



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIRIO - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
Programa de Pós-Graduação em História

UNIRIO
história

IAN MOURA GOMES DO NASCIMENTO

**ENTRE O ANTIGO E O
REACIONÁRIO: UM ESTUDO SOBRE
AS PRODUÇÕES DA “BRASIL
PARALELO” E A RETÓRICA
SOFÍSTICA CLÁSSICA**

2025

IAN MOURA GOMES DO NASCIMENTO

ENTRE O ANTIGO E O REACIONÁRIO:
UM ESTUDO SOBRE AS PRODUÇÕES DA “BRASIL PARALELO” E A RETÓRICA
SOFÍSTICA CLÁSSICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como requisito necessário para obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Profa. Dra. Juliana Bastos Marques

Rio de Janeiro, RJ

2025

Catálogo informatizado pelo(a) autor(a)

N244 Nascimento, Ian Moura Gomes do.
Entre o antigo e o reacionário: um estudo sobre as produções da "Brasil Paralelo" e a retórica sofisticada clássica. / Ian Moura Gomes do Nascimento – Rio de Janeiro, 2025.
124 f.

Orientadora: Juliana Bastos Marques.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História, 2025.

1. Usos do Passado. 2. Conservadorismo brasileiro.
3. Sofística. I. Marques, Juliana Bastos, orient. II. Título.

IAN MOURA GOMES DO NASCIMENTO

ENTRE O ANTIGO E O REACIONÁRIO:

Um estudo sobre as produções da “Brasil Paralelo” e a retórica sofística clássica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e à Banca Examinadora como requisito à obtenção do título de Mestre em História.

Rio de Janeiro, 16 de abril de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Juliana Bastos Marques (orientadora)
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Gabriele Cornelli (membro externo)
Universidade de Brasília

Prof. Dr. Fernando Felizardo Nicolazzi (membro externo)
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Rio de Janeiro, RJ

2025

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gostaria de agradecer principalmente a todos os órgãos, como o SciELO, e pesquisadores, ativistas, programadores e estudantes que contribuem para a disponibilização gratuita de materiais acadêmicos, como Alexandra Elbakyan e Aaron Swartz. Meu trabalho não seria possível sem que estes tivessem feito um trabalho tão importante para a divulgação científica gratuita e acessível. Do mesmo modo, agradeço a todos aqueles que se esforçam para distribuir conhecimento em artigos na *Wikipédia*, arquivar sites e documentos digitais no *Internet Archive* e outros meios que tornam a produção e o arquivamento de informação acessível a todos que podem se conectar *on-line*.

Agradeço à Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, ao corpo docente do Programa de Pós-graduação em História e a todos os demais funcionários da instituição. Esse projeto não seria possível sem o esforço coletivo de todos para o bom funcionamento da universidade. Da mesma forma, agradeço ao auxílio financeiro da CAPES durante essa pós-graduação, pois sem ela esse trabalho não seria possível.

Agradeço à minha orientadora, Juliana Bastos Marques, por ter sido minha instrutora e conselheira no meio acadêmico por todos esses anos. A sua compreensão, honestidade, paciência e rigor foram muito importantes para minha formação como pesquisador em todos esses anos desde a Iniciação Científica no meu período de graduação.

Agradeço aos meus pais, ao meu irmão e aos familiares que apoiaram minha trajetória acadêmica até aqui.

Agradeço a Cat, Daniel, Daran, Gabriel, Ian, João e Lucas, que conheci ao longo da minha graduação e que me apoiaram nos meus momentos mais difíceis, carregando vocês em meu coração para muito além da vida acadêmica. Da mesma maneira, agradeço a minhas amigas Lara, Lívia, Nalu e Natchu, que conheci por um acaso do destino em um grupo que completou dez anos neste ano e que me acompanham na minha jornada desde então, me auxiliando em muitos momentos da minha graduação e agora, sei que sempre posso contar com seu apoio quando necessário. Outras amizades que agradeço muito são as de Arthur, Felix, Hermes, Humphrey, Vitor Hugo, Yuri e todos os outros que compõem o “Inimigos do Detran” por me dar apoio emocional e financeiro quando precisei durante a escrita desta dissertação.

A todas as pessoas, citadas ou não, que me ajudaram até aqui, eu sou muito grato.

“Entre o atual e o antigo, quem pretende controlar o jogo do anacronismo deve, portanto, jogar com cautela; a maior mobilidade é requerida: é preciso saber ir e vir, e sempre se deslocar para proceder às necessárias distinções.”

Nicole Loraux (2005)

RESUMO

O objetivo desta dissertação é analisar os usos dos clássicos e da tradição clássica pela Brasil Paralelo, a partir do estudo de caso da compreensão dos sofistas como primeiros perpetradores da verdade e razão — visão difundida pela produtora. Segundo essa visão um “relativismo moral” teria se originado na Grécia antiga através da filosofia de Protágoras, ao afirmar que “o homem é a medida de todas as coisas” e ressurgido no contemporâneo com a “relativização da verdade”. Por meio da análise dos elementos conservadores relacionados à civilização, ao imperialismo e à autoridade da tradição clássica presentes nos documentários e textos da Brasil Paralelo, foi examinada a maneira com que esses discursos da antiguidade continuam sendo apropriados. Em particular, investigamos sua utilização para legitimar narrativas violentas de grupos de extrema-direita contra segmentos socialmente marginalizados. Este trabalho utiliza as teorias de genealogia e arqueologia foucaultianas, de recepção dos clássicos e usos do passado por meio dos estudos (pós-)clássicos, assim como as visões de pesquisadores brasileiros sobre as ideias de “reforma cultural” e “decadência moral” associadas à nova-direita brasileira. Através dessa análise, aponta-se que nos usos que a Brasil Paralelo faz da antiguidade clássica, a noção de verdade é direcionada a um conceito central: a consolidação de uma “Cultura Ocidental” como espaço de poder, legitimidade e autoridade, capaz de definir os caminhos certos para a verdade, tradição, religiosidade, civilização e progresso.

Palavras-chave: Brasil Paralelo; Sofistas; Estudos Clássicos; História Antiga; Usos do Passado; Recepção dos Clássicos; Conservadorismo brasileiro

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to analyze Brasil Paralelo's use of the classics and the Classical Tradition, based on the case study of the understanding of the Sophists as the first perpetrators of truth and reason — a view disseminated by the production company. According to this view, a “Moral Relativism” would have originated in ancient Greece through the philosophy of Protagoras, who stated that “man is the measure of all things” and resurfaced in contemporary times with the “Relativization of Truth”. By analyzing the conservative elements related to civilization, imperialism and the authority of the Classical Tradition present in the documentaries and texts of Brasil Paralelo, we examined the way in which these discourses from Antiquity continue to be appropriated. In particular, we investigated its use to legitimize violent narratives by Far-Right groups against socially marginalized segments. This work uses Foucault's theories of Genealogy and Archaeology, the Reception of the Classics and the Uses of the Past through (Post-)Classical Studies, as well as the views of Brazilian researchers on the ideas of “Cultural Reform” and “Moral Decadence” associated with the Brazilian New Right. Through this analysis, it is pointed out that in the uses that Brasil Paralelo makes of Classical Antiquity, the notion of truth is directed towards a central concept: the consolidation of a “Western Culture” as a space of power, legitimacy and authority, capable of defining the right paths towards truth, tradition, religiosity, civilization and progress.

Keywords: Brasil Paralelo; Sophists; Classical Studies; Ancient History; Uses of the Past; Classical Reception; Brazilian Conservatism

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

BP — Brasil Paralelo

TOCD — *The Oxford Classical Dictionary*

TPC — *The Postclassicisms Collective*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1 – A “BRASIL PARALELO” E O CONSERVADORISMO MUDIÁTICO....	5
1.1 O REACIONARISMO OLAVISTA EM ASCENSÃO	6
1.2 O DOCUMENTÁRIO COMO MÉTODO REACIONÁRIO DE EDUCAÇÃO POLÍTICA	16
1.3 A IDEIA DE REFORMA CULTURAL: DE CARVALHO À BRASIL PARALELO	26
CAPÍTULO 2 – OS ANTIGOS, OS MODERNOS E OS CONTEMPORÂNEOS	35
2.1 ATENAS COMO MODELO DE DEMOCRACIA, CIDADANIA E NAÇÃO	36
2.2 O CIDADÃO, O BÁRBARO E O ESTRANGEIRO: O PROBLEMA DO OUTRO	47
2.3 OS SOFISTAS COMO ESTRANGEIROS NO PENSAMENTO CONSERVADOR	54
CAPÍTULO 3 – ENTRE O ANTIGO E O REACIONÁRIO	71
3.1 OS ANTIGOS ENTRE NÓS	72
3.2 TRADIÇÃO, OCIDENTE E BELEZA E O “RELATIVISMO MORAL”.....	80
3.3 NEOLIBERAL-CONSERVADORISMO E USOS DO PASSADO	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	103
A. FONTES.....	103
A.1. Textuais.....	103
A. 2. Audiovisuais.....	104
B. OBRAS DE REFERÊNCIA.....	105
C. REFERÊNCIAS	105

INTRODUÇÃO

Uma das grandes plataformas de fomento dos discursos políticos de extrema-direita atuais é a produtora Brasil Paralelo Entretenimento e Educação S/A, fundada em 2016, surgindo em meio à onda conservadora que emergiu na política global a partir da década de 2010 e estreando com suas produções cinematográficas a partir do documentário *Congresso Brasil Paralelo*. A produtora sempre esteve alinhada a algumas figuras da extrema-direita, como Jair Bolsonaro e Olavo de Carvalho, com essa influência conseguiu muitos espectadores. Em suas produções é possível perceber facilmente um tom que objetiva fomentar e induzir o discurso conservador no público brasileiro. Nos seus documentários posteriores, a Brasil Paralelo (BP) continuou uma linha de uma educação pública audiovisual voltada a ensinamentos de extrema-direita e oposição a componentes da democracia, dos direitos humanos e da cultura popular brasileira, como o STF, a livre expressão de ideias em ambientes de educação e a arte contemporânea. Em artigos publicados em seu site principal, a BP faz uso dos antigos como forma de legitimar suas ideias conservadoras, como com uma descrição das características que diferenciariam as culturas “ocidentais” e “orientais”, onde as visões filosóficas e religiosas das primeiras seriam pautadas na razão e na realidade em si, enquanto as “culturas orientais” seriam baseadas no misticismo, vendo a ciência, portanto, como uma criação derivada da “cultura ocidental”.

A elaboração deste trabalho exige abordar diversos temas — como a influência do olavismo nas produções da Brasil Paralelo, o documentário como veículo pedagógico para difusão de narrativas extremistas e as representações historiográficas dos sofistas e da cidade antiga —, mas a integração deles torna-se essencial justamente porque esses elementos, aparentemente dispersos, são mobilizados como ferramentas políticas reacionárias. Ao articular esses eixos, identificamos como a construção de uma “tradição clássica” idealizada e a instrumentalização seletiva do passado operam em conjunto para legitimar discursos reacionários integrados às produções da Brasil Paralelo. Assim, podemos não apenas expor os mecanismos retóricos de extrema-direita nessas produções, mas também desvelar as estratégias ideológicas que transformam discursos históricos fragmentados em pilares de uma narrativa coesa, voltada para a preservação de privilégios e a naturalização de um tradicionalismo colonialista. A construção de uma “tradição clássica” e a idealização de uma “civilização ocidental” — conceitos-chave para a narrativa da BP — demandam uma análise integrada que vincule esses elementos a um projeto político maior. Somente ao examinar como a produtora ressignifica o passado e constrói mitos políticos por uma narração de uma história descrita como

“secreta” é possível desvendar as estratégias retóricas da BP. Neste trabalho, portanto, não apenas sintetizamos algumas contribuições já feitas sobre a produtora, mas propomos um olhar sobre como os usos dos antigos podem sustentar discursos neoliberais reacionários contemporâneos que associam multiculturalidade e ideias progressistas como moralmente decadentes e ideias conservadoras como a preservação cultural da “civilização ocidental”.

Para isso, no primeiro capítulo, investigamos a formação ideológica da Brasil Paralelo Entretenimento e Educação S/A, destacando as influências políticas e filosóficas que orientam suas produções. O texto analisa, sobretudo, a ascensão do reacionarismo olavista, tendo Olavo de Carvalho como figura central e referência para os discursos conservadores adotados pela produtora. Por meio de suas obras, nas quais critica a “revolução cultural”, a decadência moral e a suposta crise dos valores ocidentais, Carvalho oferece o arcabouço teórico que embasa a narrativa conspiracionista da Brasil Paralelo. Essa narrativa se manifesta na apropriação de um ideal tradicional e colonialista, que de forma seletiva e superficial transforma os antigos em instrumentos para legitimar uma interpretação revisionista da história e das formas culturais contemporâneas. Na segunda parte do capítulo, analisamos como a BP utiliza o formato documentário como ferramenta pedagógica e estratégica para disseminar seu discurso conservador. Dessa forma, a estética audiovisual é transformada em um instrumento de disputa ideológica, cujo objetivo é categorizar uma suposta hegemonia cultural da esquerda e exaltar os fundamentos de uma “civilização ocidental”. Assim, evidenciamos como a BP utiliza estratégias midiáticas para fomentar e disseminar uma visão conservadora e reacionária, marcada por uma leitura linear dos fatos históricos e pela crítica à contemporaneidade.

No segundo capítulo, examinamos como a tradição clássica grega, particularmente a idealização de Atenas como berço da democracia e da civilização ocidental, é instrumentalizada por narrativas conservadoras e grupos de extrema-direita, como a Brasil Paralelo. A partir de uma análise crítica da instrumentalização da cidade antiga pela historiografia tradicional, identificamos a construção de modelos excludentes de cidadania ateniense, que promovem a exclusão sistemática de estrangeiros, mulheres e escravos, ao mesmo tempo que apagam as dinâmicas multiculturais e as tensões estruturais inerentes à pólis, reforçando narrativas idealizadas da tradição clássica. Essa perspectiva, ao reforçar dicotomias entre “civilizados” e “bárbaros”, sustenta discursos contemporâneos que vinculam identidade nacional a hierarquias étnicas e culturais. Por outro lado, analisamos a representação dos sofistas como figuras-chave nessa disputa entre tradição e dissidência. Platão e Aristóteles são identificados como pilares de uma narrativa que desqualifica os sofistas — estrangeiros e críticos das estruturas de poder

—, associando-os ao relativismo. Contudo, revisões historiográficas modernas, como as de Kerferd (1981; 2003) e Cassin (2005), resgatam seu papel na democratização do conhecimento e na crítica às estruturas excludentes. Essa reavaliação contrasta com a apropriação seletiva feita pela Brasil Paralelo, que, ao glorificar Sócrates e Aristóteles, reforça uma visão essencialista da "civilização ocidental", omitindo as complexidades históricas e justificando hierarquias sociais atuais. Assim, investigamos como a instrumentalização do passado clássico serve à difusão de ideais autoritários, alinhados a projetos políticos que rejeitam pluralismo e diversidade cultural.

Já no terceiro e último capítulo, analisamos a instrumentalização da tradição clássica por grupos conservadores e de extrema-direita, como a Brasil Paralelo, para legitimar narrativas de superioridade cultural e moral. Investigamos como o uso e a recepção dos antigos é mediada por estruturas de poder, onde a construção de uma "civilização ocidental" é idealizada. A BP utiliza esse imaginário para reforçar hierarquias étnicas e culturais, associando a tradição clássica a valores "universais" supostamente ameaçados por movimentos progressistas. No complexo cenário de reinterpretações históricas que permeiam os debates contemporâneos, os sofistas ocupam uma posição paradoxal: apesar de marginalizados pela tradição filosófica, tornam-se importantes nessa disputa da Brasil Paralelo sobre quem detém autoridade para definir o passado. A trajetória intelectual dos sofistas, caracterizada pela defesa da retórica como ferramenta de disputa política e como um importante meio de obtenção de conhecimento, transformou-os em símbolos de uma ambiguidade que ecoa em conflitos ideológicos atuais. Se, por um lado, a filosofia ocidental os consolidou como símbolos do relativismo — herança de uma crítica platônica secular —, por outro, projetos políticos conservadores reinterpretam essa imagem, apresentando-os como raiz simbólica de supostas crises que ameaçariam a ideia de "civilização ocidental". Nesse processo, a figura dos sofistas ultrapassa os limites do debate acadêmico, inserindo-se em um contexto marcado por polarizações. A idealização de uma "herança clássica", desvinculada de suas contradições históricas, serve não apenas para legitimar hierarquias culturais, mas também para criar adversários simbólicos. Ao associá-los a um suposto relativismo moral, grupos conservadores como a BP convertem os sofistas em instrumentos retóricos, úteis para estabilizar narrativas que simplificam a complexidade do presente.

Diante desse cenário, nesta dissertação buscamos analisar como a Brasil Paralelo constrói e dissemina narrativas que convertem o passado clássico em instrumento de

legitimação política a partir do estudo de caso do uso dos sofistas como a origem de um “relativismo moral” contemporâneo.

CAPÍTULO 1 – A “BRASIL PARALELO” E O CONSERVADORISMO MIDIÁTICO

Neste primeiro capítulo, discutimos as bases teóricas que fundamentam a produção midiática da Brasil Paralelo, para destacar posteriormente nos outros capítulos como a instrumentalização da tradição clássica e a idealização de uma “civilização ocidental” são centrais para suas narrativas. Assim, analisaremos a articulação prática da Brasil Paralelo, analisando como a plataforma opera como veículo do conservadorismo midiático brasileiro, alinhado ao reacionarismo olavista. Nos interessa compreender como a BP traduz, em formato audiovisual, conceitos como “guerra cultural”, “decadência moral” e “reforma cultural”, herdados das obras de Olavo de Carvalho, para consolidar uma pedagogia política que ressignifica a história e a cultura sob uma lógica maniqueísta.

A ascensão da BP está intrinsecamente ligada ao contexto pós-2013, marcado pela polarização política e pela reconfiguração da direita brasileira. Nesse contexto, relacionamos as ideias de Carvalho ao denunciar uma suposta “hegemonia esquerdista” e ao defender um retorno a valores tradicionais, os quais a produtora midiática adaptou ao formato documental. Ao utilizar estratégias narrativas que simulam rigor acadêmico para legitimar revisionismos históricos, a BP reforça a construção de um projeto político que transforma o passado em campo de batalha simbólico. Assim como a historiografia tradicional da Grécia Antiga reduziu Atenas a um modelo homogêneo de democracia, ignorando suas contradições e exclusões (tema que abordaremos com maior profundidade no segundo capítulo desta dissertação), a BP também instrumentalizou os antigos para exaltar um passado idealizado. Seus documentários — como *As Grandes Minorias* e *Congresso Brasil Paralelo* — romantizam a colonização portuguesa, omitem violências estruturais e apresentam movimentos sociais contemporâneos como ameaças a uma ordem supostamente virtuosa, ecoando a instrumentalização dos “Clássicos” por grupos conservadores, que apagam trocas multiculturais para forjar cânones que legitimam hierarquias no presente.

A influência de Olavo de Carvalho permeia as produções da BP, especialmente suas críticas ao “gramscismo cultural” e ao materialismo moderno. Em obras como *A Nova Era e a Revolução Cultural*, Carvalho descreve uma infiltração esquerdista em instituições educativas e midiáticas, tese que a BP ressignifica ao associar pautas progressistas — como equidade de gênero e antirracismo — a um “marxismo cultural”. Essa retórica, amplificada em documentários que mesclam imagens de arquivo, depoimentos selecionados e narração onisciente, constrói um inimigo difuso: a “cultura *woke*”, supostamente empenhada em corroer

valores tradicionais. Em outra medida, a BP apropria-se do gênero documental, tradicionalmente associado à busca pela verdade, para difundir uma visão revisionista. Utilizando o modo expositivo descrito por Bill Nichols¹ — com voz sobreposta e montagem direcionada —, a produtora simula neutralidade enquanto naturaliza narrativas como a “missão civilizatória” colonial ou a ideia de um “Governo Mundial” conspiratório.

Iremos desenvolver, portanto, como a BP, ao ressignificar mitos nacionais e mobilizar afetos, consolida um projeto de poder que transcende o debate intelectual, transformando-se em agente ativo nas disputas pela memória e pela identidade brasileira. Essa análise prepara o terreno para os capítulos seguintes, onde exploraremos como a apropriação do legado clássico e a recepção dos sofistas como relativistas se entrelaçam com as estratégias midiáticas da extrema-direita.

1.1 O REACIONARISMO OLAVISTA EM ASCENSÃO

Olavo Luiz Pimentel de Carvalho foi uma figura conhecida por sua influência nas manifestações políticas da extrema-direita e do reacionarismo brasileiros contemporâneos. A principal contribuição de Carvalho para a construção do imaginário político da extrema-direita brasileira está na ideia de revolução cultural e decadência moral. Estas ideias estão muito presentes nos discursos da Brasil Paralelo, um dos principais veículos midiáticos atuais de difusão do pensamento conservador do Brasil. Uma parte considerável das narrativas da Brasil Paralelo é baseada em uma percepção de um declínio da civilização ocidental, associando-o a uma corrupção dos valores morais tradicionais. Essa abordagem tem uma influência inegável dos escritos de Olavo de Carvalho, especialmente em relação às críticas feitas aos modos de cultura e arte contemporâneos — apesar de diferenças fundamentais que serão discutidas posteriormente.

A visão de Carvalho sobre as ideias de revolução cultural da esquerda política sobre a moralidade brasileira é exposta principalmente em sua trilogia composta por: *A Nova Era e a Revolução Cultural: Fritjof Capra & Antonio Gramsci* (1994), *O Jardim das Aflições* (1995) e *O Imbecil Coletivo* (1996). Nesses livros, Carvalho elabora uma análise crítica da cultura brasileira em face à “cultura ocidental” tradicional, abordando temas como a influência de ideologias na sociedade, a crise dos valores tradicionais e a hegemonia cultural. Nessa trilogia,

¹ NICHOLS, Bill. **Introdução ao documentário**. Tradução de Mônica Saddy Martins. 5ª. ed. Campinas, SP: Papyrus, 2012, pp. 62–63.

Olavo de Carvalho elabora uma reflexão sobre os rumos da cultura brasileira ao ter seus caminhos contaminados por “uma política deliberadamente conduzida pelos movimentos de esquerda, interessados em reduzir toda a vida intelectual brasileira a um coro unanimista de reclamações”², enfatizando a importância de resgatar os valores tradicionais ao questionar as influências ideológicas que moldam a sociedade contemporânea.

Em *A Nova Era e a Revolução Cultural* [...], publicado em 1994, Olavo de Carvalho já tecia essa crítica ao argumentar que o processo de destruição dos valores ocidentais não ocorre apenas no campo filosófico, mas também nas instituições culturais e religiosas, que estariam sendo infiltradas por uma revolução cultural socialista que serviria para minar as bases da sociedade tradicional.³ Essa oposição intelectual trouxe à tona novas propostas de interpretação da cultura e da política, que buscavam reformular o sistema de valores moderno, baseado em ideias conservadoras. Segundo Alvaro Bianchi, a popularidade das ideias de Carvalho se deve ao fato de que elas “permitem construir uma narrativa coerente que dá sentido aos medos alimentados pela *low upper class*, um exército de pequenos e médios empresários, profissionais liberais e trabalhadores autônomos profundamente afetados pela crise econômica e pelas transformações recentes na sociedade brasileira”.⁴

No segundo capítulo desse mesmo livro, Olavo de Carvalho examina a apropriação das ideias de Antonio Gramsci pela esquerda brasileira, destacando-as como um projeto deliberado de subversão cultural. Para Carvalho, Gramsci não é apenas um teórico marxista, mas o arquiteto de uma estratégia de “ação psicológica, destinada a predispor o fundo do ‘senso comum’ a aceitar a nova tábua de critérios proposta pelos comunistas, abandonando, como ‘burgueses’, valores e princípios milenares”,⁵ na qual a cultura se torna o campo de batalha prioritário. O núcleo dessa estratégia, segundo o autor, está no conceito de hegemonia cultural comunista, entendida como a conquista do controle sobre o imaginário coletivo por meio da infiltração em instituições educativas, midiáticas e artísticas. Essa dominação não visa apenas persuadir, mas reescrever um “novo imaginário, gerador de um novo senso comum”,⁶ dessa maneira valores milenares — como família, religião e hierarquia — e substituindo-os por uma

² CARVALHO, Olavo de. *A Nova Era e a Revolução Cultural: Fritjof Capra & Antonio Gramsci*. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996b. Livro eletrônico. Não paginado.

³ CARVALHO, *op. cit.*, 1996b, n. p.

⁴ BIANCHI, Alvaro. Olavo de Carvalho é um efeito da nova direita, e não sua causa. Entrevista especial de Álvaro Bianchi. São Leopoldo: **Instituto Humanitas Unisinos – IHU**, 19 dez. 2018.

⁵ CARVALHO, *op. cit.*, 1996b, n. p.

⁶ *Ibid.*, n. p.

nova moralidade revolucionária, o “Estado Ético”, sendo este “onde a luta de classes é colocada acima do bem e do mal e se torna ela mesma o critério moral supremo”.⁷ Como Carvalho afirma:

A geração que atingiu a idade adulta no momento em que a ditadura fechava as portas de acesso à vida política está agora com cinquenta anos. Ao longo dos últimos trinta ela esperou, sonhou, planejou, desejou, cobiçou entre lágrimas de rancor impotente, e, sobretudo, leu muito Antonio Gramsci. Que a Revolução socialista já tenha mostrado ao mundo sua verdadeira face, que ela já tenha provado cabalmente que não vale a pena, isto pouco interessa. A geração dos guerrilheiros fará o que longamente se preparou para fazer. Pouco importa que, pelo relógio do mundo, tenha passado a hora. O fim da festa é, para o catador de lixo, o sinal de que a sua festa está para começar.⁸

Carvalho enfatiza que Gramsci, ao contrário de Marx, não deposita suas esperanças no proletariado, mas nos intelectuais orgânicos, figuras encarregadas de atuar como difusores da causa revolucionária.⁹ Segundo Carvalho, esses intelectuais operam como uma vanguarda não armada, dedicada a corroer as bases morais da sociedade por meio de uma “agressão molecular” — expressão que Carvalho usa para descrever a penetração lenta e fragmentária de ideias esquerdistas em todos os níveis da vida social. Ele explica:

Ao esforço sistemático de produzir esse efeito cumulativo Gramsci denomina, significativamente, ‘agressão molecular’: a ideologia burguesa não deve ser combatida no campo aberto dos confrontos ideológicos, mas no terreno discreto do senso comum; não pelo avanço maciço, mas pela penetração sutil, milímetro a milímetro, cérebro por cérebro, idéia por idéia, hábito por hábito, reflexo por reflexo.¹⁰

Um exemplo citado é a transformação da arte, da filosofia e até de algumas ciências em instrumentos de doutrinação, onde obras literárias ou currículos escolares são ressignificados para transmitir mensagens comunistas, onde há seu “rebaixamento”. Carvalho argumenta que, no Brasil, essa revolução se manifestou como um processo de conversão, seja formal ou informalmente, consciente ou inconsciente, da intelectualidade da esquerda à estratégia de Antonio Gramsci. Ou seja, a esquerda teria optado por infiltrar-se em instituições democráticas

⁷ *Ibid.*, n. p.

⁸ *Ibid.*, n. p.

⁹ Olavo aqui se refere às ideias de expostas no Caderno 12 (1932) de Gramsci, onde o autor desenvolve a ideia de que toda classe social dominante cria seus próprios intelectuais “orgânicos” para consolidar sua hegemonia, enquanto os intelectuais “tradicionais” estão vinculados a estruturas de poder anteriores (como a Igreja ou a aristocracia). GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere. Volume 2: Os Intelectuais. O princípio educativo.** Jornalismo. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 15–20.

¹⁰ CARVALHO, *op. cit.*, 1996b, n. p.

para subvertê-las de dentro. Olavo de Carvalho ainda acrescenta que o Partido dos Trabalhadores (PT):

mostrou sua vocação, para mim surpreendente, de partido manipulador e golpista, capaz de conduzir o país às vias fraudulentas da ‘revolução passiva’ gramsciana, usando para isso dos meios mais covardes e ilícitos — a espionagem política, a chantagem psicológica, a prostituição da cultura, o boicote a medidas saneadoras, a agitação histérica que apela aos sentimentos mais baixos da população —, e de adornar esse pacote de sujidades com um discurso moralista que recende a sacristia.¹¹

Sob essa perspectiva, o PT não se configuraria como um partido político convencional, mas conduziria seus filiados, assim como “todos os homens de esquerda neste país o fazem há uma década, sem se dar conta”, a seguir os preceitos de Gramsci.¹² O “gramscismo”, para Carvalho, seria uma filosofia “destinada a predispor o fundo do ‘senso comum’ a aceitar a nova tábua de critérios proposta pelos comunistas, abandonando, como ‘burgueses’, valores e princípios milenares”.¹³ Carvalho critica, por exemplo, como campanhas aparentemente nobres — como a defesa da “campanha pela Ética” — foram instrumentalizadas para criar uma narrativa maniqueísta que chama de “discurso do unanimismo”.¹⁴ Ao discutir as ideias de Fritjof Capra e Gramsci para a Nova Era e a Revolução Cultural neste livro, Carvalho elabora que ambas as correntes são radicalmente historicistas, o que para ele significa que “toda ‘verdade’ é apenas a expressão do sentimento coletivo de um determinado momento histórico”. Sendo assim, o sujeito ativo do conhecimento não seria a consciência individual, mas a coletividade, e “com o senso da eternidade e da universalidade, vai embora também o senso da verdade, a capacidade humana de distinguir o verdadeiro do falso, substituída por um sentimento coletivo de ‘adequação’ ao ‘nosso tempo’”.¹⁵ Em síntese, Carvalho enxerga no gramscismo uma ideologia que prospera “sob a proteção de uma névoa de ambiguidades”, de um projeto que visa destruir a autonomia individual pela identidade coletiva, onde a única verdade permitida seria a da narrativa revolucionária. Essa tese dialoga diretamente com as produções da Brasil Paralelo, que frequentemente denunciam uma suposta revolução cultural em curso, reforçando a noção de um embate entre a modernidade decadente e os pilares civilizatórios da tradição.

¹¹ *Ibid.*, n. p.

¹² *Ibid.*, n. p.

¹³ *Ibid.*, n. p.

¹⁴ *Ibid.*, n. p.

¹⁵ *Ibid.*, n. p.

No livro *O Jardim das Aflições*, publicado pela primeira vez em 1995, Olavo de Carvalho descreve seu incômodo com a obra *As Delícias do Jardim* de José Américo Motta Pessanha após uma apresentação feita no Museu de Arte de São Paulo acerca da filosofia epicurista e sua relação com a sabedoria e a felicidade. No livro, Carvalho expande sua crítica e faz uma análise da civilização ocidental, descrevendo suas transformações da civilização humana ao buscar expor o que vê como raízes ideológicas do declínio da humanidade por meio da cultura moderna e da ideia de uma sociedade igualitária, defendendo uma visão tradicionalista, utilizando o texto de Pessanha como um primeiro objeto motivador do estudo, que depois se desenrola em um escrito sobre toda a história da humanidade.¹⁶

A publicação de Pessanha explora a vida e as ideias epicuristas, enfatizando a relação entre o amor e a sabedoria, que o autor associa à transmissão do conhecimento por meio da *philia* na obra epicurista.¹⁷ A transmissão da sabedoria na relação mestre-discípulo seria sustentada pela conexão entre cópia e modelo, onde o eros atua como mediador, e a verdade é alcançada por meio de uma dupla ascese: teórica e erótica.¹⁸ Essa relação, já estabelecida no *Banquete* de Platão,¹⁹ seria a razão pela qual a relação mestre-discípulo seria sustentada pela *philia*, já que:

a *philia* que alimenta essa relação baseia-se no amor à verdade e é a mesma que impele a transmissão da doutrina, pois, se a difusão das idéias é propagação de luz libertadora, constitui também a expansão de trama amorosa a se ampliar incessantemente ao longo do tempo, buscando envolver os homens de todas as gerações.²⁰

Para Pessanha, a “aquisição e a difusão da sabedoria epicurista sustentam-se, com efeito, na *philia* que liga os discípulos numa sociedade de amigos, que os vincula fortemente ao mestre e une todos à mesma doutrina”.²¹ O pensamento epicurista, ao enfatizar o prazer e a busca pela *ataraxia* (tranquilidade da alma), representa uma ruptura com o modelo aristotélico de conhecimento como ferramenta para a ordenação moral e política. A partir do estudo de Pessanha, Carvalho busca revelar a seus leitores que a escola de Epicuro floresceu por pregar o

¹⁶ CARVALHO, Olavo de. **O Jardim das Aflições**. São Paulo: Vide Editorial, 2015.

¹⁷ PESSANHA, José Américo Motta. As delícias do jardim. In: NOVAES, Adauto (org.). **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 57–86, 1992, p. 59.

¹⁸ *Ibid.*, p. 59.

¹⁹ PLATÃO. **O Banquete**. Tradução, introdução e notas de Anderson de Paula Borges. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

²⁰ PESSANHA, *op. cit.*, p. 59.

²¹ *Ibid.*, p. 63.

absenteísmo político, enquanto Aristóteles e os seus eram perseguidos pelos grupos dominantes de Atenas. Segundo ele:

Mas enquanto Aristóteles, para escapar à morte, ia para o exílio, que se passava com Epicuro? É falso que ele tenha sofrido qualquer perseguição ou ataque sério em vida. Embora sua filosofia tenha sido severamente refugada pela posteridade, enquanto viveu ele esteve no bem-bom, sem ser jamais incomodado pelos poderosos. A escola epicúrea floresceu em Atenas quando a cidade, ocupada pelo tirano Demétrio, se encontrava sob o domínio do terror, estando doze mil de seus cidadãos com os direitos políticos suspensos. Nestas condições, várias escolas foram fechadas e muitos filósofos — adversários potenciais de Epicuro — tiveram de emigrar: a nova seita, que pregava o absenteísmo político e não oferecia perigo para o regime, encontrou campo livre para se expandir. Como ali se aceitavam indiscriminadamente quaisquer discípulos, sem nenhuma seleção intelectual, o jardim logo ficou lotado de senhoras mal casadas e de milionários entediados. Um sucesso.²²

Para Olavo, esse destaque pela ideia de fruição da vida seria um reflexo da própria decadência moderna, onde a busca pela verdade e pela ordem natural teriam sido substituídas por um hedonismo corrosivo. Epicuro é retratado por ele como um pensador cuja cosmologia e ética são contraditórias e servem para anestesiar a consciência e “apaziguar a alma humana, libertando-a do temor dos deuses e predispondo-a a ingressar no caminho epicurista”,²³ substituindo a verdade por consolações ilusórias. Assim, sua crítica à obra de Pessanha insere-se em um contexto maior de rejeição a filosofias que não reafirmam uma hierarquia clara entre razão, moral e política. Carvalho expande sua crítica a Epicuro por identificar que no pensamento epicurista está a semente do materialismo. Olavo descreve que, para Epicuro, “o corpo é material, a alma também é material, e até os deuses são materiais”,²⁴ portanto, apresenta os deuses como seres que são indiferentes ao mundo e às necessidades humanas. Segundo ele, se os deuses não ajudam, não é por incapacidade, mas por escolha, o que gera uma contradição: um deus, por ser divino, não deveria se recusar a ajudar. Carvalho acrescenta que Pessanha vê nesse argumento uma aporia que também pode ser aplicada ao Deus cristão.²⁵ Ao negar a intervenção dos deuses e ao propor uma cosmologia onde o mundo se explica pela matéria em movimento, Carvalho identifica que Epicuro inaugura uma tradição que privilegia a razão material em detrimento de qualquer transcendência. Essa postura, que inicialmente poderia ser vista como um caminho para a libertação dos medos infundados, acaba por conduzir à negação de uma ordem moral e espiritual maior.

²² CARVALHO, *op. cit.*, 2015, pp. 68–69.

²³ *Ibid.*, p. 40.

²⁴ *Ibid.*, pp. 37.

²⁵ *Ibid.*, pp. 38.

Carvalho caracteriza que essa negação se configura como o começo de uma série de rupturas: a recusa da existência de um princípio divino acaba por minar as bases de uma ética que, por tradição, se fundamentava em verdades consideradas absolutas e na noção de um bem último. A ideia de materialismo epicurista que Carvalho descreve é levada a uma ligação com o marxismo, ressaltando que ambos, embora distantes em seus contextos e propósitos, compartilham a rejeição de explicações transcendentais. Enquanto Epicuro defende uma visão do mundo em que os fenômenos se explicam por meio da matéria e do prazer como fim último, Marx aprofunda essa abordagem ao interpretar a história através das relações econômicas e da luta de classes. Segundo ele, essa “afinidade que permitiu, com muitas costuras e emendas, a síntese pessoânica de Marx e Epicuro, é a mesma que fundamenta as pretensões a uma ‘tradição materialista’.”²⁶ Para Carvalho, essa continuidade revela como o legado do pensamento materialista evoluiu para justificar, na modernidade, uma ordem social e política desprovida de referências espirituais.

A descrição de Carvalho sobre Epicuro e Pessanha servem como introdução à sua principal ideia do livro: “o argumento de que a história do ocidente são as histórias dos sucessivos impérios e da sujeição da *ordem espiritual à ordem temporal*”, como descreve Bernardo de Paula Magalhães ao analisar a obra de Carvalho.²⁷ Segundo ele, cada grande império – desde os da Antiguidade até as estruturas modernas de poder – impõe um modelo de organização social e cultural que privilegia as necessidades e os interesses do tempo, ou seja, os aspectos políticos, econômicos e materiais, em detrimento dos valores transcendentais e da ética que outrora sustentavam uma visão mais profunda da existência. Carvalho traça uma linha de sucessão imperial na qual a continuidade do poder imperial na história ocidental não se restringe a uma simples sucessão política, mas consiste na transferência da própria ideia de império — ou *translatio imperii*, como chama — que, após Roma, o “primeiro Império”, assume novas formas.²⁸ Inicialmente, essa herança se manifesta no Império Bizantino, que conserva os valores e a estrutura de Roma sob uma roupagem diferente.²⁹ Em seguida, o Sacro Império Romano-Germânico surge como a síntese da autoridade temporal com a legitimidade espiritual, consolidando a ideia de um poder divinamente ordenado.³⁰ Por fim, na modernidade,

²⁶ *Ibid.*, p. 85.

²⁷ MAGALHÃES, Bernardo de Paula. **Os discursos de Olavo de Carvalho nas obras *A Nova Era e a Revolução Cultural e O Jardim das Aflições: sentidos, diálogos, problemas-paradigmas, transformações, conceitos e performances (1994-2022)***. 195 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 2024, p. 104.

²⁸ CARVALHO, *op. cit.*, 2015, p. 137–138.

²⁹ *Ibid.*, p. 139–141.

³⁰ *Ibid.*, p. 141–142; 147.

essa tradição imperial encontra sua última encarnação no que Carvalho denomina o Império Americano, em que a ordem material e o consumismo substituem a antiga ordem espiritual, dando origem a uma “religião civil” que legitima o poder e a organização social.³¹ Segundo Magalhães:

O advento do império americano, o César revivido da época moderna, radicalizou essa sujeição, fazendo com que até a moral comum e os costumes fossem absorvidos pela *lei civil laica*, ou seja, as religiões tradicionais não teriam mais qualquer importância na modernidade científica-capitalista-jurídica, sendo substituídas pela *nova era*, pelo *materialismo do consumismo*, uma forma *epicurista* de ver a vida como um jardim dos prazeres. De acordo com Olavo de Carvalho, a *religião civil* seria uma espécie de crença em um Estado salvador, que pode resolver todos os problemas humanos por meio de alocação de recursos e distribuição de direitos. [...] A última parte trata de como Olavo de Carvalho, a partir da crítica à saída de Guénon para decadência do mundo moderno, reformaria seu antigo argumento contra a sociedade dos EUA, passando a ver nela própria, na *comunidade moral originária no sul dos EUA*, a forma concreta da possibilidade de saída da decadência, do sofrimento na modernidade, a partir da destruição do estado moderno, e da religião com as tradições.³²

Portanto, em *O Jardim das Aflições*, Carvalho busca revisitar suas ideias de crítica ao materialismo e à desintegração dos “valores espirituais” na modernidade. Além disso, ao apontar a emergência de uma “religião civil” que substituiria a fé autêntica, o autor denuncia a substituição dos valores espirituais por uma fé cega no poder do Estado e do consumismo. Para Carvalho, a única saída para esse cenário, que ele enxerga como a raiz da opressão moderna, está no resgate de uma verdade e uma ética superiores, capazes de romper com as amarras ideológicas e abrir caminho para uma renovação moral genuína. Suas concepções, no entanto, são pautadas em ideias cristãs e atreladas a uma visão tradicionalista da realidade. Apesar de o livro em questão conter outras reflexões e argumentos acerca das suas concepções de “luta espiritual” e o que Carvalho chama de “ciclo de Ética”, as ideias que possuem maior pertinência para o escopo desta pesquisa foram destacadas e analisadas de forma aprofundada.

Já em *O Imbecil Coletivo*, publicado pela primeira vez em 1996, o autor discute uma suposta degradação intelectual generalizada no Brasil, associada por ele ao crescente pensamento progressista e à ascensão de intelectuais que iriam descredibilizar valores fundamentais. Segundo o autor, o livro busca “descrever, mediante exemplos, a extensão e a gravidade de um estado de coisas — atual e brasileiro — do qual *A Nova Era* dera o alarme e cuja precisa localização no conjunto da evolução das ideias no mundo fora diagnosticada em *O*

³¹ *Ibid.*, p. 150–152.

³² MAGALHÃES, *op. cit.*, pp. 104–105.

Jardim das Aflições”.³³ A obra tem como uma das suas pautas uma crítica à condição da intelectualidade brasileira, denunciando o que o autor percebe como uma mediocridade coletiva que permeia os ambientes culturais e acadêmicos, os quais compensam “sua minguada de força criadora com um excesso de sensibilidade para as oscilações do mercado de ideias no mundo”.³⁴ Carvalho considera que nossos intelectuais sofrem de uma pressa muito grande de renegar convicções, à menor suspeita de estarem “superadas”, demonstrando insegurança e volatilidade que seriam reflexos da miséria cultural presente no mundo contemporâneo.³⁵ Olavo de Carvalho ilustra essa dinâmica ao afirmar, de forma provocativa, que: “O Ministério da Saúde adverte: O Imbecil Coletivo faz mal aos imbecis individuais”.³⁶ Essa frase sintetiza o tom satírico e irônico comum nas obras de Carvalho, e que aqui enfatiza a principal ideia do livro: a adesão a um pensamento medíocre — mesmo quando praticado por indivíduos com capacidades normais ou superiores — possui um caráter contagioso e potencialmente destrutivo para o desenvolvimento de uma verdadeira cultura de debate. Partindo dessa ideia Carvalho argumenta que a mediocridade do pensamento não resulta meramente da soma de indivíduos “fracos” ou desprovidos de capacidade, mas, sobretudo, de uma dinâmica coletiva em que pessoas — muitas vezes com potencial intelectual considerável — se reúnem e reforçam mutuamente suas limitações, gerando um pensamento conformista e desprovido de crítica autêntica. Olavo de Carvalho argumenta que, embora os EUA tenham “derrotado o comunismo”, acabaram absorvendo e disseminando aspectos negativos de sua ideologia, agora disfarçados como cultura acadêmica legítima.³⁷ Segundo ele:

O perigo é que enquanto isso a infecção ameaça contaminar o resto do mundo: a intelectualidade esquerdista, destituída de luz própria, está sempre em busca de um farol profético e, desamparada pela queda de Moscou, volta-se agora para Colúmbia e Princeton, com o servilismo da prostituta que, na guerra entre proxenetas, abandona o vencido pelo vencedor. Os Estados Unidos ascendem à liderança intelectual do mundo no momento exato em que são acometidos de um inquietante ataque de inépcia.³⁸

Para o autor, esse fenômeno se manifesta mediante um conformismo e relativismo ideológico que mascara a ausência de um debate rigoroso e autônomo. Olavo de Carvalho

³³ CARVALHO, Olavo de. **O Imbecil Coletivo: Atualidades Inculturais Brasileiras**. 7ª. ed. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Filosofia, 1999, p. 23.

³⁴ *Ibid.*, pp. 39–40.

³⁵ *Ibid.*, pp. 40–41.

³⁶ *Ibid.*, p. 21.

³⁷ *Ibid.*, p. 55.

³⁸ *Ibid.*, p. 56.

crítica como o debate sobre relativismo é apresentado ao público, argumentando que ele é reduzido a três versões igualmente problemáticas — cética, científica e política —, enquanto qualquer alternativa é descartada como dogmatismo ultrapassado. Iniciando com suas considerações sobre o Ciclo de Discussões sobre Relativismo como Visão do Mundo, promovido pelo Banco Nacional de Ideias, em São Paulo, Olavo argumenta que as discussões sobre o relativismo são frequentemente manipuladas de modo a privilegiar “o empresário que promove o espetáculo”.³⁹ Conforme ele, a norma dominante dos debates culturais e filosóficos neste país há pelo menos uma década tem sido “concentrar obsessivamente a discussão em certas correntes de ideias, para bloquear ao público o acesso às outras”.⁴⁰ Ele acrescenta que, ao restringirem as opções disponíveis, cria-se a ilusão de uma discussão aberta enquanto, na verdade, censuram alternativas e direcionam o público a conclusões predefinidas.

As ideias de Olavo de Carvalho moldaram a retórica de canais políticos da extrema-direita brasileira contemporâneos, estratégia criticamente analisada por João Cezar de Castro Rocha em *Guerra cultural e retórica do ódio: crônicas de um Brasil pós-político*, que desvenda os mecanismos discursivos e os impactos dessa polarização no cenário sociopolítico do país. Segundo Rocha, a ascensão da direita brasileira nas últimas décadas está intrinsecamente ligada a dinâmicas culturais, midiáticas e estratégias de disputa narrativa, com destaque para o papel de Olavo de Carvalho na articulação conservadora pós-redemocratização.⁴¹ Mesmo após o fim da ditadura militar (1964–1985), setores militares e civis de direita mantiveram resistência ao processo democrático, exemplificada pelo projeto Orvil, iniciativa do Exército para reescrever a narrativa histórica do regime, contestando a visão crítica predominante. Paralelamente, embora a esquerda tenha mantido relativa hegemonia cultural no campo intelectual e artístico — com expressões como a MPB servindo de resistência durante a ditadura —, a indústria cultural foi dominada por valores conservadores, como evidenciado pelo crescimento da Rede Globo e programas como o “Jornal Nacional”, que legitimaram o regime militar.⁴²

Nas décadas seguintes, Rocha analisa que o declínio de gêneros culturais engajados e a ascensão de vertentes alinhadas ao conservadorismo, somados à vitória do PT em quatro eleições consecutivas, catalisaram a reorganização da direita.⁴³ Dessa forma, Olavo de Carvalho

³⁹ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 57.

⁴¹ ROCHA, João Cezar de Castro. **Guerra cultural e retórica do ódio: crônicas de um Brasil pós-político**. Goiânia: Caminhos, 2021. Livro eletrônico. Não paginado.

⁴² *Ibid.*, n. p.

⁴³ *Ibid.*, n. p.

emergiu como figura central nesse processo, desafiando o que via como uma “hegemonia intelectual da esquerda” e pavimentando o caminho para a polarização que culminou no apoio a figuras como Bolsonaro em 2018. Assim, a consolidação da direita resulta tanto de uma guerra de narrativas históricas quanto de transformações no cenário cultural e midiático, onde a disputa por memória e influência revelou fissuras entre resistência artística e dominação conservadora nos meios de comunicação.

A ascensão do reacionarismo olavista, este alicerçado na crítica à “hegemonia cultural da esquerda” e na defesa de valores tradicionais, não se limitou ao plano teórico: materializou-se em estratégias midiáticas que transformaram o documentário em uma ferramenta pedagógica da extrema-direita. Se Olavo de Carvalho forneceu o arcabouço ideológico ao denunciar uma “revolução cultural” supostamente corrosiva, coube a veículos como a BP operacionalizar essa retórica, adaptando-a ao formato audiovisual para disputar a narrativa histórica e moral. Enquanto Carvalho construía sua trilogia como trincheira intelectual contra o “imbecil coletivo”, a produtora conservadora investiu no documentário como método de educação política, apropriando-se da aura de objetividade do gênero para legitimar visões maniqueístas e revisionistas. Essa transição do texto escrito para a imagem em movimento revela não apenas a adaptação do ideário olavista às novas linguagens, transformando a estética documental em palco de embate entre projetos antagônicos de nação. Assim, ao analisar as produções da Brasil Paralelo, é possível desvendar como o discurso de decadência civilizacional, herdado também de Carvalho, é ressignificado em narrativas audiovisuais e textuais da produtora, que mesclam pedagogia política e revisionismo histórico — tema que será explorado nos próximos sub-itens deste capítulo, destacando convergências e divergências entre o olavismo e sua tradução midiática feita pela Brasil Paralelo.

1.2 O DOCUMENTÁRIO COMO MÉTODO REACIONÁRIO DE EDUCAÇÃO POLÍTICA

O documentário, enquanto gênero cinematográfico, sempre carregou consigo a promessa de dialogar com o real, mas as formas com as quais esse diálogo se estabelece variam conforme as lentes teóricas que o analisam. Longe de ser um espelho neutro da realidade (caso exista um), é um território de disputas onde se entrelaçam a ética, a política e a estética. Bill Nichols, em sua obra *Introdução ao Documentário*, propõe uma sistematização clássica, identificando seis modos de representação — poético, expositivo, observacional, participativo, reflexivo e performático — que categorizam as estratégias narrativas e éticas adotadas pelos

cineastas.⁴⁴ Para Nichols, o cerne do documentário está na ideia de contrato social com o espectador, um pacto tácito que garante que o filme lida com o mundo histórico, ainda que mediado pela subjetividade do realizador. Essa perspectiva, embora reconheça a construção narrativa inerente ao gênero, mantém uma distinção entre sujeito (cineasta) e objeto (realidade), pressupondo que ambos existam a priori. Segundo o autor, o modo expositivo, por exemplo, “ênfatisa a impressão de objetividade e argumento bem-embasado”, com sua voz sobreposta com a “capacidade de julgar ações no mundo histórico sem se envolver nelas”.⁴⁵ Enquanto o participativo, como nos filmes de Michael Moore, expõe a interação entre documentarista e sujeito, revelando tensões éticas que “frisam os acontecimentos do presente dos quais o cineasta participa, embora acrescentem um pano de fundo histórico”.⁴⁶ Nichols ainda alerta para a ilusão da neutralidade: toda representação é um ato político, como demonstra *Na linha da morte* (1988), de Errol Morris, sobre um homem injustamente condenado por assassinato, reconstrói um crime real por meio de encenações em que o próprio cineasta fala diante da câmera.⁴⁷ Nichols apresenta que o desejo de propor maneiras diferentes de representar o mundo também contribuiu para a formação de um desses modos de representação do formato documentário. Para ele, “modos novos surgem, em parte, como resposta às deficiências percebidas nos anteriores, mas a percepção da deficiência surge, em parte, da ideia do que é necessário para representar o mundo histórico de uma perspectiva singular num determinado momento”.⁴⁸

Em *Representing Reality: Issues and Concepts in Documentary*, Nichols propõe uma reflexão crítica sobre as complexas relações entre documentário e ficção, desconstruindo a noção simplista de que o documentário é um espelho objetivo da realidade. A partir de Michel Foucault e Charles Sanders Peirce, Nichols identifica dois pontos principais na sua forma de caracterizar a estrutura do formato documentário: as relações de poder nos discursos transmitidos e a relação indexativa que o documentário carrega para o espectador. Acerca dos discursos, para Nichols o documentário está preso em um paradoxo: é tanto um instrumento de dominação dos corpos (ao reproduzir hierarquias) quanto uma arma de resistência (ao dar voz aos silenciados).⁴⁹ Já a relação indexativa seria a base do poder retórico do documentário. Na *Semiótica* de Peirce, um índice é um signo que mantém uma relação física ou causal com seu

⁴⁴ NICHOLS, *op. cit.*, pp. 62–63.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 144.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 160.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 137.

⁴⁹ NICHOLS, Bill. **Representing Reality: Issues and Concepts in Documentary**. Indiana: Indiana University Press, 1991, pp. 237–240.

referente (como, por exemplo, o cata-vento é um índice da direção do vento, assim como a estrela polar é um índice do Norte).⁵⁰ Nichols adapta essa ideia para o documentário, argumentando que imagens, sons e testemunhas no filme funcionam como índices do real, ou seja, traços materiais que comprovam a existência do que é representado. Essa relação indexativa é o que diferencia o documentário da ficção, pois reforça a ideia de que o filme está ancorado no mundo histórico.⁵¹ Ela permite que o gênero mobilize emoções, denuncie injustiças e influencie opiniões, mas também exige que espectadores e cineastas reconheçam seus limites. A ética do documentário, nesse sentido, reside em equilibrar a autoridade dos índices com a consciência de que toda representação é uma interpretação.

Para ele, o documentário estaria inserido no que ele chama de “discurso de sobriedade”, uma categoria de sistemas que englobaria a ciência, a economia, a educação, o jornalismo e a política, dentre outros, que seria capaz de instrumentalizar o poder por prometer informar, educar ou persuadir com base em evidências do mundo real. Nesse sentido:

Discursos de sobriedade trazem sobriedade porque consideram sua relação com o real como direta, imediata, transparente. Por meio deles, o poder se exerce. Por meio deles, as coisas são feitas para acontecer. Eles são os veículos de dominação e consciência, poder e conhecimento, desejo e vontade. O documentário, apesar de seu parentesco, nunca foi aceito como um igual completo.⁵²

Tanto a ficção quanto o documentário são formas de representação que negociam estratégias narrativas, éticas e políticas, com os documentários sendo “ficções com enredos, personagens, situações como qualquer outro”,⁵³ embora partam de pactos distintos com o público. Para Nichols, os primeiros marcadores de postura, ou espaço ocupado na gravação de uma obra cinematográfica, são o som e a imagem transmitidos ao espectador. De modo que, o olhar da câmera funde duas operações distintas: a literal operação mecânica de um dispositivo para (re)produzir imagens e também o processo humano de olhar para o mundo de forma metafórica. Dessa maneira, “como uma máquina, a câmera produz um registro indicial do que cai dentro de seu campo visual”, já como “uma extensão antropomórfica do campo sensorial humano, a câmera revela não apenas o mundo, mas as preocupações, a subjetividade e os

⁵⁰ PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 67.

⁵¹ NICHOLS, B., *op. cit.*, 1991, p. 77.

⁵² “Discourses of sobriety are sobering because they regard their relation to the real as direct, immediate, transparent. Through them power exerts itself. Through them, things are made to happen. They are the vehicles of domination and conscience, power and knowledge, desire and will. Documentary, despite its kinship, has never been accepted as a full equal”. Tradução nossa. *Ibid.*, p. 4.

⁵³ *Ibid.*, p. 107.

valores de seu operador”.⁵⁴ Assim, a gravação cinematográfica imprime na máquina as posições éticas, políticas e ideológicas de seu usuário, que geram um produto de “sistemas significantes”,⁵⁵ que também ocorrem no formato documentário. No entanto, como Nichols acrescenta, definir documentário estritamente nos termos do controle do cineasta sobre as variáveis oferecidas pela definição também acaba por desviar de todas as questões sociais que uma consideração de “controle” nos convida: “quais as relações (de poder, hierarquia, conhecimento) que existem entre o cineasta e o sujeito; quais formas de patrocínio ou consentimento existem; quem será o dono e distribuirá o filme e com que finalidade?”⁵⁶ O documentário é, portanto, assim como a ficção, ainda que partam de pressupostos diferentes, uma construção mediada por escolhas subjetivas — desde a seleção de entrevistados até a edição final —, mas também por elementos que fogem do controle do cineasta e que revelam representações presentes nos cenários que compõem historicamente.

Luiz Augusto Rezende, em *Microfísica do Documentário: Ensaio sobre criação e ontologia do documentário* (2013), expande essas ideias de Bill Nichols e as reconstitui. Inspirado pela filosofia de Michel Foucault e Gilles Deleuze, Rezende rejeita a noção de representação, propondo em seu lugar o conceito de virtualização. Para ele, o documentário não é um meio de retratar o mundo, mas um dispositivo que ativa processos de produção de corpos, subjetividades e virtualidades.⁵⁷ Enquanto Nichols discute mais a ética da representação, Rezende mergulha na microfísica do poder, analisando como o ato de filmar participa de estruturas de dominação ou resistência. A virtualização, em Rezende, opera como um conceito-chave que dissolve a dicotomia real/ficção. Inspirado em Baudrillard e Deleuze, ele entende o virtual não como oposto ao real, mas como um campo de forças e possibilidades que se atualizam na prática documental. Para Rezende:

A imagem cinematográfica, por exemplo, mesmo que seja gerada por meio de morfogênese por projeção, também pode ser compreendida como uma imagem virtual, no sentido de que, ele também, não reproduz uma realidade preexistente — a utilização do campo/contracampo em diálogos, que dá a ilusão de proximidade entre atores, muitas vezes, filmados separadamente⁵⁸

⁵⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 107.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁷ REZENDE, Luiz Augusto. **Microfísica do documentário: Ensaio sobre criação e ontologia do documentário**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2013, p. 198.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 82.

Enquanto Nichols enfatiza a intencionalidade do cineasta e a classificação dos modos, Rezende introduz a trans-subjetividade, destacando que ao modificarem-se as condições de filmagem (quantidade e singularidade dos indivíduos presentes, visibilidade/invisibilidade da câmera/equipe, atitudes ou predisposições circunstanciadas dos participantes, intervenções do acaso, etc.) “modificam-se igualmente as performances e as atuações de todos os envolvidos, sejam os que filmam, sejam os que são filmados”.⁵⁹ Dessa forma, Rezende entende que a materialidade da produção — elementos que propiciam a virtualização — é intrinsecamente ligada às relações de poder, uma vez que a transformação promovida por uma filmagem na performance de um indivíduo (assim como em qualquer situação de interação dialógica entre sujeitos, independentemente da presença de câmeras) se configura como um elemento constitutivo do próprio processo, das performances e das identidades.⁶⁰ O acaso — como a falta de iluminação em uma filmagem na periferia — não é um obstáculo, mas um elemento constitutivo que revela as assimetrias de acesso a recursos. Para Rezende, valorizar a trans-subjetividade como microelemento da criação documentária implica rejeitar a interpretação das performances individuais como meras manifestações de essências pré-formadas. Ao mesmo tempo, para o autor, essa valorização convida à consideração das estratégias e “máscaras sociais” que conferem um papel ativo tanto a quem filma quanto a quem é filmado, rompendo com a dicotomia tradicional sujeito/objeto. Ademais, reconhecer que tais estratégias — sempre provisórias, diversificadas e em constante mutação — são moldadas pela interação trans-subjetiva e pela presença cooperativa dos indivíduos na filmagem nos permite acessar as parcialidades contingenciadas das performances, constituindo a matéria-prima que o documentarista precisa abordar.⁶¹ Apesar das diferenças, ambos os autores convergem em rejeitar a neutralidade. Nichols desmonta a ilusão da objetividade ao mostrar que todo documentário é uma construção; Rezende radicaliza essa ideia, afirmando que o gênero é um ato político antes de ser artístico.

A Brasil Paralelo, produtora de documentários com forte viés conservador e reacionário, utiliza-se de estratégias retóricas e modos narrativos específicos para construir uma visão de mundo que resgata e ressignifica a tradição clássica. Dentre os modos de documentário que Nichols classifica, o documentário expositivo é o mais comum no meio televisivo e acadêmico, caracterizado pela presença de um narrador onisciente que conduz a argumentação, geralmente

⁵⁹ *Ibid.*, p. 201.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 202.

⁶¹ *Ibid.*, p. 202.

reforçada por imagens de arquivo e entrevistas com especialistas. Seguindo a classificação de modelos de Nichols, a construção dos documentários da BP segue predominantemente o modo expositivo, onde o passado é frequentemente invocado para legitimar determinadas concepções de política, arte, tradição e moralidade. No entanto, as ideias de sujeito e objeto como partes integrais na construção conjunta do processo documentário de Rezende refinam a compreensão das dinâmicas de criação narrativa que acompanham as produções da Brasil Paralelo. Os documentários da BP reforçam a continuidade de valores supostamente imutáveis da civilização ocidental, resgatando o imperialismo português e o cristianismo como pilares de uma identidade nacional e cultural.

Em certos documentários, como *As Grandes Minorias* e *Congresso Brasil Paralelo*, há discursos que legitimam a colonização e a formação civilizatória de corpos dissidentes dos ocidentais. A minissérie documental *As Grandes Minorias* estrutura-se em três episódios que analisam criticamente movimentos sociais contemporâneos: os antifascistas, os ativistas de questões de gênero e os ativistas do movimento negro. No primeiro episódio, intitulado *Os Antifascistas*, grupos de esquerda em movimentos revolucionários, como os *punks*, *black blocs*, dentre outros, são retratados como agentes de uma rede global comunista, supostamente empenhada e financiada para desestabilizar a ordem capitalista. A narrativa do documentário associa manifestantes de causas ambientais, ocupações urbanas e coletivos anticapitalistas a uma estratégia unificada de combate aos “valores tradicionais”, rotulando-os como promotores de um “novo fascismo” por tornar as pessoas incomunicáveis, fazendo com que não haja mais uma “evangelização”, uma tendência à filosofia, ao convencimento, à conversão daquele que é o outro, e sim somente “o controle absoluto de um Estado gigantesco tutelando todas as relações interpessoais”.⁶²

O segundo episódio, *Geração sem Gênero*, direciona-se às disputas em torno de identidade de gênero, interpretando iniciativas educacionais e esportivas inclusivas como parte de um projeto de ativismo cultural supostamente orquestrado por vertentes radicais do feminismo. A produção sugere que pautas como educação sexual, linguagem neutra e participação de atletas trans em competições femininas representariam uma imposição

⁶² AS GRANDES Minorias – Episódio 01: Os Antifascistas. Henrique Zingano. Brasil: **Brasil Paralelo**, 2020. *On-line – YouTube* (42 min.), son., color.

ideológica, ameaçando liberdades individuais daqueles que não se condicionam ao “lobby LGBT”.⁶³

Por fim, em *Vidas (Negras) Importam*, a série busca desconstruir o movimento *Black Lives Matter*, apresentando-o como uma fachada para objetivos revolucionários que transcendem a luta antirracista. Ao mesclar imagens históricas dos Panteras Negras com cenas recentes de protestos, o documentário enfatiza atos de confronto e destruição, insinuando que a defesa da igualdade racial serviria a um plano maior de substituição do sistema capitalista por uma ordem supostamente dominada por “minorias opressoras”. A montagem recorrente a efeitos sonoros dramáticos e enquadramentos parciais reforça uma leitura direcionada, limitando espaços para interpretações alternativas e consolidando uma retórica que transforma demandas por direitos em narrativas de conspiração. Neste episódio de *As Grandes Minorias*, Thaddeus Russell, um pesquisador estadunidense convidado, junto ao narrador onisciente do documentário expositivo, elabora a história do movimento negro nos EUA, desde a escravidão até o fim da segregação racial e o aumento da população prisional atualmente. Em uma afirmação sobre o ensino de libertos, revela um tom amenizador do processo pós-escravatura estadunidense no documentário, já que coloca as vítimas da escravidão em uma posição de passíveis de uma educação civilizatória, que é muitas vezes vista positivamente entre grupos de extrema-direita.

Então, eles estabeleceram milhares de escolas, por todo o Sul, para ensinar os escravos coisas como ler e escrever, e aritmética, mas também muitas lições morais. Sobre como se portar, como se vestir, como falar. Sobre ser leal ao governo. Sobre respeitar as autoridades. Sobre se casar, ter filhos, e trabalhar, todo o tempo. E sabemos disso porque temos os livros da época, que eram ensinados naquelas escolas, que eram lidos em voz alta para os escravos, porque eles eram analfabetos, não sabiam ler, então faziam isso em voz alta. A missão da reconstrução era transformar aquelas pessoas em ‘pessoas brancas’.⁶⁴

Outras declarações, por exemplo, buscam deslegitimar as pautas de Malcolm X em contraste com as de Martin Luther King Jr., retratando o movimento do primeiro como violento e desprovido de propósito, enquanto associam o discurso de King a uma suposta consciência da divisão racial. Sobre King, é dito que:

⁶³ AS GRANDES Minorias – Episódio 02: Geração Sem Gênero. Henrique Zingano. Brasil: **Brasil Paralelo**, 2020. On-line – *YouTube* (38 min.), son., color.

⁶⁴ AS GRANDES Minorias – Ep. 03: Vidas (Negras) Importam. Henrique Zingano. Brasil: **Brasil Paralelo**, 2020. On-line (41 min.), son., color. Trecho comentado por Thaddeus Russell, autor de “Renegade History of the U.S.”, entre 11min57 e 12min42.

Então, isso foi o que Martin Luther King falou quando foi preso em Birmingham, no Alabama, em 1963, por liderar o protesto que levou aquele monte de cachorros policiais e mangueiras sendo usadas nas pessoas, um momento muito famoso... Ele foi para a prisão, certo? E ele escreveu uma carta chamada 'Carta da Prisão de Birmingham', um documento muito famoso na história Americana, é ensinado em todas as escolas. Mas eles perderam o grande propósito do documento. O que King diz na carta... é uma carta para a liderança branca de Birmingham, da cidade de Birmingham. Para a Câmara do Comércio, aos donos dos negócios, aos líderes políticos, ao prefeito, ao Conselho da cidade, e aos pastores, aos pastores brancos, ele diz naquele documento e qualquer um pode ler isso. Ele diz que você tem uma escolha à sua frente, ou você lida com aquelas pessoas, aqueles negros violentos, e aqueles seguidores de Malcolm X nas ruas. Certo? E boa sorte com isso. Ou você pode lidar comigo e meus amigos, cristãos, homens de família, trabalhadores, patriotas americanos. Apenas nos deixe, apenas dessegregue, deixe-nos entrar em seus prédios, e nós iremos cooperar e seremos pacíficos, seremos exatamente como vocês.⁶⁵

Os documentários analisados operam com uma narrativa que romantiza a colonização e a imposição de padrões civilizatórios ocidentais, naturalizando violências históricas sob a justificativa de uma reforma cultural esquerdista em curso. No terceiro capítulo de *As Grandes Minorias*, a educação pós-abolição nos EUA é retratada de forma subliminar como um processo de elevação dos libertos, ignorando o caráter coercitivo de uma assimilação que buscava apagar identidades culturais e impor hierarquias racializadas. Nas considerações sobre os movimentos contra a segregação racial, King é alinhado a um processo de docilização e aculturação, que impõe aos corpos negros a assimilação de padrões culturais brancos hegemônicos na sociedade estadunidense, normalizando uma vivência social padronizada e embranquecida.

Ao considerar que as estruturas racistas do sistema carcerário estadunidense sejam falsas, — com a implicação subliminar de que o sistema brasileiro também não seguiria essas mesmas concepções — o documentário caracteriza que o sistema segregatório dos EUA colonial seria sim um sistema racista, pautado em divisão social relativo a minorias raciais, mas não sua contraparte contemporânea, pois:

Enquanto nós falamos, aproximadamente meio milhão das 2,3 milhões de pessoas na cadeia são brancas. Ninguém menciona isso. E é profundamente mal entendido como um projeto racista. O que não faz nenhum sentido. Escravidão nesse país era racista, nenhuma pessoa branca foi escravizada nesse país. Segregação era um projeto racista. Nenhuma pessoa branca foi impedida de usar um bebedouro. Nunca, nenhuma vez. Mas, se o encarceramento em massa é um projeto racista porquê você vai encarcerar [sic.] metade (de um milhão) de sua própria gente? É muito dano colateral.⁶⁶

⁶⁵ *Ibid.*, trecho comentado por Thaddeus Russell entre 15min34 e 16min45.

⁶⁶ *Ibid.*, trecho comentado por Thaddeus Russell entre 29min40 e 30min22.

A descrição exposta no documentário sobre os novos movimentos raciais revela uma narrativa comum a todos os episódios de *As Grandes Minorias*: a ideia de reforma cultural. Em todos os episódios, após trazer características de determinados momentos da história, ou alguns casos específicos, revela-se a narrativa de que os novos movimentos sociais são opressivos e não são justificáveis pela história dos indivíduos que as sofreram. Em *Os Antifascistas*, *Geração sem Gênero* e em *Vidas (Negras) Importam*, os movimentos antifascistas, os ativistas de questões de gênero e os ativistas do movimento negro são postos sob a lente de um “novo autoritarismo”, que priva as pessoas de sua liberdade de expressão e que fazem parte de um grande movimento de reforma cultural midiática, ideia emprestada das visões de Olavo de Carvalho.

Não só a perspectiva de uma reforma cultural em curso ecoa pelos documentários da BP, como também a ideia de imperialismo e colonização como algo positivo. No segundo episódio do documentário *Congresso Brasil Paralelo*, há uma valorização do processo civilizatório ocorrido no Brasil pelos colonizadores portugueses, com a reafirmação de que eles trouxeram uma “unidade” cultural consolidada que civilizou os indígenas aqui presentes pela fé, pela forma de organização do espaço urbano, pela prática da vida privada e pelos elementos que constituem, para eles, o Brasil foi uma “colônia de povoamento” e não uma “colônia de exploração”.

Entrando nessa ideia do ‘Brasil Colonial’, abarcando o ‘Brasil Colonial’, é fundamental antes de discutirmos se o Brasil foi ou não uma colônia analisarmos umas coisas no seu sentido mais pluralizado. Exemplo: ‘Índios’ não ‘Índio’, pegar por exemplo, um guarani, um tupinambá e um tupi, é falar de índios diferentes, ou seja, há um conjunto cosmológico singular, em cada uma dessas culturas. Chega o elemento português aqui, o elemento português representa objetos de área comum: uma fé, uma forma de organização de espaço urbano. Apresenta conceitos que hoje nós já nascemos com eles prontos e que nós sabemos o valor que eles tem, por exemplo: vida privada, cotidiano; e eles vão apresentando esses elementos e vão dando uma cara de unidade. Essa cara de unidade, essa consolidação é que vai possibilitar uma discussão se o Brasil foi ou não uma colônia, já que nós vamos encontrar um processo civilizatório ocorrendo no Brasil, e não apenas uma colônia *per se*, em que a exploração ocorre. [...] Se o Brasil era uma colônia, por que eramos uma colônia mais rica, por exemplo, do que os Estados Unidos na sua fase colonial? Quais são os méritos do processo português no Brasil, já que nós tantas vezes não os discutimos e nós não vemos esse tipo de discussão?. Quais são esses méritos? E por que a história do Brasil é explicada apenas nos círculos econômicos? Então, se a ideia é falar de um Brasil português, ela pelo menos me soa sempre melhor.⁶⁷

⁶⁷ CONGRESSO Brasil Paralelo – Ep. 02: Terra de Santa Cruz. Lucas Ferrugem, Filipe Valerim e Henrique Viana. Brasil: **Brasil Paralelo**, 2016. *On-line – YouTube* (34 min.), son., color. Trecho comentado por Thomas Giulliano entre 7min30 e 17min48.

Outro aspecto relevante é que os documentários da Brasil Paralelo frequentemente estabelecem um problema, geralmente descrito como a degradação dos valores tradicionais e a dominação ideológica da esquerda sobre a cultura e a educação, para então oferecer uma solução baseada no resgate da tradição ocidental. Essa abordagem reforça a polarização entre um passado glorioso e um presente corrompido, mobilizando um discurso reacionário que se fundamenta na ideia de restauração de uma ordem perdida. Em certo momento, há uma analogia do Império Colonial Português com os gregos antigos:

Portugal, o Grande Império, o ideal de grande Império, o ideal de civilização cristã, certo? O ideal de ser maior que os gregos, que é o ideal de Camões.⁶⁸

Essas construções narrativas vinculam-se a um projeto reacionário de reforma cultural que, inspirado em Olavo de Carvalho, busca reescrever a história para legitimar hierarquias sociais do presente. Ao apresentar a dominação colonial como um processo natural e desejável, os documentários da Brasil Paralelo reiteram a noção olavista de “decadência civilizacional”, agora atribuída não apenas à esquerda, mas a qualquer dissidência dos padrões ocidentais tradicionais. A ênfase na “unidade cultural” e na “missão moral” dos colonizadores serve, assim, como metáfora para a defesa de um conservadorismo midiático que enxerga na homogeneidade cultural a salvação nacional — em contraposição a pluralidades identitárias vistas como ameaças. Essa retórica, porém, não replica completamente as ideias de Carvalho: enquanto o filósofo enfatizava uma guerra contra a “hegemonia esquerdista” por meio de um retorno tradicionalista-medieval, para ideias de antes do mundo moderno, a Brasil Paralelo adapta seu discurso ao formato documental e revela um tom mais positivista-colonial, usando imagens de arquivo, depoimentos de especialistas e uma estética sóbria para conferir aura de veracidade a revisionismos históricos. O resultado é uma pedagogia política que transforma o mundo contemporâneo em um campo de batalha, onde a violência sobre as minorias é apagada em nome de uma nostalgia seletiva, e a resistência de grupos subalternos é silenciada em prol de uma narrativa de hegemonia cultural “ocidental” impositiva. Assim, a produção documental da Brasil Paralelo, ao utilizar elementos do imperialismo estadunidense e português como âncoras para suas narrativas, a partir das visões apresentadas nos trabalhos de Nichols e de

⁶⁸ CONGRESSO Brasil Paralelo – Ep. 02: Terra de Santa Cruz. Lucas Ferrugem, Filipe Valerim e Henrique Viana. Brasil: **Brasil Paralelo**, 2016. *On-line – YouTube* (34 min.), son., color. Trecho comentado por Thomas Giulliano entre 17min27 e 9min48.

Rezende, não apenas reforça uma visão específica da história, mas também a instrumentaliza para moldar a percepção do público sobre identidade, cultura e política.

1.3 A IDEIA DE REFORMA CULTURAL: DE CARVALHO À BRASIL PARALELO

A historiografia sobre as transformações culturais e políticas da modernidade, mais especificamente as relacionadas ao conservadorismo e ao progressismo, é muito extensa e diversa. Isso permite com que a partir dos modelos e das considerações de estudiosos sobre os retratos feitos aos teóricos reacionários na historiografia contemporânea, podemos reconstruir diversos aspectos do debate intelectual, de forma mais ou menos precisa, segundo as evidências que eram disponíveis para esses autores na construção discursiva das ideias em disputa. Esse processo de reconstrução ganha contornos específicos quando analisamos o contexto brasileiro pós-ditadura militar, no qual, como apontam Rafael Madeira Machado e Gabriela Silva Tarouco, emerge o fenômeno da “direita envergonhada” com “os partidos políticos utilizam parcela significativa dos textos para ressaltar e/ou justificar o seu papel na transição para a democracia”.⁶⁹ Com o fim da ditadura, a ideia de direita passou a ser diretamente associada ao modelo de governo autoritário e aos crimes cometidos durante o regime militar, o que levou muitas siglas partidárias a se afastarem da legenda de direita, preferindo se identificar como centro-direita ou simplesmente centro, sem que nenhum partido assumisse abertamente a posição de extrema-direita.⁷⁰ Isso não significa, porém, que a direita tenha desaparecido do cenário político brasileiro, mas sim que ela se manteve oculta, escondida, por medo de ser associada ao passado ditatorial. Esse contexto de ocultamento e reconfiguração discursiva influenciou diretamente como as ideias e os debates intelectuais foram construídos e disputados, evidenciando a complexidade das dinâmicas políticas e culturais no Brasil pós-redemocratização.⁷¹

A produtora midiática Brasil Paralelo consolidou-se como uma importante difusora do discurso reacionário no Brasil contemporâneo, operando na intersecção entre entretenimento, pedagogia política e propaganda ideológica. Seu projeto, alinhado ao ideário olavista, estrutura-

⁶⁹ MACHADO, Rafael Madeira; SILVA, Gabriela Tarouco. A “direita envergonhada” no Brasil: como partidos reinterpretam seus vínculos com o regime militar? V Congresso Latinoamericano de Ciencia Política. Buenos Aires: **Asociación Latinoamericana de Ciencia Política**, 2010.

⁷⁰ NETO, Odilon Caldeira. A “direita envergonhada” e a fundação do Partido de Reedificação da Ordem Nacional. **Historiæ**, [S. l.] v. 7, n. 2, pp. 79–102, 2017.

⁷¹ BARBOSA, Caio Marcondes Ribeiro. **Do mito à balbúrdia: o bolsonarismo e o ressurgimento da direita conservadora no Brasil**. 227 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022, p. 46; 114.

se em torno de uma narrativa maniqueísta que enxerga a sociedade como palco de uma “guerra cultural” entre forças antagônicas: de um lado, uma suposta coalizão globalista de esquerda, acusada de corroer valores tradicionais e impor uma “ditadura do politicamente correto”; de outro, os defensores de uma “civilização ocidental cristã”, retratados como vítimas de uma ofensiva orquestrada por elites intelectuais e movimentos minoritários. Ao analisar artigos como *O que é a cultura woke? Por que gerou uma Guerra Cultural?* e *Existem planos para a implementação do Governo Mundial?*, é possível identificar como a empresa constrói retoricamente essa dicotomia, utilizando estratégias conspiracionistas, revisionismo histórico e uma apropriação seletiva de conceitos como liberdade de expressão e moralidade para legitimar sua narrativa.

No artigo *O que é a cultura woke* [...] ⁷², a Brasil Paralelo elabora uma narrativa alarmista sobre o conceito de “*woke*”, originalmente associado à conscientização sobre injustiças sociais e raciais. O texto ressignifica o termo como um projeto ideológico supostamente totalitário, liderado por movimentos progressistas e elites globais para impor uma agenda de “doutrinação” esquerdista. Segundo o artigo, a “cultura *woke*” representaria uma ameaça à família tradicional, à religião cristã e à liberdade individual, ao buscar mudar o pressuposto de que existem realidades naturais e objetivas, como masculinidade, família e liberdade de expressão e promover pautas como equidade de gênero, diversidade racial e direitos LGBTQIAPN+. ⁷³ No artigo também há a clara associação de movimentos sociais a teorias conspiratórias, como a ideia de “marxismo cultural”, assim como foi feito no documentário *As Grandes Minorias*, sugerindo que há uma infiltração sistemática em instituições educacionais, midiáticas e corporativas para subverter a moralidade vigente. ⁷⁴ No fim do artigo, a produtora posiciona-se como defensora da “liberdade de expressão” e da “verdade”, ao alegar combater uma narrativa que reescreve a história através do “relativismo moral”, termo que iremos discutir melhor posteriormente no terceiro capítulo.

Já no artigo “*Governo Mundial*”, a BP desenvolve uma narrativa conspiracionista que defende a existência de um plano coordenado por elites globais para estabelecer um controle

⁷² É importante ressaltar que o artigo teve seu título trocado no ano de 2025, seu título anterior era: “O que é a cultura *woke*? Entenda as disputas políticas e filosóficas ao redor do progressismo americano”. Essa mudança revela uma possível tentativa de universalizar a discussão, não a deixando reservada apenas ao debate político estadunidense como antes. No *Wayback Machine* é possível encontrar o artigo com seu título anterior: <https://web.archive.org/web/20241107160045/https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/o-que-e-a-cultura-woke>.

⁷³ O QUE é a cultura *woke*? Por que gerou uma Guerra Cultural? **Brasil Paralelo**, 22 jun. 2023.

⁷⁴ *Ibid.*

centralizado sobre nações, economias e culturas, supostamente visando substituir a soberania dos Estados por uma estrutura de poder autoritária e tecnocrática. Segundo o artigo:

Nova Ordem Mundial é um mundo desejado, mais que uma nova sociedade, uma nova civilização, baseada em valores e princípios muito diferentes daqueles que se cristalizaram ao longo dos últimos dois milênios e sustentam até hoje as estruturas daquilo que se conhece como Ocidente. Um novo ordenamento que pretende transformar cada um dos aspectos da vida, e desta forma criar o novo homem adequado a essa nova civilização.⁷⁵

O texto associa entidades como a Organização das Nações Unidas (ONU), o Fórum Econômico Mundial, dentre outras, acusadas de manipular crises internacionais — como pandemias, mudanças climáticas e avanços tecnológicos — para impor políticas de vigilância, restrições a liberdades individuais e a erosão de valores tradicionais. Segundo a produtora, iniciativas como a defesa de moedas digitais, tratados ambientais e regulamentações sanitárias não seriam respostas a desafios reais, mas etapas de um projeto maquiavélico de dominação, que incluiria a padronização cultural e a supressão de identidades nacionais. Um aspecto interessante dessa visão é a ideia de que:

Estes novos organismos passam a difundir não apenas as ideias de governança global, mas também a “teoria crítica” da Escola de Frankfurt, a ideia de hegemonia cultural e revolução passiva de Gramsci e as táticas de organização e militância ensinadas por Saul Alinsky.⁷⁶

Essas considerações são idênticas às expostas no livro *A Nova Era e a Revolução Cultural* [...], de Olavo de Carvalho, acerca de um suposto gramscismo cultural já descrito neste capítulo. Essa retórica, que ecoa as teorias de “marxismo cultural” opera por generalizações apocalípticas: a luta contra o racismo é equiparada à “censura” de vozes conservadoras, enquanto a crítica aos estereótipos de gênero é interpretada como um ataque à “família natural”. Ao transformar pautas progressistas em ameaças existenciais, a produtora não apenas simplifica debates complexos, mas também fabrica um inimigo difuso — útil para mobilizar um sentimento de perseguição entre seu público.

Essa construção do inimigo interno é complementada por uma defesa ambígua da liberdade de expressão. No texto *O que é Liberdade de Expressão? Qual é seu Limite?*, ao usar a Apologia de Sócrates, de Platão, e os Anais, de Tácito, como textos de pensadores antigos

⁷⁵ EXISTEM planos para a implementação do Governo Mundial? **Brasil Paralelo**, 6 set. 2021.

⁷⁶ *Ibid.*

que “se destacaram por defender a liberdade dos cidadãos, de forma que seus argumentos talvez possam ser estendidos à liberdade de expressão”.⁷⁷ Nesse artigo, a BP defende, a partir das ideias de Jordan Peterson e Bruno Lamoglia, que com a liberdade de expressar o que pensa, a pessoa poderá ser corrigida se necessário, portanto ela pode ser benéfica até mesmo para encerrar “doutrinas extremistas”. Ao equiparar a regulação de conteúdos discriminatórios a uma “tirania progressista”, o discurso da produtora não apenas relativiza a violência simbólica contra minorias, mas também naturaliza a ideia de que a extrema-direita conservadora é a verdadeira guardiã da democracia — uma inversão retórica que obscurece relações de poder estrutural.

A Brasil Paralelo, nesse sentido, autoproclama-se como vanguarda de uma contra-hegemonia, utilizando documentários que simulam rigor acadêmico (com entrevistas a figuras selecionadas e informações supostamente neutras) para validar teses que corroboram com um “comunismo infiltrado” ou com a ideia de uma ordem mundial pautada em um gramscismo cultural. A guerra cultural narrada pela BP não é um debate sobre ideias, mas um projeto de poder. Ao transformar a política em uma luta entre o “bem” e o “mal”, sua retórica inviabiliza o diálogo democrático, substituindo-o por um conflito identitário onde a aniquilação do oponente é vista como única solução, assim como nos escritos de Olavo de Carvalho. Essa lógica, que ecoa sob um véu de desinformação e retórica, é dissecada por Rocha em *Guerra cultural e retórica do ódio* [...] através da ideia de que Carvalho teria infundido o seu sistema de crenças em um discurso. Segundo ele, as obras de Carvalho não precisam estar restritas a uma cadência lógica, como os trabalhos intelectuais comumente precisam, pois “pouco importa se Olavo de Carvalho deslê ou se sequer leu a sério a obra de Gramsci, pois, para reconstruir seu sistema de crenças, o mais importante é sublinhar a óbvia fixação com termos e técnicas associados à noção de lavagem cerebral”.⁷⁸ Para Rocha, os escritos de Carvalho reúnem “anticomunismo paranoico com uma ideia mofada de alta cultura”, junto a “teorias conspiratórias de dominação mundial com atribuição raivosa de analfabetismo funcional para todo aquele que discorde do ‘seu mestre mandou’”, associadas a uma “lógica da refutação ao emprego consciente do mecanismo do bode expiatório” e a uma “retórica do ódio com palavras de baixo calão”, todas fundidas em “uma arrojada tentativa de tomada do poder — como reza o subtítulo-manifesto de Orvil”.⁷⁹

⁷⁷ O QUE é Liberdade de Expressão? Qual é seu Limite? **Brasil Paralelo**, 5 jul. 2024.

⁷⁸ ROCHA, *op. cit.*, n. p.

⁷⁹ *Ibid.*, n. p.

No artigo *A última cruzada: tempo e historicidade na série da produtora Brasil Paralelo*, Everton de Oliveira Moraes e Murilo Prado Cleto analisam algumas séries documentais da produtora BP, no contexto das disputas por narrativas históricas no Brasil contemporâneo. Os autores destacam como a produtora, fundada em 2016 no cenário de crise política pós-2013, se apresenta como parte de uma “reforma cultural” voltada contra uma suposta hegemonia de esquerda nos meios culturais e acadêmicos. A série, nesse sentido, busca construir uma visão histórica negacionista, articulada a uma filosofia da história de matriz cristã e eurocêntrica, além de um discurso ávido “por encontrar (projetar) no passado os empreendedores de outrora com um imaginário conservador e historicista”,⁸⁰ que reduz a complexidade do tempo a uma busca por empreendedores e heróis do passado. Os autores argumentam que a série se apropria de estratégias narrativas que expressam uma “visão teleológica da história do Brasil, carregada de juízos etnocêntricos”, ao enfatizar figuras heroicas em colonizadores e omitindo ou minimizando o papel de grupos historicamente marginalizados, como nativos e escravizados. O discurso da Brasil Paralelo também se apoia em um revisionismo que resgata uma leitura conservadora da monarquia e da colonização portuguesa, ao mesmo tempo em que demoniza as revoluções e movimentos progressistas. A ideia de que a história do Brasil teria sido deturpada por uma historiografia de esquerda é reforçada ao longo da série, que apresenta a colonização como um esforço civilizatório e o cristianismo como motor do progresso ocidental. Moraes e Cleto descrevem que a BP tem por objetivo, como foi previamente apontado, a produção de uma narrativa histórica que funcione como parte de um projeto de reforma cultural, visando combater uma alegada hegemonia de esquerda nos meios culturais do país,⁸¹ visão herdada de Olavo de Carvalho. Moraes e Cleto identificam que a BP não apenas produz um discurso revisionista sobre a história do Brasil, mas também participa ativamente das disputas políticas contemporâneas, oferecendo à nova direita uma narrativa que legitima suas reivindicações e seu “projeto de poder que se apresenta como uma contraofensiva”.⁸²

Já em *Os mitos da Brasil Paralelo – uma face da extrema-direita brasileira (2016-2020)*, o mito como discurso mobilizador é utilizado por Diego Martins Dória Paulo para analisar a trajetória da Brasil Paralelo, entendendo que o documentário e as produções da Brasil Paralelo se estruturam sobre uma visão específica do mito como ferramenta mobilizadora.

⁸⁰ MORAES, Everton de Oliveira; CLETO, Murilo Prado. *A última cruzada: tempo e historicidade na série da produtora Brasil Paralelo*. Florianópolis: **Tempo e Argumento**, v. 15, n. 38, e0108, 2023, p. 5.

⁸¹ *Ibid.*, p. 4.

⁸² *Ibid.*, p. 6.

Segundo ele, o mito, nesse contexto, não se restringe a uma reinterpretação do passado, mas atua como um elemento coesivo e de mobilização política, consolidando um imaginário que orienta o presente e projeta um futuro idealizado a partir de uma “entificação da narrativa liberal clássica”.⁸³ Paulo considera que a mobilização constante de setores de apoio, especialmente das camadas médias urbanas, as narrativas criadas pela Brasil Paralelo em suas produções, são seu diferencial perante outras correntes de direita. Dessa maneira, Paulo analisa que nessa empreitada, os ‘mitos’ que comovem — como descritos nas ideias de um “Novo Brasil” e de uma sociedade adoecida — cumprem um papel importante, não apenas de definirem alvos a serem atacados, mas que “também mobilizam em direção a objetivos a serem conquistados, rumo a uma *nova era* em preparação”.⁸⁴

No artigo *Brasil Paralelo: restaurando a pátria, resgatando a história*, Fernando Nicolazzi analisa o episódio *Independência ou Morte*, do documentário *Brasil: A Última Cruzada*, e evidencia como a narrativa promovida pela BP procura reconfigurar a memória nacional a partir de uma perspectiva conservadora. Segundo Nicolazzi, essa produção exalta figuras históricas como D. Pedro I, Leopoldina e José Bonifácio, contribuindo para a criação de uma mitologia nacional fundamentada na “nostalgia imperial”.⁸⁵ Para isso, o autor demonstra como a Brasil Paralelo mobiliza afetos e emoções, utilizando recursos audiovisuais e narrativas épicas para engajar seu público. Essa estratégia de comunicação cria um forte apelo emocional, fomentando um sentimento de orgulho nacional e resgate de uma suposta história “perdida” que teria sido ocultada por professores e intelectuais de esquerda, o que ele identifica como algo característico de “movimentos nacionalistas e de extrema-direita contemporâneos”.⁸⁶ Utilizando a obra *Mitos e mitologias políticas*, de Raoul Girardet, Nicolazzi ressalta como a construção de mitologias políticas fundamenta a visão de mundo promovida pela Brasil Paralelo. Esse imaginário político organiza um sistema de crenças autorreferencial, que desconsidera lógicas alternativas ou outras legitimidades. Entre os elementos destacados estão: a noção de um inimigo interno conspiratório — representado pelo marxismo cultural e pelo domínio esquerdista; a exaltação de uma figura salvadora, presente tanto na idealização da monarquia quanto em lideranças contemporâneas; a recriação de uma Idade de Ouro, na qual o

⁸³ PAULO, Diego Martins Dória. Os mitos da Brasil Paralelo: uma face da extrema-direita brasileira (2016-2020). **REBELA**, [S. I.], vol. 10, n. 1, pp. 101–110, 2020, p. 105.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 109.

⁸⁵ NICOLAZZI, Fernando. Brasil Paralelo: restaurando a pátria, resgatando a história. A Independência entre memórias públicas e usos do passado. **Seminário 3x22: Independência, memória e historiografia**, [S. I.], 2021, p. 12.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 12.

Império é idealizado como o ápice da ordem e estabilidade; e a ênfase na unidade nacional, com a família e a pátria sendo apresentadas como os núcleos essenciais da sociedade. A questão que se coloca, então, não é apenas sobre quais eventos são lembrados, mas sobre quem tem o poder de definir essas memórias e quais os efeitos disso para a sociedade. A disputa pela Independência do Brasil, nesse sentido, é também uma disputa pelo próprio sentido da história e sua função no presente.

Apesar de Girardet constituir sua teoria de mito político a partir de sua visão conservadora,⁸⁷ sua análise revela que a construção de mitologias políticas opera como um instrumento poderoso para a legitimação de narrativas históricas que resgatam, de forma idealizada, uma memória nacional homogênea. Nesse sentido, como evidenciado por Fernando Nicolazzi no contexto do episódio do documentário, a exaltação de figuras emblemáticas — como D. Pedro I, Leopoldina e José Bonifácio — e a invocação de uma “nostalgia imperial” são estratégias deliberadas para mobilizar afetos e construir um imaginário que privilegia a ordem, a estabilidade e a unidade nacional. Ao utilizar recursos audiovisuais e narrativas épicas, a *Brasil Paralelo* sob a perspectiva da mitologia política de Girardet não só explica a dinâmica pela qual tais mitos são formados e disseminados, mas também evidencia como eles desempenham um papel central na disputa pelo poder simbólico e na definição do sentido histórico que molda o presente.

Dessa maneira, considerando todas as evidências e questionamentos emergentes das produções da *Brasil Paralelo*, torna-se imperativo reconhecer que a influência de Olavo de Carvalho representa um elemento central na construção de uma narrativa histórica revisionista e mobilizadora, que transcende a simples reinterpretação dos fatos para se consolidar como um autêntico projeto de poder. Embora existam divergências entre o pensamento de Olavo de Carvalho e o da produtora *Brasil Paralelo* — como o tradicionalismo de matriz medieval-católica defendido pelo primeiro, que contrasta com a visão positivista e neoliberal-

⁸⁷ Raoul Girardet dedicou-se a analisar movimentos como o nacionalismo francês, o anticomunismo e o colonialismo. Sua obra *Mythes et mythologies politiques* (1986), por exemplo, explora mitos políticos que alimentaram ideologias nacionalistas e autoritárias. No entanto, ele foi colaborador de revistas e círculos intelectuais conservadores, como *La Table Ronde*, com uma publicação associada à direita francesa no pós-guerra. Além disso, se envolveu com a *Action Française* durante os anos de 1930 e sua crítica ao anticolonialismo e sua defesa de certos aspectos da herança colonial francesa o alinharam a setores conservadores. Em seus escritos para o *L'Esprit Public*, afirmou a “missão civilizadora” do exército francês na Argélia e teve alguma proximidade com figuras da direita nacionalista. No entanto, ele também foi crítico de extremismos, incluindo a extrema direita. Veja também: VICTOR, Jacques de Saint. Raoul Girardet, mort d'un historien engagé. *Le Figaro*, [S. l.], 22 set. 2013. Disponível em:

<https://web.archive.org/web/20241006110422/https://www.lefigaro.fr/histoire/culture/2013/09/22/26003-20130922ARTFIG00160-raoul-girardet-mort-d-un-historien-engage.php>.

conservadora da segunda —, a reprodução, em suas produções, de elementos discursivos caros ao ideário olavista transforma o debate histórico. A partir dessas concepções, a Brasil Paralelo molda um cenário no qual o debate histórico deixa de ser um exercício acadêmico para se transformar em uma batalha entre a verdade “recuperada” e uma suposta manipulação promovida por uma hegemonia de esquerda.

Conforme apontado por Rocha, Carvalho não se prende a uma estrutura lógica convencional, o que permite que seu discurso se transforme num repositório de mitos e clichês ideológicos — como a identificação de um inimigo interno conspiratório e a construção de um bode expiatório para os dissidentes. Já os estudos de Moraes e Cleto, bem como as análises de Nicolazzi e Dória Paulo, demonstram que a influência de Carvalho perpassa não somente a forma, mas também o conteúdo das produções da Brasil Paralelo. A adoção de uma visão teleológica da história — na qual o passado é reconstituído a partir de uma leitura essencialista e etnocêntrica — reflete a tentativa deliberada de construir um mito unificador capaz de legitimar a nova direita no campo das disputas culturais e políticas contemporâneas. Além disso, a produtora, ao se alinhar com o ideário de Olavo de Carvalho, articula um discurso maniqueísta que transforma complexos debates ideológicos em uma suposta guerra cultural: de um lado, uma coalizão de esquerda, acusada de impor uma “ditadura do politicamente correto” e de promover o que denominam “cultura *woke*”, e de outro, os defensores de uma civilização ocidental cristã, retratados como vítimas de uma ofensiva orquestrada por elites e movimentos minoritários. Ao ressignificar termos e adotar estratégias conspiracionistas — como as narrativas sobre o “Governo Mundial” e o “marxismo cultural” — a Brasil Paralelo não apenas simplifica as disputas históricas, mas também constrói um inimigo difuso que mobiliza seu público em torno da defesa da liberdade de expressão e dos valores tradicionais. Dessa forma, a influência de Olavo de Carvalho se entrelaça com o processo de reconstrução da memória nacional, evidenciando como a construção de uma narrativa revisionista atua como um autêntico projeto de poder, capaz de redefinir o debate político e cultural no Brasil contemporâneo.

A técnica política apresentada pela BP não se limita a uma mera reinterpretação dos fatos históricos; ela se inscreve em um projeto de poder que dialoga com uma tradição mais ampla de discursos conservadores, os quais recorrem à ressignificação do passado para fundamentar suas reivindicações. Assim, a forma como a BP constrói seu imaginário político, que passa por meio da exaltação de valores tradicionais e da fabricação de um inimigo interno, abre caminho para um paralelo com os modos pelos quais o legado clássico é apropriado e

reinterpretado em discursos conservadores. Nesse sentido, é possível traçar uma conexão entre a narrativa revisionista que permeia as produções da Brasil Paralelo e a ressignificação da tradição clássica, especialmente no que diz respeito à ideia de cidadania e civilização. Enquanto a BP mobiliza elementos históricos e mitológicos para construir um passado idealizado, a historiografia dos antigos — ao celebrar a Grécia Antiga como berço da racionalidade ocidental — oferece um pilar atemporal que, embora originado de dinâmicas históricas complexas e multiculturais, foi simplificado em discursos que exaltam um modelo elitista e excludente de cidadania. Essa abordagem que ignora as interações e trocas que moldaram as civilizações clássicas, transforma a herança do passado em um instrumento ideológico que legitima uma visão de mundo onde os dissidentes são marginalizados e outros grupos historicamente relevantes são esquecidos. Partindo dessa perspectiva para um novo campo de investigação, propomos no próximo capítulo a examinar como os conceitos de tradição e civilização são utilizados pela extrema-direita brasileira para fundamentar seus discursos. Ao fazer isso no próximo e no terceiro capítulos, ampliaremos nossa compreensão sobre como a herança dos antigos, incluindo a recepção dos sofistas, é mobilizada atualmente pela BP para reforçar estruturas de poder que perpetuam a exclusão e o elitismo. Essa análise se torna indispensável para entender a intersecção entre a produção de narrativas revisionistas contemporâneas e a apropriação de um passado considerado virtuoso, que, mesmo reconfigurado, continua a influenciar os debates políticos e culturais do Brasil atual.

CAPÍTULO 2 – OS ANTIGOS, OS MODERNOS E OS CONTEMPORÂNEOS

No capítulo anterior, discutimos os conceitos, ideias e influências fundamentais pelas quais as produções da Brasil Paralelo tiveram suas bases teóricas. Dentre essas ideias, nos interessa compreender como são feitos os usos conservadores dos conceitos de tradição e civilização pela extrema-direita brasileira, indispensáveis para compreender as produções da Brasil Paralelo. Nesse sentido, a origem da cidadania e as formas de organizações sociais da Grécia antiga são espaço de um debate acirrado e contínuo, pelo que elas representam em discursos e ações no presente atrelados a elas. A cidade antiga é objeto de disputa no debate historiográfico, seja ela grega, romana, egípcia, ou mesmo anterior, como as cidades sumérias. Em particular, a partir dos estudos sobre as cidades helênicas, diversas questões surgem sobre a *dēmokratía*, ou mesmo o modo que diversas organizações sociopolíticas antigas — e suas determinadas dinâmicas — foram estabelecidas de modo a privilegiar ou excluir indivíduos e grupos sociais. Em meio a essas discussões, é possível perceber na literatura tradicional acerca dos “Clássicos” a aparição recorrente de Atenas como principal influência da democracia e dos ideais de cidadania modernos e contemporâneos. A noção estabelecida nessa literatura é a de que os atenienses foram os pioneiros em diversos aspectos da construção social contemporânea, como na racionalidade filosófica eurocentrada, na sociopolítica, na atribuição da democracia como modelo político, nas artes clássicas, na retórica, assim como em outros aspectos.

Essa percepção conservadora, introjetada na tradição clássica, serve como motor de discursos similares aos dos próprios atenienses quanto a seus estrangeiros e dissidentes — considerados bárbaros e atrasados, incapazes de evolução. Sem levar em conta as origens dessas construções socio-político-culturais, feitas pela aglutinação e transformação de ideias e tecnologias geradas por trocas multiculturais entre gregos e não-gregos, essa tradição clássica conservadora e imperialista, cria um cânone considerado atemporal, que nos condiciona a uma base política e filosófica ligada a espaços aristocráticos e excludentes. Atenas se torna, nesses discursos, o pilar da democracia e o local de origem da Razão e da cidadania. Por meio das estruturas elitistas que são perpetuadas por essa narrativa as manifestações sociopolíticas de grupos marginalizados da antiguidade são interditas, esquecidas e ofuscadas pelas produções dos antigos canonizados.

A partir desse contexto acerca do conservadorismo que estrutura ideias sobre os antigos, podemos pensar também em como a sofística foi, e é, recepcionada nesta tradição. Os sofistas eram vistos por Platão como responsáveis pela corrupção moral da juventude ateniense, e essa

visão se manteve na tradição durante muito tempo. Górgias e Protágoras, mesmo que fizessem parte de grupos que cercavam a política ateniense e, posteriormente, se tornassem conhecidos por ensinar retórica, política e filosofia a diversos jovens, ainda eram estrangeiros. Por esse motivo vivenciavam o tratamento político de não-atenienses, os quais eram explorados, em maiores ou menores medidas, junto aos escravos, mulheres, residentes subjugados de outras pólis e outras categorias minoritárias, ao compor a estrutura social que sustentava a denominada “democracia direta ateniense”, possibilitada por suas expansões imperialistas.⁸⁸

Portanto, neste capítulo iremos destrinchar algumas das formas de caracterização da cidade antiga na historiografia, e dos próprios antigos, que excluem os dissidentes e enaltecem modelos sectários de cidadania. Analisaremos também como essas caracterizações do mundo antigo servem ao imperialismo europeu moderno e contemporâneo, ao utilizar os antigos considerados “Clássicos” como estruturantes de virtudes e intelectualidades superiores às de outros povos, considerados inferiores, bárbaros e selvagens. Esses discursos alimentam o peso conservador da tradição clássica e contribuem para a narrativa de grupos de extrema-direita em diversos casos, como o caso da *Action Française*, e também o da Brasil Paralelo. Desse modo, utilizaremos como estudo de caso em toda essa dissertação, mas principalmente nesse e no próximo capítulo, a forma como os sofistas sofreram modificações de leitura na historiografia contemporânea.

2.1 ATENAS COMO MODELO DE DEMOCRACIA, CIDADANIA E NAÇÃO

Entre os anos de 560 e 540 AEC, o ressentimento quanto às reformas de Sólon⁸⁹ fez com que a nobreza ática buscasse apoio popular para lutar pela liderança da comunidade ateniense, incentivando o poderio de Pisístrato, herói militar, que se tornou tirano e foi destituído por duas vezes, mas sempre retornando ao poder. Hípias, seu filho, após a morte de seu pai, começou a sentir a força da oposição da aristocracia ateniense, que, mesmo comendo pessoas que haviam apoiado o regime anteriormente, não estavam mais ao seu lado. Jones esclarece que “uma das características notáveis da tirania grega era que raramente durava mais

⁸⁸ KARATANI, Kōjin. **Isonomia and the Origins of Philosophy**. Tradução de Joseph A. Murphy. Durham/London: Duke University Press, 2017, p. 17.

⁸⁹ Sólon foi um arconte (*árkkōn*, ἄρχων) ateniense que iniciou uma extensa reforma nos âmbitos sociais, políticos e econômicos da cidade ateniense, que propôs algumas mudanças as quais reivindicavam mais direitos ao povo, o que desagradou muito os grupos aristocráticos. Dentre as mudanças mais relevantes das alternativas criadas por Sólon estão a reforma timocrática, que mudou a exclusividade dos eupátridas, trazendo a participação legal dos cidadãos fora do núcleo familiar aristocrático, e a obtenção de liberdade da escravidão por dívidas (*seisáktheia*, σεισάκθεια).

que um par de gerações, antes que seus partidários do início se voltassem contra ela e os aristocratas descontentes retomassem o poder”.⁹⁰ Essa oposição aristocrática trouxe o governo de Clístenes em 508 AEC, que criou dez novas *phúlai*⁹¹ (φυλή) artificiais, que modificavam todo o sistema de *phúlai* anterior baseado nas fronteiras naturalmente constituídas na Ática e “permitiam que homens até então excluídos da cidadania pudessem obtê-la” e dessem “ao ateniense comum um novo sentido de participação e um novo sentimento de autoconfiança, não mais tendo ele de viver sob o peso do dever de um senhor local”.⁹² No entanto, a influência dos aristocratas nas assembleias da pólis permaneceria predominante durante todo o século V AEC; mesmo com as diversas guerras que sucederam e com as tentativas de Péricles de instaurar medidas mais democráticas, os líderes do povo eram, em sua maioria, de origem aristocrática e atendiam prioritariamente aos interesses do grupo ao qual pertenciam.⁹³

A historiografia sobre a *pólis* grega, mais especificamente a ateniense durante o período democrático, é muito extensa e diversa. Fábio Augusto Morales Soares descreve seis modelos tradicionais pelos quais foi possível pensar na historiografia as cidades gregas, a cidadania e a questão dos metecos atenienses, sendo elas:

a cidade religiosa de Fustel de Coulanges e F. de Polignac; a cidade consumidora-estamental de M. Weber e M. Finley; a cidade moderna de E. Meyer, M. Rostovtzeff, E. Cohen e K. Vlassopoulos; a cidade de classes de S. Utchenko, G. de Ste. Croix e E. Wood; a cidade institucional de G. Glotz e M. Hansen; e a cidade filosófica-existencial de J.-P. Vernant e Ch. Meier.⁹⁴

A partir desses modelos e das considerações de Soares sobre os retratos feitos dos estrangeiros na historiografia tradicional expostos nessa dissertação, podemos reconstruir diversos aspectos da cidade ateniense, de forma mais ou menos precisa, segundo as evidências que eram disponíveis para esses autores na construção discursiva das cidades gregas antigas.

⁹⁰ JONES, Peter V. **O Mundo de Atenas: uma introdução à cultura clássica ateniense**. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1997, pp. 8–9.

⁹¹ Segundo o *The Oxford Classical Dictionary* (indicaremos o uso por meio da abreviação “*TOCD*” a partir de agora), a palavra *phúlai* é erroneamente traduzida como a palavra “tribo”, que pode, mas não de forma universal, denotar todos os principais componentes e divisões do corpo civil. Essas novas divisões artificiais agora acompanhavam a paisagem por meio de três zonas: urbana, costeira e interior. Cada zona foi dividida em dez seções chamadas trítias (τριττύες), a cada uma das quais foram atribuídos entre um e dez dos 139 assentamentos, aldeias ou bairros existentes, que depois foram chamados de demos (*demoi* em plural, δήμος/δήμοι). Para mais detalhes, ver: *Phylai*. In: HORNBLLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony; EIDINOW, Esther. **The Oxford Classical Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 1144.

⁹² JONES, *op. cit.*, p. 9.

⁹³ *Ibid.*, p. 29.

⁹⁴ SOARES, Fábio Augusto Morales. Cidades invisíveis: para uma crítica do conceito de polis. Brasília: **Revista Archai**, n. 4, p. 71–81, 2010, p. 73.

Segundo Luiz Moreira, para compreender melhor o processo de influência da organização do espaço social antigo na história do “Ocidente” contemporâneo, devemos ter em mente que “desde a fundação da *pólis* os gregos perceberam que apenas o *habitar* do espaço geográfico não bastava, era preciso pertencer àquela *comunidade*, e para pertencer à *pólis* era necessário ser um *polítes* [cidadão]”.⁹⁵

Dessa forma, devemos explorar algumas dessas colocações sobre a cidade antiga na historiografia contemporânea para discutir melhor posteriormente as questões da cidadania e dos sofistas como estrangeiros em Atenas e dos discursos que eram e são atribuídos a eles. Dentre esses modelos, os que são interessantes de descrever para a nossa pesquisa são: o modelo religioso de Fustel de Coulanges, o modelo de cidade institucional feito por Gustave Glotz e da cidade filosófica-existencial de Jean-Pierre Vernant. Contudo, para além do conjunto de autores apresentados por Soares, dissertaremos sobre as ideias Lewis Mumford e seu modelo utópico de regionalismo tecnológico, as ideias de Kōjin Karatani sobre a cidade antiga e algumas observações sobre as propostas de Claude Mossé, que, assim como Coulanges e Glotz, apresenta uma visão sobre a cidade antiga que revela seus usos ligados a questões nacionalistas francesas e de exaltação dos gregos antigos como basilares de “uma nova dimensão à história do pensamento humano”.⁹⁶

O modelo de Fustel de Coulanges, readaptado depois de diversas décadas por Polignac, identificava a constituição da cidade antiga através da religiosidade, sendo esse o principal meio de união e identificação entre os indivíduos de uma sociedade, já que a “idéia religiosa e a sociedade humana cresceriam, pois, simultaneamente”.⁹⁷ Coulanges considerava que a *fratria*⁹⁸ (no caso dos gregos) e a *cúria*⁹⁹ (para os romanos) cumpriam o papel social de criação e estabelecimento de assembleias e jurisdições sob as quais seus membros deviam se submeter,

⁹⁵ MOREIRA, Luiz Henrique Silva. A Pólis e o Político: O Espectro Cidadão e Não-Cidadão na Antiguidade Grega. Dourados, MS: **Revista História em Reflexão**, vol. 15, n. 30, pp. 168–186, 2021, p. 170.

⁹⁶ VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 5ª. ed. São Paulo: Difel, 1986, p. 95.

⁹⁷ COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. Tradução de Jean Melville. 4ª. ed. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 128.

⁹⁸ Segundo o *TOCD*, as *fratrias* eram, nos estados gregos, grupos com filiação hereditária e normalmente associados a localidade(s) específica(s). Os membros eram *phrateres* e os nomes da *fratria* frequentemente, mas nem sempre, tinham a desinência patronímica *-idai*. É provável que essa instituição tenha se originado no período micênico ou pouco antes. Tradução nossa. Para mais detalhes, ver: *Phratries*. In: HORNBLLOWER; SPAWFORTH; EIDINOW, *op. cit.*, p. 1141.

⁹⁹ De acordo com o *TOCD*, a *cúria* era a divisão mais antiga do povo romano, já existente sob os reis. A filiação às *cúrias* era determinada pelo nascimento, mas como também pareciam ter sido agrupamentos locais, cada um com o seu local de encontro, é provável que originalmente incluíssem famílias residentes em determinadas localidades. Cada *cúria* era chefiada por um funcionário denominado *curio*, com pelo menos 50 anos e eleito vitaliciamente. Um desses líderes foi escolhido como chefe de todas as *cúrias*, o *curio maximus*. Tradução nossa. Para mais detalhes, ver: *Curia*. In: *Ibid.*, pp. 398–399.

sendo portanto, junto das religiões e do culto aos deuses, instituições fundamentais para o surgimento das cidades.¹⁰⁰ Para ele, o “homem aplicou a sua idéia [*sic.*] de divindade aos objetos exteriores que contemplava, amava ou temia, aos agentes físicos donos de sua felicidade”¹⁰¹ e a partir dessas crenças vinculadas às famílias e ao desenvolvimento das práticas religiosas é que a sociedade cresceu.¹⁰²

A versão de Polignac traz proposições que atualizam a versão de Coulanges para termos mais interessantes, principalmente pela diferença temporal, que traz um contexto cultural e historiográfico mais fluido e menos voltado para a exaltação da cidade ateniense. Nos escritos de François de Polignac, a identidade cultural da sociedade grega se constituiria por meio dos cultos religiosos em uma dimensão bipolar, ou seja, os cultos e espaços sagrados seriam operantes a organizar o espaço social e também articular as relações sociais daquele território, tanto no centro quanto nas áreas rurais e extraurbanas, como áreas habitadas fora das regiões comuns e túmulos de heróis.¹⁰³ Além disso, ele propõe que os santuários extraurbanos serviam como marcadores do limite entre a “civilização agrária” e o domínio das montanhas e do mar que os rodeavam,¹⁰⁴ o que atualmente é contestado por evidências que apontam não haver uma separação tão bem delimitada entre os espaços de culto e as áreas extra-urbanas.¹⁰⁵ Dentre as proposições de uma cidade voltada para o culto religioso, as caracterizações da cidade grega são feitas através de um condicionamento das instituições muito dependente da religiosidade, sendo fundidas à vida social de maneira inseparável. Como anteriormente analisado, no caso de Fustel de Coulanges, “as regras de conduta e hierarquização eram estabelecidas a partir de projeções da religião”¹⁰⁶ e em Polignac as dimensões territoriais da cidade se alinhavam de modo bem delimitado através de locais específicos de culto.

Mesmo essa versão atualizada sobre os modos de religiosidade das pólis gregas antigas proposta por Polignac não se faz suficiente para apagar o principal problema que a tese de Coulanges gera até os dias de hoje: os usos de sua obra por movimentos e pensadores de extrema-direita. Apesar de sua obra estar inserida em um contexto anti-monarquista da Pós-

¹⁰⁰ COULANGES, *op. cit.*, pp. 130–131.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 133.

¹⁰² *Ibid.*, p. 137.

¹⁰³ POLIGNAC, François de. **Cults, Territory and the Origins of the Greek City-State**. Tradução de Janet Lloyd. Chicago: University of Chicago Press, 1995, p. 33.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 34.

¹⁰⁵ MUNHOZ, Ana Carolina Porto Nunes. **O espaço sagrado e o nascimento da polis em Mégara Hyblaea**. 154 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007, pp. 34–35.

¹⁰⁶ FREITAS, Gabriela; MOERBECK, Guilherme. De Fustel de Coulanges a François de Polignac: algumas notas sobre a Pólis e a religião grega antiga. Caetité: **Perspectivas e Diálogos: Revista de História Social e Práticas de Ensino**, vol. 1, n. 9, pp. 62–82, 2022, p. 71.

Revolução Francesa, as propostas de Coulanges já foram usadas por movimentos nacionalistas franceses, como na *Action Française*, iniciada por volta de 1907. Apoiador de ideais orleanistas, o grupo utilizava dos escritos de Coulanges como forma de reafirmar suas visões neo-tradicionistas e discursos nacionalistas com ênfase na historiografia e reescrita da história através de um viés eminentemente francês, assim, adotando o autor como um mestre do combate às ideias de movimentos germanistas e românticos.¹⁰⁷ Charles Maurras, um dos principais idealizadores da *Action Française* como um movimento contrarrevolucionário monarquista e tradicionalista, teceu comentários muito positivos sobre Coulanges em uma de suas publicações, como é exposto por Stephen Wilson em seu artigo:

Segundo Maurras, Fustel ensinou que o primeiro dever de uma grande nação era amar a si mesma no seu passado. Ele saudou o ataque de Fustel aos historiadores liberais que preferiam outros países, Alemanha ou Inglaterra, à França, que viam os alemães como virtuosos embora na verdade fossem depravados, como regeneradores da Gália embora na verdade perturbassem uma civilização pacífica e estabelecida. Os historiadores franceses foram indulgentes com os imperadores alemães que pilharam a Itália e exploraram a Igreja na luta do Império e do Papado, mas condenaram as guerras italianas de Carlos VIII e Francisco I de França; eles favoreceram a Reforma contra a Renascença; acreditaram no Conde de Saint-Simon quando ele disse que Luís XIV travou a guerra por motivos frívolos; não censuraram Guilherme III por ter destruído a República na Holanda, nem o Grande Eleitor de Brandemburgo por travar uma guerra agressiva durante quarenta anos, mas atacaram Luís XIV por tomar Lille dos espanhóis e por aceitar Estrasburgo quando esta se entregou livremente; eles eram a favor de Frederico II contra Luís XV. Todas estas eram censuras que os escritores da *Action Française* deveriam assumir no seu ataque à “*l’histoire officielle*”.¹⁰⁸

Isso não é por acaso, visto que, apesar do contexto de Coulanges de França Pós-Revolução, que influencia as questões de seus escritos e faz com que tenha preocupações com a construção de identidade nacional, esses mesmos escritos marginalizam os estrangeiros da cidade antiga e permitem com que o discurso nacionalista seja apreendido posteriormente por grupos de extrema-direita que identificam no estrangeiro um arquétipo de decadência, como a

¹⁰⁷ WILSON, Stephen. Fustel de Coulanges and the *Action Française*. *Journal of the History of Ideas*, [S. l.], vol. 34, n. 1, pp. 123–134, 1973, p. 124.

¹⁰⁸ “According to Maurras, Fustel taught that the first duty of a great nation was to love itself in its past. He welcomed Fustel’s attack on liberal historians who preferred other countries, Germany or England, to France, who saw the Germans as virtuous though in fact they were depraved, as regenerators of Gaul though in fact they disturbed a peaceful and established civilization. French historians were indulgent towards the German Emperors who pillaged Italy and exploited the Church in the struggle of the Empire and the Papacy, yet they condemned the Italian wars of Charles VIII and Francois Ier; they favored the Reformation against the Renaissance; they believed Saint-Simon when he said that Louis XIV waged war for frivolous reasons; they did not reproach William III with destroying the Republic in Holland, nor the Elector of Brandenburg for waging aggressive war for forty years, yet they attacked Louis XIV for taking Lille from the Spaniards and for accepting Strasbourg when it freely gave itself to him; they were for Frederick II against Louis XV. These were all reproaches that Action Française writers were to take up in their attack on ‘l’histoire officielle.’” Tradução nossa. *Ibid.*, p. 126.

Action Française. Sua obra, *La Cité antique*, estava inserida nas questões sociopolíticas da França do século XIX, portanto, imbuída com a ideia de destituição da religião da propriedade privada e da laicização do Estado em reconhecimento da autonomia dos indivíduos. Assim, Coulanges evidencia a origem da propriedade privada no culto familiar e a supressão da liberdade individual pelo Estado para pensar sua própria realidade.¹⁰⁹ Mas a concepção de cidade religiosa de Coulanges percebia o estrangeiro como um indivíduo invisível, que não era dotado de nenhum direito ou meios que pudessem tirá-lo de sua condição. Para ele, toda a dinâmica de poder da cidade antiga estava direcionada à condição do indivíduo com os deuses (como as leis estabelecidas pela religião) e as capacidades que lhe eram concedidas naquele território, e nessa dinâmica o estrangeiro não detinha poder algum, era tão distinto quanto fosse possível do cidadão. Mesmo o escravo detinha mais capacidades de herdar o poder de seu senhor, já que os deuses o abençoaram em certa medida. Essas comparações do autor entre o cidadão, o escravo e o estrangeiro antigos são recepcionadas e ovacionadas no discurso nacionalista francês: ao considerar que o escravo era mais dotado de direitos do que o estrangeiro cria-se um ambiente hostil ao estrangeiro que se alinha aos interesses dos nacionalistas. E, já que a religião estava na base de tudo, Coulanges deposita na ideia de “pátria” uma parte notável do cotidiano do humano antigo, onde “tudo que o homem tinha de mais caro se confundia nessa noção de pátria”.¹¹⁰ Assim, apesar de dissertar sobre a constituição da cidade física, o pilar que mantém a obra de Coulanges em pé está nas ideias de nação e cidadania, mas com uma chave interessante para nossa pesquisa, já que Coulanges traz o enfoque em descativar os modernos da influência dos antigos, na mesma medida em que deposita a semente da ideia de pátria na democracia ateniense antiga. Segundo Janio Barbosa, na obra de Coulanges, “[a] nação, existente, lapidada pela criação das instituições antigas e referendada pela formação das famílias antigas, ofereceu à França a oportunidade de ser una e pré-existente”.¹¹¹

No entanto, essa visão que sobrepõe Atenas como pilar da democracia e dos modos de organização burocrática, filosófica e urbana para a constituição de um sentimento identitário de liberdade e igualdade democráticos contemporâneos dentro da historiografia francesa não se limita a Coulanges. Apesar de mais recentes e de escreverem de contextos diferentes do Pós-Revolução Francesa, o historiador Gustave Glotz e a historiadora Claude Mossé trazem

¹⁰⁹ SOARES, *op. cit.*, 2010, p. 73; BARBOSA, Janio Gustavo. O indivíduo e o Estado familiar: Coulanges e a história das instituições na França. São Leopoldo, RS: **Anais do XXIV Simpósio Nacional de História – ANPUH**, 2007.

¹¹⁰ COULANGES, *op. cit.*, pp. 216–220.

¹¹¹ BARBOSA, J., *op. cit.*, p. 7.

discursos em seus livros que corroboram com as narrativas de cidadania construídas em Atenas e que, posteriormente, são consideradas simbólicas para a ideia de civilização.

Gustave Glotz inicia seu livro *The Greek City and its Institutions* expondo as concepções sobre cidadania e barbárie nos escritos de Aristóteles, determinando dois tipos de humanos, aqueles que estavam submergidos na selvageria, agindo como “hordas sem ordem ou vastas tribos de uma monarquia monstruosamente larga”, e aqueles outros que viviam em harmonia, com seus costumes e práticas associados às cidades em que viviam. Para Aristóteles, esses primeiros, bárbaros, nasceram para a servidão para que os cidadãos pudessem aproveitar uma forma de vida mais nobre.¹¹² Essa citação é relevante pois ressalta a influência dos escritos de Aristóteles para o trabalho de Glotz, já que frequentemente o autor utiliza o filósofo para corroborar seus argumentos e dar descrições sobre as condições da cidade antiga. Seu uso ultrapassa as caracterizações do uso de Aristóteles como fonte, com as considerações aristotélicas de virtude e cidadania influenciando o tom com o qual ele disserta sobre as dinâmicas dos cidadãos da *pólis* ateniense, dos estrangeiros e dos escravos. Outra questão é que Glotz tece elogios sobre a construção descritiva do trabalho de Coulanges, mas identifica que o trabalho dele acaba se tornando um tanto “geométrico” e engessado por desconsiderar o elemento vivo das sociedades humanas, que “só podem permanecer por muito tempo e preservar a própria identidade conforme sofrem mudanças profundas”.¹¹³ Assim, ele pretende deixar de lado o conceito do *génos* e do núcleo de culto familiar como formador da cidade grega para trazer as próprias estruturas das instituições gregas como a gênese da democracia da *pólis*, como uma forma de organização que cumpriria o papel de harmonizar os conflitos sociais de diferentes interesses.

Já Claude Mossé foi uma historiadora que identificava na cidade de Atenas uma potência inigualável. No último capítulo de *Atenas: a história de uma democracia*, Mossé expõe que os atenienses desempenharam um papel histórico de relevo em um curto período de dois séculos, já que “a civilização que ajudaram a fazer nascer teria uma posteridade longa e brilhante”, e que, embora não se possa confundir totalmente com a civilização grega em geral, seria “sua expressão mais luminosa”.¹¹⁴ Para a autora, Atenas, cuja grandeza deve-se justamente

¹¹² “There were for him two kinds of human beings: those who were submerged in savage, formless hordes or in the vast tribes of some monstrously large monarchy, and those who were harmoniously associated in cities; the former were born for servitude in order that the latter might enjoy a nobler way of life”. GLOTZ, Gustave. **The Greek City and its Institutions**. Tradução de N. Mallinson. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1929, p. 1.

¹¹³ *Ibid.*, p. 4.

¹¹⁴ MOSSÉ, Claude. **Atenas: A história de uma democracia**. Tradução de João Batista da Costa. 3ª. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 133.

ao poder que era dado ao cidadão, era uma “civilização do homem”, ou seja, o teatro, a arte e a filosofia estavam integrados à política ateniense. O uso da palavra “civilização” aqui não é em vão, já que, segundo Mossé, para fazer parte dessa comunidade, o estrangeiro precisava estar disposto a garantir a defesa dela assim como participar de seus frutos, mesmo que não pudesse entrar de fato no grupo fechado de cidadãos.¹¹⁵ Aqui, a ideia de “civilização” ateniense implica em uma exaltação da cultura ateniense no trabalho da autora voltada aos ideais de “liberdade e a igualdade que os atenienses emprestavam tanta importância e das quais faziam o símbolo de sua *politeia*”. Além disso, há também uma linha positivista de pensamento na qual “os atenienses têm seu lugar na história dos homens que farão o mundo de amanhã”.¹¹⁶ Dadas essas concepções, a cidade ateniense não serve apenas de modelo para as cidades gregas como um todo, mas se torna também um importante centro urbano que foi utilizado discursivamente, e ainda é, como o epicentro da democracia e da “Civilização Ocidental”, conceito que discutiremos mais adiante.

É interessante pontuar que até mesmo Jean-Pierre Vernant, em seu livro *As Origens do Pensamento Grego*, apesar de bem mais recente, traz ideias que depositam parcialmente na aristocracia ateniense a capacidade de sintetizar a democracia como um bem comum, público, e eficaz, em que a arte política da retórica e da sofística propiciam técnicas de persuasão e demonstração que propiciam o saber teórico.¹¹⁷ Vernant descreve que a filosofia se torna o meio pelo qual as ideias que circulam entre os aristocratas e nas discussões da ágora eram difundidas na atividade política. Além disso, era por meio dos sofistas que parte da população que era voltada às práticas legislativas, e que pagava pelos serviços deles, tinha acesso a essas discussões, que acabavam por se integrar na vida política pública.¹¹⁸ No entanto, apesar de mencionar o trabalho dos sofistas na pólis, sua obra negligencia a presença e as funções dos estrangeiros no espaço ateniense, ao direcionar demais o foco aos cidadãos e à política e do que caracteriza como o “nascimento da filosofia”. Apesar disso, ao final de sua obra Vernant constata claramente sobre como essa razão constituída na Grécia antiga não é a mesma que se faz na ciência contemporânea, como é atribuído em alguns casos, e tampouco é uma razão singular, sendo assim particular aos gregos que viviam naquele período, considerada por Vernant como constituinte da cidade grega antiga.¹¹⁹

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 134.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 135.

¹¹⁷ VERNANT, *op. cit.*, 1986, pp. 34–35.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 41.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 94–95.

Podemos considerar que, apesar das diferenças de contextos históricos e dos diferentes usos de seus trabalhos, tanto em Coulanges quanto em Glotz e Mossé, e até mesmo, fazendo algumas ressalvas, no trabalho de Vernant, se vê, como diz muito bem Dabdab Trabulsi, “a França democrática, elitista e liberal que se lê no espelho da Atenas clássica”.¹²⁰ O que une essas diferentes visões sobre a pólis ateniense acaba sendo o uso centralizado na cidadania aristocrática sem pontuar a evidente marginalização de mulheres e estrangeiros dessas manifestações políticas e intelectuais. O relevante discurso anti-monárquico das obras desses pesquisadores franceses, exaltando a democracia antiga para combatê-lo no presente, acaba gerando novos problemas quanto ao constante abandono do estudo dos grupos marginalizados desse modelo de cidadania. Nesse emaranhado de concepções sobre a cidade ateniense feito por esses pesquisadores, a perspectiva linear e evolutiva, característica da Europa do século XX, se mantém presente como um dos meios que sustentam os discursos nacionalistas e civilizatórios que se realizam nas ações imperialistas francesas modernas e contemporâneas.

No entanto, não só na França se vê o uso da Atenas clássica como modelo envisioned de nação e cidadania. Mogens Herman Hansen traz outra perspectiva para o modelo de cidade institucional de Glotz, propondo que os arranjos institucionais seriam o que moldariam o modo de vida dos cidadãos.¹²¹ Assim, essas condições de existência estariam ligadas às instituições de tal forma que a própria *pólis* se tornaria uma entidade agente como um Estado, como um sujeito.¹²² Hansen identifica que no Estado moderno o território se torna uma parte muito importante da sua constituição; assim, a prioridade se torna a manutenção do território e então da população. Segundo ele, dentre os três primeiros elementos de um Estado moderno, um democrata dos tempos atuais iria classificar “tanto o território como o governo acima do povo, ao passo que, para um cidadão em uma *pólis* democrática antiga, a ordem de prioridade era inversa: primeiro o corpo de cidadãos, seguido pelas instituições políticas e por fim o território”.¹²³ Essa ideia de priorização dos cidadãos, além de se alinhar com as ideias de Claude

¹²⁰ DABDAB TRABULSI, José Antônio. História e historiografia da democracia ateniense. Resenha de MOSSÉ, Claude. *Regards sur la démocratie athénienne*. Paris: Perrin, 2013. 234 p. Niterói: **Tempo**, vol. 22, n. 41, pp. 592–598, 2016, p. 596.

¹²¹ SOARES, *op. cit.*, p. 77.

¹²² HANSEN, Mogens Herman. **Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State**. New York: Oxford University Press, 2006, p. 113.

¹²³ “*of the three elements of a state, a modern democrat will rank both the territory and the government over the people, whereas, to a citizen in an ancient democratic polis the order of priority was the reverse: first the body of citizens, then the political institutions and last the territory*”. HANSEN, Mogens Herman. Introduction. *The Polis as a Citizen-State*, p. 7–29. In: HANSEN, Mogens Herman (ed.). **The Ancient Greek City-State**. Munksgaard/Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1993, p. 9.

Mossé e apesar de trazer pontos muito relevantes, se amarra com uma ideia de outro pesquisador, Lewis Mumford.

Em *The City in History*, de Lewis Mumford, a importância da cidade antiga não está em suas estruturas físicas, idealizadas “não em pedra, mas em carne e osso”.¹²⁴ Mumford considerava que a partir do momento em que as estruturas institucionais da *pólis* se cristalizaram, seu “arquétipo ideal” quase não sofreu alterações, sendo condicionadas a uma concentração de mão de obra sob uma liderança firme, unificada e autossuficiente. Dessa forma, quando o tirano Pisístrato tomou o poder e grandiosos projetos de edificações, cerâmicas e de remodelação da *pólis* foram feitos¹²⁵, é possível conceber que para Mumford, esse seria um sinal de sua decadência pela tirania do governante, já que o pesquisador considerava que as grandes manifestações “super-mundanas”, como chamava, eram uma ilusão, assim como a cidade-bela pelas virtudes e pela ordem de Platão e Parmênides de Eleia.¹²⁶ Lúcia Brito, ao descrever as ideias de Mumford, conduz que o autor identificava no período do século IV A.E.C., conhecido como helenístico, um desenvolvimento sanitário e estético das cidades gregas que incentivaram um favorecimento do enriquecimento e do valor monumental em detrimento da “vida interior”, ou seja, uma desvalorização desse “espírito da pólis”.¹²⁷ Assim, a cidade antiga não era importante por si só, mas sim um instrumento o qual os seres humanos utilizam para se regular entre si e dominar a natureza, “direcionando a própria comunidade ao serviço dos deuses”.¹²⁸ Em *The Culture of Cities*, livro anterior ao *The City in History*, Mumford caracteriza uma “análise evolutiva” das cidades ocidentais desde a medieval até as contemporâneas com ideias similares às apresentadas sobre a cidade antiga.¹²⁹ Essas considerações de Mumford são conduzidas de forma a tecer críticas sobre os formatos contemporâneos de construção urbana e partem de uma visão utópica e fantasiosa do mundo antigo e das capacidades tecnológicas humanas, muito associada aos discursos progressistas, positivistas e evolucionistas do meio do século XX.

Apesar dessas visões sobre a cidade antiga ainda persistirem, outras maneiras de conceber a democracia ateniense de formas que não alimentem discursos imperialistas

¹²⁴ MUMFORD, Lewis. **The City in History**. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1961, p. 160. Tradução nossa.

¹²⁵ JONES, *op. cit.*, p. 8.

¹²⁶ MUMFORD, *op. cit.*, p. 159.

¹²⁷ BRITO, Lucia Elena Pereira Franco. **As cidades na história: percursos críticos**. Vitória: Dimensões, n. 40, pp. 39-64, 2018, pp. 42-43.

¹²⁸ MUMFORD, *op. cit.*, p. 94.

¹²⁹ MUMFORD, Lewis. **The Culture of Cities**. Orlando: Harcourt Brace, 1970.

começaram a surgir. Como para Kōjin Karatani, que identifica que a democracia no sentido antigo do termo em Atenas foi concretizada através das reformas de Clístenes em 508 AEC, quando surgiu pela primeira vez algo como o chamado *demos*, após a morte de Pisístrato e a extinção dos tiranos que o sucederam. Segundo ele, Clístenes “reorganizou o antigo sistema tribal que era a base do poder da nobreza e estabeleceu novas afiliações tribais baseadas na região. Com isso, produziu-se um *demos* de caráter territorial”.¹³⁰ Isto gerava tanto uma rejeição da sociedade de clãs baseada no parentesco quanto um regresso ao “princípio tribal da reciprocidade”.¹³¹

Karatani então propõe conexões entre o imperialismo da democracia ateniense e a ideia de Benedict Anderson¹³² da nação moderna como uma comunidade imaginada; portanto, o *demos* ateniense seria “inseparável deste tipo de nacionalismo”.¹³³ O autor expõe em diversas partes do texto as condições discrepantes entre o cidadão ateniense e o estrangeiro, que, por mais rico que fosse, não poderia possuir terras nem tornar-se cidadão. Dessa maneira, os estrangeiros eram muitas vezes agregados pelas colonizações de territórios adjacentes. Segundo Karatani, essas novas comunidades formadas pelos colonos na Jônia eram independentes das cidades-estado ou dos grupos tribais de sua origem, e essa colonização em série acabou anulando os laços com as antigas tradições tribais em vez de manter laços culturais com a *pólis* de origem. Assim, quando as cidades coloniais se tornam estreitamente ligadas e subordinadas à cidade de origem, a atividade colonial torna-se uma medida para a competição territorial entre as cidades de origem e, em última análise, sob a pressão de tal competição, perdem-se as condições para a coexistência das *póleis* em conflito. O autor esclarece que isso foge do padrão de permanência de laços com a *pólis* de origem e não ocorreu porque a Grécia tivesse uma civilização avançada ou nada do gênero, já que diversos costumes sociais dos antigos grupos tribais estavam muito vivos no continente ateniense, mas sim porque a colonização foi um mecanismo para aliviar essa pressão das profundas desigualdades e antagonismos internos como resultado do crescimento e da expansão.¹³⁴

Portanto, se a construção retórica de Atenas como berço atemporal da democracia e da racionalidade ocidental sustenta narrativas conservadoras que idealizam uma cidadania seletiva

¹³⁰ “reorganized the old tribal system that was the basis of the power of the nobility and established new tribal affiliations based on region. With this, a *demos* with a territorial character is produced”. Tradução nossa. KARATANI, *op. cit.*, p. 21.

¹³¹ *Ibid.*, p. 21.

¹³² ANDERSON, Benedict R. Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

¹³³ “Athenian democracy is inseparable from this kind of nationalism”. Tradução nossa. *Ibid.*, p. 21.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 23.

e excludente, é necessário questionar quem foi excluído desse modelo e como a alteridade foi instrumentalizada para legitimá-lo. A glorificação da *dēmokratía* ateniense, frequentemente apresentada como um sistema homogêneo e autóctone, deturpa as influências e multiculturalidades dos estrangeiros no mundo grego antigo, assim como oculta aqueles que não se enquadravam no *ethos* do cidadão livre, homem e “helenizado”: estrangeiros, escravos, mulheres e povos subjugados pelo imperialismo ateniense. Essa cisão entre “civilizado” e “bárbaro”, longe de ser um mero resquício do passado, reverbera na forma como a extrema-direita contemporânea — da *Action Française* à *Brasil Paralelo* — recicla mitos de pureza cultural, associando “dissidências” modernas a uma suposta ameaça à “tradição clássica”. Assim, ao deslocar o foco do modelo idealizado para as margens que o sustentaram, analisaremos a seguir como a Atenas antiga categorizou o “Outro”, relegando metecos e povos não gregos às margens do fazer político.

2.2 O CIDADÃO, O BÁRBARO E O ESTRANGEIRO: O PROBLEMA DO OUTRO

Em Atenas, por volta do século V A.E.C., era permitido que o estrangeiro permanecesse na *pólis* desde que, caso residisse por muito tempo no território ático, ele tivesse o título de meteco (*métoikos*).¹³⁵ A partir da condição de meteco, o indivíduo deveria pagar um imposto (*metoikion*) e estar subordinado à tutela de um patrono (*prostates*), capaz de conduzir suas ações jurídicas.¹³⁶ O meteco não poderia ter terras e não era dotado de direitos políticos. Assim, caso fosse assassinado, seu homicídio era legalmente “associado apenas a um homicídio involuntário”.¹³⁷ Além disso, não há evidência epigráfica de mulheres estrangeiras que cumprissem a categoria social de *metoikos* antes do segundo século AEC. Posteriormente a isso, o número de *métoikoi* femininas era muito reduzido, cerca de um quarto a um terço.¹³⁸ Essa condição instável de obtenção da cidadania ateniense por parte dos metecos vem de um fator principal: o discurso da superioridade dos atenienses era assentado principalmente nos mitos e narrativas que compunham o estabelecimento dessa cidadania. Nicole Loraux descreve que:

¹³⁵ LORAUX, Nicole. A democracia em confronto com o estrangeiro (Atenas, Paris). In: CASSIN Barbara; LORAUX, Nicole; PESCHANSKI, Catherine. **Gregos, bárbaros, estrangeiros: a cidade e seus outros**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993, p. 16.

¹³⁶ KENNEDY, Rebecca Futo. **Immigrant Women in Athens Gender, Ethnicity, and Citizenship in the Classical City**. New York: Routledge, 2014, p. 12.

¹³⁷ LORAUX, *op. cit.* In: CASSIN; LORAUX; PESCHANSKI, *op. cit.*, p. 16.

¹³⁸ KENNEDY, *op. cit.*, 2014, p. 16.

a condição do estrangeiro declarado como tal é protegida desde que, residindo por muito tempo no território ático, ele tenha o título de *meteco*; é verdade que o meteco é forçado a pagar um imposto sobre a pessoa, que não pode apelar na justiça e deve ter um 'patrono' ateniense que o faça por ele.¹³⁹

O estrangeiro dependia de um patrono para se estabilizar e ser capaz de viver na cidade, já que as condições políticas da sociedade ateniense eram estruturadas conforme hierarquias sociais, de gênero, educação e cultura. Mas mais que isso, os mitos da autoctonia ateniense “proviam um *topos* eficaz para mais de um tipo de discurso cívico, quer seja usado para legitimar a hegemonia de Atenas ou para fornecer uma base atemporal para uma ideologia ateniense de cidadania”.¹⁴⁰ Loraux também identifica o mito dos reis Cécrope I¹⁴¹ e Erictônio¹⁴² como dois mitos autóctones que contribuíram para a ideia da potência e virtude de Atenas. A ideia desses mitos fundadores é estabelecer como as bases fundamentais de Atenas seriam constituídas: através de Cécrope I se organizaram as condições de ordem sobre o solo e civilização a um povo; e por meio de Erictônio as rédeas políticas foram tomadas para que se pudesse exercer o poder no território de maneira eficaz. Assim, os mitos autóctones de Atenas conduziram, segundo a autora, a uma história de unificação e de origem mítica que

¹³⁹ LORAUX, Nicole. **Invenção de Atenas**. Tradução de Lílian Valle. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, p. 16.

¹⁴⁰ “*Athenian myths of autochthony provide an effective topos for more than one kind of civic discourse, whether used to legitimize the hegemony of Athens or to supply a timeless foundation for an Athenian ideology of citizenship*”. Tradução nossa. LORAUX, Nicole. **The Children of Athena: Athenian Ideas about Citizenship and the Division between the Sexes**. Tradução de Caroline Levine. Princeton: Princeton University Press, 1993, p. 37.

¹⁴¹ O mito conta que Cécrope I teria nascido da terra (filho de Gaia), com corpo composto de homem e serpente. É contado que em sua época os deuses resolveram tomar posse de cidades, nas quais cada um deles deveria receber seu culto peculiar. Assim, Poseidon foi o primeiro a chegar à Ática e, com um golpe de seu tridente no meio da acrópole, produziu um mar em contato com a Eritreia. Depois dele veio Atena e, tendo chamado Cécrope para testemunhar seu ato de tomar posse, ela plantou uma oliveira, que ainda é mostrada no mural do Pândroso. Mas quando os dois lutaram pela posse do país, Zeus os separou e nomeou árbitros, não, como alguns afirmaram, Cécrope e Cranau, nem ainda Erictônio, mas os doze deuses. E de acordo com o mito, a cidade foi entregue a Atena, porque Cécrope testemunhou que ela havia sido a primeira a plantar a oliveira. Atena, portanto, chamou a cidade de Atenas com seu próprio nome, e Poseidon, furioso, inundou a planície de Fira e colocou a Ática sob o mar. Para mais detalhes, ver: CABRAL, Luiz Alberto Machado. **A Biblioteca do Pseudo Apolodoro e o estatuto da mitologia**. 159 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013, pp. 119–120; FRAZER, James George *et al.* (ed.). **The Library [by] Apollodorus**. Tradução de J. G. Frazer. Londres: William Heinemann, 1921, pp. 77–81.

¹⁴² O mito consiste na perseguição à virgem Atena do deus Hefesto, o qual após capturá-la, ejaculou em sua coxa, essa então enojada limpou-se e fez o sêmen cair no chão e fecundar o solo. Erictônio seria o indivíduo que teria nascido da terra (Gaia) após Hefesto tê-la feito fértil com seu sêmen e Atena ter fugido. Após isso, Erictônio foi visto por Atena, que o enviou furtivamente em uma caixa para Pandroso, filha do rei da Ática, Cécrope I, ordenando que ela não a abrisse, mas as irmãs de Pandroso abriram a caixa. São duas as formas descritas de consequência da abertura da caixa: a primeira descreve que as irmãs de Pandroso foram atacadas por uma serpente que estava dentro; a segunda descreve que elas perderam a sanidade devido à ira de Atena, fazendo com que elas se jogassem da acrópolis. Após crescer, Erictônio foi criado por Atena e expulsou Anfictião, se tornando rei de Atenas e estabelecendo o culto à Atena. Para mais detalhes, ver: CABRAL, *op. cit.*, pp. 120–121; FRAZER, *op. cit.*, pp. 89–93.

fundamentam a ideia de cidadania ateniense.¹⁴³ Essas condições de cidadania faziam com que mesmo outros gregos não tivessem acesso a direitos similares em outras póleis, já que as políticas eram feitas conforme as organizações sociais das cidades, e não de forma unificada. Até mesmo porque a dita “Grécia Antiga” nada mais é do que um conjunto de cidades que se agruparam em um espaço geográfico e compartilhavam, ou não, de algumas características comuns, mas que por muito tempo não tomaram uma identidade precisa e uniforme.¹⁴⁴

Ademais, em diversas cidades gregas, a política era feita conforme as decisões das aristocracias, evidenciando as tensões entre os grupos minoritários e a elite.¹⁴⁵ As medidas políticas do poder patriarcal e sectário de Atenas atravessavam a existência dos corpos que não podiam ocupar o estado de cidadania. No entanto, a condição de cidadania seria algo que poderia acontecer para os bárbaros em dado momento, como um curso natural a devir. Cassin, Loraux e Peschanski caracterizam que:

os bárbaros são designados não por sua especialidade (distante, fora), mas por sua relação com o tempo: o tempo, longe de ser uma forma *a priori* comum a todos os homens, é tanto o contrário que, nos bárbaros, não é submetido às mesmas categorias que nos gregos: não há passado, mas um tempo de antes do tempo (pré-história que pode valorizá-los mesmo como educadores); não há futuro, mas um devir grego, como se o tempo só pudesse servir exatamente aos gregos. Em suma, é-se grego por cultura e não por natureza: é somente para um bárbaro (mas qualquer grego pode então 'barbarizar') que a natureza, solo ou sangue, faz o grego.¹⁴⁶

Além disso, os cidadãos atenienses não se dedicavam fortemente ao comércio, sendo essa uma função mais comum para os estrangeiros, a quem tributavam fortemente enquanto se ocupavam com o trabalho agrícola. Segundo Karatani, qualquer que fosse a contribuição econômica que um estrangeiro pudesse dar à *pólis*, para eles “não havia caminho para a cidadania, nem proteção legal pelo abrigo da lei. Desta forma, a democracia ateniense foi construída sobre a exploração de estrangeiros, escravos e outras *poleis*”.¹⁴⁷ No entanto, ao confrontar essas características da sociedade ateniense, ele levanta um questionamento:

¹⁴³ LORAUX, *op. cit.*, 1993, pp. 38–41.

¹⁴⁴ GUARINELLO, Norberto Luiz. Uma morfologia da História: as formas da História Antiga. Vitória da Conquista: **Politeia**, vol. 3, n. 1, pp. 41–61, 2003, p. 53.

¹⁴⁵ CANFORA, Luciano. Capítulo IV: o cidadão. In: VERNANT, Jean-Paul. **O homem grego**. Tradução de Maria Jorge Vilar De Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 105.

¹⁴⁶ CASSIN; LORAUX; PESCHANSKI, *op. cit.*, pp. 9–10.

¹⁴⁷ “Whatever economic contribution a foreigner might make to the polis, there was no path to citizenship, nor legal protection under the law. In this way Athenian democracy was built on the exploitation of foreigners, slaves, and other poleis”. Tradução nossa. KARATANI, *op. cit.*, p. 107.

A Atenas deste período é considerada a *pólis* mais avançada em termos de política e cultura. Se for esse o caso, por que a cidade recorreria em grande parte a estrangeiros para ensinar as artes da retórica e da oratória? Isto é uma indicação de que, embora Atenas fosse política e economicamente dominante, em questões de discurso e pensamento era pouco desenvolvida, e o povo de Atenas teve de aprender estas artes com os imigrantes da Jônia ou das colônias estabelecidas pelos colonos jônicos na costa sul da Itália.¹⁴⁸

Assim, a questão social do ser e do fazer político atenienses se constitui de discursos e dilemas muito maiores que o do nascimento em Atenas propriamente. Ser cidadão não é o bastante. Para fazer parte do conjunto político ateniense era necessário ter antecedentes que também façam parte da cidadania local, e mais que isso, preencher os requisitos que estão além da cultura e dos costumes, pois para os atenienses, os bárbaros estavam congelados no tempo, incapazes naquele momento de ultrapassar as suas próprias limitações.¹⁴⁹ Ao examinar a temporalidade dos antigos, Hartog descreve que os gregos consideravam suas condições de existência como localizadas em temporalidades qualitativamente diferentes às dos bárbaros, onde existiria “um tempo dos gregos e um tempo dos bárbaros”, em que um seria “portador de *crescimentos*, enquanto o outro não apresenta esse traço”.¹⁵⁰ Luiz Moreira, ao introduzir um estudo sobre as implicações políticas da cidadania e da não-cidadania na Grécia antiga, caracteriza que ao identificar esse ser *outro* do mundo antigo como parte de um ordenado de conceitos que se relacionam com o *eu*, esse ser *bárbaro*, — palavra que permanece ainda hoje semanticamente como significante daquele que é cruel, desumano, rude, grosseiro ou que se distancia da civilidade e da humanidade previamente posta — percebemos que “este diferente não é uma categoria estática, mas uma categoria móvel que permite ao *eu* (re)organizar os espaços da cidade em prol da manutenção das relações de poder”.¹⁵¹ O autor complementa então que é a partir dessa cisão entre o *eu* e o *outro* então é que ocorre a legitimação da nação, da religião, do gênero, e ao status civil que compõem o *eu* que se torna um grupo dominante. Para os metecos, diferentemente dos bárbaros, mas ainda cativos aos sistemas de cidadania de Atenas, a dinâmica de poder imperava pela sujeição de sua existência na *pólis* a de seus patronos, bem como pelo cerceamento de suas competências políticas. Como descreve Moreira,

¹⁴⁸ *Ibid.*, pp. 107–108.

¹⁴⁹ PESCHANSKI, Nicole. Os bárbaros em confronto com o tempo (Heródoto, Tucídides, Xenofontes). In: CASSIN; LORAUX; PESCHANSKI, *op. cit.*, pp. 62–63.

¹⁵⁰ HARTOG, François. **Evidência da história: o que os historiadores veem**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira e Jaime A. Clasen. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 60.

¹⁵¹ MOREIRA, Luiz Henrique Silva. A *pólis* e o político: o espectro cidadão e não-cidadão na Antiguidade Grega. Dourados, MS: **Revista História em Reflexão**, vol. 15, n. 30, pp. 168-186, 2021, p. 169.

a exclusão de diversos grupos do ambiente político dinâmico da *pólis* seria o principal modo pelo qual a identidade ateniense se constituía, de modo que:

O outro aparece então no discurso dos atenienses não como um mecanismo que visava marginalizar os persas perante os helenos, mas como um mecanismo de resposta à identidade grega ofuscada pela Hegemonia Aquemênida perante os habitantes do Mediterrâneo. É quase como se a identidade grega se formasse em um movimento dialético onde a desqualificação dos não-gregos e de seus sistemas políticos servia como argumento de manutenção ou reforma do próprio sistema político grego, o que exigia certa hierarquia social que recaía diretamente sobre os não-cidadãos.¹⁵²

Isso nos abre outra discussão. A “civilização” é um conceito que permanece no imaginário social desde a modernidade, como já foi dito, conforme as ideias de barbárie e de cidadania antigas, que servem para determinar através de padrões de comportamento, linguagem, e cultura quais são os povos que estão associados aos *nossos* e quais estão associados aos *outros*. No entanto, a cidadania grega não necessariamente está ligada com as recepções que serão feitas posteriormente. O estrangeiro não era, para a sociedade ateniense, colocado exclusivamente na condição de *Outro*, mas era identificado através dos padrões de comportamento que não condiziam com parte da cultura e das práticas helênicas, fazendo com que sobre ele se pusesse o estigma de bárbaro.¹⁵³ Essas definições, embora emergentes na antiguidade, se transformaram e se expandiram junto com o imperialismo europeu, unindo a ideia de cidadania às noções de progresso e civilização. Guarinello descreve, por exemplo, que as duas noções, além da ideia de nação que “determinaram e ainda influenciam as formas da História Antiga foram as de civilização e progresso”.¹⁵⁴ Desse modo, a partir desses conceitos, dessas noções restritivas de cultura, política e sociabilidade, os países europeus promoveram a marginalização de diversas populações dissidentes aos padrões europeus e cristãos de civilidade do sul global e de regiões asiáticas, criando assim uma hegemonia cultural¹⁵⁵ caracterizada pela demarcação entre Ocidente, Oriente e Sul Global.

Apesar dessa dinâmica de exclusão, Vlassopoulos ressalta que a relação entre gregos e bárbaros não era unidirecional. Os próprios gregos reconheciam, ainda que de forma ambivalente, que os povos considerados “bárbaros” possuíam conhecimentos fundamentais — desde técnicas de administração pública, legais e de intervenção estatal para a criação da melhor

¹⁵² *Ibid.*, p. 172.

¹⁵³ CASSIN; LORAUX; PESCHANSKI, *op. cit.*, p. 16.

¹⁵⁴ GUARINELLO, *op. cit.*, 2003, p. 56.

¹⁵⁵ BOWDEN, Brett. Civilization and the Idea of Progress. In: BOWDEN, Brett. **The Empire of Civilization: The Evolution of an Imperial Idea**. Chicago: University of Chicago Press, 2009, pp. 47–75.

população possível¹⁵⁶, até formas de arte¹⁵⁷, costumes¹⁵⁸ e até saberes filosóficos e religiosos¹⁵⁹. No entanto, ao incorporar tais ensinamentos, os gregos construíam narrativas universalistas que apagavam a agência dos povos estrangeiros na transmissão desses conhecimentos, transformando-os em depositários de uma “sabedoria primordial” que fazia parte de um conjunto humano. Vlassopoulos descreve que:

Esta é a razão pela qual é essencial examinar os filtros e *topoi* através dos quais as tradições de sabedoria alienígena são utilizadas na cultura grega. Um desses *topos* é um universo cosmopolita de civilização, arte e ciência. Muitas culturas têm discursos sobre como a civilização, as artes e as ciências surgiram, e como elas atingiram seu estado atual. Mas na maioria dos casos esses discursos tentam explicar como as artes e as ciências surgiram dentro de uma cultura particular. O que é peculiar sobre os discursos gregos é como a unidade de análise é todo o universo humano conhecido. Também não há dúvida de que a maioria das culturas antigas foi afetada pela mobilidade internacional de pessoas, bens, ideias e tecnologias; a peculiaridade grega era criar um discurso que pretendia investigar esse mesmo processo.¹⁶⁰

Tal mecanismo não apenas sustentou a hierarquia antiga entre centros e periferias culturais, mas forneceu, como observa Vlassopoulos, um modelo para a lógica colonial moderna, que justificou a pilhagem de saberes e artefatos de povos colonizados ao mesmo tempo que os relegava à condição de “primitivos”.¹⁶¹ Desse modo, a invenção grega de narrativas civilizacionais revela-se não como um mero exercício retórico, mas como um ato de poder: a capacidade de transformar diálogos complexos em monólogos autorreferentes, convertendo a diversidade cultural em hierarquia histórica. Como demonstra Vlassopoulos no mesmo trecho, a aparente semelhança entre o domínio colonial moderno sobre os orientais e os impérios greco-macedônios que governavam as comunidades do Oriente Próximo, faz com que alguns escolham enfatizar a mensagem “positiva” da disseminação da cultura grega sobre os

¹⁵⁶ VLASSOPOULOS, Kostas. **Greeks and Barbarians**. New York: Cambridge University Press, 2013, pp. 204–205.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 205–206.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 207

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 208–209.

¹⁶⁰ “This is the reason that it is essential to examine the filters and *topoi* through which the traditions of alien wisdom are utilised in Greek culture. One such *topos* is a cosmopolitan universe of civilisation, art and science. Many cultures have discourses about how civilisation, the arts and the sciences emerged, and how they reached their present state. But in most cases these discourses attempt to explain how the arts and sciences emerged within one particular culture. What is peculiar about the Greek discourses is how the unit of analysis is the whole known human universe. There is also no doubt that most ancient cultures were affected by the international mobility of people, goods, ideas and technologies; the Greek peculiarity was to create a discourse which purported to investigate this very process”. Tradução nossa. *Ibid.*, p. 210.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 278.

não gregos, ou mesmo a mensagem “negativa” da corrupção do helenismo devido à mistura entre gregos e orientais.¹⁶²

Nesse sentido, a ideia de “Ocidente” está diretamente ligada ao conceito de civilização, ou melhor, da demarcação social entre aqueles que fazem parte, ou não, de uma dita sociedade civilizada. Como descrito anteriormente, os selvagens, os bárbaros, seriam aqueles que não fazem parte de uma cultura letrada, que não têm uma parte de sua tradição voltada para a documentação de seus ritos, ou que constituem formas de transmitir seus conhecimentos para seus sucessores de formas dissidentes às da tradição escrita. Essa noção de civilização contemporânea também está ligada às práticas clássicas de exclusão de povos de acordo com suas conformidades com os costumes locais. Como Bonnett descreve em *The Idea of the West: Culture, Politics and History*, o “Ocidente” é uma palavra antiga, mas é uma ideia moderna.¹⁶³ De modo que a origem dos antigos também entra na disputa discursiva sobre quem herda a ideia de civilização e os costumes virtuosos. Em outro escrito, Guarinello caracteriza que:

É verdade que os primeiros pensadores que se debruçaram sobre a definição do que hoje entendemos por cidadania buscaram inspiração em certas realidades do mundo greco-romano, que conheciam por intermédio dos clássicos transmitidos pela tradição manuscrita do Ocidente: a ideia de democracia, de participação popular nos destinos da coletividade, de soberania do povo, de liberdade do indivíduo. A imagem que faziam da cidadania antiga, no entanto, era idealizada e falsa. A cidadania nos Estados-nacionais contemporâneos é um fenômeno único na História. Não podemos falar de continuidade do mundo antigo, de repetição de uma experiência passada e nem mesmo de um desenvolvimento progressivo que unisse o mundo contemporâneo ao antigo. São mundos diferentes, com sociedades distintas, nas quais pertencimento, participação e direito têm sentidos diversos.¹⁶⁴

A ideia de civilização ocidental não vem de um único lugar ou ponto na história, tampouco surge apenas de um grupo específico de pessoas que parte de certo território europeu, mas sufoca um conjunto de histórias, multifacetadas e por vezes ambíguas, que entram e saem das nossas discussões intelectuais, políticas e econômicas, e envolvem conflitos estruturais, alianças, conglomerados capitalistas globais e diferentes identidades, como bem descreve Kennedy.¹⁶⁵ Desse modo, atualmente é possível identificar algumas comparações sobre a

¹⁶² *Ibid.*, p. 278.

¹⁶³ BONNETT, Alastair. **The Idea of the West: Culture, Politics and History**. London: Palgrave Macmillan, 2004, p. 5.

¹⁶⁴ GUARINELLO, Norberto Luiz. Cidades-Estado na Antiguidade Clássica. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PINSKY, Jaime. (orgs.) **História da cidadania**. 5ª. ed. São Paulo: Contexto, pp. 29–47, 2010, p. 29.

¹⁶⁵ KENNEDY, Rebecca Futo. Classics and Western Civilization: The Troubling History of an Authoritative Narrative. pp. 87–108. In: MARQUES, Juliana Bastos; SANTANGELO, Frederico (eds.). **Authority and History: Ancient Models, Modern Questions**. London: Bloomsbury Academic, 2023, p. 87.

democracia contemporânea com a *dēmokratía* antiga, tal como os processos políticos e sociais dos antigos com os do presente, em discursos que pretendem utilizar os moldes do mundo antigo como um meio de legitimidade e idealização para o mundo atual.

No entanto, as características presentes na antiguidade de integração política da cidade e na cidadania não se sustentam como modelo comparativo das estruturas presentes na contemporaneidade sem passar pela folgada malha do imperialismo eurocentrado. Essa ideia de trazer os antigos como recurso discursivo para legitimar modelos eurocêntricos do presente é nítida, como nas representações de Atenas discutidas anteriormente neste capítulo. Assim, seja com o uso dos antigos para fundamentar discursos nacionalistas e extremistas — como foi feito nas conexões entre a França moderna e Atenas antiga em Coulanges, utilizadas posteriormente pela *Action Française* —, seja no estabelecimento uma cultura Clássica, a Civilização Ocidental se ampara na exclusão de estrangeiros e outros grupos que não sigam o modelo cultural civilizatório europeu. Dessa maneira, a disputa narrativa do caráter virtuoso da cultura clássica não se limita apenas à construção epistemológica da Academia europeia, mas também a discursos acerca do caráter moral e racional dos antigos, dentre eles, os sofistas.

2.3 OS SOFISTAS COMO ESTRANGEIROS NO PENSAMENTO CONSERVADOR

Os sofistas são um importante, mas peculiar, marco da filosofia antiga. A sofística não é uma escola filosófica propriamente dita, e sim uma classificação genérica dada por Platão a determinados profissionais que direcionaram suas questões para o conhecimento humano e a retórica. Consideramos importante, portanto, posicionar os sofistas em seu contexto político e sociocultural, para compreender como essas visões sobre o conhecimento que eram ensinadas por eles de maneiras distintas às de Sócrates poderiam gerar tanto incômodo não só em seu discípulo, Platão, e no conseqüente discípulo dele, Aristóteles, mas também em toda uma cadeia de pensadores modernos e contemporâneos, até mesmo entre a extrema-direita. Sua caracterização no conhecimento comum atual se mantém como a de charlatões e enganadores, compondo até mesmo adjetivos e verbos atuais como “sofisma” ou “sofismar”, que são inculcados do sentido de apresentar argumentos falsos — influenciadas não só, mas também, pelos escritos de Aristóteles no *Elencos Sofísticos* (também traduzido como Refutações Sofísticas), que iremos abordar mais adiante. Contudo, antes de nos estendermos sobre os usos e influências dos sofistas na construção do pensamento contemporâneo em oposição às ideias platônicas, devemos trazer à luz do texto as conexões entre a condição social dos sofistas

selecionados para essa pesquisa (Protágoras de Abdera e Górgias de Leontini) na Atenas antiga, suas proposições e a representação dos pensamentos que compõem suas proposições, em oposição às de Sócrates, nos diálogos platônicos.

Protágoras e Górgias são dois nomes importantes da primeira geração da sofística clássica. Protágoras nasceu em Abdera e viveu aproximadamente entre 490–480 e 420–408 AEC, iniciando a sua trajetória de trabalho com o ensino a partir dos seus 30 anos, após conhecer Demócrito de Abdera e ter com ele aulas sobre filosofia. Após começar a viajar à Grécia em busca de alunos, estabeleceu seus ensinamentos sobre retórica, economia doméstica e virtudes cívicas. Protágoras foi o mais famoso e um dos mais antigos dos sofistas profissionais que treinavam outros para a profissão e para a vida pública. A causa de sua morte teria sido por afogamento, depois de deixar Atenas por ter sido julgado e banido por tratar os deuses de maneira agnóstica.¹⁶⁶ Já o sofista Górgias nasceu em Leontini e viveu até uma idade avançada, entre 490–483 e 385–375 AEC. Foi filho de Carmântides e discípulo de Empédocles de Agrigento, Córax de Siracusa e Tísias de Siracusa, com quem aprendeu as artes da oratória e da medicina. Segundo Guthrie, “embora [fosse] grego ocidental, era também jônio, pois sua cidade, Leontini, na Sicília, foi colônia de Naxos, calcedônia no leste da ilha”.¹⁶⁷ Como outros sofistas, foi itinerante, apresentando-se em diversas cidades e fazendo exposições públicas de suas habilidades, cobrando taxas pelas exposições e instruções. Acabou se tornando propriamente um sofista mais tarde do que outros de sua época, aos seus sessenta anos de idade, aproximadamente, tendo reconhecimento na cidade com seu novo estilo de oratória, o que fez com que conseguisse muitos alunos.¹⁶⁸ Os diálogos platônicos em que as ideias de Protágoras e Górgias são discutidas geralmente se voltam à reflexão da natureza do discurso e do conhecimento, com certa tendência a criar situações onde as representações das ideias destes fosse refutada ou desvalorizada de alguma forma, com um processo de disputa de autoridade através dos discursos. Karatani discorre sobre como Platão credita a Sócrates a capacidade de mudar o foco da filosofia da investigação do mundo externo para os objetivos do comportamento humano na sociedade, assim como Aristóteles caracterizou os filósofos anteriores a Sócrates como filósofos naturais e afirmou que, com o aparecimento de Sócrates, a filosofia primeiro voltou a sua atenção para a investigação da ética, implicando que a filosofia,

¹⁶⁶ BERGSON, Henri. **Cursos sobre Filosofia Grega**. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 254; GUTHRIE, William Keith Chambers. **Os sofistas**. Tradução de João Rezende Costa. 2ª. ed. São Paulo: Paulus, 2007, pp. 244–245.

¹⁶⁷ GUTHRIE, *op. cit.*, 2007, p. 250.

¹⁶⁸ BERGSON, *op. cit.*, pp. 256–257; GUTHRIE, *op. cit.*, 2007, pp. 250–251.

no verdadeiro sentido, começou em Atenas, e tudo o que existia na Jônia apenas era apenas um prognóstico do que viria.¹⁶⁹

Desse modo, ao mesmo tempo em que Górgias e Protágoras são muito importantes para o ensino da retórica e da filosofia em Atenas, paralelamente, devido aos problemas já expostos no subitem anterior acerca das condições sócio-políticas dos estrangeiros em Atenas, eles eram podados em suas condições sociopolíticas. Miguel Pereira Neto identifica que por esses sofistas serem estrangeiros em uma cidade que era restrita na questão da cidadania, e que estava em processo de implementar ainda mais limitações em uma época pós-governo dos Trinta Tiranos, a exclusão de pensamentos dissidentes do modelo de pólis era ainda maior.¹⁷⁰ Barbara Cassin descreve que os sofistas se tornaram figuras tão complexas dentro do sistema político e filosófico que seus métodos se tornam paradoxais. Ela caracteriza:

Com a sofística, o paradoxo se torna mais preciso: não é somente a forma da exigência que é paradoxal, mas seu próprio conteúdo. Já foi frequentemente enfatizada — com Moses Finley por exemplo — em *A invenção do político*, a habilidade que permite aos sofistas serem ao mesmo tempo, na linhagem de Sócrates, opondo-se a Sólon, os críticos dos valores tradicionais, novos sábios assim como existiram ‘novos filósofos’, e os promotores de uma ortodoxia da cidade, artesãos de valores os mais tradicionais. Como conseguir aparecer ao mesmo tempo como progressista e como um conservador? Biógrafos e doxógrafos perdem aí seu grego, chegando até a difratar uma identidade dada para fabricar vários personagens de mesmo nome e vivendo na mesma época, mas professando opiniões contraditórias.¹⁷¹

Henry Sidgwick identifica que a visão antiga que se tinha sobre os sofistas, era a de que eles eram charlatões que viviam na Grécia Antiga ganhando a vida dizendo professar “a virtude” enquanto, na verdade, ensinavam a arte do discurso falacioso e da retórica enquanto propagavam doutrinas imorais. Assim, como Sidgwick, Guthrie relata que:

Até época relativamente recente, a visão dominante, visão em que foi educado o cara estudioso de minha geração, é que Platão estava com a razão em sua querela com os sofistas. Foi o que se proclamou ser, o filósofo verdadeiro ou o amante da sabedoria. E os sofistas foram superficiais e destruidores, e, na pior das hipóteses, enganadores prepositados e criadores de sofismas no sentido moderno do termo.¹⁷²

¹⁶⁹ KARATANI, *op. cit.*, p. 11.

¹⁷⁰ PEREIRA NETO, Miguel. A ética platônica e a interferência estrangeira nos saberes de Atenas. Fortaleza: **Anais do XXV Simpósio Nacional de História – ANPUH**, 2009, p. 3.

¹⁷¹ CASSIN, Barbara. Consenso e criação de valores — O que é um elogio?. In: CASSIN; LORAU; PESCHANSKI, *op. cit.*, p. 35.

¹⁷² GUTHRIE, *op. cit.*, 2007, p. 15.

Sidgwick identifica que os estudos antigos sobre os sofistas circulavam em torno de Atenas como o centro da Grécia, e propunham como os tutores particulares foram ali recebidos e derrotados por Sócrates, que “expôs o vazio da sua retórica e triunfantemente defendeu os princípios éticos sólidos contra os seus plausíveis sofismas perniciosos”. E que assim, após um breve sucesso, caíram no “merecido desprezo”, de modo que sua denominação se tornou uma forma de insulto para as gerações seguintes.¹⁷³ Outro ponto fundamental defendido por Sidgwick é a falta de clareza na definição dos sofistas. Ele observa que Platão usa o termo sofista de maneiras diferentes: em diálogos como *Protágoras e Górgias*, eles aparecem como retóricos e mestres da oratória;¹⁷⁴ Já no *Sofista* e no *Eutidemo*, são retratados como mestres da erística, ou seja, do debate enganoso e da manipulação argumentativa.¹⁷⁵ Essa ambiguidade, segundo Sidgwick, contribuiu para a confusão sobre a identidade dos sofistas e ajudou a consolidar sua má reputação ao longo do tempo.

Apesar dessas relações de conflito com os sofistas, alguns pesquisadores da transição do século XIX ao XX, trazem considerações interessantes acerca da relação platônica com os sofistas. Nas considerações de F. C. S. Schiller, por exemplo, ele sugere que embora Platão critique Protágoras, não há em *Teeteto* uma refutação direta do “Discurso de Protágoras” (a de que “O homem é a medida de todas as coisas”). Essa lacuna faz com que Schiller sugira que Platão pode não ter tido acesso ao texto original de Protágoras, possivelmente perdido após perseguições políticas ou religiosas. Schiller recorre à tradição histórica (como relatos de Diógenes Laércio) para apoiar essa hipótese.¹⁷⁶ Para Schiller, o filósofo Platão, em diálogos tardios como o *Teeteto*, pode ter incorporado ideias protagóricas, especialmente após ser confrontado por críticos que defendiam a autenticidade do pensamento de Protágoras. O “Discurso de Protágoras” em *Teeteto* seria, na visão do autor, uma tentativa de Platão de apresentar a posição original do sofista.¹⁷⁷

Já Heinrich Gomperz propõe que os escritos de Górgias são caracterizados a partir de um certo “niilismo”, onde haveria uma completa negação à ideia de uma verdade objetiva.¹⁷⁸

¹⁷³ SIDGWICK, Henry. The Sophists. *The Journal of Philology*, [S. I.], n. 8, pp. 288–307, 1872, p. 289.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 294–295.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 295–296.

¹⁷⁶ SCHILLER, Ferdinand Canning Scott. Plato or Protagoras?. *Mind*, [S. I.], vol. 17, n. 68, pp. 518–526, 1908, pp. 518–520.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 524.

¹⁷⁸ GOMPERZ, Heinrich. *Sophistik und Rhetorik*. Das Bildungsideal des Eu Legein in Seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts. Leipzig/Berlin: Teubner, 1912, p. 25.

Nos escritos do sofista, como o *Tratado do Não-Ser*,¹⁷⁹ Górgias contrapõe algumas considerações de Parmênides em seu poema *Sobre a Natureza e sua permanência*. O argumento de Górgias seria pautado na impossibilidade das falsas crenças, fundamentando-se a partir da tese de Parmênides de um não-ser absoluto. Para Górgias, a adoção do conceito de um não-ser absoluto — herdado da tradição de Parmênides — implica que qualquer tentativa de expressar o falso esbarra em uma contradição intrínseca. Se o não-ser é, por definição, incognoscível e inarticulável, então a própria noção de falsidade torna-se problemática: afirmar algo como falso pressupõe a existência de um “não-ser” que pode ser designado ou concebido, o que vai de encontro à premissa de que o não-ser é incognoscível e, portanto, não pode ser objeto do pensamento ou do discurso. Segundo Bárbara Santos, essa dinâmica conduz à conclusão de que “uma vez estabelecido que o não-ser não pode ser concebido pelo pensamento ou dito pelo discurso, a noção de falsidade torna-se contraditória, pois o falso implica o não-ser”.¹⁸⁰ Assim, o sofista não apenas desafia a ideia de uma verdade objetiva, mas também subverte os fundamentos lógicos que sustentam a distinção entre verdade e falsidade, promovendo uma visão em que toda tentativa de negar ou afirmar algo resulta numa espécie de paralisia semântica. Essa ideia de Górgias exposta nos escritos de H. Gomperz propõe que a consideração do sofista seria sobre a *retórica* dos escritos de Parmênides, e não seria uma oposição *filosófica* a seus escritos.¹⁸¹ Assim, essa ideia de chave de leitura proposta por Gomperz sistematizou que os escritos de Górgias seriam não só niilistas, mas também levavam a uma paradoxalidade que seria inalcançável, puramente baseada em fins retóricos.¹⁸²

No diálogo *Górgias*, Sócrates é apresentado como se estivesse em um ambiente hostil como anfitrião junto a outros personagens: Cálicles, Querefonte, Polo e Górgias. É exposto que Sócrates chega atrasado após uma exibição de Górgias e a primeira frase é: “Como dizem, Sócrates, eis a devida maneira de participar da guerra e da batalha”,¹⁸³ servindo de prenúncio para o tom do diálogo, que coloca Sócrates como que no território inimigo dos sofistas. Em certo momento, Platão descreve uma cena onde Sócrates expõe suas considerações sobre a retórica e as proposições de Górgias:

¹⁷⁹ Atualmente encontrado em duas paráfrases, a primeira encontrada no *Adversus Mathematicos*, de Sexto Empírico, e a segunda no *Sobre Melisso, Xenófanes, e Górgias*, de Pseudo-Aristóteles.

¹⁸⁰ SANTOS, Bárbara Helena de Oliveira. Unidade e Multiplicidade no método diairético de Platão no Sofista. Brasília: **Revista Archa**, n. 31, e03130, 2021, p. 8.

¹⁸¹ GOMPERZ, H., *op. cit.*, p. 2.

¹⁸² *Ibid.*, p. 26.

¹⁸³ PLATÃO; LOPES, Daniel R. N. **Górgias de Platão. Obras II**. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011, pp. 167–168 (*Grg.* 447a).

POL. [...] Responde-me, Sócrates: visto que Górgias te parece cair em aporia sobre a retórica, o que afirmas que ela é?

SOC. Acaso perguntas que arte eu afirmo que ela seja?

POL. Sim.

SOC. Nenhuma, segundo meu parecer, Polo, para te dizer a verdade.

POL. Mas o que a retórica te parece ser?

SOC. Uma coisa que tu afirmas produzir arte num escrito que recentemente li.

POL. A que te referes?

SOC. A certa experiência.

POL. Portanto, a retórica te parece ser experiência?

SOC. A mim, pelo menos, se não tens nada mais a acrescentar.

POL. Experiência de quê?

SOC. De produção de certo deleite e prazer.

POL. A retórica não te parece ser bela, então, visto ser capaz de deleitar os homens?

SOC. O quê, Polo? Acabaste de saber de mim o que afirmo ser a retórica, e já vens com a próxima pergunta, se ela me parece ser bela?

[...]

SOC. Que não seja rude demais falar a verdade! Pois hesito em dizê-la por causa de Górgias, com medo de que julgue que eu comedie a sua própria atividade. Se essa, porém, é a retórica praticada por Górgias, eu não sei – aliás, da discussão precedente nada se esclareceu sobre o que ele pensa – mas eu chamo retórica parte de certa coisa que em nada é bela.

GOR. De que coisa, Sócrates? Fala! Não te envergonhes por minha causa!

SOC. Pois bem, Górgias, ela me parece ser uma atividade que não é arte, apropriada a uma alma dada a conjecturas, corajosa e naturalmente prodigiosa para se relacionar com os homens; o seu cerne, eu denomino lisonja. Dessa atividade, presumo que haja inúmeras partes, e uma delas é a culinária, que parece ser arte, mas, conforme o meu argumento, não é arte, mas experiência e rotina. Conto também como partes suas a retórica, a indumentária e a sofística, quatro partes relativas a quatro coisas. Se Polo quer saber, que o saiba então! Pois não sabe ainda qual é a parte da lisonja a qual afirmo ser a retórica e, não percebendo que eu ainda não havia lhe respondido, torna a me perguntar se não a considero bela. Porém eu não lhe respondo se considero a retórica bela ou vergonhosa antes de lhe responder primeiro o que ela é. Pois não é justo, Polo; mas se queres mesmo saber, pergunta-me que parte da lisonja afirmo ser a retórica!

[...]

SOC. Vamos lá então! Se eu for capaz, vou te exhibir de forma mais clara o que digo. Como são duas coisas, afirmo que há duas artes: em relação à alma, eu a chamo de política, ao passo que, em relação ao corpo, não posso chamá-la igualmente por um só nome, no entanto, visto que é único o cuidado para com o corpo, duas partes dele distingo, a ginástica e a medicina; quanto à política, em contraposição à ginástica há a legislação, enquanto a justiça é a contraparte da medicina. Cada par possui algo em comum por concernir à mesma coisa, a medicina e a ginástica, de um lado, e a justiça e a legislação, de outro, embora haja algo em que se difiram. Assim, na medida em que são quatro e que cuidam sempre do supremo bem do corpo e da alma cada qual a seu turno, a lisonja, percebendo esse feito – não digo que sabendo, mas conjeturando – divide-se em quatro e, infiltrando-se em cada uma dessas partes, simula ser aquela na qual se infiltra. Ela não zela pelo supremo bem, mas, aliada ao prazer imediato, encalça a ignorância assim ludibria, a ponto de parecer digna de grande mérito. Portanto, na medicina se infiltrou a culinária, simulando conhecer qual a suprema dieta para o corpo, de modo que, se o cozinheiro e o médico, em meio a crianças ou a homens igualmente ignorantes como crianças, competissem para saber qual deles, o médico ou o cozinheiro, conhece a respeito das dietas salutares e nocivas, o médico sucumbiria de fome. Isso eu chamo e de lisonja, e afirmo que coisa desse tipo é vergonhosa, Polo – e isto eu digo a ti – porque visa o prazer a despeito do supremo bem. Não afirmo que ela é arte, mas experiência, porque não possui nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica e daquilo que aplica, e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa de cada um deles. Eu não denomino arte algo que seja irracional, mas se tiveres algum ponto a contestar, desejo

colocar à prova o argumento. [...] O que eu, então, afirmo ser a retórica, já ouviste: a contraparte da culinária na alma, assim como a culinária é a sua contraparte no corpo.¹⁸⁴

Górgias acreditava no poder da retórica como um motor político, independente da moralidade e das convenções de justiça que permeavam o discurso socrático. Para ele, a arte da persuasão ultrapassaria todas as outras coisas e faria de todas as outras coisas suas escravas “por submissão espontânea e não por violência”, já que com uma boa oratória e uma retórica eficaz seria possível ascender em diversos sentidos.

Na *República*, Platão relata suas experiências com os regimes de governo de seu tempo, descrevendo também suas ideias e opiniões sobre as estruturas sociopolíticas e as transformações recentes da Grécia Antiga, dentre as quais, os seus problemas com a democracia ateniense. Gabriele Cornelli, em seu artigo *Why Plato could not simply embrace Democracy? Misology and Democracy in Plato's Thought*, Cornelli argumenta que a obra de Platão pode ser compreendida como um complexo mosaico de ideias que se desenvolvem progressivamente, especialmente no que tange à sua concepção de democracia.¹⁸⁵ Segundo Cornelli, a essência da crítica à democracia por Platão está no artificialismo, a ideia de que realidade, conhecimento e sociedade são construções moldadas a partir de um modelo ideal, mas que sofrem as limitações inerentes à natureza humana.¹⁸⁶ Para ele, tanto a democracia quanto a oligarquia — entendida como o domínio dos ricos que exploram o bem comum — revelam-se incapazes de sustentar uma vida política justa e virtuosa. Além disso, toda a obra de Platão pode ser vista como uma defesa de Sócrates, como um tributo a seu amado amigo e mentor condenado à morte, argumentando que, em uma cidade regida por uma democracia instável, o filósofo estaria fadado à condenação.¹⁸⁷

Essa explicação para a dinâmica de Platão com a política da cidade pode ser estendida também aos sofistas, vistos em sua obra como opositores de Sócrates. Em diversas passagens, Platão descreve a ganância dos sofistas por receberem dinheiro para ensinar outros, como na passagem em que Sócrates ironiza uma proposta de ensino de Trasímaco de Calcedônia.¹⁸⁸ Em *Teeteto*, as ideias circulam em torno de questionamentos sobre a verdade, se sua natureza é ontológica e ideal, como é defendida por Sócrates, ou então particular, característica singular e

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 224–227 (*Grg.* 462b–465e).

¹⁸⁵ CORNELLI, Gabriele. *Why Plato could not simply embrace Democracy? Misology and Democracy in Plato's Thought*. Brasília: **Archai**, n. 34, e03429, 2024, p. 20.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 20–21.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 4.

¹⁸⁸ PLATÃO. **A República**. Tradução de Jacob Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 38 (*Resp.* 337d).

subjetiva dependente dos estímulos sensoriais e das percepções do ser humano, como é defendida pelo jovem Teeteto de Sunio após ter contato com as noções de Protágoras. No diálogo, Sócrates é apresentado ao rapaz chamado Teeteto por seu amigo, Teodoro de Cirene, que expressa as grandes capacidades intelectuais do jovem. Isso faz com que Sócrates pergunte a Teeteto se conhecimento e sabedoria são a mesma coisa.

SOC. Certamente corres o risco de ter feito sobre a ciência um discurso não desprezível, mas aquele que fazia também Protágoras. Disse <ele> de um certo outro modo, essas mesmas coisas. Pois diz, penso, ser o homem ‘a medida de todas as coisas; das que são, que são; das que não são, que não são’. Pois, penso, leste <isso>?

TEE. Li, e muitas vezes.

SOC. Então, não é?, ele diz aproximadamente assim: que tais as coisas, cada uma delas, aparecem para mim, tais são para mim; e tais <aparecem> para ti, tais por sua vez <são> para ti. Pois homem <somos> tanto tu quanto eu.

TEE. Diz, com efeito, assim.

SOC. <É> certamente provável que um homem sábio não diga tolices. Sigamo-los então de perto. Não será que às vezes, soprando o mesmo vento, um de nós sente frio, o outro não? e um sente <frio> levemente, o outro fortemente?

TEE. Muito certamente.

SOC. Assim sendo, diremos nessa ocasião ser o sopro mesmo, em si mesmo, frio ou não frio? Ou nos deixaremos persuadir pro Protágoras de que, para aquele que sente frio, é frio, para o que não <sente frio> não <é frio>?

TEE. Parece.

SOC. Não é verdade que assim também aparece para cada um dos dois?

TEE. Sim.

SOC. E o que ‘aparece’ é perceber?

TEE. É, com efeito.

SOC. Então, aparência e percepção são a mesma coisa, no caso de coisas quentes e de todas as coisas desse tipo. Pois, tais cada um <as> percebe, tais, para cada um, há também o risco de elas serem.¹⁸⁹

O tom irônico de Sócrates na obra platônica demonstra a desvalorização das ideias do sofista Protágoras, para quem o significado de verdade, assim como para o jovem Teeteto, se torna ambíguo, relativo e estritamente particular. O subjetivismo de Protágoras se relaciona estreitamente com suas atividades como professor de retórica, já que uma das suas mais conhecidas técnicas de oratória era a de elogiar e reprovar o mesmo objeto do discurso, já que isso “fazia do pior argumento aparentar ser o melhor” exposto em *Retórica*, de Aristóteles.¹⁹⁰ Aristóteles, ao expressar essa condição discursiva de Protágoras, diz que “com justiça, os homens se sentissem tão indignados com a declaração de Protágoras, pois é um logro e uma probabilidade não verdadeira, mas aparente, e não existe em nenhuma outra arte, a não ser na

¹⁸⁹ PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Ed. bilíngue. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2020, pp. 68–69 (*Th.* 152a–c).

¹⁹⁰ ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional, 2005, p. 233 (*Rh.* 1402a).

retórica e na erística”.¹⁹¹ No diálogo, Sócrates se posiciona contra as ideias apresentadas por Teeteto por considerar, do mesmo modo que Aristóteles expõe, que a proposição de Protágoras seria apenas uma forma de vencer discussões:

SOC. Quanto às outras coisas, falou muito a meu agrado; por exemplo, que aquilo que parece a cada um, isso também é. Mas com o começo do discurso fico espantado, porque não disse, ao começar a *Verdade* que ‘De todas as coisas medida é o porco’, ou ‘o cinocéfalo’, ou, dentre os <seres> que têm percepção, algum outro <bicho> mais bizarro, para que, com altivez e muito desprezo, começasse a nos falar, mostrando que nós o admirá-lo vamos como um deus, por <sua> sabedoria, mas que ele, afinal, acontecia ser, em relação ao discernimento, em nada melhor que um girino de rã, quanto mais que qualquer outro dos homens. Ou como diremos, Teodoro? Pois se, para cada um, for verdadeiro aquilo que julgar pela percepção; e <se> nem a afecção de um, puder outro avaliar melhor, nem, em relação à opinião, alguém for mais autorizado a examinar a de um outro, se é correta ou falsa; mas sim, o que é frequentemente dito, <se> cada um, ele mesmo, apenas ele, puder julgar suas próprias <opiniões>, e <se> todas essas <são> corretas e verdadeiras; por que afinal, amigo, Protágoras <seria> sábio, de modo a ser também considerado digno, com justiça e com grandes salários, de ser professor dos outros, enquanto nós <seríamos> mais ignorantes e a nós seria preciso tê-lo frequentado, ainda que sendo, cada um <de nós>, medida para si mesmo da sua própria sabedoria? Como podemos não dizer que é adulando o povo que Protágoras diz essas coisas? Mas com relação ao que é meu, e ao que é de minha técnica, a maiêutica, silencio a quanto riso estamos condenados e, creio, também toda prática do dialogar. Pois, examinar e tentar refutar as representações e opiniões uns dos outros, sendo corretas as de cada um, não é grande e ressoante tagarelice, se é verdadeira a *Verdade* de Protágoras, e não foi brincando que, do ádito de seu livro, ela se pronunciou?¹⁹²

Nessa crítica a Protágoras, Platão evidencia ainda mais suas considerações sobre a visão não-idealista do sofista. O personagem de Sócrates, após o longo debate, separa juntamente a Teeteto as chamadas opiniões verdadeiras das falsas, para assim conduzir que alguém com uma “disposição de alma maléfica, pensa coisas congêneres a ela, [já] uma uma <alma> benéfica faz pensar outras coisas, tais <quais ela>”.¹⁹³ Desse modo, ambos concordam que a percepção não poderia ser conhecimento nem mesmo quando se é uma explicação acompanhada de uma opinião verdadeira, e o conhecimento não pode ser obtido através da percepção pessoal, nem do *logos*, nem do *logos* acrescido de uma opinião verdadeira.¹⁹⁴

No *Sofista*, Sócrates descreve a um Estrangeiro em Eléia as diferenças entre um sofista, um político e um filósofo. A caracterização dos sofistas por Platão é a de enganadores, não sendo considerados verdadeiros filósofos e maus professores, porque não questionaram as condições do entendimento o suficiente, tal qual fazia Sócrates, sendo conformistas e inertes

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 234 (*Rh.* 1402a).

¹⁹² PLATÃO, *op. cit.*, 2020, pp. 96–99 (*Th.* 161c–162a).

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 112–113 (*Th.* 167a–b).

¹⁹⁴ PLATÃO, *op. cit.*, 2020, pp. 240–243 (*Th.* 210a–d).

em suas verdades constituídas pelo fazer do discurso (retórica). Platão analisa no diálogo sete diferentes definições depreciativas as quais seriam definições principais da retórica sofística, em contraste ao que faria parte do ofício de um filósofo, de forma bastante hostil:

Elas [características dadas por Platão no diálogo] definem o sofista (1) como o caçador assalariado de jovens ricos, (2) como um homem que vende ‘virtude’ e visto que vende bens que não lhe pertencem, como um homem que pode ser descrito como mercador do ensino, ou (3) que vende a varejo em pequenas quantidades, ou (4) como um homem que vende a seus fregueses bens fabricados sob encomenda. Numa outra visão, (5) o sofista é alguém que entretém controvérsias do tipo chamado erística [...], a fim de ganhar dinheiro com a discussão do certo e do errado. (6) Um aspecto especial do sofisma é identificado, então, como um tipo de exame verbal chamado Elenchus (refutação lógica), que educa purgando a alma do vão conceito de sabedoria. [...] Finalmente, no final do diálogo, depois de uma longa digressão, chegamos ao ponto em que (7) o sofista é visto como o falsificador da filosofia, construindo, de maneira ignorante, contradições baseadas mais em aparências e opiniões do que na realidade.¹⁹⁵

Essa visão do sofista não se mantém apenas nesse trecho. Com Aristóteles, logo no início do *Elencos Sofísticos*, ele descreve que a sofística constitui-se de uma sabedoria aparente, que não é de fato conhecimento, já que “aos olhos de algumas pessoas vale mais parecer sábio do que ser sábio sem o parecer (uma vez que a arte do sofista consiste na sabedoria aparente e não na real, e o sofista é aquele que ganha dinheiro graças a uma sabedoria aparente e não real)”.¹⁹⁶ A oposição de Platão e Aristóteles às proposições sofisticas se dá principalmente porque ambos propõem a conceitualização dos Ideais que compõem o pensamento, sempre em busca da sabedoria ontológica que estaria por trás dos conceitos aparentes. As Formas Ideais, ou *eidē* (ou *eidos* no singular, εἶδη/εἶδος) tomam um papel central em diversos diálogos platônicos, como em *Teeteto*, na *República* e no *Sofista*, além do *Banquete*, *Fédon* e no *Fedro*. Essas Formas são as representações dialéticas dos conceitos em si mesmos expressas através dos diálogos, como a igualdade, a justiça, a beleza, a virtude, dentre outros. Os sentidos dessas Formas ideais são buscados pelos personagens dialéticos para que um conhecimento inferior seja refutado e superado, para que os verdadeiros referentes das Formas possam ser encontrados, ao buscar, como Marcelo Marques expressa, “aquilo que permite, no plano das Formas, que haja uma unidade que seja a unidade de uma multiplicidade”.¹⁹⁷ Segundo Rowe, em *Teeteto* e no *Sofista*, o processo de ver as coisas como feias ou belas, desiguais ou iguais,

¹⁹⁵ KERFERD, George Briscoe. **O movimento sofista**. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 14.

¹⁹⁶ ARISTÓTELES. **Órganon**. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDI-PRO, 2005, p. 546 (*Soph. el.* 165a).

¹⁹⁷ MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, pensador da diferença – Uma leitura do Sofista**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 226.

concentram-se mais nas Formas Ideais “compartilhadas” ou “presentes” nos particulares, e nas “associações”, ou “misturas”, entre as formas, tanto em si mesmas como no seu envolvimento com as relações particulares, diferenciando-as dos outros diálogos, os quais as *eidē* são expressas em si mesmas, sem que sejam comparadas diretamente com o mundo sensível.¹⁹⁸

Com a chegada de novos teóricos sobre o tema, como George Kerferd e Barbara Cassin, as análises sobre os sofistas começaram a ser direcionadas para essa crítica da tradição que privilegia as percepções platônicas e aristotélicas sobre os sofistas. Kerferd considera que as construções originais dos sofistas, quando comparadas às de Platão e Aristóteles, dados os poucos fragmentos que sobreviveram, parecem insignificantes, mas que precisamos investigar mais de perto, com um processo de reconstrução quase arqueológica com base nesses vestígios e obras que restaram, de modo a fazer jus aos trabalhos que foram feitos.¹⁹⁹ O autor identifica também que o juízo contra os sofistas vem da leitura de Platão, que seria o responsável pela categorização dos sofistas como falsos pensadores, na mesma medida em que “virtualmente todos os pontos do pensamento de Platão têm seu ponto de partida na sua reflexão sobre os problemas levantados pelos sofistas”.²⁰⁰ Já Cassin restaura os sofistas na condição filosófica voltada à retórica e da linguagem, ao usar, em certa medida, ideias similares às de Schiller mas com uma conotação positiva. Cassin identifica nos sofistas uma forma interessante de considerar as dinâmicas de linguagem dos discursos, propondo que os sofistas formularam uma “logologia” em vez de uma “ontologia”, uma vez que “nada é da maneira que (se) faz crer a ontologia, não há outra consistência senão a de ser argumentada”.²⁰¹ Cassin considera que existem dois grandes momentos de constituição da sofística:

Primeiro, o momento fundador, mas que seria melhor chamar de ‘afundador’, retomando o termo de Deleuze, já que escapa a todo *pathos* de origem ao representar-se explicitamente como segundo, crítico. Trata-se do *Tratado do não-ser* de Górgias, que manifesta linha por linha de que modo o *Poema* de Parmênides, no nascimento da ontologia, não deixa de ser um discurso entre outros, particularmente performativo. Em seguida, a grande réplica filosófica, a devolução do tapa, que não é tão platônica quanto aristotélica: o princípio de não-contradição, na medida em que constitui por si só uma regulação do discurso. Sua impossível demonstração no livro Gama da *Metafísica* (...) impõe a equação: falar é significar alguma coisa, uma só coisa, a mesma, para si e para outrem. A palavra é, assim, a primeira entidade a obedecer ao princípio: uma palavra não poderia ter e não ter ao mesmo tempo o mesmo sentido. Tanto que os sofistas amadores de homonímia e de significante que não se dobram à

¹⁹⁸ ROWE, Christopher. **Plato: Theaetetus and Sophist**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. xiv.

¹⁹⁹ KERFERD, *op. cit.*, 2003, p. 293–294.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 294.

²⁰¹ CASSIN, Barbara. **O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005, p. 39.

decisão do sentido, não são homens; no máximo, plantas que falam. Pois eles falam, todavia; mas para não dizer nada, pela graça de falar.²⁰²

A filósofa explora também a exclusão dos sofistas da categoria de filósofos e das suas formas de composição retórica que deixam o ser metafísico de lado para construir outras formas. Assim, os sofistas eram pensadores que “não se vinculavam diretamente com os problemas de ordem política de Atenas, apesar de instruírem políticos na prática legislativa”,²⁰³ pelo fato de serem estrangeiros e não poderem participar ativamente da vida política ateniense. De modo que a caracterização deles como pessoas que não se ocupavam de doutrinas sérias, que se baseavam em meios retóricos ardilosos e que se pautavam pelo relativismo discursivo, por não pertencer nem ao conjunto de filósofos, tampouco ao de políticos, torna-se uma percepção ofuscada pela visão platônica que faz parte da tradição clássica conservadora.

Em *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hegel abre sua discussão sobre o pensamento grego antigo pela discussão dos termos “sofista” e “sofística” como imbuídos de uma má reputação pela tradição, identificando que por estas expressões entendemos que uma ou outra definição é arbitrariamente refutada ou minada por motivos falsos, ou então que algo que não é em si mesmo correto ou que está provado com base em fundamentos falsos, e que devemos deixar esse sentido do termo de lado ao compreender melhor a posição dos sofistas na cultura grega. Para ele, a Grécia tem como razão da disseminação da cultura do pensamento as ações dos sofistas, os quais, ao viajar por cidades e prover ensinamentos sobre a arte da retórica, faziam com que outros pudessem se tornar poderosos oradores.²⁰⁴ Guthrie elucida que:

O debate refletia o choque entre ideais aristocráticos mais antigos e as novas classes que surgiam e predominavam sob o sistema democrático de governo em Atenas e que buscavam estabelecer o que hoje se chamaria de meritocracia. A pretensão dos sofistas que a *areté* podia ser ministrada por professores ambulantes que cobravam taxas por seu ensino, só invés de gratuitamente transmitida pelo preceito e exemplo da família e dos amigos e por associação com ‘pessoas certas’, ligados às qualidades de caráter inato de qualquer jovem de bom nascimento, era profundamente chocante para os de ideias conservadoras.²⁰⁵

²⁰² *Ibid.*, p. 8.

²⁰³ PEREIRA NETO, *op. cit.*, p. 3.

²⁰⁴ HEGEL, George Wilhelm Friedrich; BROWN, Robert F. (ed.). **Lectures on the History of Philosophy 1825–6**. Volume II: Greek Philosophy. Tradução de Robert F. Brown e J. M. Stewart. New York: Oxford University Press, 2006, p. 111.

²⁰⁵ GUTHRIE, *op. cit.*, 2007, p. 233.

Henri Bergson considera que Hegel seria o primeiro pensador que teria trazido aos sofistas a atribuição de pioneirismo dos pensamentos os quais constituem a filosofia grega propriamente dita. Em suas aulas dadas ao Liceu-Henri-IV entre 1894 e 1895, ele diz:

Concorda-se, desde Hegel, em fazer começar nos sofistas o segundo período da filosofia grega. Até os sofistas, o problema físico é o único que se coloca. Os sofistas chamam a atenção para o homem e para as coisas humanas. A sofística abarca um período de cerca de meio século, 440–400. Essa transformação da filosofia, ou antes esse deslocamento de ponto de vista, prende-se a diversas causas: primeiro, a causas políticas; é o período da hegemonia de Atenas. A vida política concentra-se em Atenas, a democracia triunfa, o papel da eloquência torna-se preponderante e, para agir sobre os homens, é preciso conhecê-los. É, portanto, para o lado prático, é para a ação secundada pelo conhecimento dos homens que se voltam os espíritos. Além disso, as idéias religiosas estão num processo de transformação. As guerras médicas fizeram com que a Grécia conhecesse novos deuses. De onde comparações que servem antes para diminuir a fé ingênua dos primeiros tempos, de onde um certo ceticismo. Por fim, a especulação propriamente dita, praticada pelos jônios, pelos eleatas e seus sucessores, havia desembocado em dificuldades incontornáveis. [...] Compreende-se que, por essas diferentes razões, o ponto de vista do pensamento tenha-se deslocado, que se tenha desviado da especulação pura para abordar as questões da vida prática, as questões morais. É aos sofistas que se atribui, desde Hegel, a iniciativa desse movimento. Nesse sentido, prepararam a filosofia de Sócrates e, por meio do próprio Sócrates, a teoria das Idéias, da qual irá decorrer toda a filosofia grega.²⁰⁶

Hegel concebia a história da filosofia em uma linha progressiva chamada de dialética, onde o movimento do pensamento humano seguia universalmente em um processo linear de formulação de uma tese positiva, que seria seguida por sua antítese. Esse processo produziria uma síntese entre a tese e a antítese, a qual também seria posteriormente seguida por uma antítese e o ciclo se repetiria até que tudo que fosse implícito no início se tornasse explícito. Segundo G. B. Kerferd, esse procedimento de subsequentes aprimoramentos dos pensamentos anteriores de Hegel aplicado ao processo de pensamento sofisticado se daria em uma tríade. No primeiro período a tese seria composta pela linha de pensamento de Tales a Anaxágoras, com as determinações sensoriais, “vistas como meramente objetivas”, seguido pelos sofistas, Sócrates e os seguidores de Sócrates, que trouxeram a crítica cética e as suposições de que o sujeito pensante determina seus próprios pensamentos e percepções, e, por fim, Platão e Aristóteles sistematizaram a ontologia e a objetividade da verdade de um modo que Sócrates não pôde fazer.²⁰⁷ A virtude é um ponto que permeia fortemente todos os questionamentos de Sócrates nos diálogos platônicos, e uma visão mais antiga sobre os sofistas via neles a falta da virtude com o uso excessivo da retórica.

²⁰⁶ BERGSON, *op. cit.*, p. 92-93.

²⁰⁷ KERFERD, *op. cit.*, 2003, p. 18–19.

Para melhor caracterizar uma outra importante visão sobre a sofística, é importante também pontuar a interessante tese de Guido Calogero sobre os escritos de Parmênides em seu livro *Studi sull'eleatismo*.²⁰⁸ Calogero argumenta que em sua famosa distinção entre as duas maneiras do ser no início do seu poema, Parmênides não propunha considerações para compreender o Ser absoluto como *sujeito* ou agente de Aristóteles, mas sim para compreender o ser como verbo. Ou seja, como uma função lógica, que se adquire tal ou qual significado verdadeiro, determinado a uma esfera objetiva. Segundo Kerferd, Calogero considerava que Parmênides teria confundido “o ‘ser’ da predicação, com o ‘ser’ da existência — caindo assim na ambiguidade entre os sentidos copulativo e existencial do verbo ser”.²⁰⁹ O autor define que, a partir dessa tese, se tornou plausível para os pesquisadores desse período, pensar que Górgias também estivesse preocupado com os modos discursivos do argumento de Parmênides, e não com disputas sobre a existência ou inexistência de coisas. Assim, “toda a base para a atribuição do niilismo filosófico completo a Górgias se desfaz, e o caminho se abre para um estudo de seu tratado com base na probabilidade de que em todas as três partes ele possa ter se preocupado principalmente com modos de discurso”.²¹⁰ Desse modo, a ideia de Calogero teria iniciado, mesmo com críticas consistentes de seus pares, uma mudança decisiva na interpretação acadêmica moderna de Parmênides e, como resultado, do movimento eleático como um todo, principalmente das considerações sobre a leitura de Górgias sobre o texto parmenidiano.

As interpretações sobre a sofística como um movimento puramente retórico surgem também em leituras pós-estruturalistas dos escritos dos sofistas. Ideias tradicionalmente marcadas pelas teses sofísticas, como questões sobre a subjetividade da verdade e as nuances da autoridade imbuídas na retórica, voltam a surgir na contemporaneidade, — de diferentes e mais complexas formas do que na antiguidade — no movimento do pós-estruturalismo, por meio de pensadores como Derrida, Foucault, Deleuze entre muitos outros, que confrontam as meta-narrativas, a objetividade e a existência de uma verdade ontológica nos discursos. Como descreve Deleuze em *Conversações*, ao comunicar a condição pós-estruturalista contemporânea: “as noções de importância, de necessidade, de interesse são mil vezes mais

²⁰⁸ CALOGERO, Guido. *Studi sull'eleatismo*. Firenze: La Nuova Italia, 1977.

²⁰⁹ “Calogero went on to argue that Parmenides had confused the ‘is’ of predication with the ‘is’ of existence — thus falling into ambiguity between the copulative and the existential senses of the verb ‘to be’.”. Tradução nossa. KERFERD, George Briscoe. The interpretation of Gorgias’ treatise: περί του μη ὄντος ἢ περί φύσεως. Atenas: **Deucalion**, v. 10, n. 36, pp. 319-327, 1981, p. 321.

²¹⁰ “In other words the whole basis for the attribution of complete philosophic Nihilism to Gorgias is undererent, and the way is cleared for a study of his treatise based on the likelihood that in all three parts he may have been concerned primarily with modes of discourse”. *Ibid.*, p. 322.

determinantes que a noção de verdade. De modo algum porque as substituem, mas porque medem a verdade do que eu digo”.²¹¹ Nessa condição pós-moderna, constituinte das sociedades em que vivemos, característica pela mudança epistêmica da construção do conhecimento, a noção de verdade é integralmente associada aos meios sociais e culturais, onde é considerada relativa aos discursos e as relações de poder vigentes, construídas social, cultural, institucional e historicamente. Em geral, portanto, as visões sobre a filosofia dos sofistas sofreram uma virada, pelo menos em meios acadêmicos, resultado de um trabalho historiográfico da filosofia antiga em busca da compreensão dos sofistas. Giovanni Casertano mesmo identifica que para a maior parte desses estudos, surgiu uma avaliação positiva da filosofia dos sofistas, que segundo ele, “fez justiça a alguns lugares comuns que, justamente com base na apresentação platônico-aristotélica, haviam pesado sobre eles, apresentando-os como corruptores dos costumes, desagregadores da ordem social, individualistas e assim por diante”.²¹²

Essa visão contemporânea de verdade, mais voltada a relações subjetivas e coletivas, tem seus principais críticos em meios conservadores, que utilizam os Clássicos como basilares da racionalidade e da virtude moral. A Brasil Paralelo ultimamente tem se tornado uma potência da extrema-direita na disseminação de estudos filosóficos e políticos voltados para o conservadorismo. Em suas produções, é comum a difusão da ideia de que o mundo Ocidental é evoluído, enquanto o não-Ocidental é atrasado. Em um dos artigos, encontrado em seu *site* principal, intitulado *Cultura ocidental — Veja quais são os três pilares da cultura no Ocidente*, há a descrição das características que diferenciam as “Cultura Ocidental” e “Cultura Oriental”. Segundo o artigo:

A diferença entre a cultura Oriental e Ocidental está na visão de mundo de cada hemisfério. Na cultura oriental predominam as filosofias e religiões panteístas e gnósticas. A cultura ocidental é pautada na razão e na realidade em si. O panteísmo prega que tudo é Deus. Um exemplo desta cosmovisão é o hinduísmo. Já o gnosticismo prega que o homem possui uma partícula de Deus adormecida em si. Seu principal expoente é o budismo e diversas linhas esotéricas. Não há uma filosofia ou religião que defenda a razão como o ponto central do universo e da vida. Em ambas as correntes dominantes há um objetivo de abandonar a razão e encontrar o divino por outro meio. Por isso não há ciência fora do Ocidente. As descobertas técnicas mais importantes como carros, aviões e tecnologia elétrica foram todas do Ocidente para o Oriente.²¹³

²¹¹ DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 166.

²¹² CASERTANO, Giovanni. **Sofista**. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010, p. 12.

²¹³ CULTURA ocidental — Veja quais são os três pilares da cultura no Ocidente. **Brasil Paralelo**, 3 set. 2021.

Para corroborar essas afirmações, a BP identifica que a filosofia grega pós-socrática é a responsável pelo início do pensamento individual e da busca pela Verdade (para indicar a ideia platônico-socrática de verdade ontológica).²¹⁴ Essas concepções sobre o mundo antigo e o contemporâneo não são apenas feitas pela BP, mas carregadas por séculos pela tradição clássica conservadora, que parte da identificação dos seus como sucessores dessa grande linha de pensamento que teria surgido na antiguidade, levada ao cristianismo e que agora faz parte da sociedade contemporânea moderna, branca e eurocêntrica.²¹⁵ Essa visão perpetua tais discursos em um apanhado de cultura, língua e identidade que se mantém hegemônico como civilização ocidental.²¹⁶

Assim, apesar de ser inegável a influência dos escritos de platônicos e aristotélicos na construção de uma noção de civilidade moderna para a BP — fundamentada em uma visão clássica, que surge em obras como a *República* de Platão e *Política* de Aristóteles, que, nas entrelinhas, revelam as críticas de uma aristocracia ateniense ao modelo democrático²¹⁷ — e mesmo considerando que os sofistas tendiam a defender a democracia antiga,²¹⁸ essas perspectivas não representam a totalidade da complexa interação entre os pensadores da filosofia grega antiga. É interessante pensar que a condição de meteco, ou estrangeiro, compartilhada tanto por Aristóteles quanto pelos sofistas, revela uma interessante ironia histórica quando observada à luz dos discursos conservadores contemporâneos, como os presentes na tradição clássica e na proposta da BP. Como descrito anteriormente, o termo “meteco” designava os estrangeiros que residiam nas cidades-estado gregas sem, contudo, gozarem dos direitos plenos da cidadania. Assim, tanto Aristóteles, oriundo de Estagira, quanto os sofistas, que atuavam como professores itinerantes, vinham de uma posição de estrangeiros em relação ao núcleo tradicional da pólis. Essa condição, que poderia sugerir uma proximidade em suas origens, é reinterpretada de forma diametralmente oposta no cenário atual. Nos discursos conservadores, Aristóteles e Platão são elevados a um patamar de modelo ideal, simbolizando a racionalidade, a objetividade e a busca pela verdade universal. Ao mesmo tempo, os sofistas são retratados como representantes de um pensamento relativista e

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ PLANUDES, M. Classics, Culture, Civilization, Oh My! **Classics at the Intersections**. 19 mar. 2019.

²¹⁷ MADRID, Nuria Sánchez. Democracia, concordia y deliberación pública en la *Política* de Aristóteles. **Logos**, [S. l.], vol. 51, pp. 35–56, 2018, p. 37. Veja também: ANNAS, Julia. **An Introduction to Plato's Republic**. New York: Oxford University Press, 1981, p. 6.

²¹⁸ ROBINSON, Eric W. The sophists and democracy beyond Athens. **Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric**, [S. l.], vol. 25, n. 1, pp. 109–122, 2007, p. 109. Veja também: CASSIN, Barbara. Capítulo II: Como a política é uma questão do *logos*. In: CASSIN, *op. cit.*, 2005, p. 65–75.

manipulador, cujas ideias, supostamente, corroem os alicerces dos valores tradicionais. Essa dicotomia não se restringe a uma mera análise acadêmica ou histórica, mas serve a um propósito ideológico bem definido: fundamentar uma identidade que privilegia a clareza do pensamento e a ordem dos valores clássicos, em oposição à suposta fragmentação e subjetividade advindas das práticas sofisticas. A utilização de Aristóteles e Platão como referências inquestionáveis pelos discursos que defendem uma herança clássica contemporânea demonstra a maneira como o passado é constantemente reconfigurado para legitimar determinadas posições culturais e políticas.

A ressignificação histórica de Aristóteles e dos sofistas ultrapassa, portanto, as questões da discussão filosófica e passa a assumir uma função central na construção de narrativas ideológicas que pretendem consolidar uma identidade cultural baseada na imutabilidade da tradição ocidental. As ideias dos sofistas como puramente relativistas, que se mantêm vivas em discursos conservadores, como veremos posteriormente em publicações da BP, são criadas a partir de visões idealistas e centradas em perspectivas conservadoras de mundo e discurso. Visões essas que por muito tempo, condicionaram os sofistas ao papel de opositores ferrenhos de Sócrates, e que na visão da BP os coloca em uma batalha discursiva entre o lugar idealista e ontológico da verdade e sua contraparte “relativista”.²¹⁹ Ao selecionar tais filósofos como emblemas da razão, esses discursos tentam resgatar a ideia de que o conhecimento deve ser estruturado de forma sistemática e racional seguindo princípios eurocêntricos e que a verdade, de alguma forma, é imutável. Em contrapartida, a figura dos sofistas é empregada para simbolizar o oposto: uma concepção de mundo onde a verdade se molda conforme o discurso e os interesses individuais, o que, segundo essa visão, levaria a uma erosão dos valores fundamentais que sustentam a coesão social. Portanto, devemos analisar melhor esses usos dos clássicos pela Brasil Paralelo em suas críticas aos sofistas como uma forma de defesa dessa tradição platônico-aristotélica, tal como os discursos civilizatórios que permeiam seus documentários e artigos com as ideias de progresso e resgate das tradições clássicas.

²¹⁹ QUEM FOI Sócrates? Vida, obra e filosofia do andarilho de Atenas. **Brasil Paralelo**, 26 jul. 2021.

CAPÍTULO 3 – ENTRE O ANTIGO E O REACIONÁRIO

Neste capítulo, exploraremos as dinâmicas políticas e culturais que transformam a tradição clássica em instrumento de legitimação para projetos reacionários contemporâneos, com ênfase nas estratégias discursivas da Brasil Paralelo. Partindo da premissa de que o passado é um campo de disputa ideológica, analisaremos como narrativas sobre os antigos são ressignificadas para sustentar hierarquias sociais, justificar exclusões e promover uma visão essencializada de “Ocidente”. A tradição clássica, longe de ser um legado imutável, revela-se um artefato flexível, moldado por estruturas de poder que atravessam desde o imperialismo europeu até o neoliberalismo contemporâneo. A discussão concentra-se nos usos do passado e nos estudos de recepção, conforme teorizados por autores como Lorna Hardwick, Edmund Richardson, Ika Willis, Gláysson da Silva e outros. Hardwick destaca a negociação entre passado e presente nas adaptações de textos clássicos, enquanto Richardson expõe o caráter político dessas apropriações, revelando como o legado greco-romano foi historicamente instrumentalizado para fins opressivos. Essas abordagens permitem desvendar como a Brasil Paralelo constrói uma narrativa de “decadência moral” contra supostos inimigos da “cultura ocidental” — uma retórica que ecoa regimes autoritários do passado, como o nazifascismo, em sua rejeição à pluralidade.

Também analisaremos o anacronismo como parte inescapável da escrita da história e ferramenta crítica, quando utilizada de forma consciente. Nicole Loraux e Michel Foucault demonstram que a interpretação do antigo é inevitavelmente mediada pelo presente, desafiando a ilusão da neutralidade. Ao projetar valores contemporâneos — como o “relativismo moral” — sobre os sofistas gregos, a Brasil Paralelo cristaliza uma visão distorcida da antiguidade, ignorando o papel desses pensadores na promoção do debate crítico e na contestação de dogmas. Essa instrumentalização expõe a genealogia do discurso conservador, que, como aponta Wendy Brown, alia-se ao neoliberalismo para transformar a cidadania em mero “capital humano”, esvaziando lutas coletivas em favor de uma suposta guerra cultural. Além dessas questões, traremos à tona os debates da crítica pós-colonial no estudo dos antigos, ao desafiar a narrativa de uma Grécia antiga virtuosa, destacando influências afro-asiáticas apagadas pelo racismo acadêmico, enquanto desvelamos a violência simbólica da colonização, vinculada à construção de uma identidade ocidental excludente. Essas perspectivas revelam como a idealização do mundo clássico sustenta hierarquias raciais e epistemológicas, ainda presentes nos discursos da extrema-direita brasileira.

Dessa forma, buscamos desnaturalizar os usos reacionários da antiguidade, revelando suas raízes em projetos de dominação que permanecem ativos nas disputas contemporâneas pelo poder simbólico. Ao analisarmos outras produções da Brasil Paralelo — como o documentário *O Fim da Beleza*, que equipara inovações artísticas a uma suposta “degeneração” e vincula a arte clássica a valores “universais” e atemporais, ou textos que associam os sofistas à origem do “relativismo moral” —, constatamos que tais afirmações reforçam mitos de pureza cultural, ocultando as contradições de um passado marcado por escravidão, exclusão e intercâmbios multiculturais.

3.1 OS ANTIGOS ENTRE NÓS

As relações entre o mundo contemporâneo e o mundo antigo são constantemente reconstruídas conforme a transformação das dinâmicas sociais do presente. Os modernos e contemporâneos, apesar da incessante busca para se distanciar do passado por meio de discursos e processos marcadamente positivistas, ainda são definidos pelo contraste aos antigos. Utilizando o presente como referência ao passado e vice-versa, podemos identificar como as nossas interpretações sobre a antiguidade são profundamente influenciadas pelos contextos histórico-sócio-culturais que preenchem nosso imaginário sobre o mundo antigo, bem como pelas formas de apropriação que são feitas sobre o passado. Os usos do passado são manifestados de diversas formas pelos atores sociais ao longo do tempo, fazendo com que a antiguidade seja constantemente reinterpretada, remodelada e ressignificada a partir das interpretações e das narrativas que são criadas.

A partir disso, a ideia de que a recepção dos textos antigos os modifica através das questões do presente se tornou uma interessante maneira de perceber o passado e possibilitar a compreensão da transmissão e a apropriação de conceitos do passado por diferentes grupos. Inicialmente, os estudos de recepção fundamentaram-se na teoria da comunicação, a partir da relação entre emissores e receptores de mensagens com a leitura de textos clássicos.²²⁰ A busca por entender como as obras da antiguidade eram recebidas e reinterpretadas ao longo do tempo levou ao desenvolvimento de métodos empíricos e historiográficos que transcendem a abordagem tradicional emissor-receptor. Tanto Lorna Hardwick, em *Reception Studies*, quanto Edmund Richardson, em *Classics in Extremis*, oferecem perspectivas que demonstram como o

²²⁰ WILLIS, Ika. **Reception**. Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2018, p. 5.

contato com os antigos é sistematicamente mediado por estruturas de poder e discursos contemporâneos.

Hardwick propõe uma abordagem tripartida para entender a recepção dos clássicos: primeiro, ela destaca os processos artísticos ou intelectuais envolvidos na seleção, imitação e adaptação das obras antigas; segundo, enfatiza a importância dos contextos nos quais essas apropriações acontecem; e, por fim, analisa as funções e os propósitos que esses novos trabalhos buscam cumprir na contemporaneidade.²²¹ Para Hardwick, não basta examinar a obra de origem, mas é preciso considerar fatores externos — como o conhecimento do receptor sobre a fonte, as práticas colaborativas entre criadores, os interesses dos financiadores e as expectativas do público — que adicionam camadas de significado à recepção.²²² Assim, o processo de adaptação dos textos antigos é sempre uma negociação entre o passado e o presente, em que os valores e as ideologias do tempo atual desempenham papel fundamental na reconstrução do antigo. Essa oscilação evidencia a contradição de posições que consideram os textos clássicos como portadores de aspectos universais e imutáveis da natureza humana ou, ao contrário, como elementos distantes e desprovidos de relevância para a experiência pós-clássica. Hardwick considera que a recepção de material clássico torna-se um índice de continuidade e transformação cultural, assumindo um valor que transcende os limites dos estudos clássicos, onde “as apropriações e reconfigurações de textos clássicos nesses contextos fornecem um parâmetro de comparação entre a escrita em sociedades independentes e colonizadas, e a natureza das recepções é um indicador significativo de mudança cultural”.²²³ Nesse sentido, o ato de receber o passado nunca é neutro, pois implica uma disputa constante em torno de valores eurocêntricos nas conexões com os antigos, o que torna o campo da recepção um espaço de prática e estudo de contestação sobre valores e sua relação com conhecimento e poder.

Essa discussão sobre os valores que são impregnados aos estudos dos antigos se torna ainda mais evidente na leitura de Richardson, que ressalta que o legado greco-romano sempre foi, e continua sendo, um terreno de batalhas ideológicas e políticas. Para Richardson, a forma como se fala, se ensina e se representa a antiguidade revela disputas intensas sobre quem tem o direito de interpretar e reivindicar esse patrimônio cultural.²²⁴ Já que o mesmo legado que

²²¹ HARDWICK, Lorna. **Reception Studies**. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 5.

²²² *Ibid.*, p. 5.

²²³ “*The appropriations and refiguring of classical texts in these contexts provides a yardstick of comparison between writing in independent and in colonized societies and the nature of the receptions is a significant indicator of cultural change*”. Tradução nossa. *Ibid.*, p. 6.

²²⁴ RICHARDSON, Edmund. Introduction. In: RICHARDSON, Edmund. **Classics in Extremis: The Edges of Classical Reception**. London: Bloomsbury, pp. 1–12, 2019.

historicamente foi utilizado para sustentar ideologias opressivas — como no caso de regimes autoritários e uma visão racista do mundo clássico como a herança única de uma civilização ocidental falsamente imaginada e estreitamente concebida —, também tem sido apropriado por grupos marginalizados que buscam nele um modo diferente de enxergar o mundo antigo.²²⁵ Por meio das lentes marginais seria possível enxergar não só as estruturas coloniais, conservadoras, opressivas que foram colocadas no estudo e na recepção dos antigos, como uma ferramenta para concretizar a ideia de que os clássicos não são entidades estáticas, mas sim instrumentos flexíveis e carregados de significados que são usados no presente. Da mesma maneira, partindo da premissa de que o diálogo com o passado nunca é imparcial, Miriam Leonard e Yopie Prins em *Classical Reception and the Political* propõem uma reflexão sobre como a recepção da antiguidade clássica está intrinsecamente vinculada à construção de ideologias políticas modernas por meio da apropriação de elementos clássicos, que serve tanto para legitimar discursos hegemônicos quanto para subvertê-los, revelando a complexidade do entrelaçamento entre história, memória e poder. A recepção dos antigos opera como uma “mobilização ativa do passado no presente”²²⁶ que ressignifica, reinterpreta e fundamenta tradições, conceitos (como os de revolução, *polis* e psiquê, abordados no capítulo anterior) para fins contemporâneo, evidenciando que as construções políticas modernas são feitas em diálogo com narrativas do passado, que muitas vezes está inserido na antiguidade clássica.

A recepção clássica, especialmente sob a perspectiva pós-colonial, oferece uma visão crítica e dinâmica sobre como a ideia de legado da antiguidade é mobilizada nas discussões contemporâneas ao explorar a continuidade cultural e a elegibilidade política do império romano como metáfora para soberanias modernas. Como um exemplo, a reflexão de Ika Willis identifica que o conceito de “Império” (como delineado por Hardt e Negri²²⁷ citados por ela) representa uma regra sem limites temporais ou espaciais, imbricada com a ideia de um regime perpetuamente presente e imutável.²²⁸ Para ela, o uso do Império Romano como uma metáfora para a dominação global sugere não apenas uma continuidade política na história, mas também revela as interações entre os domínios da cultura, da política e das tecnologias de informação, que são ressignificados no contexto moderno onde “o processo de transmissão da civilização ou cultura europeia depende necessariamente dos leitores façam politicamente parte do Império,

²²⁵ *Ibid.*, p. 3.

²²⁶ LEONARD, Miriam; PRINS, Yopie. Foreword: Classical Reception and the Political. **Cultural Critique**, [S. I.], n. 74, p. 1–13, 2010, p. 2.

²²⁷ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Empire**. Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

²²⁸ WILLIS, Ika. The Empire Never Ended. In: HARDWICK, Lorna; GILLESPIE, Carol (eds.). **Classics in Post-Colonial Worlds**. New York: Oxford University Press, pp. 329–348, 2007, p. 331.

cidadãos do Império Romano”.²²⁹ A leitura pós-colonial, nesse sentido, desafia a suposição de que a “transmissão cultural românica” seja apenas uma herança heroica ou inquestionável, colocando-a, em vez disso, como parte de um processo imperial de submissão e de imposição ilusória de uma epistemologia única. Nesse sentido, o paradoxo contemporâneo reside na persistência do império, que — longe de ser uma questão meramente histórica — permeia as disputas culturais, tecnológicas, epistemológicas e de poder na pós-colonialidade.

Em outra perspectiva, no artigo *Recepções da Antiguidade e usos do passado: estabelecimento dos campos e sua presença na realidade brasileira*, Glaydson José da Silva, Pedro Paulo Funari e Renata Senna Garraffoni discutem a reutilização do passado antigo no presente por meio dos dois principais conceitos que fundamentam os estudos sobre os antigos e a constituição de uma “cultura greco-romana”: recepção dos clássicos e usos do passado. Segundo eles, a recepção “aponta para a verificação da distância entre a gênese e a recriação posterior”, ressaltando a transferência de algo dos produtores para os receptores — uma metáfora que se assemelha à recepção de sons, imagens e informações na teoria da comunicação;²³⁰ já os usos do passado enfatizam os contextos posteriores, na medida em que “cada momento usa o passado para sua própria época, seus interesses e circunstâncias”.²³¹ Dessa maneira, os autores compreendem:

os usos do passado como uma forma de recepção entre outras possíveis, na qual a mobilização/reutilização do passado assume um caráter pragmático e instrumental, tal como aquela levada a termo durante a Revolução Francesa (Dabdab Trabulsi, 1998a), os diferentes nacionalismos (Geary, 2008) ou pelo nazifascismo (Silva, 2007, p. 25-55; Silva, 2018). Klas-Göran Karlsson (2011) aponta para os usos do passado em caráter científico-acadêmico, existencial, moral, ideológico e político pedagógico como um processo sempre mediado pela cultura. Nesse domínio, o foco reside no significado do uso do passado, naquilo que lhe é acrescido ou suprimido objetivando conferir sentido a uma finalidade (identitária, nacional, de classe, racial, de gênero etc.) no presente, entendida como uma “apropriação indevida” (Fleming, 2006), abuso. Com esse fim, os usos do passado atuam para criação e consumo de uma narrativa que, produzida no presente, não deixa de estabelecer expectativas para o futuro.²³²

²²⁹ “the process of transmission of European civilization or culture, were necessarily dependent upon readers being politically part of the Empire, citizens of the Roman Empire”. Tradução nossa. *Ibid.*, pp. 331–332.

²³⁰ SILVA, Glaydson José da; FUNARI, Pedro Paulo; GARRAFONI, Renata Senna. *Recepções da Antiguidade e usos do passado: estabelecimento dos campos e sua presença na realidade brasileira*. São Paulo: Revista Brasileira de História, v. 40, n. 84, pp. 43–66, 2020, pp. 44.

²³¹ *Ibid.*, p. 44.

²³² *Ibid.*, p. 45.

Diante disso, torna-se fundamental reconhecer que os usos do passado desempenham um papel ativo na construção do imaginário coletivo e das identidades culturais. A ideia de recepção, longe do caráter de passividade que comumente lhe é atribuído, rejeita a ideia de significados absolutos e definitivos baseados em fontes originais decifradas e replicadas ao longo do tempo. Ao questionar o caráter imutável do clássico, as teorias da recepção evidenciam o próprio processo histórico que molda as disciplinas dedicadas ao seu estudo.²³³ A reutilização do passado antigo não se constitui de um processo linear, elementos do passado não permanecem apenas como pinturas estáticas, da qual observamos e coletamos fatos, mas como um campo vivo de interações no qual são estabelecidos processos de dominação cultural, assim como discursos de poder, autoridade, legitimidade, constituição da tradições e manifestações de resistência. Dentre essas formas de dominação, a tradição clássica se torna um instrumento de imperialismo intelectual e simbólico, que serve para fundamentar hierarquias culturais, sociais, políticas e epistemológicas. O prestígio higienizante dessa visão das culturas antigas greco-romanas foi utilizado como modelo eurocêntrico de civilização, ao marginalizar outras tradições e reforçar narrativas de superioridade ocidental.

Os modos contemporâneos de condicionamento civilizatório têm se manifestado por meio de diversas formas de violência perpetradas pela extrema-direita. Essa violência se expressa tanto de maneira direta e material — através da manipulação do aparelho institucional para perpetuar um sistema escravocrata, racista, sexista e conservador — quanto por meio da violência discursiva, que utiliza, de forma ideológica, as ideias dos antigos para legitimar concepções conservadoras. Dessa forma, embora ainda haja um forte conservadorismo em núcleos dos estudos da antiguidade, observa-se uma mudança significativa atualmente, que é fundamental para a crítica das diversas perspectivas que associam progresso, virtude e liberdade de pensamento e ciência ao pensamento antigo. Para que possamos nos afastar dessas ideias tradicionais sobre os antigos, é preciso também que deixemos essa “Cultura Clássica” se expandir e se tornar plural, principalmente como pesquisadores latino-americanos, distantes das ideias cristalizadas da tradição europeia. Como Gabriele Cornelli aplica à filosofia antiga e que sugiro como uma ideia interessante também à tradição, “que a filosofia antiga tome pó, que seja exposta aos novos ventos, encontre seu lugar nas encruzilhadas das culturas de nosso tempo. Se ela for mesmo tudo isso que acreditamos, não será quebrada, muito pelo contrário”.²³⁴ Com

²³³ *Ibid.*, p. 46.

²³⁴ CORNELLI Gabriele. A outra margem do pensamento ocidental: o ensino da filosofia antiga no Brasil em tempos de globalização, pp. 81–89. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (Orgs.). **A Tradição Clássica e o Brasil**. Brasília: Fortium, 2008, pp. 87–88.

mais pesquisadores atentos às dinâmicas racistas, imperialistas, conservadoras e reacionárias da área e dispostos a compreender melhor essas dinâmicas, há um horizonte possível para estudos responsáveis e comprometidos com o antifascismo dentre os estudos da antiguidade. Umachandran identifica que:

A resposta progressiva a esta história dentro dos Clássicos tem sido principalmente fazer com que mais grupos historicamente excluídos (da classe trabalhadora, bem como racialmente excluídos) estudem esta disciplina. A ascensão dessa doutrina tem valor limitado se a própria disciplina se recusar a reexaminar a sua estrutura de criação e reprodução de valores sociais de gênero, raça e classe.²³⁵

A partir dessas reflexões, é possível compreender outro conceito que surge como um fenômeno inevitável no estudo da história antiga: o anacronismo. No contexto dos estudos de recepção e dos usos do passado no presente, o anacronismo não é algo que necessariamente distorce e/ou corrompe a compreensão do passado, mas que funciona como um ponto intrínseco à maneira como o interpretamos e o reconfiguramos à luz das necessidades e interesses do presente. Nicole Loraux, em *Elogio ao Anacronismo*, identifica que a noção de que o anacronismo é o pesadelo do historiador, “o pecado capital contra o método”,²³⁶ Nesse sentido, o anacronismo pode ser encarado como um reflexo de um diálogo contínuo entre o presente e o passado, em que as ideias clássicas não são apenas passivamente recebidas, mas reinterpretadas e ressignificadas. Para Loraux, “o anacronismo se impõe a partir do momento que, para um historiador da Antiguidade, o presente é o mais eficaz dos motores do impulso de compreender”.²³⁷ De modo que é preciso usar o anacronismo, por exemplo, submeter ao seu material antigo a interrogações que os antigos não fizeram. Embora “nem tudo seja possível absolutamente quando se aplicam ao passado questões do presente, mas se pode pelo menos experimentar tudo, com a condição de estar a todo momento consciente do ângulo do ataque e do objeto visado”.²³⁸ O anacronismo, portanto, não é necessariamente uma falha na construção histórica, mas parte constituinte do próprio fazer historiográfico, visto que o passado é frequentemente usado para legitimar ou contestar visões de mundo contemporâneas, como

²³⁵ “*The progressive response to this history within Classics has mostly been to get more historically excluded groups (working-class, as well as racially excluded) to study this discipline. The trickle-up doctrine is of limited value if the discipline itself refuses to re-examine its structure of making and reproducing social values of gender, race, and class*”. Tradução nossa. UMACHANDRAN, Mathura. More Than a Common Tongue: Dividing Race and Classics Across the Atlantic. *Eidolon*, 11 jun. 2019, §24.

²³⁶ LORAUX, Nicole. Elogio ao anacronismo. In: NOVAES, Adauto. NOVAES, Adauto (org.). **Tempo e História**. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 57–70, 1992, p. 57.

²³⁷ *Ibid.*, p. 58.

²³⁸ *Ibid.*, p. 64.

ocorre nas apropriações políticas de uma “tradição clássica”. Como Loraux diz, o elogio ao anacronismo é necessário para “convidar os historiadores, talvez, a se colocar à escuta de nosso tempo de incertezas apegando-se a tudo o que ultrapassa o tempo da narração ordenada: aos embalos assim como às ilhotas de imobilidade que negam o tempo na história, mas fazem o tempo da história”.²³⁹

Enquanto Loraux analisa que o anacronismo emerge da relação intrínseca do trabalho do historiador de compreender o passado através das lentes do presente, a aplicação deliberada de narrativas antigas para fundamentar ideias como civilização, progresso ou identidade cultural calcifica esse fenômeno mesmo fora do fazer historiográfico. O emprego de narrativas antigas para fundamentar tais conceitos muitas vezes envolve a projeção de valores contemporâneos sobre contextos antigos, estabelecendo uma conexão em que a recepção dos clássicos e a análise dos usos do passado transformam-se em ferramentas essenciais para desvendar arqueologicamente essas narrativas. Foucault identifica que:

A época não é nem sua unidade de base, nem seu horizonte, nem seu objeto; se fala sobre ela, é sempre a propósito de práticas discursivas determinadas e como resultado de suas análises. A época clássica, que foi frequentemente mencionada nas análises arqueológicas, não é uma figura temporal que impõe sua unidade e sua forma vazia a todos os discursos; é o nome que se pode dar a um emaranhado de continuidades e descontinuidades, de modificações internas às positivities, de formações discursivas que aparecem e desaparecem.²⁴⁰

Em suma, o anacronismo é uma manifestação das tensões entre o desejo de compreender o antigo em seus próprios termos e a necessidade de reconfigurá-lo para atender às demandas do presente. Dessa maneira, a obra coletiva *Postclassicism* ressalta que as novas abordagens da recepção devem ir além da simples identificação de elementos semióticos do passado e considerar os contextos de reapropriação, as dinâmicas de poder envolvidas e as tensões entre memória e história. Esse enfoque permite compreender a tradição clássica não como um legado estático, mas como um campo de disputas, onde tanto movimentos revolucionários quanto conservadores reivindicam a autoridade do passado para legitimar suas próprias narrativas. Podemos assim, levantar um debate genealógico sobre o “classicismo”, onde a tradição não é um conjunto fixo de verdades herdadas, mas um processo mediado por múltiplas camadas de recepção, interpretações apropriações e reapropriações que variam conforme a “posse” do

²³⁹ *Ibid.*, p. 68.

²⁴⁰ FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 198.

conhecimento clássico, seja como um projeto humanista de renovação, seja como um instrumento de exclusividade e dominação cultural.²⁴¹ A mobilização da tradição clássica em debates contemporâneos não deve ser vista como um simples resgate da antiguidade, mas como um ato situado no presente, influenciado por regimes de conhecimento e por estruturas de poder que moldam o modo como a tradição é compreendida, apropriada e contestada por meio de usos do passado.

Portanto, a noção de anacronismo na escrita da história antiga, quando explorada criticamente, revela como a tradição e as visões conservadoras frequentemente projetam sobre o passado uma intemporalidade ilusória, mascarando sua historicidade. O conceito de *Untimeliness*, proposto em *Postclassicisms*, auxilia nessa abordagem ao sugerir que o presente não pode ser compreendido de forma autossuficiente, nem tampouco o passado deve ser reduzido a uma imagem estática e idealizada. Segundo TPC, o

presente não pode ser um quadro adequado e exaustivo para a autocompreensão. Um evento (livro, peça, imagem) — sua significância, compreensão, impacto — não é determinado por seu momento histórico, mas é constantemente reformulado, retrospectiva e prospectivamente. Ao alimentar tal insatisfação com o aqui e agora, a intempestividade também serve para marcar como valor e responsabilidade se tornam entrelaçados com a temporalidade.

[...]

A resposta do pós-classicismo não é restauração, imitação ou anseio por um ideal perdido da antiguidade, mesmo quando encontra recurso e valor em seus engajamentos com a antiguidade, mas a exploração da construção contínua do passado e do presente como uma interação dinâmica e crítica, uma exploração autoconsciente onde a historicidade é o assunto e não o fundamento da investigação. Como tal, o pós-classicismo coloca a intempestividade contra a linha do tempo do classicismo.²⁴²

Essa perspectiva crítica revela como a suposta universalidade e permanência dos “valores clássicos”, tantas vezes invocadas para legitimar hierarquias sociais e culturais, podem ser confrontados por uma escrita da história antiga consciente de sua própria temporalidade, se desassociando do desejo nostálgico eurocêntrico de restauração da antiguidade e da ilusão de

²⁴¹ THE POSTCLASSICISMS Collective, *op. cit.*, pp. 26–27.

²⁴² “*The present cannot be an adequate and exhaustive frame for selfcomprehension. An event (book, play, image) — its significance, comprehension, impact — is not determined by its historical moment but is constantly reframed, retrospectively and prospectively. By feeding such dissatisfaction with the here and now, untimeliness also serves to mark how value and responsibility become entwined with temporality. [...] The response of postclassicism is not restoration or imitation or longing for a lost ideal from antiquity, even when it finds resource and value in its engagements with antiquity, but the exploration of the continuing construction of the past and the present as a dynamic and critical interaction, a self-conscious exploration where historicity is the subject and not the ground of investigation. As such, postclassicism sets untimeliness against the timeline of classicism*”. Tradução nossa. *Ibid.*, pp. 29–30.

uma verdade atemporal, reconhecendo, em vez disso, o conservadorismo palpável na presença dos antigos entre nós.

3.2 TRADIÇÃO, OCIDENTE E BELEZA E O “RELATIVISMO MORAL”

Há diversas maneiras de se garantir que um conjunto de informações e práticas sejam cooptadas pelos indivíduos receptores, e uma das principais é através da construção de instituições de saberes e informações. Os conhecimentos expostos por determinadas instituições são transmitidos socialmente mediante discursos e costumes impostos àqueles que fazem parte de determinado corpo social. Frohmann, ao considerar a pesquisa de Wittgenstein sobre a informação e as práticas documentárias, descreve que:

a visão popular sobre a relação direta entre o crescente acesso à informação e a expansão da democracia frequentemente promove o aumento de um grupo de cidadãos cultos e esclarecidos, com a premissa de que, sem o desenvolvimento progressivo das mentes das quais dependem os atos mentais de informatividade dos documentos, a mera propagação dos próprios documentos só terá um efeito pequeno.²⁴³

A partir disso, é possível considerar a forma como a informação é transmitida por meios institucionais de modo a corroborar, legitimar, intensificar ou mesmo selecionar, censurar e omitir diferentes conhecimentos ou práticas. O dinamismo das relações atuais a partir da aceleração de produção e da difusão tecnológica permite que mais indivíduos tenham acesso fácil à informação muito mais rapidamente do que jamais visto antes. No entanto, os locais institucionais que são capazes de produção de medidas disciplinares estão alinhados profundamente com os interesses dos grupos socialmente hegemônicos. Deste modo, a demanda para que os indivíduos sejam mais “cultos” e conscientes sobre conhecimentos determinados pelas tradições também aumenta, criando um discurso de necessidade dessa tradição, corroborado pelas instituições de informação.

Assim, é possível utilizar esse conjunto de questionamentos e ferramentas teóricas dadas por Frohmann para pensar os usos da antiguidade como forma de manutenção de uma tradição. A chamada “cultura clássica” se mantém presente em um conjunto de sociedades e grupos hegemônicos atuais como discurso de *status*, poder e intelectualidade. Os estudos clássicos, ao

²⁴³ FROHMANN, Bernd. **A documentação rediviva: prolegômenos a uma (outra) filosofia da informação.** Morpheus – Estudos Interdisciplinares em Memória Social, [S. I.], vol. 8, n. 14, pp. 227–249, 2012, p. 233.

longo dos séculos, foram utilizados como ferramenta de domínio e controle, justificando hierarquias raciais, sociais e de gênero. As condições que estruturam os estudos clássicos são as mesmas que permitiram a instrumentalização de povos inferiorizados durante séculos por meio das instituições imperialistas modernas.²⁴⁴ Essa instrumentalização pode ser observada na continuidade de discursos que buscam consolidar uma concepção eurocêntrica de cultura. A Brasil Paralelo, ao se apropriar dessa tradição, reitera um discurso que ignora as críticas contemporâneas às leituras essencialistas do clássico, reforçando a ideia de que a “Cultura Ocidental” deve ser protegida contra elementos que supostamente ameaçam sua continuidade.

Os usos da antiguidade clássica na extrema-direita brasileira conduzem a um conceito principal: a consolidação dessa tradição virtuosa do Ocidente enquanto espaço de poder, legitimidade e autoridade. O conceito de tradição, nesse contexto, é instrumentalizado para reforçar a noção de um “Ocidente” homogêneo, pautado por um ideário hierárquico de civilização e progresso. Os usos da antiguidade delimitados dentro dessa tradição são aqueles que definem em qual clima vive o “homem civilizado”, assim como a que deus ele cultua e quais são seus modos de existência.²⁴⁵ Dessa forma, a Brasil Paralelo, assim como Carvalho, se apropria de um discurso de defesa da “Cultura Ocidental”, um conjunto de características culturais idealizadas a partir de um projeto de afirmação política conservadora. A relação entre tradição e autoridade é um elemento-chave na produção narrativa reacionária contemporânea da Brasil Paralelo. A partir dessa perspectiva, a tradição clássica é apresentada como um conjunto fixo de valores que teriam garantido a estabilidade e a grandeza das sociedades ocidentais. Esse discurso ignora as transformações históricas e as tensões internas próprias ao desenvolvimento do pensamento clássico, substituindo a complexidade por uma visão redutora e teleológica da história.

A constituição de uma “tradição clássica” passa por processos de conexão de determinados documentos constituídos não só como informativos, mas como parte de um conjunto de obras e ideias essenciais para a constituição de um indivíduo civilizado, ou “culto”. Planudes²⁴⁶ identifica que a ideia de civilização é ligada aos costumes, às tradições e às ideias

²⁴⁴ PERALTA, Dan-el Padilha. Epistemicide: the Roman Case. **Classica - Revista Brasileira De Estudos Clássicos**, [S. I.], vol. 33, n. 2, pp. 151-186, 2020; UMACHANDRAN, *op. cit.*, 2017.

²⁴⁵ BLOUIN, Katherine. Civilization: What’s up with that? **Everyday Orientalism**, 23 fev. 2018.

²⁴⁶ Maximus Planudes é o pseudônimo adotado por uma pessoa que, sob os nomes Maximus Planudes e Leopold “Poldy” Bloom, articula sua produção intelectual sob pseudônimos para sua proteção contra sua verdadeira identidade online. Em seu artigo *Pseudonymous Online*, a pessoa justifica a escolha da anonimidade como forma de proteção à sua persona privada e tímida, o que consequentemente também serve de proteção a um ambiente digital hostil, marcado por assédio e riscos de *doxxing*. A maior justificativa do uso de pseudônimo, no entanto, é a de poder dissertar com liberdade sobre os assuntos que lhe interessam sem ter que prestar contas sobre assuntos

do que hoje chamamos de “cultura”, sendo este o lugar onde os costumes e a civilização se sobrepõem.²⁴⁷ Sendo assim, a constituição de uma tradição literária e filosófica sobre a cultura greco-romana se mantém como uma instituição pautada pela disciplina intelectual destes determinados conhecimentos. Mas afinal, o que são os estudos “Clássicos”?²⁴⁸ Assim como abordado no segundo capítulo, a ideia de que o estudo dos antigos traria consigo as origens do pensamento ocidental se tornou muito influente no século XIX. Nesse período, as universidades europeias foram palco para uma transformação na forma como se encarava a cultura greco-romana, que passou a ser vista como o auge da civilização ocidental, conforme argumenta Neville Morley:²⁴⁹

Em alguns aspectos, esse conhecimento era entendido como mais importante, como um meio de entender as raízes da civilização europeia moderna e sua natureza e dinâmica particulares. A busca por origens europeias, juntamente com um senso crescente de que as fontes familiares precisavam ser avaliadas, criticadas e testadas contra outras evidências, deu ímpeto a pesquisas cada vez mais sofisticadas sobre o passado clássico, especialmente seus restos materiais, em vez de apenas seus restos textuais. A redescoberta dos monumentos da Grécia clássica no século XVIII e a tradição contínua dos Grand Tours feitos pelos filhos das elites do norte da Europa para o Mediterrâneo, abrangendo muitos locais clássicos, reforçaram a noção de uma conexão especial entre a Grécia clássica e Roma e a civilização da Europa ocidental moderna — ao mesmo tempo estabelecendo um novo mito de origem, apresentando os europeus modernos como os verdadeiros e diretos herdeiros daquela civilização clássica.²⁵⁰

Ao consagrar a Antiguidade Clássica como a essência da identidade ocidental, esse paradigma foi, posteriormente, invocado para legitimar os processos imperialistas europeus. A partir do domínio da filologia, da arqueologia e da literatura antiga, muitos pesquisadores dos

polêmicos, apesar de trazer a consequência natural de impor menos respeito e relevância no meio acadêmico do que um nome real traria. Veja também: PLANUDES, Maximus. Pseudonymous Online. **Maximus Planudes Medium**, 13 ago. 2020. Disponível em: <https://planudes.medium.com/pseudonymous-online-836381497f7>.

²⁴⁷ PLANUDES, Maximus. Classics, Culture, Civilization, Oh My! **Classics at the Intersections**. 19 mar. 2019. §11.

²⁴⁸ Refiro-me, aqui, à concepção de “Classics” enquanto disciplina internacional voltada ao estudo dos textos antigos, e não ao conceito mais amplo de clássico literário, que abrange obras desde a antiguidade até a modernidade.

²⁴⁹ MORLEY, Neville. **Classics: Why it matters?** Cambridge: Polity, 2018. Livro eletrônico. Não paginado.

²⁵⁰ “*In some respects, such knowledge was understood to be more important, as a means of understanding the roots of modern European civilization and its particular nature and dynamics. The search for European origins, coupled with a growing sense that the familiar sources needed to be evaluated, criticized and tested against other evidence, gave impetus to ever more sophisticated research into the classical past, especially its material rather than just its textual remains. The rediscovery of the monuments of classical Greece in the eighteenth century, and the continuing tradition of the Grand Tours made by the children of the northern European elites to the Mediterranean, taking in many classical sites, reinforced the notion of a special connection between classical Greece and Rome and the civilization of modern western Europe – at the same time establishing a new myth of origin, presenting the modern Europeans as the true and direct heirs of that classical civilization*” Tradução nossa. *Ibid.*, n. p.

estudos clássicos europeus qualificaram-se mutuamente por meio de um culto às leituras clássicas e suas representações. Dessa forma, a consolidação dos Estudos Clássicos não apenas moldou o imaginário europeu sobre seu próprio passado, mas também serviu de fundamento para a imposição de modelos culturais e políticos que perpetuam desigualdades e práticas autoritárias ao longo dos séculos. Para Kennedy, os “*Classics*” eram (e são) estudados e apresentados a todos de forma idealizada, caracterizados como o pilar de um modelo civilizatório.²⁵¹

a República Romana foi o modelo para a nossa constituição e os Pais Fundadores promoveram-na como, e ainda assumimos frequentemente que seja, algo inerentemente bom. A Atenas antiga foi a 'primeira democracia' e nós nos denominamos como uma democracia e somos bons, portanto, a democracia de Atenas deve ter sido boa. Tanto a República Romana como a democracia ateniense são frequentemente apresentadas nos livros escolares, na televisão e nos filmes como lares de valores como 'liberdade', 'justiça' e 'igualdade'. Disseram-nos para estudá-los porque são modelos ideais para o nosso mundo moderno e porque a nossa sociedade se baseia naqueles antigos.²⁵²

Eduardo Subirats analisa a dinâmica da colonização mediante uma lógica denominada “dialética da colonização”, por meio da qual identifica um modo de compreender as representações e os processos históricos que marcaram a dominação europeia na América sem obviar nem neutralizar os conflitos do passado e do presente, nem a própria ilegitimidade da dominação. Segundo ele, o processo de colonização brasileiro foi constituído por duas sequências paralelas e interligadas: uma histórica e a outra lógica, discursiva. A primeira, histórica, constituída de narrativas heroicas, messiânicas e ação violência extrema (extermínio, tortura e imposição de vassalagem), que reconfiguraram brutalmente o imaginário americano; E a outra, lógico-discursiva, que estruturou um poder colonial baseado na sujeição a uma ordem moral externa, transformando a escravidão em “redenção” e impondo identidades esvaziadas e liberdades abstratas, sustentadas pelo cristianismo.²⁵³ Ambas as dimensões apagaram a memória histórica e as formas comunitárias de vida das populações originárias, substituindo-as

²⁵¹ KENNEDY, Rebecca Futo. “Classics”: What is it, Who studies it, Why we do it? **Classics at the Intersections**, 7 mar. 2021, §14.

²⁵² “*the Roman Republic was the model for our constitution and the Founding Fathers promoted it as, and we still often assume that is was, an iherent good. Ancient Athens was the 'first Democracy' and we call ourselves a democracy and are good and so Athens' democracy must have been good. Both the Roman Republic and the Athenian democracy are often presented to us in textbooks and TV and films as the homes of values like 'freedom' and 'justice' and 'equality'. We were told to study them because they are ideal models for our modern world and because our society is founded upon those anncient ones*”. Tradução nossa. KENNEDY, *op. cit.*, mar. 2021.

²⁵³ SUBIRATS, Eduardo. A lógica da colonização. In: NOVAES, *op. cit.*, 1992, p. 400.

por uma artificialidade transcendente, justificada por uma missão civilizatória violenta e desenraizadora. Segundo o autor:

De forma alguma um processo pode ser separado do outro: uma história sem conceito e uma lógica da modernização que não seja ao mesmo tempo o processo maravilhoso de destruição e liberdade, de espoliação e construção de uma civilização cujo resultado é a realidade americana de hoje.

Esta *dialética da colonização* foi formulada, em primeiro lugar, sob uma figura *teológica*: a do estigma do índio como adamita, depois como gentio e sujeito diabólico, e através das categorias militares de guerra justa contra índios e guerra de salvação, de reduções eclesiasticamente concebidas e estratégias de sacramentalização das travestidas formas de vida indígenas, momentos nitidamente formulados, classificados e sistematizados nas crônicas e tratados das Índias do século XVI. Mas ao mesmo tempo compreende, antes do processo constitucional dos novos poderes civilizatórios, o processo interno de submissão, de radical transformação interna, de subjetivação e controle institucionais da alma, sacramentalmente definidos pela confissão.²⁵⁴

Subirats identifica que essa lógica da colonização e este processo histórico são precisamente aqueles que enunciam o princípio constitutivo do Estado moderno, as ideias coloniais de cultura e liberdade, assim como definem o próprio discurso eurocêntrico de modernidade e progresso. Não só isso, como também ressalta “o rosto oculto da constituição do Estado e da identidade modernos, seu princípio constitutivo de violência, seu caráter de identidade absoluta e vazia”.²⁵⁵ A colonização, vista como o início de um empreendimento civilizador, esconde uma contínua e violenta destruição que se reflete numa tradição crítica reformulada ao longo do tempo. Ambígua, simultaneamente responsável pela criação de novas identidades e pelo desencadeamento de morte e destruição, seu fundamento teológico se manifesta hoje na ideia de um progresso técnico-econômico indefinido, que alcança os limites da sua própria formulação, operando como “sistema universal e como destruição ecumênica, simultaneamente”.²⁵⁶

A crítica à construção histórica eurocêntrica, como a desenvolvida por Subirats ao desvelar a violência simbólica e material da colonização, reverbera em outras esferas do conhecimento, como nos estudos clássicos. Desde sua gênese, os estudos sobre a antiguidade foram marcados pela formulação de uma disciplina científica que promoveu a exclusão do Oriente como parte integrante desse universo histórico. Ao estabelecer uma cisão entre os especialistas em Egito, Mesopotâmia e outras regiões mais ao leste e aqueles que se dedicavam

²⁵⁴ *Ibid.*, pp. 400–401.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 408.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 409.

ao eixo Grécia-Roma, essa abordagem institucionalizou uma hierarquia de valor que marginalizou as contribuições culturais e intelectuais do Oriente. Essa divisão não apenas limitou o campo de estudo, mas também fomentou uma visão eurocêntrica da história antiga, desconsiderando os complexos intercâmbios e influências mútuas entre o Oriente e o Ocidente enquanto pautava a história dos povos antigos pelas lentes das nações modernas.²⁵⁷ Essa divisão possibilitou a criação de uma nova hierarquia entre os sujeitos, uma vez que, ao longo do século XIX, a disciplina de História Antiga se consolidou nas universidades europeias e seu ensino se espalhou pelos sistemas escolares dos Estados-nação modernos em formação. Nesse modelo tradicional, a História Antiga era apresentada como uma sucessão de narrativas de nações distintas, servindo de base para a interpretação e a apreciação dos textos “clássicos” redigidos em latim e grego. Segundo Guarinello:

O ensino dessas línguas mortas formava uma parte central no currículo escolar das elites ocidentais. Participar dessa ilustre, de difícil aprendizado, legitimava a superioridade das elites, na Europa e no Brasil. Produzia, além disso, uma memória do ‘Ocidente’, uma identidade ‘ocidental’, que explicava e justificava o domínio dos países capitalistas, mais desenvolvidos tecnologicamente, sobre o restante do globo.²⁵⁸

No decorrer do século XX, a tradição clássica e seus padrões morais, filosóficos e estéticos perderam progressivamente importância no “seio da cultura viva”, segundo Guarinello.²⁵⁹ No entanto, seu ensino se cristalizou nos padrões estabelecidos no século XIX e assim permanece até hoje, tanto na Europa como no Brasil,²⁶⁰ em grupos conservadores, onde os Clássicos são associados às concepções modernas de razão, ceticismo, individualismo, direito natural, democracia liberal e ciência.²⁶¹ A virtude dos clássicos está atrelada, para eles, à magnitude e potência dos antigos, tanto epistemológica e filosófica, no caso dos gregos, quanto bélica e cultural, no caso dos romanos.²⁶²

Além disso, as concepções sobre a origem dos Clássicos são fundamentadas e construídas de modo a confirmar discursos eugenistas, muitas vezes. Bernal, em seu conjunto de volumes intitulados *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, debate sobre as origens helênicas na Afroeurásia, em vez do modelo greco-ariano (*Graeco-Aryan*

²⁵⁷ GUARINELLO, Norberto Luiz. História Antiga. São Paulo: Contexto, 2013, p. 20.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 27.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 29.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 29.

²⁶¹ KENNEDY, Rebecca Futo. Notes on “West” and “Western Civ”. *Classics at the Intersections*, 2 fev. 2020.

²⁶² CULTURA ocidental [...], *op. cit.*, **Brasil Paralelo**, 3 set. 2021.

Model) de origem das sociedades gregas na antiguidade. A proposta de Bernal consiste em evidenciar os escritos de autores antigos referenciando colônias egípcias em Tebas e Atenas, partindo para a conquista egípcia da Argólida e a fundação fenícia de Tebas.²⁶³ A tese de Bernal recebeu muitas críticas e se tornou um tema muito debatido na academia europeia, o suficiente para que ele publicasse outro livro, chamado *Black Athena Writes Back*, onde o autor deposita a parte que carecia de fundamentação arqueológica dos volumes anteriores. Segundo alguns críticos mais enfáticos, como Molly Levine, as fontes de Bernal eram baseadas em escritos e relatos questionáveis de se usar como fonte material, além das concepções sobre a origem da Grécia Antiga serem baseadas em visões estadunidenses de origem étnica.²⁶⁴ A proposta de Bernal, ao buscar analisar as formas de racismo acadêmico na pesquisa sobre a antiguidade, “reabre inevitavelmente a caixa de Pandora do ódio racial do século XIX”, como diz Levine:

tal qual o seu foco nas origens gregas concorda com as noções americanas de etnicidade do final do século XX, que abandonam as visões anteriores do 'caldeirão' em que as origens passadas se fundem num presente e futuro comuns.²⁶⁵

No entanto, apesar de ter questões metodológicas criticadas por alguns pesquisadores, Bernal questiona a idealização de uma cidade antiga “pura” e basilar, como a questão discutida no capítulo anterior, uma cidade desvinculada de influências afro-asiáticas. O projeto *Black Athena* é capaz de levantar dois questionamentos muito interessantes dentro da discussão trazida nesta dissertação: o primeiro, mais evidente, identifica a multiculturalidade do mundo antigo através do olhar mais direcionado às diversas manifestações de raça, etnia e interseções culturais do mundo antigo. Esse caminho tem sido trilhado atualmente por alguns classicistas, de modo mais efetivo que o de Bernal, que buscam compreender as diversidades étnico-culturais do mundo antigo, visando quebrar as barreiras engessadas da Academia europeia sobre as questões de populações minoritárias. Kennedy descreve que é possível perceber mais estudos atuais que falam sobre a negritude, os negros ou os africanos no antigo Mediterrâneo, ou mesmo sobre o uso de “raça” e “etnia” no mundo antigo.²⁶⁶ O segundo ponto, mais discreto, é identificar

²⁶³ BERNAL, Martin. **Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Volume I: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985.** New Jersey: Rutgers University Press, 1987, p. 22.

²⁶⁴ “*inevitably reopens the nineteenth-century Pandora's box of racial hatred, just as his focus on Greek origins agrees with the late twentieth-century American notions of ethnicity, which abandon earlier visions of the 'melting pot' in which past origins merge into a common present and future*”. Tradução nossa. LEVINE, Molly Myerowitz. The Use and Abuse of Black Athena. **The American Historical Review**, [S. l.], vol. 97, n. 2, pp. 440–460, 1992, p. 441.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 450.

²⁶⁶ KENNEDY, Rebecca Futo. Talking about Race and Ethnicity in Greco-Roman Antiquity. **Classics at the Intersections**, 1 dez. 2021, §1.

o porquê da proposta de Bernal ter afetado diretamente tantos acadêmicos europeus e estadunidenses, não exatamente pela estrutura metodológica, mas pela crítica direta ao racismo institucional do campo dos Estudos Clássicos. Kristeller, em sua análise sobre os volumes de Bernal, comenta que a afirmação de Bernal sobre o preconceito da “Academia Ocidental” com culturas e condições raciais de povos não-ocidentais é falsa.²⁶⁷ Segundo ele:

É falso afirmar, como faz Bernal, que os acadêmicos ocidentais da área de Estudos Clássicos e especialmente alemães do século XIX e início do século XX não estavam dispostos, por preconceitos nacionalistas ou mesmo raciais, a reconhecer o valor e a importância de qualquer cultura não-ocidental e de qualquer cultura não-ocidental ou a quaisquer línguas diferentes das indo-europeias, ou atribuir qualquer significado à influência de línguas ou culturas não-ocidentais nas línguas e civilizações da Grécia e de outras nações europeias, como romanos, celtas, godos, anglo-saxões, normandos, e seus sucessores.²⁶⁸

É perceptível que grupos que disseminam discursos políticos associados ao conservadorismo, à extrema-direita e, principalmente, ao condicionamento de sociedades ditas como ocidentais a ideias de modernidade e progresso estão muitas vezes localizados em grupos de Estudos Clássicos como uma forma de consolidar a legitimidade de uma tradição clássica. A ideia de superioridade moral do mundo greco-romano está introjetada em diversas instâncias do discurso reacionário contemporâneo. Umachandran, por exemplo, identifica que apesar dos classicistas estarem em uma posição privilegiada para expor como os privilégios fundamentais da branquitude têm sido usados para justificar sistemas imperiais de controle, hierarquias raciais e regimes opressivos, eles não o fazem por conta da presunção da superioridade cultural do passado greco-romano como fonte da Europa branca.²⁶⁹

Assim como na “dialética da colonização” de Subirats, a contradição entre a narrativa civilizatória e a destruição das culturas originárias expõe a desconstrução das origens do pensamento clássico, como na proposta de Bernal. Isso nos permite pensar que a grandeza atribuída ao mundo reduzido dos “greco-romanos” advém de uma constante interação e assimilação de diversas influências, que foram fundamentais para a construção de suas

²⁶⁷ KRISTELLER, Paul O. Comment on Black Athena. *Journal of the History of Ideas*, [S. I.], vol. 56, n. 1, pp. 125–127, 1995.

²⁶⁸ “*It is false to claim, as does Bernal, that Western and especially German classical scholars of the nineteenth and early twentieth century were unwilling, out of nationalistic or even racial prejudices, to recognize the value and importance of any non-Western culture and of any languages other than the Indo-European ones, or to attribute any significance to the influence of non-Western languages or cultures to the languages and civilizations of Greece and of other European nations, such as Romans, Celts, Goths, Anglo-Saxons, Normans, and their later successor*”. Tradução nossa. *Ibid.*, p. 125.

²⁶⁹ UMACHANDRAN, Mathura. Fragile, Handle With Care. On White Classicists. *Eidolon*, [S. I.], 5 jun. 2017.

identidades e para o desenvolvimento de suas estruturas culturais. Em ambos os casos, Subirats ou Bernal, trata-se de confrontar narrativas hegemônicas que legitimaram hierarquias étnicas e culturais: se a colonização justificou-se pela suposta superioridade cristã e racial, a idealização dos “Clássicos” serviu, muitas vezes, a projetos eugenistas e a uma visão excludente de “civilização”. Essa intersecção revela como o passado é disputado não apenas na América, mas também no cerne da própria tradição ocidental, onde mitos fundadores são desafiados por perspectivas que reinscrevem a pluralidade de vozes apagadas. Com uma crítica similar e ainda mais extensa, Luciano Canfora, por exemplo, em *Ideologie del Classicismo*, elabora extensamente sobre as dinâmicas de apropriação dos antigos em prol de políticas autoritárias de extrema-direita.²⁷⁰ A crítica à idealização de uma Grécia e Roma imaculadas, marcada pela desconstrução dos mitos fundadores e pela revelação de uma herança construída a partir de intensos intercâmbios culturais, não se restringe ao âmbito acadêmico, mas reverbera também nos debates contemporâneos sobre identidade e tradição. A disputa narrativa do caráter virtuoso da cultura clássica não se limita apenas à construção epistemológica da Academia europeia, mas também a discursos acerca do caráter moral dos antigos. Enquanto estudiosos como Bernal, Subirats, Canfora, Umachandran e muitos outros expõem a complexidade e a pluralidade das influências que moldaram o mundo antigo e de como essas ideias são apropriadas no presente para a manutenção de uma identidade ocidental eurocêntrica, figuras como Olavo de Carvalho e a plataforma Brasil Paralelo utilizam a ideia de legado greco-romano para reafirmar uma visão civilizatória que evoca a tradição e o imperialismo ocidental.

Na comunicação *O papel de Olavo de Carvalho para o resgate do pensamento conservador no Brasil*, a Brasil Paralelo celebra a publicação do livro *O Mínimo que Você Precisa Saber para Não Ser um Idiota* e atribui a Olavo o suposto “ressurgimento” da direita brasileira. Ao reconhecer o autor por seus debates sobre valores tradicionais no espaço público brasileiro, a divulgação enfatiza sua influência na recuperação de um pensamento conservador no Brasil que “ressuscitou no debate público brasileiro a discussão mais antiga do mundo, que tinha sido travada entre Platão e os sofistas, entre Jesus Cristo e Pôncio Pilatos: o debate entre os que acreditam que a verdade é relativa e aqueles que acreditam que a verdade existe”.²⁷¹ Dessa maneira, a Brasil Paralelo destaca a influência do autor na recuperação de um pensamento filosófico clássico voltado à preservação dos valores ocidentais. Nesse sentido, a plataforma

²⁷⁰ CANFORA, Luciano. *Ideologie del Classicismo*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 1980.

²⁷¹ O PAPEL de Olavo de Carvalho para o resgate do pensamento conservador no Brasil. **Brasil Paralelo**, 24 mar. 2023.

audiovisual se insere em uma corrente que utiliza o legado clássico para estabelecer uma narrativa de resgate civilizacional. A conexão entre Olavo de Carvalho e a Brasil Paralelo se manifesta não apenas na incorporação de suas visões críticas sobre as culturas contemporâneas, mas também na perpetuação de seu discurso sobre a necessidade de um resgate da tradição e do imperialismo ocidental como pilares civilizatórios. O passado torna-se um terreno de disputa ideológica, onde a desconstrução dos mitos históricos e a reinterpretação dos valores clássicos caminham lado a lado na configuração do discurso atual.

Além disso, é importante notar que a BP não apenas adota essa visão filosófica, mas também a adapta ao contexto midiático contemporâneo, utilizando recursos narrativos e audiovisuais para reforçar a ideia de que há uma “guerra cultural” em curso, como foi descrito no primeiro capítulo. A valorização da filosofia aristotélica em detrimento às correntes filosóficas modernas, encaixa-se nesse modelo de interpretação da história e da filosofia, consolidando um arcabouço ideológico que fundamenta a defesa de um conservadorismo militante no cenário midiático brasileiro. A produção de documentários e séries temáticas busca construir uma visão de mundo onde os valores tradicionais são ameaçados por forças progressistas, estabelecendo um senso de urgência na necessidade de recuperar uma suposta ordem social idealizada. Dessa forma, o conservadorismo olavista não apenas influenciou diretamente o formato de construção narrativa da BP, mas também consolidou uma abordagem filosófica que se ancora na ideia de tradição ocidental para justificar sua crítica à contemporaneidade.

Essa crítica à contemporaneidade e a ideia de uma guerra cultural em curso que é elaborada por Olavo de Carvalho e esticada pelas produções da BP surgem a partir de um ponto principal que é levantado por eles: o “relativismo moral”. Em uma publicação intitulada *O que é relativismo moral? É uma filosofia ou a negação dela?*, a BP propõe que o “relativismo moral é a ausência de definições sobre valores objetivos e universais”, a “negação de que existe uma verdade para todos”. Dessa maneira, o certo e o errado tornariam-se conceitos vagos que variariam de acordo com as pessoas, suas culturas e criação e tudo “se torna uma questão de ponto de vista e circunstância”.²⁷² Com isso, partindo de uma perspectiva conservadora, o texto argumenta que a negação de valores universais leva à dissolução do diálogo e à imposição de uma moralidade relativista, baseada em conveniências individuais ou ideológicas. O relativismo moral, para a BP, estaria sendo difundido globalmente por movimentos

²⁷² O QUE é relativismo moral? É uma filosofia ou a negação dela? **Brasil Paralelo**, 1 set. 2021.

contemporâneos, como a “cultura *woke*”, que seriam responsáveis por promover essa categoria de pensamento junto a ideias progressistas que desconstruíram os valores tradicionais universais. Essa pensamento relativista seria uma das maiores armas da suposta “guerra cultural” contra a herança ocidental, já elaborada neste trabalho anteriormente, que está associada aos conceitos basilares de Olavo de Carvalho e do conservadorismo de extrema-direita brasileiro. O artigo argumenta que essas mudanças filosóficas atuais são arbitrárias e baseadas em “vontade, sentimento e conveniência”, em vez de princípios lógicos ou morais sólidos, onde “a iconografia religiosa, que faz parte da história do país e da vida do povo em sua maioria, é considerada ofensiva e deveria — dizem — ser relegada apenas ao ambiente privado”.²⁷³

O ponto mais interessante desse artigo em específico é a associação direta que a BP faz do suposto “relativismo moral” contemporâneo aos sofistas. Segundo o artigo, o relativismo moral teve seu início na Grécia Antiga, com os sofistas, principalmente Protágoras, onde a máxima “o homem é a medida de todas as coisas” estabelecia as bases de um pensamento que centraliza o indivíduo — e, por conseguinte, suas percepções e vontades. Nesse sentido, o texto ressalta que, ao adotar o legado sofista, o relativismo moral transforma os debates éticos em disputas de opiniões pessoais, onde a razão e a experiência perdem o protagonismo e a ausência de critérios objetivos revelam uma “ditadura do relativismo”.²⁷⁴ Essa visão se expande no artigo pela afirmação de que as “noções do que é bom, verdadeiro e belo foram desconstruídas”, e de que atualmente não se busca mais a beleza para a contemplação, e que no final, quem pensa assim acaba se rodeando do que é feio. Nesse sentido, a Brasil Paralelo emprega as ideias de beleza e tradição clássicas como ferramentas para reforçar uma visão reacionária da história, na qual a civilização ocidental aparece como uma linha evolutiva cultural coesa e ameaçada por forças progressistas.

Uma produção que expande essa visão da BP é o documentário *O Fim da Beleza*, que busca discutir a transformação dos padrões estéticos ocorrida ao longo dos últimos cem anos e das consequências dessa mudança para a cultura e a sociedade contemporâneas. Ao colocar em pauta o papel da beleza, não apenas na arte, mas também no cotidiano dos indivíduos, o documentário discute a tensão entre uma visão de beleza “objetiva” e uma perspectiva “subjetiva” da arte e arquitetura contemporâneas. A proposta da Brasil Paralelo seria uma tentativa de resgatar os “valores eternos” da arte e de oferecer uma alternativa ao que

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ *Ibid.*

consideram um domínio do relativismo estético propagado por correntes contemporâneas. Em um trecho da narração do primeiro episódio, a BP discorre que:

A evolução é uma história, uma narrativa de como as coisas se transformam. É uma mudança incremental e gradual, o oposto de uma revolução. Sugere o acúmulo de conhecimentos e ideias, que por meio de tentativas e erros, são desafiados pela sabedoria do tempo. A tradição, nesse sentido, é fruto desse processo, é a herança de nossas falhas e de nossos acertos.²⁷⁵

A proposta de entender a evolução cultural como um mero acúmulo gradual de saberes tem sido invocada por correntes conservadoras para justificar um verdadeiro terror em relação à arte contemporânea. Essa postura, longe de representar uma reverência saudável pelo legado histórico, transforma-se em um instrumento que rejeita as rupturas e inovações essenciais para o progresso artístico e cultural. Em outro trecho, é narrado:

Confrontando a sabedoria acumulada por séculos de tentativa e erro, a arte moderna buscou romper com a tradição e fundamentar um novo valor de beleza. Baseando-se na ideia relativista, a nova compreensão do que é belo não estaria mais associada aos valores clássicos, mas sim a uma percepção do espectador. Se a beleza está nos olhos de quem vê, como estamos enxergando nosso mundo? O que a arte contemporânea diz sobre nós mesmos?²⁷⁶

Ademais, o terror instaurado contra as inovações artísticas revela uma mentalidade reacionária, que utiliza a tradição como justificativa para sufocar o debate crítico e impedir que a cultura se renove. O terror pela arte contemporânea não é uma forma nova de expressão política do movimento reacionário. Nas coleções aprovadas pelo governo da Alemanha Nazista em seus projetos culturais promovidos para a população a arte moderna também era transformada em motivo de choque e horror, com as *Schandausstellungen*, exposições de “arte degenerada e vergonhosa” em diversas cidades como: Karlsruhe, Stuttgart, Mannheim, Dresden e Nuremberg, onde “um museu estabeleceu uma ‘Câmara dos Horrores’ para fazer uma mostra de arte moderna”.²⁷⁷ Essas dinâmicas que compõem as consolidações do passado clássico nas representações políticas e institucionais do discurso Ocidental, incentivadas pelo idealismo imperialista, são aquelas que contribuem para os discursos de grandeza e virtude associadas às recepções greco-romanas na contemporaneidade. A padronização da cultura, das instituições e

²⁷⁵ O FIM da Beleza – Ep. 01: Nos Olhos de Quem Vê. Vinicius Del Duque. Brasil: **Brasil Paralelo**, 2022. On-line – YouTube (70 min.), son., color. Trecho entre 20min03 e 20min33.

²⁷⁶ O FIM da Beleza – Ep. 01, *op. cit.*, trecho entre 20min45 e 21min22.

²⁷⁷ “where the museum established a ‘Chamber of Horrors’ for the showing of modern art”. Tradução nossa. GROSSHANS, Henry. **Hitler and the Artists**. New York: Holmes & Meyer Publishers, 1983, p. 99.

da tradição recepcionadas de Grécia e Roma antigas são a base para a construção de pilares discursivos que sustentam a hierarquização dos saberes a partir dos preceitos dos estudos clássicos. Em *Postclassicisms*, é caracterizado que:

Através dos classicismos, portanto, a 'antiguidade clássica' — a glória que foi a Grécia, a grandeza que foi Roma — tornou-se repetidamente um objeto de saudade transcendente e idealizado, um ideal privilegiado, muitas vezes institucionalizado, em qualquer caso, autoritário — um espaço único em uma época única, um monumento para todos os tempos.

Tal idealização anda de mãos dadas com o desejo de restauração, imitação, emulação, herança, realização, personificação. E também com seus descontentamentos: o desejo de reconhecer e recriar a excelência do passado no mundo moderno, com a própria compreensão da modernidade como uma característica que também pode manter o clássico à distância, que torna o clássico a própria condição da modernidade.²⁷⁸

A BP portanto, ao instrumentalizar a “tradição clássica greco-romana”, constrói uma narrativa que associa a “beleza” e os “valores ocidentais” a uma suposta superioridade moral e cultural, enraizada em uma visão estática e essencialista do passado. Ao vincular o relativismo moral contemporâneo aos sofistas, a plataforma reforça a ideia de que a ausência de padrões objetivos levaria ao colapso civilizacional, defendendo, em contrapartida, uma tradição homogênea e hierárquica como antídoto. Essa estratégia discursiva, exemplificada em produções como *O Fim da Beleza*, não apenas simplifica a complexidade histórica do mundo antigo, ignorando seu caráter multicultural e conflituoso, mas também ressignifica a arte e a filosofia clássicas como símbolos de uma ordem ameaçada por movimentos progressistas. Ao equiparar inovações estéticas a uma suposta “degeneração” — ecoando, inclusive, retóricas autoritárias do passado, como as do regime nazista —, a Brasil Paralelo cristaliza uma visão reacionária que utiliza a tradição como ferramenta política para legitimar hierarquias, silenciar críticas e impor narrativas de “guerra cultural” e de “relativismo moral” em defesa de um Ocidente idealizado, cuja “pureza” nunca existiu além dos mitos conservadores.

²⁷⁸ “Across classicisms, thus, 'classical antiquity' — the glory that was Greece, the grandeur that was Rome — has repeatedly become a transcendent, idealized object of longing, a privileged, often institutionalized, in any case authoritative ideal — a unique space in a unique era, a monument for all time. Such idealization goes hand in hand with desire for restoration, imitation, emulation, inheritance, fulfillment, embodiment. And also with its discontents: the wish to recognize and recreate the excellence of the past in the modern world, with the very understanding of modernity as a feature that likewise can keep the classical at arm's length, that makes the classical the very condition of modernity”. Tradução nossa. THE POSTCLASSICISM Collective, *op. cit.*, p. 20.

3.3 NEOLIBERAL-CONSERVADORISMO E USOS DO PASSADO

As narrativas da Brasil Paralelo repousam sobre alicerces frágeis: a tradição que invoca não é um mármore intocado, seus pilares de civilização estão cobertos de vinhas colonialistas e seus discursos conservadores essencialistas não são imunes a uma análise crítica que questione suas bases epistemológicas. Essas narrativas são uma construção discursiva que pode ser desmontada a partir das ferramentas teóricas oferecidas por Michel Foucault. Em *A Arqueologia do Saber* Foucault elabora uma abordagem possível para compreender como os discursos, as práticas e as estruturas de poder se constituem historicamente. Assim como escreveu: “por mais que as regras estejam postas em cada enunciado e sejam reutilizadas em cada um, elas não se modificam a todo momento, podendo ser reencontradas em discursos feitos por grupos dispersos no tempo”.²⁷⁹

O autor identifica que, por meio de sua abordagem arqueológica, é possível perceber que os regimes de verdade que orientam a constituição dos discursos ao longo da história podem ser investigados a seus primeiros usos. Desse modo, as condições do conhecimento são constituídas historicamente em suas relações discursivas entrecruzadas, dentro de um conjunto de regras, práticas e condições históricas que determinam o que pode ser dito e reconhecido como verdadeiro em determinado momento. Foucault mesmo, em seu ensaio *Nietzsche, a Genealogia, a História*, redefine a prática da análise histórica ao se inspirar no conceito de genealogia de Nietzsche. Neste texto, Foucault critica a historiografia tradicional e propõe um novo método de compreensão do passado — um método que enfatiza a descontinuidade, as relações de poder e a natureza contingente dos eventos históricos. Ao dialogar com as ideias de Nietzsche, Foucault desafia a noção de história como uma narrativa linear e progressiva, apresentando-a, em vez disso, como uma complexa interação de forças, acidentes e conflitos.²⁸⁰

Na obra *Genealogia da Moral*, Nietzsche tece uma crítica aos valores morais, investigando suas origens e suas funções sociais. Ele argumenta que a moral não é um conjunto universal e atemporal de princípios, mas o resultado de lutas históricas e relações de poder. Nessa obra, Nietzsche utiliza o método genealógico para desconstruir conceitos como “bem” e “mal”, mostrando como eles foram construídos a partir de interesses específicos e contextos sociais. Segundo ele,

²⁷⁹ FOUCAULT, *op. cit.*, 2011, p. 188.

²⁸⁰ FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a Genealogia, a História. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, pp. 15–37, 1998.

Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade! Esse ponto de vista da utilidade é o mais estranho e inadequado, em vista de tal ardente manancial de juízos de valor supremos, estabelecedores e definidores de hierarquias: aí o sentimento alcançou bem o oposto daquele baixo grau de calor que toda prudência calculadora, todo cálculo de utilidade pressupõe — e não por uma vez, não por uma hora de exceção, mas permanentemente. O *pathos* da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um “sob” — eis a origem da oposição “bom” e “ruim”.²⁸¹

A genealogia, em contraste com a história tradicional, não busca estabelecer uma narrativa linear ou celebratória, mas sim revelar as forças e os conflitos que estão por trás da formação dos valores morais. Essa perspectiva permite questionar a suposta neutralidade da moral e da justiça, expondo suas conexões com a dominação e a subjugação. Desse modo, a relação entre *A Arqueologia do Saber* de Foucault e a genealogia de Nietzsche é profunda e dialógica. Foucault reconhece a influência de Nietzsche em seu trabalho, especialmente na ideia de que o poder e o saber estão intrinsecamente ligados. Enquanto a análise genealógica de Nietzsche se concentra na moral e nos valores, a arqueologia de Foucault expande essa análise para incluir os discursos científicos, políticos e sociais. O diálogo dos escritos de ambos os autores é a proposição de uma abordagem que revela as contradições nas estruturas aparentemente sólidas da sociedade, estabelecendo formas de pesquisa que desenrolam os nós dos discursos construídos epistemologicamente. Foucault, argumenta que os discursos não são meras expressões de ideias ou representações da realidade, mas práticas que estão intrinsecamente ligadas ao poder, já que “a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade”.²⁸² A partir da análise arqueológica, examinar as condições de possibilidade dos discursos se torna um caminho possível para identificar como certos saberes se tornam dominantes em determinados contextos históricos, enquanto outros são

²⁸¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 19.

²⁸² FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. 3ª. ed. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996, pp. 8–9.

marginalizados ou silenciados. Ao confrontar sua abordagem arqueológica com uma crescente visão de história das ideias, Foucault elabora:

Em sua forma mais geral, podemos dizer que ela descreve sem cessar - e em todas as direções em que se efetua - a passagem da não-filosofia à filosofia, da não-cientificidade à ciência, da não-literatura à própria obra. Ela é a análise dos nascimentos surdos, das correspondências longínquas, das permanências que se obstinam sob mudanças aparentes, das lentas formações que se beneficiam de um sem-número de cumplicidades cegas, dessas figuras globais que se ligam pouco a pouco e, de repente, se condensam na agudeza da obra. Gênese, continuidade, totalização: eis os grandes temas da história das ideias, através dos quais ela se liga a uma certa forma, hoje tradicional, de análise histórica. É normal, nessas condições, que qualquer pessoa que ainda tem da história, de seus métodos, de suas exigências e de suas possibilidades, essa ideia de agora em diante um pouco enfraquecida, não possa conceber que se abandone uma disciplina como a história das ideias; ao contrário, considera que qualquer outra forma de análises dos discursos é uma traição à própria história. Ora, a descrição arqueológica é precisamente abandono da história das ideias, recusa sistemática de seus postulados e de seus procedimentos, tentativa de fazer uma história inteiramente diferente daquilo que os homens disseram.²⁸³

No caso do discurso conservador, essa abordagem permite identificar como a ideia de um Ocidente contínuo e superior foi construída a partir de uma seleção cuidadosa de elementos históricos, excluindo as rupturas, as influências externas e as contradições que caracterizam a história europeia. Por exemplo, a Grécia antiga, frequentemente celebrada como o berço da democracia e da racionalidade, como demonstrado no segundo capítulo desta dissertação, era uma sociedade profundamente marcada por exclusões, como a marginalização das mulheres, dos escravos e dos estrangeiros. Da mesma forma, a ideia de civilização, frequentemente associada ao Ocidente, foi utilizada para justificar o colonialismo e a dominação de povos considerados “bárbaros” ou “primitivos”. O que pode ser compreendido por Ocidente ou por uma “Cultura Ocidental” singular e linear, analisados através dessa perspectiva, são produções discursivas, moldadas por instituições, práticas e regimes de verdade que buscam estabilizar significados e naturalizar hierarquias. Os discursos conservadores e reacionários sobre o Ocidente costumam se apresentar como verdades atemporais, como se houvesse uma essência imutável da civilização ocidental que precisa ser protegida contra ameaças externas e internas, como os apresentados nas produções da BP. Desse modo, a partir da perspectiva foucaultiana, os discursos não existem de forma independente, mas se interconectam e se sustentam mutuamente, mesmo quando elaborados por sujeitos distintos e em contextos temporais diversos. Esse entrelaçamento discursivo revela tanto a continuidade quanto a transformação

²⁸³ FOUCAULT, *op. cit.*, 2011, p. 156.

das formas de conhecimento, evidenciando como certas estruturas persistem e se reconfiguram ao longo do tempo pela capilaridade do poder.

A construção sócio-histórica desses modelos imperialistas não acontece de maneira isolada, mas é disseminada e legitimada por relações entre formações discursivas e domínios não discursivos, como as instituições, os acontecimentos políticos, ou mesmo práticas e processos econômicos.²⁸⁴ Atualmente, canais de comunicação de extrema-direita, como a BP, desempenham um papel central na formulação e disseminação de narrativas que reforçam a ideia de que a “identidade ocidental” está sob constante ameaça. Wendy Brown, em *Cidadania Sacrificial: Neoliberalismo, Capital Humano e Políticas de Austeridade*, oferece uma perspectiva interessante acerca de como os processos de ação na cidadania neoliberal contemporânea são performáticos. A autora demonstra como o neoliberalismo transforma a cidadania e a política em instrumentos de mercado, reduzindo os indivíduos a meros agentes de “capital humano” e enfraquecendo as bases democráticas.²⁸⁵ Brown argumenta que, sob a lógica neoliberal, a cidadania deixa de ser entendida como um conjunto de direitos e deveres coletivos, passando a ser vista como uma responsabilidade individual e antipolítica de maximização do próprio valor no mercado.²⁸⁶ Essa transformação tem implicações profundas para a política e a sociedade, pois desloca o foco das questões estruturais e coletivas para uma “delegação do poder decisório, operacionalidade e responsabilidade aos indivíduos”.²⁸⁷ No contexto das narrativas de extrema-direita, essa lógica é utilizada para culpar indivíduos e grupos marginalizados — como imigrantes, minorias étnicas e pessoas em situação de pobreza — pelas crises econômicas e sociais, ao mesmo tempo em que se promove a ideia de que a solução para esses problemas reside em uma maior flexibilização das regulamentações, cortes nos gastos públicos e a privatização de serviços essenciais.

A ideia de “ameaça à identidade ocidental” serve, portanto, como um mecanismo de distração, desviando a atenção das verdadeiras causas das desigualdades e da precarização da vida, que estão enraizadas nas políticas neoliberais. Ao invés de questionar a concentração de riqueza, a financeirização da economia e a erosão dos direitos sociais, esses discursos alimentam o medo e a insegurança, canalizando o descontentamento popular para bodes expiatórios e reforçando a ideia de que o progresso depende de uma adesão ainda mais profunda

²⁸⁴ FOUCAULT, *op. cit.*, 2011, p. 182.

²⁸⁵ BROWN, Wendy. **Cidadania sacrificial: neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade**. Tradução de Juliane Bianchi Leão. Zazie Edições, 2018.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 21.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 8.

ao neoliberalismo. Wendy Brown destaca como as políticas de austeridade criam espaços de sacrifício compartilhado ao invocar o “sujeito de interesses no lugar do *homo oeconomicus* integrado à empresa na forma de capital humano”,²⁸⁸ exacerbando assim as desigualdades e aprofundando a precarização da vida. Ao cortar gastos públicos em áreas como saúde, educação e assistência social, essas políticas transferem o ônus da crise para os mais vulneráveis, enquanto beneficiam as elites econômicas.

A retórica da extrema-direita, ao incentivar essas medidas que esvaziam os sujeitos de si mesmos “por um propósito mais elevado”, mascara os interesses corporativos e financeiros que estão por trás delas, criando uma falsa dicotomia entre a preservação de uma justiça social na medida em que demandam uma performance dos sujeitos sob uma soberania teológico-política.²⁸⁹ Brown sinaliza que essa dinâmica não apenas mina a solidariedade social, mas também transforma a política em um campo de competição neoliberal, onde a cidadania e o bem-estar geral são sacrificados em função do crescimento econômico pautado por uma inversão paradoxal da ideia de liberdade.²⁹⁰ Ao desvendar as contradições e os interesses ocultos por trás desses discursos, a autora elabora meios de repensar a cidadania e a política em termos coletivos e democráticos através da recusa ao sacrifício voluntarioso que a cidadania neoliberal atual exige, resistindo à lógica individualizante e excludente do neoliberalismo.²⁹¹

Tal dinâmica funciona conforme um processo que é identificado por Foucault como uma docilização dos corpos sob uma disciplina social, que não ocorre de maneira espontânea, mas é sustentada por discursos que justificavam a dominação e a exclusão. Em *Vigiar e Punir*, Foucault mostra como o poder não é apenas repressivo, mas também produtivo, criando sujeitos e corpos dóceis que internalizam as operações e as técnicas sociais sob um viés utilitarista (em termos econômicos).²⁹² Em vista disso, a disciplina “dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma ‘aptidão’, uma ‘capacidade’ que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeito estrita”.²⁹³ Da mesma forma que Brown identifica no neoliberalismo a transformação dos indivíduos em “capital humano”, incentivando-os a se verem como empreendedores de si mesmos, a ideia de

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 45.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 45.

²⁹⁰ *Ibid.* p. 10.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 47.

²⁹² FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: Nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 110.

²⁹³ *Ibid.*, p. 110.

docilização dos corpos de Foucault exige que os indivíduos internalizem uma disciplina constante, orientada para a maximização de sua utilidade econômica.

O discurso conservador da Brasil Paralelo, ao exaltar a suposta continuidade e superioridade do Ocidente, constrói uma narrativa que remonta à Grécia clássica, ao Império Romano e ao cristianismo medieval, ignorando as descontinuidades, os conflitos e as influências externas que atravessaram essas tradições.²⁹⁴ Assim, compreender a produção de narrativas no saber da disciplina social, bem como as performances sociais incentivadas pelo regime neoliberal, como fenômenos condicionados por fatores sócio-históricos e condicionantes de novas formas de pensamento, torna-se essencial para problematizar as verdades estabelecidas e questionar os mecanismos que definem o que pode ser reconhecido como conhecimento legítimo. Ao aplicar essas abordagens ao discurso conservador e reacionário, podemos questionar a suposta continuidade e superioridade do Ocidente, reconhecendo que suas definições são sempre disputadas e reconfiguradas de acordo com interesses específicos, e que esses discursos são construídos e mutáveis. Compreender essa historicidade é fundamental para questionar a categorização essencialista da Brasil Paralelo sobre o Ocidente.

Os sofistas surgem nesse grande labirinto de ideias como um bom confronto dessa disputa discursiva que a produtora constrói junto a outros comunicadores e pensadores da extrema-direita contra ideias progressistas e contemporâneas. Como descrito anteriormente, nas interpretações feitas pela BP, os sofistas são identificados como os precursores do relativismo de uma cultura pós-moderna atual, colocada nos discursos de suas produções como inimigos de uma “tradição clássica ocidental”. Em outros de seus artigos sobre a “relatividade moral”, a BP publicou duas colunas: a primeira intitulada *Quid est veritas? – Eles negam a verdade e te chamam de ‘fake news’*, escrita por Flavio Morgenstern;²⁹⁵ e outra, posterior, de nome *Essa coluna só é verdadeira se você quiser*, escrita por Guilherme Freire.²⁹⁶ Ambos não estão mais disponíveis no *site* da Brasil Paralelo, apenas pelo *Wayback Machine*. No primeiro, Morgenstein afirma o pós modernismo como a “transvaloração de todos os valores nietzscheana, a revolta suprema contra a realidade, a supremacia das palavras, da forma e do

²⁹⁴ CULTURA ocidental [...], *op. cit.* **Brasil Paralelo**, 3 set. 2021.

²⁹⁵ MORGENSTEIN, Flavio. *Quid est veritas? – Eles negam a verdade e te chamam de “fake news”*. **Brasil Paralelo**, 19 abr. 2022.

²⁹⁶ FREIRE, Guilherme. *Essa coluna só é verdadeira se você quiser*. **Brasil Paralelo**, 20 mai. 2022.

discurso sobre a verdade”.²⁹⁷ Ao corresponder com as ideias de reforma cultural já apresentadas, o autor identifica que:

eles [os pós-modernistas] estão em organizações transnacionais definindo que as políticas de vida devam ser definidas por eles, e que se o povo vota o contrário, o povo é antidemocrático e precisa ser calado, censurado, vigiado, controlado e ter sua privacidade violada proctologicamente em nome da democracia.²⁹⁸

Morgenstern afirma que vivemos uma era de pensamento mágico disfarçado de ciência, onde a metodologia científica é substituída por “verborragia” e “retórica histórica”. Termos como “negacionista” e “anticientífico” são usados para desqualificar adversários sem debate real, enquanto a mídia impõe narrativas como verdades absolutas e apaga erros conforme sua conveniência. O autor compara essa manipulação ao julgamento de Jesus por Pilatos, sugerindo que a busca pela verdade foi substituída pela aceitação acrítica do que se rotula como “científico”, tornando a própria palavra “verdade” como um tabu. Segundo ele: “Curioso como a palavra ciência está tão na moda, e a palavra verdade soa tão... ultraconservadora”.²⁹⁹ A comparação de Jesus e Pilatos também foi utilizada na publicação acerca do Olavo de Carvalho, e a escrita de Morgenstern também se assemelha muito à de seu mentor ao usar termos como “verborragia” e “histeria” para determinar seus opositores políticos.

Em *Essa coluna só é verdadeira se você quiser*, Guilherme Freire trilha caminhos similares aos de Morgenstern, ao argumentar que o relativismo, ao contrário do que muitos pensam, dificulta o diálogo, pois sem uma base comum de valores e verdade, as pessoas tendem a reagir agressivamente quando suas preferências são questionadas. Além disso, ele se opõe à ideia de que a existência de uma verdade objetiva impõe um padrão rígido, defendendo que dentro da ordem há espaço para a multiplicidade. Freire também cai no uso da arte e da beleza tradicionais para afirmar que é possível apreciar diferentes formas de beleza sem forçar “a noção de que qualquer coisa é igualmente boa, que não existem graus entre as coisas”.³⁰⁰

A instrumentalização dos sofistas pelas narrativas da BP expõe o cerne de sua estratégia discursiva: reduzir complexidades à caricaturas úteis para sustentar um projeto político reacionário. Ao associar os sofistas ao relativismo moral contemporâneo, a BP simplifica não apenas a história da filosofia grega, mas também apaga o papel fundamental que esses

²⁹⁷ MORGENSTEIN, *op. cit.*

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ FREIRE, *op. cit.*

intelectuais desempenharam ao questionar verdades absolutas e enfatizar o poder da retórica na construção do conhecimento. Na Grécia Antiga, os sofistas desafiavam noções fixas ao compreender que os valores morais eram moldados pelo contexto e pela persuasão — uma postura que, longe de ser mera “degeneração”, como alega a BP, estimulava o debate crítico e a pluralidade de perspectivas. Ao distorcer esse legado, a produtora transforma os sofistas em o ponto primeiro de um suposto declínio civilizacional, ignorando que sua ênfase na relatividade do conhecimento ecoa, paradoxalmente, as críticas de Foucault e Nietzsche às narrativas hegemônicas.

A BP, portanto, inverte a lógica do pensamento crítico e não reconhece a disputa como parte constitutiva da construção de valores no meio social, mas se baseia em uma hierarquia estática, apresentando a tradição clássica e o neoliberal-conservadorismo como a defesa em frente ao “caos” do relativismo. Essa retórica neoliberal exige, como estabelece Brown, a supressão de debates coletivos sobre ética e justiça. Ao vincular os sofistas ao individualismo pós-moderno, a BP camufla o fato de que o verdadeiro relativismo está na lógica de mercado — onde até a verdade se torna *commodity*, moldada por quem detém poder para impor narrativas reacionárias neoliberal-conservadoras. Desconstruir as narrativas tradicionais não significa negar o passado, mas resgatá-lo em sua complexidade. Se a Brasil Paralelo coloca os sofistas como a origem do “relativismo moral”, é porque seu pensamento opõe-se ao mecanismo por trás de mitos conservadores: a necessidade de controlar o passado através de universalismos, tradições eurocênicas e ideias conspiracionistas para governar o presente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base nas teorias de Bill Nichols e Luiz Augusto Rezende, evidenciamos que, embora o gênero documental carregue a promessa de dialogar com a realidade, ele é utilizado pela BP para construir narrativas que, sob a aparência de objetividade, reforçam uma visão maniqueísta e revisionista dos fatos históricos. Predominantemente adotando o modo expositivo — com o uso de imagens de arquivo e entrevistas — os documentários da BP convertem o passado e virtualizam a tradição clássica em uma ferramenta de validação para os valores tradicionais no mundo contemporâneo. Ao integrar a influência olavista em suas estratégias audiovisuais e interferências historiográficas, a idealização de uma “civilização ocidental” nas produções da Brasil Paralelo não surge apenas como um resgate da antiguidade, mas como apropriação do passado de forma a legitimar um discurso de autoridade. Autoridade essa de um passado específico que estaria inserido na “cultura ocidental” idealizada da Brasil Paralelo e que engloba não só Aristóteles, Platão e Sócrates, mas diversos pensadores conservadores, modernos e contemporâneos. A produtora opera através de uma dupla estratégia: por um lado, reforça discursos conservadores sobre os antigos — como a ideia de uma cidadania greco-romana ocidentalizada ou a racionalidade grega como a origem exclusiva do pensamento racional —, apagando multiculturalidades e epistemologias antigas importantes; por outro, mobiliza figuras como os sofistas como bodes expiatórios simbólicos, buscando vincular a ideia de um “relativismo moral” a seus pensamentos e, desse modo, associando-os a supostas ameaças contemporâneas.

A noção de “civilização ocidental” resulta de uma confluência de histórias, conflitos e interesses, e não de uma origem única. Essa visão seletiva, que marginaliza figuras como os sofistas, já fundamentou até mesmo nacionalismos radicais, como o promovido pela *Action Française*. Por isso, a distinção entre o “civilizado” e o “bárbaro” ultrapassa os ecos do passado e se reflete nas estratégias discursivas da extrema-direita atual. A Brasil Paralelo, nesse sentido reaproveita narrativas da tradição clássica para não apenas reforçar hierarquias étnicas e culturais, mas também naturalizar um movimento civilizador, onde a defesa de “valores ocidentais” justificaria a exclusão de dissidentes dessa tradição. A apropriação dos gregos e romanos como pilares da civilização pelo chamado “Ocidente” no mundo moderno apaga não somente a pluralidade dos antigos, mas como descreve Lynette Mitchell, também partem da persistência de “um desejo, por parte de certas ‘culturas ocidentais’, de se colocarem numa

relação especial com a tradição clássica”.³⁰¹ Narrativas de produções como as do documentário *O Fim da Beleza* comparam a arte contemporânea a uma decadência da beleza clássica, ecoando retóricas reacionárias do passado. Ao simplificar a complexidade histórica e promover uma guerra cultural, a BP cristaliza uma visão essencialista do Ocidente, há muito naturalizada pelo imperialismo europeu e que retorna como parte de um sistema ideológico pautado por um neoliberal-conservadorismo.

Como a análise de Foucault e Wendy Brown revelam, o neoliberalismo-conservador da Brasil Paralelo apropria-se do passado para naturalizar desigualdades, transformando narrativas políticas que operam como instrumentos de mercado, impulsionando seus discursos conservadores por meio de documentários populares. O público consumidor dessas produções midiáticas é tratado como capital humano e educado através de uma lógica reacionária e conspiracionista, que fomenta ideias contra corpos dissidentes e discursos progressistas por vê-los como barreiras. Há nas produções da Brasil Paralelo a necessidade de “fazer do passado um instrumento de autoafirmação do presente, uma vez que se trata não apenas de reconhecer nos heróis do passado os seus antecessores, mas de se identificar com os empreendedores de outrora”.³⁰² Como foi considerado nas ideias de Brown, a neoliberalização das pessoas surge por uma responsabilidade individual e antipolítica de maximização do próprio valor no mercado, a maneira com que isso surge nas narrativas da Brasil Paralelo é a de que o sujeito civilizado, ocidentalizado, universal, seria podado por políticas de assistência social e ações afirmativas, com essas devendo ser substituídas por políticas de austeridade. Assim, a Brasil Paralelo não apenas reescreve o passado, mas o coloniza, transformando-o em espelho de um projeto de poder que busca eternizar desigualdades sob o cristal intocado de uma tradição clássica em que o antigo opera sob o olhar neoliberal e conservador do reacionário.

³⁰¹ MITCHELL, Lynette. Em busca da antiguidade. In: BELTRÃO, Claudia; MARQUES, Juliana Bastos; TACLA, Adriene Baron; MENDES, Norma Musco (orgs.). **A Busca do Antigo**. Rio de Janeiro: Trarepa/Nau, pp. 133–159, 2011, p. 134.

³⁰² MORAES; CLETO, *op. cit.*, p. 10.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A. FONTES

A.1. Textuais

ARISTÓTELES. **Aristotle in 23 Volumes**. Volume 22. Tradução de J. H. Freese. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1926. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0060>. Acesso em: 29 jan. 2024.

ARISTOTELES; FORSTER, Edward Seymour; FURLEY, David John. **Aristotle: On Sophistical Refutations, On Coming-to-be and Passing Away**. Massachusetts: Harvard University Press, 1992.

CULTURA ocidental — Veja quais são os três pilares da cultura no Ocidente. **Brasil Paralelo**, 3 set. 2021. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20240828123338/https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/cultura-ocidental>. Acesso em: 13 out. 2023.

EXISTEM planos para a implementação do Governo Mundial? **Brasil Paralelo**, 6 set. 2021. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20241103092529/https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/governo-mundial>. Acesso em: 3 fev. 2025.

FREIRE, Guilherme. Essa coluna só é verdadeira se você quiser. **Brasil Paralelo**, 20 mai. 2022. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20240205061235/https://www.brasilparalelo.com.br/colunas/verdadeira-se-quiser>. Acesso em: 14 fev. 2025.

MORGENSTEIN, Flavio. *Quid est veritas?* – Eles negam a verdade e te chamam de “fake news”. **Brasil Paralelo**, 19 abr. 2022. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20240205061220/https://www.brasilparalelo.com.br/colunas/quid-est-veritas>. Acesso em: 14 fev. 2025.

O PAPEL de Olavo de Carvalho para o resgate do pensamento conservador no Brasil. **Brasil Paralelo**, 24 mar. 2023. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20250131002304/https://www.brasilparalelo.com.br/noticias/o-papel-de-olavo-de-carvalho-para-o-resgate-do-pensamento-conservador-no-brasil>. Acesso em: 20 mar. 2024.

O QUE é cultura *woke*? Por que gerou uma Guerra Cultural? **Brasil Paralelo**, 22 jun. 2023. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20241107160045/https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/o-que-e-a-cultura-woke>. Acesso em: 3 fev. 2025.

O QUE é Liberdade de Expressão? Qual é seu Limite? **Brasil Paralelo**, 5 jul. 2024.

Disponível em:

<https://web.archive.org/web/20241103095819/https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/o-que-e-liberdade-de-expressao-qual-e-seu-limite>. Acesso em: 3 fev. 2025.

O QUE é relativismo moral? É uma filosofia ou a negação dela? **Brasil Paralelo**, 1 set. 2021.

Disponível em:

<https://web.archive.org/web/20241105125115/https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/relativismo-moral>. Acesso em: 13 out. 2023.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Jacob Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.

PLATÃO; LOPES, Daniel R. N. **Górgias de Platão. Obras II**. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.

PLATÃO; LOPES, Daniel R. N. **Protágoras de Platão. Obras III**. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2017.

PLATÃO. **O Sofista**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Salvador: UFBA, 1980.

PLATÃO; ROWE, Christopher. **Plato: Theaetetus and Sophist**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Ed. bilíngue. Rio de Janeiro: Editora PUC–Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2020.

QUEM FOI Sócrates? Vida, obra e filosofia do andarilho de Atenas. **Brasil Paralelo**, 26 jul. 2021. Disponível em:

<https://web.archive.org/web/20240919220659/https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/quem-foi-socrates>. Acesso em: 13 out. 2023.

A. 2. Audiovisuais

AS GRANDES Minorias – Episódio 01: Os Antifascistas. Henrique Zingano. Brasil: **Brasil Paralelo**, 2020. *On-line – YouTube* (42 min.), son., color. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=sPjDv2y_f9M. Acesso em: 19 jan. 2024.

AS GRANDES Minorias – Episódio 02: Geração Sem Gênero. Henrique Zingano. Brasil: **Brasil Paralelo**, 2020. *On-line – YouTube* (38 min.), son., color. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=EOdcJ7JuiXk>. Acesso em: 19 jan. 2024.

AS GRANDES Minorias – Episódio 03: Vidas (Negras) Importam. Henrique Zingano. Brasil: **Brasil Paralelo**, 2020. *On-line – YouTube* (41 min.), son., color. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=hyAGftWKEh0>. Acesso em: 19 jan. 2024.

CONGRESSO Brasil Paralelo – Ep. 02: Terra de Santa Cruz. Lucas Ferrugem, Filipe Valerim e Henrique Viana. Brasil: **Brasil Paralelo**, 2016. *On-line – YouTube* (34 min.), son. color.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8CYt95y5fUU>. Acesso em: 19 jan. 2024.

O FIM da Beleza – Episódio 01: Nos Olhos de Quem Vê. Vinicius Del Duque. Brasil: **Brasil Paralelo**, 2022. *On-line – YouTube* (70 min.), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xSDM57rBh7I>. Acesso em: 19 jan. 2024.

B. OBRAS DE REFERÊNCIA

HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony; EIDINOW, Esther. **The Oxford Classical Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

C. REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANNAS, Julia. **An Introduction to Plato's Republic**. New York: Oxford University Press, 1981.

BARBOSA, Caio Marcondes Ribeiro. **Do mito à balbúrdia: o bolsonarismo e o ressurgimento da direita conservadora no Brasil**. 227 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-05052023-173843/pt-br.php>. Acesso em: 14 jan. 2024.

BELTRÃO, Claudia; MARQUES, Juliana Bastos; TACLA, Adriene Baron; MENDES, Norma Musco (orgs.). **A Busca do Antigo**. Rio de Janeiro: Trarepa/Nau, 2011.

BERGSON, Henri. **Cursos sobre Filosofia Grega**. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERNAL, M. **Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Volume I: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985**. New Jersey: Rutgers University Press, 1987.

BIANCHI, Alvaro. Olavo de Carvalho é um efeito da nova direita, e não sua causa. Entrevista especial de Álvaro Bianchi. São Leopoldo: **Instituto Humanitas Unisinos**, 19 dez. 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/585547-olavo-de-carvalho-e-um-efeito-da-nova-direita-e-nao-sua-causa-entrevista-especial-com-alvaro-bianchi>. Acesso em: 14 jan. 2025.

BLOUIN, Katherine. Civilization: What's up with that? **Everyday Orientalism**, 23 fev. 2018.

BONNETT, Alastair. **The Idea of the West**. London: Palgrave Macmillian, 2004.

BOWDEN, Brett. **The Empire of Civilization: The Evolution of an Imperial Idea**. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

BRITO, Lucia Elena Pereira Franco. **As cidades na história: percursos críticos**. *Dimensões*, [S. I.], n. 40, pp. 39–64, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/18990>. Acesso em: 19 jan. 2024.

BROWN, Wendy. **Cidadania sacrificial: neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade**. Tradução de Juliane Bianchi Leão. Zazie Edições, 2018.

BUTLER, Shane (ed.). **Deep Classics: Rethinking Classical Reception**. London: Bloomsbury, 2016.

CABRAL, Luiz Alberto Machado. **A Biblioteca do Pseudo Apolodoro e o estatuto da mitologia**. 159 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/920208>. Acesso em: 16 jan. 2024.

CALOGERO, Guido. **Studi sull'eleatismo**. Firenze: La Nuova Italia, 1977.

CANFORA, Luciano. **Ideologie del Classicismo**. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 1980.

CARVALHO, Olavo de. **A Nova Era e a Revolução Cultural: Fritjof Capra & Antonio Gramsci**. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996b. Livro eletrônico. Não paginado.

CARVALHO, Olavo de. **O Imbecil Coletivo: Atualidades Inculturais Brasileiras**. 7ª. ed. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Filosofia, 1999.

CARVALHO, Olavo de. **O Jardim das Aflições. De Epicuro à ressurreição de César: Ensaio sobre o materialismo e a religião civil**. 2ª. ed. São Paulo: Vide Editorial, 2015.

CASERTANO, Giovanni. **Sofista**. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010.

CASSIN, Barbara. **O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

CASSIN, Barbara; LORAUX, Nicole; PESCHANSKI, Catherine. **Gregos, bárbaros, estrangeiros: a cidade e seus outros**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (Orgs.). **A Tradição Clássica e o Brasil**. Brasília: Fortium, 2008.

CORNELLI, Gabriele. Why Plato could not simply embrace Democracy? Misology and Democracy in Plato's Thought. Brasília: **Revista Archai**, n. 34, e03429, 2024.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. Tradução de Jean Melville. 4ª. ed. São Paulo: Martin Claret, 2004.

DABDAB TRABULSI, José Antônio. História e historiografia da democracia ateniense. Resenha de MOSSÉ, Claude. *Regards sur la démocratie athénienne*. Paris: Perrin, 2013. 234

p. Niterói: **Tempo**, vol. 22, n. 41, pp. 592–598, 2016, p. 596. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/Yfs7SR94YJK6Kc7VqpJK5qL>. Acesso em: 30 jan. 2024.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 3ª. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. 3ª. ed. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13ª. ed. Organização, introdução e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

FRAZER, James George et al. (ed.). **The Library [by] Apollodorus**. Tradução de J. G. Frazer. Londres: William Heinemann, 1921.

FREITAS, Gabriela; MOERBECK, Guilherme. De Fustel de Coulanges a François de Polignac: algumas notas sobre a Pólis e a religião grega antiga. Caetité: **Perspectivas e Diálogos: Revista de História Social e Práticas de Ensino**, vol. 1, n. 9, pp. 62–82, 2022. Disponível em: <https://itacarezinho.uneb.br/index.php/nhipe/article/view/13705>. Acesso em: 19 jan. 2024.

FROHMANN, Bernd. A documentação rediviva: prolegômenos a uma (outra) filosofia da informação. **Morpheus – Estudos Interdisciplinares em Memória Social**, [S. I.], vol. 8, n. 14, pp. 227–249, 2012. Disponível em: <https://seer.unirio.br/morpheus/article/view/4828>. Acesso em: 20 jan. 2024.

GIRARDET, Raoul. **Mitos e mitologias políticas**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GLOTZ, Gustave. **The Greek City and its Institutions**. Tradução de N. Mallinson. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1929.

GOMPERZ, Heinrich. **Sophistik und Rhetorik**. Das Bildungsideal des Eu Legein in Seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts. Leipzig/Berlin: Teubner, 1912.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere. Volume 2: Os Intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GROSSHANS, Henry. **Hitler and the Artists**. New York: Holmes & Meyer Publishers, 1983. Disponível em: <https://archive.org/details/hitlerartists0000gros>. Acesso em: 29 jan. 2024.

GUARINELLO, Norberto Luiz. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2013.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Uma morfologia da História: as formas da História Antiga. Vitória da Conquista: **Politeia**, vol. 3, n. 1, p. 41–61, 2003. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/politeia/article/view/3935>. Acesso em: 29 jan. 2024.

GUTHRIE, William Keith Chambers. **Os sofistas**. Tradução de João Rezende Costa. 2ª. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

HANSEN, Mogens Herman. **Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State**. New York: Oxford University Press, 2006.

HANSEN, Mogens Herman (ed.). **The Ancient Greek City-State**. Munksgaard/Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1993.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Empire**. Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

HARDWICK, Lorna; GILLESPIE, Carol (eds.). **Classics in Post-Colonial Worlds**. New York: Oxford University Press, 2007.

HARDWICK, Lorna. **Reception Studies**. New York: Cambridge University Press, 2009.

HARTOG, François. **Evidência da história: o que os historiadores veem**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira e Jaime A. Clasen. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich; BROWN, Robert F. (ed.). **Lectures on the History of Philosophy 1825–6**. Volume II: Greek Philosophy. Tradução de Robert F. Brown e J. M. Stewart. New York: Oxford University Press, 2006.

JONES, Peter V. **O Mundo de Atenas: uma introdução à cultura clássica ateniense**. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

KALLENBORG, Craig W. **A Companion to the Classical Tradition**. Singapore: Blackwell Publishing, 2007.

KARATANI, Kōjin. **Isonomia and the Origins of Philosophy**. Tradução de Joseph A. Murphy. Durham/London: Duke University Press, 2017.

KENNEDY, Rebecca Futo. “Classics”: What is it, Who studies it, Why we do it? **Classics at the Intersections**, 7 mar. 2021.

KENNEDY, Rebecca Futo. **Immigrant Women in Athens Gender, Ethnicity, and Citizenship in the Classical City**. New York: Routledge, 2014.

KENNEDY, Rebecca Futo. Notes on “West” and “Western Civ”. **Classics at the Intersections**, 2 fev. 2020. Disponível em: <https://rfkclassics.blogspot.com/2020/02/notes-on-west-and-western-civ.html>. Acesso em: 20 jan. 2024.

KENNEDY, Rebecca Futo. Talking about Race and Ethnicity in Greco-Roman Antiquity. **Classics at the Intersections**, 1 dez. 2021.

KERFERD, George Briscoe. **O movimento sofista**. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

KERFERD, George Briscoe. The interpretation of Gorgias' treatise: περί του μη όντος ή περί φύσεως. Atenas: **Deucalion**, v. 10, n. 36, pp. 319-327, 1981.

KRISTELLER, Paul O. Comment on Black Athena. **Journal of the History of Ideas**, [S. I.], vol. 56, n. 1, p. 125–127, 1995.

LEONARD, Miriam; PRINS, Yopie. Foreword: Classical Reception and the Political. **Cultural Critique**, [S. I.], n. 74, p. 1–13, 2010.

LEVINE, Molly Myerowitz. The Use and Abuse of Black Athena. **The American Historical Review**, [S. I.], vol. 97, n. 2, pp. 440–460, 1992.

LORAUX, Nicole. **Invenção de Atenas**. Tradução de Lílian Valle. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LORAUX, Nicole. **The Children of Athena: Athenian Ideas about Citizenship and the Division between the Sexes**. Tradução de Caroline Levine. Princeton: Princeton University Press, 1993.

MACHADO, Rafael Madeira; SILVA, Gabriela Tarouco. A “direita envergonhada” no Brasil: como partidos reinterpretem seus vínculos com o regime militar? V Congresso Latinoamericano de Ciencia Política. Buenos Aires: **Asociación Latinoamericana de Ciencia Política**, 2010. Disponível em: <https://cdsa.aacademica.org/000-036/804>. Acesso em: 14 jan 2025.

MADRID, Nuria Sánchez. Democracia, concordia y deliberación pública en la “Política” de Aristóteles”. **Logos**, [S. I.], vol. 51, pp. 35–56, 2018.

MAGALHÃES, Bernardo de Paula. **Os discursos de Olavo de Carvalho nas obras *A Nova Era e a Revolução Cultural e O Jardim das Aflições*: sentidos, diálogos, problemas-paradigmas, transformações, conceitos e performances (1994-2022)**. 195 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 2024. Disponível em: <https://repositorio.fgv.br/items/c6b40552-83e5-46bc-94dd-754ede0e17bb>. Acesso em: 01 fev. 2025.

MARQUES, Juliana Bastos; SANTANGELO, Frederico (eds.). **Authority and History: Ancient Models, Modern Questions**. London: Bloomsbury Academic, 2023.

MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, pensador da diferença – Uma leitura do Sofista**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

MORAES, Everton de Oliveira; CLETO, Murilo Prado. A última cruzada: tempo e historicidade na série da produtora Brasil Paralelo. Florianópolis: **Tempo e Argumento**, v.

15, n. 38, e0108, 2023. Disponível em:
<https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180315382023e0108>. Acesso em:
13 ago. 2024.

MOREIRA, Luiz Henrique Silva. A Pólis e o Político: O Espectro Cidadão e Não-Cidadão na Antiguidade Grega. **Revista História em Reflexão**, [S. l.], vol. 15, n. 30, pp. 168-186, 2021. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/14364>. Acesso em: 24 nov. 2023.

MORLEY, Neville. **Classics: Why it matters?** Cambridge: Polity, 2018. Livro eletrônico. Não paginado.

MOSSÉ, Claude. **Atenas: A história de uma democracia**. Tradução de João Batista da Costa. 3ª. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

MUMFORD, Lewis. **The City in History**. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1961.

MUMFORD, Lewis. **The Culture of Cities**. Orlando: Harcourt Brace, 1970.

MUNHOZ, Ana Carolina Porto Nunes. **O espaço sagrado e o nascimento da polis em Mégara Hyblaea**. 154 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em:
<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-18042007-101704>. Acesso em: 20 jan. 2024.

NETO, Odilon Caldeira. A “direita envergonhada” e a fundação do Partido de Reedificação da Ordem Nacional. **Historiæ**, [S. l.] v. 7, n. 2, pp. 79–102, 2017.

NICOLAZZI, Fernando. Brasil Paralelo: restaurando a pátria, resgatando a história. A Independência entre memórias públicas e usos do passado. **Seminário 3x22: Independência, memória e historiografia**, [S. l.], 2021. Disponível em:
https://www.academia.edu/104797692/Brasil_Paralelo_Restaurando_a_Patria_Resgatando_a_Historia_A_Independ%C3%Aancia_entre_Mem%C3%B3rias_P%C3%BAblicas_e_Usos_do_Passado. Acesso em: 25 fev. 2024.

NICHOLS, Bill. **Introdução ao documentário**. Campinas, SP: Papirus, 2007.

NICHOLS, Bill. **Representing Reality: Issues and Concepts in Documentary**. Indiana: Indiana University Press, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NOVAES, Adauto (org.) **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NOVAES, Adauto (org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

O'GRADY, Patricia F. (ed.). **The Sophists: An Introduction**. London/New York: Bloomsbury Academic, 2008.

PAULO, Diego Martins Dória. Os mitos da Brasil Paralelo: uma face da extrema-direita brasileira (2016-2020). **REBELA**, [S. I.], vol. 10, n. 1, pp. 101–110, 2020. Disponível em: <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/rebela/article/view/4180>. Acesso em: 19 jan. 2024.

PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005.

PERALTA, Dan-el Padilla. Epistemicide: the Roman Case. **Classica – Revista Brasileira de Estudos Clássicos**, [S. I.], vol. 33, n. 2, pp. 151–186, 2020. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/934>. Acesso em: 20 jan. 2024.

PEREIRA NETO, Miguel. A ética platônica e a interferência estrangeira nos saberes de Atenas. Fortaleza: **Anais do XXV Simpósio Nacional de História – ANPUH**, 2009.

PINSKY, Carla Bassanezi; PINSKY, Jaime. (orgs.) **História da cidadania**. 5ª. ed. São Paulo: Contexto, 2010.

PLANUDES, M. Classics, Culture, Civilization, Oh My! **Classics at the Intersections**. 19 mar. 2019. Disponível em: <https://rfkclassics.blogspot.com/2019/03/classics-culture-civilization-oh-my.html>. Acesso em: 20 jan. 2024.

PLANUDES, Maximus. Pseudonymous Online. **Maximus Planudes Medium**, 13 ago. 2020. Disponível em: <https://planudes.medium.com/pseudonymous-online-836381497f7>. Acesso em: 8 fev. 2025.

PLATÃO. **O Banquete**. Tradução, introdução e notas de Anderson de Paula Borges. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

POLIGNAC, François de. **Cults, Territory and the Origins of the Greek City-State**. Tradução de Janet Lloyd. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

REZENDE, Luiz Augusto. **Microfísica do documentário: ensaio sobre criação e ontologia do documentário**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2013.

RICHARDSON, Edmund. **Classics in Extremis: The Edges of Classical Reception**. London: Bloomsbury, 2019.

ROBINSON, Eric W. The sophists and democracy beyond Athens. Philadelphia: **Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric**, vol. 25, n. 1, pp. 109–122, 2007.

ROCHA, João Cezar de Castro. **Guerra cultural e retórica do ódio: Crônicas de um Brasil pós-político**. Goiânia: Caminhos, 2021. Livro eletrônico. Não paginado.

SANTOS, Bárbara Helena de Oliveira. Unidade e Multiplicidade no método diairético de Platão no Sofista. Brasília: **Revista Archai**, n. 31, e03130, 2021.

SCHILLER, Ferdinand Canning Scott. Plato or Protagoras?. **Mind**, [S. I.], vol. 17, n. 68, p. 518-526, 1908.

SIDGWICK, Henry. The Sophists. **The Journal of Philology**, [S. I.], n. 8, pp. 288–307, 1872.

SILVA, Glaydson José da; GARRAFFONI, Renata Senna; FUNARI, Pedro Paulo Abreu; GRALHA, Julio; RUFINO, Rafael Augusto Nakayama. (orgs.). **Antiguidade como presença: antigos, modernos e os usos do passado**. Prismas, 2017.

SOARES, Fábio Augusto Morales. Cidades invisíveis: para uma crítica do conceito de *polis*. **Revista Archai**, [S. I.], n. 4, p. 71–81, 2010. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/2274>. Acesso em: 17 jan. 2024.

THE POSTCLASSICISMS Collective. **Postclassicisms**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2020.

UMACHANDRAN, M. Fragile, Handle With Care. On White Classicists. **Eidolon**, 5 jun. 2017. Disponível em: <https://eidolon.pub/fragile-handle-with-care-66848145cf29>. Acesso em: 20 jan. 2024.

UMACHANDRAN, M. More Than a Common Tongue: Dividing Race and Classics Across the Atlantic. **Eidolon**, 11 jun. 2019. Disponível em: <https://eidolon.pub/more-than-a-common-tongue-cfd7edeb6368>. Acesso em: 20 jan. 2024.

VERNANT, Jean-Pierre. **O homem grego**. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

VICTOR, Jacques de Saint. Raoul Girardet, mort d'un historien engagé. **Le Figaro**, [S. I.], 22 set. 2013. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20241006110422/https://www.lefigaro.fr/histoire/culture/2013/09/22/26003-20130922ARTFIG00160-raoul-girardet-mort-d-un-historien-engage.php>. Acesso em: 09 fev. 2025.

VLASSOPOULOS, Kostas. **Greeks and Barbarians**. New York: Cambridge University Press, 2013.

WILLIS, Ika. **Reception**. Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2018.

WILSON, Stephen. Fustel de Coulanges and the Action Française. **Journal of the History of Ideas**, [S. I.], vol. 34, n. 1, pp. 123–134, 1973.