar” (Osterhammel, 2018, p. 10-11).

Se é possível criticar Said a respeito de possíveis projeções oitocentistas para a Era das Luzes, é preciso frisar que a questão imperial não esteve ausente do século XVIII. Ocorre que a pujança da expansão imperialista inglesa após a Guerra dos Sete Anos<sup>16</sup>, especialmente marcada pela conquista de grandes partes do subcontinente indiano, deu lugar, nas décadas de 1770 e 1780,

---

16 Diderot e Raynal viam as guerras imperiais como provas de que a Europa não havia ainda escapado plenamente da barbárie, e esperavam por um sistema global de livre comércio para trazer novos progressos (Pocock, 2002, p. 65-66).

às discussões sobre as possibilidades de um futuro sombrio e decadente para o império inglês. Essas décadas, afinal, foram marcadas pela guerra de independência das Treze Colônias, pela publicação dos seis volumes de *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1789) de Edward Gibbon, e pelo julgamento de impeachment de William Hastings em razão dos crimes cometidos quando esteve à frente da Companhia das Índias Orientais. De acordo com Priya Satia, o monumental trabalho de Gibbon moralizou o presente através do estudo do passado (Satia, 2020, 49-50).

Embora Gibbon defendesse que a era na qual Roma poderia cair estivesse apenas no passado, seu trabalho foi lido enquanto um guia: os britânicos evitariam tais armadilhas imperiais e, assim, teriam sucesso nos aspectos em que Roma fracassara. O estudo da história tornara-se, portanto, um meio de análise das decisões e dos erros de uma sociedade com ambições globais. Gibbon, a propósito, pensava que a *modern history* principiava precisamente com Carlos Magno. “Moderno”, nesse caso, significaria “cristão” (Pocock, 2002, p. 62).

Os estudos de um passado comum e “europeu” não se limitaram, entretanto, à antiga Roma. O Egito e seus mistérios ganharam grande relevância no decorrer de todo o século XVIII, reconhecido majoritariamente enquanto berço da civilização ocidental. Não foram poucos os textos circulados sobre o tema. Em novembro de 1758, a *Académie Royale de Inscriptions et Belles-lettres* foi palco da leitura de uma memória de Joseph de Guignes que, como anuncia seu título, *Memoire dans lequel on prouve, que les Chinois sont une colonie egyptienne*, visava a provar que a já mencionada e imponente China teria sua origem na colonização egípcia. O argumento, em resumo, era centrado nos caracteres chineses e sua suposta semelhança com letras fenícias.

Outros orientalistas também dedicaram atenção especial ao Egito e suas ligações com a França setecentista. Dentre eles, Claude Étienne Savary e Constantin-François Chassebœuf, conhecido como “Volney”. Formado no *Collège de Rennes* e estudioso de línguas orientais, Savary visitou o Egito entre 1776 e 1779. Com base em sua experiência, escreveu uma série de textos, dentre os quais: a *Vie de Mahomet*, *Morale de Mahomet*, uma tradução do Corão, a base de uma gramática árabe, publicada após sua morte, e sua obra de maior impacto, *Lettres sur l'Égypte*. Para ele, o Egito, embora em franca decadência, apresentava inúmeras possibilidades para possíveis conquistadores. Assim, “Savary conclui várias de suas cartas com um verdadeiro apelo em favor de uma expedição que regeneraria o Egito”, levando civilização à sua origem (Savary, 1786; Brégeon, 1991, 67-68).

Volney, porém, tinha uma perspectiva distinta. De sua viagem de dois anos ao Egito e à

Síria, iniciada no ano de 1783, deriva uma maior quantidade de descrições comentadas e fundamentadas do que narrativas de suas peregrinações. Para Volney, o árabe falado na região era barbárico, as mulheres se assemelhavam a fantasmas por debaixo de seus véus, as habitações possuíam um aspecto arruinado, e o Nilo era poluído e “repleto de vermes”. O resultado de todos os pequenos incômodos apenas listados, unidos à sua percepção geral da província otomana, foi a descrição de um Egito “que agonizava sob o mais lamentável despotismo”. A vida social, destruída pelos *beys* (adjetivados como “soldadinhos licenciosos e grosseiros”), era limitada às relações entre mestres e escravos” (Brégeon, 1991, p. 69).

Ainda assim, Volney concordava, de maneira paradoxal, com Savary: o Egito deveria ser governado por uma sociedade mais esclarecida. Nesse caso, isso ocorreria não por questões imperiais, implícitas nos relatos de Savary, ou mesmo por suas potencialidades econômicas, mas pela preservação do glorioso passado egípcio. “Este país decrépito e sem promessas”, escreveu, “que não se compromete a nada, é bom para ser tomado”. Assim, caso o Egito “fosse posse de uma nação amiga das belas artes, encontraríamos, para o conhecimento da Antiguidade, recursos que agora o resto da terra nos recusa” (Brégeon, 1991, p. 69).

Tal perspectiva, portanto, salienta a dificuldade de se compreender onde delimitar as fronteiras entre Oriente (o Egito era lido não enquanto parte do continente africano, mas sim enquanto região asiática-oriental) e a Europa, afinal, ambos estavam inexoravelmente vinculados em suas origens. Não por acaso, Jean Baptiste Joseph Fourier propôs uma história do Egito no qual este, introduzido na narrativa enquanto base de toda a civilização ocidental, decaiu de tal modo que apenas poderia ser salvo de seu lastimável estado através da intervenção da França, país, então, em seu máximo civilizatório (Pinori, 2024).

Outro exemplo ímpar é o livro *Histoire moderne des Chinois, des Japonais, des Indiens, des Persans, des Turcs, des Russiens, &c., pour servir de suite à Histoire Ancienne de M. Rollin* (1755), de François-Marie de Marsy, dividido em dois tomos, no qual o autor reforçava a divisão do título: a Europa existe e ganha sentido em oposição às regiões e Impérios analisados. A dimensão temporal também era ressaltada quando ele apresentava os escritos sobre a China enquanto produções dos antigos e dos europeus, capitalizados e separados. A Europa, nunca propriamente delimitada, existira por meio da diferenciação com o passado – representado pela “antiguidade” e pela “geografia” –, ao observar a posição das regiões mencionadas no mapa. É válido notar, portanto, que russos e otomanos estariam posicionados para além do que seria um espaço europeu (Marsy, 1755, p. 2-3). Nas Luzes, assim, além de ocupar um espaço distinto no mapa, a Europa também estaria em uma posição diferenciada no processo histórico.

Em sentido semelhante, Voltaire, em o *Século de Luís XIV*, caracterizava a Europa que emergira após as guerras de religião pelo refinamento comercial e pela corte monárquica, como compartilhando de um mesmo fundo religioso e dos mesmos princípios de direito público e político (Garnier, 1868, p. 563). Ainda que guarde suas preferências pela “República das Letras”, Voltaire também reconhece a existência de uma unidade política na Europa, de modo que o sistema de estados que emerge do Tratado de Utrecht (1713) seria parte desse processo de vitória contra o barbarismo, o fanatismo e a conquista (Chabod, 2014, p. 158). E tal europeidade, afirma, não se encontra “nem na Trácia, onde os trucos estabeleceram a sede de seu Império, nem na Tartária, de onde eles se retiraram” (Ganier, 1868, p. 178).

Encontramos raciocínio análogo no *Espírito das Leis*: Montesquieu afirma que a Rússia se “europeiza” com a ação do gênio imitativo de Pedro, O Grande: “ao dar os costumes e os comportamentos da Europa a uma nação da Europa, Pedro I deparou-se com facilidades que ele próprio não esperava” (Montesquieu, 2014, p. 414). E Rousseau, como que retomando diversos posicionamento posteriores, pontua que “todas as potências da Europa formam entre eles uma espécie de sistema que as une por meio da mesma religião, por meio do direito dos povos, pelos costumes, pelas letras, pelo comércio e por uma espécie de equilíbrio que é consequência necessária de todos esses aspectos” (Rousseau, 2017, p. 13)<sup>17</sup>. Isso não significa, é claro, que Rousseau não criticasse a violência presente em sua época; ocorre que a “definição” de Europa soava menos como descrição que como aspiração, o que, por sua vez, encontrava possibilidade nas próprias perspectivas históricas das luzes.

Uma das mais conhecidas dessas fórmulas está na obra do girondino Condorcet, *Esboço de Um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano* (1794), o qual pensou o progresso humano em dez etapas, a última delas sem pena de morte, sem escravidão, e com voto universal (inclusive feminino), quando as guerras seriam substituídas pelos debates e as fábricas não poderiam mais ameaçar a saúde dos rios (Rotschild, 2003). Condorcet entendia que os direitos humanos derivavam dos sentimentos morais, comuns a homens e mulheres, negros e brancos. Sua proposta de criação dos “Estados Unidos da Europa” identificava a Europa não como uma fronteira geográfica, mas como uma unidade político-cultural, um “uma confederação de estados (...) com sistema de costumes comunicados pelo comércio”, capaz de superar o barbarismo (Pocock, 2002, p. 64).

É um tema fundamental do iluminismo escocês, afinal, a compreensão da história em termos

---

17 Bentham, por exemplo, também se referia a configuração política europeia como um “sistema” (Weller, 2021, p. 48).



dos “quatro estágios” (caça e coleta, pastoreio, agricultura e comércio), o que permitiu a autores como Robertson e De Pauw interpretarem registros de povos nativos como evidências do desenvolvimento da mente humana em outros estágios. Historiadores como John Robertson (2005), por isso, entendem a teoria dos quatro estágios como o próprio coração da contribuição iluminista ao pensamento Ocidental, pois nos levaria a perceber a economia política como forma de melhorar a condição humana. Em contrapartida, Cañizares-Esguerra (2011) ressaltou que a teoria dos quatro estágios era com frequência utilizada de modo a destacar o atraso espanhol; por isso, argumenta o autor, uma série de autores espanhóis (principalmente, catalães, aragoneses e valencianos) e hispano-americanos – como León y Gama e Alzate y Ramírez – passaram a fazer um uso direto de fontes em oposição às históricas conjecturais dos escoceses, ressaltando o passado glorioso da Espanha. Isso levou o historiador a caracterizar o Iluminismo espanhol como um “movimento patriótico” (Cañizares-Esguerra, 2011, p. 169), revelando as disputas internas ao espaço europeu no que diz respeito a europeidade.

A disputa sobre o que viria a ser o processo que se entende por civilização ganharia novas cores com a Revolução Francesa. Para alguns, a Revolução, ao destruir a monarquia absoluta, conduziria a um mais alto degrau de refinamento os costumes, enquanto, para conservadores e contrarrevolucionários a Revolução representaria o inverso, isto é, a destruição daquilo que a própria civilização garantiu (Carvalho, 2022)

O caso de Paine, como revolucionário de dois mundos, é emblemático. À época da Revolução Americana, as “cortes europeias”, os “bancos europeus” e os “poderes da Europa” eram apresentados por ele como os inimigos: “houve, sem dúvida, um tempo em que qualquer nação europeia, com apenas oito ou dez navios de guerra (...), poderia ter levado terror a todos os outros”, disse em carta ao abade Raynal, de 1781 (Foner, 1945, p 260). A exceção ficava por conta das “repúblicas europeias”, que constituiriam uma outra Europa, livre da barbárie monárquica: “a Holanda e a Suíça não passam por guerras, estrangeiras ou domésticas”, afirmou em *Bom Senso* (Foner, 1945, p. 27). Não obstante, o autor expressou a “Era das Revoluções” como possibilitadora de uma verdadeira fraternidade entre os dois lados do Atlântico: “tendo acabado de sair de uma tão bárbara condição, é cedo para determinar qual a extensão da melhoria do governo que pode ser realizada. Pelo que podemos antever, toda a Europa formará uma grande república e o homem será inteiramente livre”, afirmara em *Os Direitos do Homem* (Foner, 1947, p. 397).

Em contraste, Edmund Burke enxergava na Revolução Francesa uma profanação sistemática dos costumes que atingiria todas as camadas sociais – é nesse sentido que se entende seu lamento de que, no novo estado das coisas, a rainha Maria Antonieta não seria mais do que uma mulher e as

mulheres, em consequência, seriam senão um animal de baixa extirpe. Em suas palavras, com a Revolução, tem início a era dos “sofistas, economistas e calculadores”, o que significa, em seus termos, “que a glória da Europa está extinta para sempre” (Burke, 1981, p. 127). Ora, para ele, a Revolução Francesa e, ao seu lado, a partilha da Polônia, destruíram precisamente o sistema de estados e de comércio que, na percepção de vários autores do século XVIII, caracterizaria a civilização europeia. Por isso, longe de ser uma posição “medieval”, a apologia da cavalaria feita por Burke, conforme Lock (1985), estava em acordo com autores como Ferguson e Gibbon, que viam nela uma força civilizadora importante. O pensamento de Burke sobre a Europa, portanto, aproxima-se daquele presente no século XVIII, que identifica a civilização com um sistema de costumes e de educação reconhecíveis em qualquer parte do planeta – se o pensamento de Burke em parte é uma “revolta contra as luzes” (Cobban 2019), portanto, trata-se de uma rebelião nos próprios termos da República das Letras.

## 6. Conclusões

Após a Era das Revoluções, perderia força a ideia Iluminista de Europa, isto é, aquela que se apresenta como um sistema de “estados unidos pelo comércio, o qual teria tomado o lugar do Império e ganhado contornos específicos ao fim das guerras de religião” (Pocock, 2002, p. 70). A disputa, então, ganhou novos contornos com o capitalismo industrial, os nacionalismos, os imperialismos e o orientalismo propriamente dito, o que nos levaria a questões que ultrapassam os limites deste texto.

No romantismo, a Europa cristã, antes uma idealização, torna-se agora uma nostalgia, como se observa em Novalis (“já se foram os esplêndidos tempos em que a Europa era uma terra cristã”, escreveu em *Die Christenheit oder Europa*, 1799), em Chateaubriand (no *Génie du christianisme*, de 1802), Joseph de Maistre (*O Papa*, 1819) e na própria concepção de restauração da “Santa” Aliança (Dussen; Wilson, 2005, p. 70-78) com o europeísmo conservador de Metternich e Castlereagh. O gênio do cristianismo, que, para Novalis e Maistre, triunfara verdadeiramente na Idade Média, foi abalado pela Reforma, ponto de partida da destruição que atingiria seu cume na Europa dos filósofos<sup>18</sup>. Trata-se, paradoxalmente, de um sentimento de perda que, como tentou se provar neste texto, em vez de consciência de um passado que se esvaiu, é ele próprio parte de uma invenção que, na história e na historiografia, teria papel central nos séculos seguintes.

---

18 A mesma Reforma que Novalis identifica como o início das aberrações, Guizot, em sua *Histoire de la Civilisation en Europe* (1828), qualifica como ponto de partida da Europa Moderna, uma vez que consagra o princípio do livre exame, isto é, a liberdade do espírito humano (Chabod, 2014, p. 200).

Atualmente, a discussão sobre os limites da Europa de maneira alguma tornou-se pacífica. Historiadores do mundo otomano, por exemplo, não raro apontam a exclusão desses respectivos impérios das discussões sobre a identidade europeia (Bauer, 2022, pp. 5-12; Bouquet, 2022, p.12). Mesmo muitas das histórias pretensamente globais (como, por exemplo, as guerras napoleônicas de Mikaberidze, 2020) ainda apresentam uma Europa que lida com a *presença* otomana. Em resumo, longe de uma “dificuldade” a ser resolvida – como se em algum momento fossemos *encontrar* uma ideia “clara e distinta” do que seria a Europa – a disputa pelo conceito de Europa é, ela própria, reveladora de tensões historicamente delimitadas.

### Referências

- AGAMBEN, Giorgio, *Creation and Anarchy: The Work of Art and the Religion of Capitalism*. Stanford CA: Stanford University Press, 2019.
- AMIN, Samir. *Eurocentrismo: crítica de uma ideologia*. São Paulo: Lavrapalavra, 2021.
- ANKERSMIT, Franklin Rudolf. *A Escrita da História: a natureza da representação histórica*. Londrina: Eduel, 2012.
- ARON, Raymond. “L'Europe, avenir d'un mythe “, *Cités*, vol. 24, no. 4, 2005, pp. 153-168.
- ASAD, Talal. Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam? In: PAGDEN Anthony (ed.). *The idea of Europe: From antiquity to the European Union*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- BAER, David-Michael. *The Ottomans: Khans, Caesars and Caliphs*. London: Basic Books, 2022.
- BARRACLOUGH, Geoffrey. *Europa: uma revisão histórica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.
- BERTRAND, Romain. *Qui a fait le tour de quoi?*. Paris: Verdier, 2020.
- BRÉGEON, Jean-Joel. *L'Égypte de Bonaparte*. Paris: Perrin, 2006.
- BOUQUET, Olivier. *Pourquoi l'Empire ottoman?* Malesherbes: Gallimard, 2022.
- BRAUDEL, Fernand (org.). *A Europa*. Lisboa: Terramar, 1996.
- BROTON, Jerry. *El bazar del Renacimiento*. Barcelona: Grupo Planeta, 2003.
- BUCK-MORSS, Susan. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- BURKE, Edmund. *The Writings and Speeches of Edmund Burke*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. *Como escrever a história do Novo Mundo*. São Paulo: Edusp, 2011.
- CARVALHO, Daniel Gomes de. *Revolução Francesa*. São Paulo: Contexto, 2022.
- CHABOD, Federico. *Histoire de l'idée d'Europe*. Bruxelas: Université de Bruxelles, 2014.

- CHABOD, Frederico. *L'idea di nazione*. Bari: Laertza, 1961.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- COBBAN, Alfred. *Edmund Burke and the Revolt Against the Eighteenth Century: Wordsworth, Coleridge and Southey*. Londres: Routledge, 2019.
- COLLER, Ian. *Muslims and Citizens: Islam, Politics, and the French Revolution*. London/New Haven: Yale University Press, 2020.
- CONDORCET, Marquês de. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Unicamp, 1993.
- DELESALLE, Simone; VALENSI, Lucette. Le mot «nègre» dans les dictionnaires français d'Ancien Régime: histoire et lexicographie. *Langue française*, n. 15, p. 79-104, 1972.
- DELMAS, Claude. *Histoire de la civilisation européenne*. Paris: PUF, 1969.
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (comp.). *La colonidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- DUSSEN, Jan van der.; WILSON, Kevin (ed.). *The history of the idea of Europe*. Routledge, 2005.
- FONER, Eric. *The complete writings of Thomas Paine*. New York: Citadel Press, 1945.
- FONTANA, Josep. *A Europa diante do espelho*. Bauru: EDUSC, 2005.
- FOURIER, Joseph. *Description de l'Égypte*. Paris: Imprimerie Imperiale, 1810.
- GUIGNES, Joseph de. *Memoire dans lequel on prouve, que les Chinois sont une colonie égyptienne*. Paris: Deisant & Saillant, 1758.
- GRUZINSKI, Serge. *Que horas são... lá, no outro lado? América e Islã no limiar da Época Moderna*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo*. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Edusp, 2014.
- HARTOG, François. *Os antigos, o passado e o presente*. Brasília: UnB, 2003.
- HAY, Denys. *Europe: the Emergence of an Idea*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1957.
- HENG, Geraldine. The invention of race in the European middle ages I: Race studies, modernity, and the middle ages 1. *Literature compass*, 2011, vol. 8, no 5, p. 315-331.
- JUDT, Tony. "The Past is Another Country: Myth and Memory in Postwar Europe," *Daedalus*, vol. 121, no. 4, p. 83-118, 1992.
- KRISTELLER, Paul. *Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento*. Coimbra: 70, 1995.
- LEWIS, Bernard. *A descoberta da Europa pelo Islã*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- LILTI, Antoine. *L'héritage des lumières – Ambivalences de la modernité*. Pars: EHESS, 2019.
- LOCK, Frederick Peter. *Burke's Reflection on the Revolution in France*. Londres: George Allen & Unwin, 1985.

- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. São Paulo: Ediouro, 2002.
- MARSY, François-Marie de. *Histoire moderne des Chinois, des Japonais, des Indiens, des Persans, des Turcs, des Russien*. Paris: Deisant; Saillant & Nyon, 1771 [1755], tomo 1.
- MIKABERIDZE, Alexander. *The Napoleonic Wars: A Global History*. New York: Oxford University Press, 2020.
- MILLS, Charles W. *O Contrato Racial*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat. *O Espírito das Leis*. São Paulo: Martin Claret, 2014.
- OSTERHAMMEL, Jürgen. *Unfabling the East: the Enlightenment's encounter with Asia*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- PAGDEN, Anthony. *The pursuit of Europe: A history*. New York: Oxford University Press, 2022.
- PATEMAN, Carole. *O Contrato Sexual*. Paz e Terra: Rio de Janeiro, 2020.
- PINORI, Gino de Castro. *O Egito de Jean-Baptiste Joseph Fourier: a escrita da história na Description de l'Égypte (1809)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2023.
- POCOCK, J. G. A. Some Europes and their history. In: PAGDEN Anthony (ed.). *The idea of Europe: From antiquity to the European Union*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- POLIAKOV, Leon. *The Aryan Myth*. Londres: Sussex University Press, 1974.
- QUATAERT, Donald. *O Império Otomano: das Origens ao Século XX*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- ROMANO, Antonella. *Impressions de Chine*. Paris: Fayard, 2016.
- ROTHSCHILD, Emma. *Sentimentos econômicos: Adam Smith, Condorcet e o Iluminismo*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- ROMANO, Sergio. *Europa: storia di un'idea: dall'Impero all'Unione*. Milão: Longanesi, 2004.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Examen Du Projet de l'abbé de Saint-Pierre.” In *L'idée de l'Europe: Au Siècle Des Lumières*, edited by Rotraud von Kulesa and Catriona Seth, 1st ed., 6:13–17. Open Book Publishers, 2017. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1sq5vcp.8>.
- SAID, Edward W. *Orientalism*. London: Penguin Books UK, 2003.
- SATIA, Pryia. *Time's Monster: how history makes History*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2020.
- SAVARY, Claude-Étienne. *Lettres sur l'Égypte*, lettre XV, tome 2, seconde édition revue et corrigé. Paris: Onfroi, 1786.
- SCAFI, Alessandro. Coping with Muslim Jerusalem between the Middle Ages and the Renaissance. In: BARTAL, Renana; VORHOLT, Hanna (orgs.). *Between Jerusalem and Europe: Essays in Honour of Bianca Kühnel*. Leiden: Brill, 2015.
- SCHMIDT, H. D. The Establishment of ‘Europe’ as a Political Expression. *The historical journal*,

vol. 9, no. 2, p. 172-178, 1966.

WELLER, Shane. *The Idea of Europe: A Critical History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

WHITE, Hayden. “The Forms of Wildness: Archaeology of an Idea.” In: Edward Dudley e Maximillian E. Novak (Orgs.), *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1972.

WIESNER-HANKS, Merry. *What is early modern history?*. Cambridge: John Wiley & Sons, 2021.

WILLIAMS, Rachel Saint. O nó górdio da modernidade: universalismo e escrita da história na formação de um disputado conceito. *História da Historiografia*, 2024, vol. 17, p. e2093.

VOLTAIRE, François-Marie Arouet. *Candide*. Paris: Gallimard, 2007.

VOLTAIRE, François-Marie Arouet. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Paris: Garnier, 1868.

VOLTAIRE, François-Marie Arouet. *Le Siècle de Louis XIV*. Paris: Garnier, 1878.