



Mateus Felipe Fuchs

**Reflexões sobre Cultura, Política e Literatura
um estudo do livro *Orientalismo***

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Valter Sinder
Coorientadora: Dr. Maria Candida
Vargas Frederico

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2025



Mateus Felipe Fuchs

**Reflexões sobre Cultura, Política e Literatura
um estudo do livro *Orientalismo***

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Dr. Valter Sinder

Orientador (PPGCIS PUC-Rio)

Departamento de Ciências Sociais – PUC-Rio de Janeiro

Dra. Maria Candida Vargas Frederico

Coorientadora

Departamento de Ciências Sociais – PUC-Rio

Prof. Dr. Paulo Jorge da Silva Ribeiro

Instituto de Ciências Sociais – UERJ

Prof. Dr. Fernando Cardoso Lima Neto

Coordenador de Pós-Graduação do Departamento
de Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 24 de fevereiro de 2025

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Mateus Felipe Fuchs

Graduou-se em Antropologia na UNILA (Universidade Federal da Integração Latino-Americana) em 2022.

Ficha Catalográfica

Fuchs, Mateus Felipe

Reflexões sobre cultura, política e literatura : um estudo do livro *Orientalismo* / Mateus Felipe Fuchs ; orientador: Valter Sinder ; coorientadora: Maria Candida Vargas Frederico. – 2025.

94 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Ciências Sociais, 2025.

Inclui bibliografia

1. Ciências Sociais – Teses. 2. Cultura ocidental. 3. Modernidade. 4. Orientalismo. 5. Política e literatura. 6. Pós-colonialismo. I. Sinder, Valter. II. Frederico, Maria Candida Vargas. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Ciências Sociais. IV. Título.

CDD: 300

Agradecimentos

Em primeiro lugar agradeço a Deus.

Minha família e amigos. Aos meus pais, por todo apoio, inclusive financeiro que tornou possível a realização do mestrado.

Ao professor Waldemir e a professora Lorena, pessoas especiais do departamento de Antropologia da UNILA, meu sincero agradecimento pelo incentivo à Pós-Graduação. Professor Waldemir, primeira pessoa que me apresentou o livro que estrutura esta pesquisa, muito obrigado.

À CAPES e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

A todos os professores, funcionários e colegas do Departamento de Ciências Sociais da PUC-Rio, pelos ensinamentos e pela ajuda, pelo carinho e comprometimento, pelo espaço acolhedor.

Ao meu orientador Professor Valter Sinder e coorientadora Maria Candida Vargas Frederico, pelos ensinamentos sobre literatura e pela parceria para realização deste trabalho.

Aos professores Fernando Cardoso Lima Neto e Paulo Jorge da Silva Ribeiro, pelas sugestões, comentários enriquecedores e por toda colaboração.

Ao Rio de Janeiro, meus queridos amigos e amigas, obrigado por tudo!

E todos e todas que ficaram de fora desse humilde agradecimento.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Resumo

Fuchs, Mateus Felipe; Sinder, Valter. **Reflexões sobre Cultura, Política e Literatura**: um estudo do livro *Orientalismo*. Rio de Janeiro, 2025. 94p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O trabalho que aqui se faz presente pretende realizar um estudo do livro *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* de Edward W. Said, interpretando-o enquanto ensaio aberto que reconsidera a tradição humanista. Com isso, objetiva-se destacar a crítica literária como uma maneira de fazer pesquisa cultural. Além do mais, deve-se ressaltar que a discussão a ser acomodada nas linhas deste texto não trata sobre linhagens — herdeiros e sucessores — mas sim, de uma investigação acerca do acontecimento, isto é, a publicação de uma obra que se torna mais potente quando lida. Meu ponto de partida corresponde às interpretações que Said faz de suas próprias ideias após a famigerada recepção de seu livro nos espaços intelectuais. À vista disso, quero mostrar que sua escrita compreende um investimento político no sentido de produção de ideologia. Por fim, minha hipótese reside na perspectiva de que sua configuração enquanto autor de *Orientalismo* pode ser interpretada à vista do caminho final a que chega o acontecimento: o lugar do exílio.

Palavras-chave

Cultura Ocidental; Modernidade; Orientalismo; Política e Literatura; Pós-colonialismo.

Abstract

Fuchs, Mateus Felipe; Sinder, Valter (Advisor). **Reflections on Culture, Politics and Literary:** a study of the *Orientalism* book. Rio de Janeiro, 2025. 94p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The works presented here intend to carry out a study of the book *Orientalism: the East as an invention of the West* by Edward W. Said, interpreting it as an open essay reconsiders humanist tradition. The objective is to highlight literary criticism as a way of doing cultural research. Furthermore, it should be noted that the discussion to be accommodated in the lines of this text does not deal with lineages — heirs and successors — but rather with an investigation of the event, that is, the publication of a work that becomes more potent when read. My starting point corresponds to the interpretations that Said makes of his own ideas after the reception of his book in intellectual spaces. In view of this, I want to show that his writing comprises a political investment in the sense of producing ideology. Finally, my hypothesis lies in the perspective that his configuration as an author of *Orientalism* book can be interpreted by the final path to event arrives: the place of exile.

Keywords

Western Culture; Modernity; Orientalism; Politics and Literature; Postcolonialism.

Sumário

1. Introdução	10
1.1. Como ler <i>Orientalismo</i> ?	10
1.2. A imaginação do método interpretativo	13
1.3. Algumas notas sobre a pesquisa em cultura	16
1.3.1. Do debate sobre os estudos em literatura à crítica da cultura	18
1.3.2. Ainda podemos falar em cultura?	21
1.4. Um rascunho do flerte com a literatura: práticas e tradições	22
1.4.1. Sociologia/Antropologia da literatura: nova luz metodológica	23
1.4.2. Hermenêutica alemã	25
1.5. A política da recepção: considerações e reconsiderações a partir do humanismo	26
1.5.1. Lendo uma obra, escrevendo um autor	28
1.5.2. Sobre a obra <i>Orientalismo</i>	29
1.6. Arqueologia do <i>Orientalismo</i> : implicações metodológicas desta pesquisa	30
1.7. Um estudo do lugar da cultura, política e literatura	32
1.8. Prólogo ao leitor	34
2. A política de recepção do orientalismo a partir das perspectivas do livro <i>Orientalismo</i>	36
2.1. O orientalismo como campo de estudos	37

2.2. A autoridade de representar como forma de dominação cultural	38
2.2.1. Ambição geográfica como invenção da política	40
2.2.2. Dominação política	41
2.2.3. Estruturas disciplinares do fazer político do orientalismo	42
2.3 Algumas reflexões sobre o pós-colonialismo	44
2.3.1. Podemos falar em pós-colonialismo como vínculo ao <i>Orientalismo</i> ?	46
2.3.2. As humanidades podem ser pós-coloniais?	49
2.3.3. Algumas implicações da leitura pós-colonial e/ou pós-moderna de <i>Orientalismo</i>	51
3. Sobre a pesquisa arqueológica e outras arqueologias	53
3.1. Refletindo sobre o título de <i>Orientalismo</i>	54
3.2. Estruturas discursivas e a descrição arqueológica	55
3.3. Arqueologia do <i>Orientalismo: sobre o poder</i>	56
3.4. Relação entre o saber e o poder: os compromissos do intelectual na modernidade	60
3.5. A imaginação geográfica do saber pelo poder	62
3.6. A perspectiva da reconsideração literária	63
4. O lugar do <i>exílio</i> : debate sobre imperialismo, nação-moderna e nacionalismo	65
4.1. Nacionalismo como modernidade, nação como império	65
4.2. A cultura na modernidade	67
4.3. Representações da nação-moderna e a escrita do nacionalismo	69
4.4. A relação entre nacionalismo e intelectualidade	71
4.5. O lugar do <i>exílio</i> entre a cultura e a literatura	72

4.5.1. Expressões e condições do poder no exílio	73
4.5.2. <i>Exílio</i> , nacionalismo e imperialismo: limites e fronteiras	75
4.5.3 A noção de <i>mundialidade</i>	76
4.6. A liberdade acadêmica como processo de construção das identidades	77
4.7. O território do império e a história do imperialismo econômico, social, político e cultural	79
4.8. Nômades no <i>exílio</i>	81
4.8.1 Arte e literatura enquanto comunicação da cultura material	82
4.8.2 Para além do objeto material: a narrativa e os séculos de história	85
5. Considerações finais	90
6. Referências bibliográficas	92

1 Introdução

1.1 Como ler *Orientalismo*?

Edward W. Said é um árabe-cristão de formação clássica em humanidades (com ênfase em arte, música e literatura) erradicado nos Estados Unidos. Nesse sentido, no *Prefácio da edição de 2003 de Orientalismo — que considero o texto mais importante para compreensão do livro —* Said destaca três territórios que conformam sua trajetória, especialmente enquanto pesquisador das humanidades: “a Palestina; o Egito; e o Líbano”. Para ele *Orientalismo* foi escrito através de “fragmentos” que ligam a geografia do mundo à sua história. Dentre eles, o autor destaca seu: “(...) engajamento político, iniciado depois da guerra árabe-israelense de 1967 (...)” (Said, 2007, p. 12), resultando no que ele compreende como uma ocupação militar dos: “(...) territórios palestinos e das Colinas de Golan” (Ibid., p. 12).

Outro ponto a ser destacado é uma visão diplomática condizente a sua posição de humanista — de percepção antropológica do outro — que contemplou também esse engajamento. Essa visão defendida pelo autor diz respeito à necessidade de entender e descrever os “termos do conflito”, isto é, quais ideias estão em perspectiva naquele momento para ambos os povos afetados pela guerra, além da observação das influências externas que surtem seus efeitos na cultura local. Bem como a avaliação das circunstâncias que validam os próprios termos, ou seja, quais questões estão conformando legitimidade à existência do conflito (Said, 2007).

Segundo ele, esse olhar — que é diplomático — só foi possível pela sua vida acadêmica na universidade americana de Columbia, que possibilitou um espaço de discussão séria. Porém, embora muito tenha se confundido seu engajamento político com sua atividade acadêmica, escreve Said: “(...) Jamais ensinei *coisa alguma* sobre o Oriente Médio, pois, por treinamento e prática, sou professor de humanidades, sobretudo as europeias e as americanas, e especialista em literatura comparada” (Said, 2007, p. 12, grifo do autor).

Por outro lado, Said diz que pretendia que *Orientalismo* fosse um livro sobre: “(...) cultura, ideias, história e poder, mais do que [somente] sobre a política do Oriente Médio *tout court*” (Said, 2007, p. 13, grifo do autor). Contudo, não demorou muito para que o livro fosse atravessado pela dinâmica da história contemporânea e se tornasse uma “lente interpretativa” para compreender os processos políticos do Oriente Médio — especialmente os mais atuais. Essa primeira recepção do livro se deve ao fato de que a escala trabalhada no livro, especialmente pelas concepções “Oriente” e “Ocidente”, pode ser aplicada a análise tanto da história quanto da política externa mundial em perspectiva historiográfica (Said, 2007).

No entanto, para Said (2007) as noções de Oriente e Ocidente não são “categorias ontológicas”, ou seja, sua utilização está mais relacionada à interpretação do imaginário geográfico do que necessariamente uma separação física do território. Isto é, os termos são, em grande medida, uma “escala exageradamente ampla” que imagina uma cultura — a “ocidental” — através da maneira que esta constrói a diferença, isto é, estabelece uma distância antropocêntrica — pela alteridade — com um outro cultural que é fruto de sua própria imaginação geográfica e política e serve para confirmação do seu lugar histórico, que passa a ser estendido para outros povos para além do seu próprio — que muitas vezes compartilham de uma mesma história experienciada de maneiras distintas (Said, 2007, p. 13).

Em outras palavras, não existe um “Oriente” verdadeiro que Said (2007) quer recuperar de um “Ocidente” dominador, são apenas construções que ajudam a entender de maneira complexa os conflitos da cultura resultantes ao imaginário da narrativa (representação), diz ele:

“(...) A primeira página de *Orientalismo* [escreve Edward Said] se abre com uma descrição de 1975 da guerra civil libanesa — que acabou em 1990 —, mas a violência e o lamentável derramamento de sangue humano prosseguem nesse exato minuto. Tivemos o fracasso do processo de paz de Oslo, a eclosão da Cisjordânia e de Gaza, reinvasadas, com aviões F-16 e helicópteros Apache israelenses sendo utilizados rotineiramente contra civis indefesos como parte de sua punição coletiva. O fenômeno dos ataques suicidas fez sua entrada em cena com todos os seus danos horrendos, nenhuma, evidentemente, mais chocante e apocalíptico do que os acontecimentos do Onze de Setembro e suas conseqüências, as guerras contra o Afeganistão e o Iraque. No momento em que escrevo estas linhas, a invasão imperial e a ocupação do Iraque pela Inglaterra e pelos Estados Unidos prossegue, ilegal e não sancionada pelas outras nações, produzindo destruição física,

inquietação política e mais invasões — uma coisa verdadeiramente horrível de testemunhar. Tudo isso é parte de um suposto choque de civilizações [povos], um choque sem fim [conflitos da cultura], implacável [geopolítica], irremediável [história]. Contudo, não creio que deva ser assim [visão diplomática]. (Said, 2007, p. 13).”

Seu principal objetivo em *Orientalismo* foi utilizar a “crítica humanista” como uma maneira de estudar a cultura. Para ele o humanismo que foi abandonado pelos estudiosos pós-modernos ainda é válido quando se pretende utilizar de uma formação clássica — em humanidades — para chegar num lugar reflexivo para além da própria formação, entendendo que:

“(…) cada campo individual está ligado a todos os outros, e que nada do que acontece em nosso mundo se dá isoladamente e isento de influências externas. A parte desanimadora é que quanto mais o *estudo crítico da cultura* nos demonstra que é assim, menos influência essa concepção aparece ter, e mais adeptos as polarizações redutivas do tipo ‘Islã versus Ocidente’ parecem conquistar (Said, 2007, p. 19, grifo próprio).”

Com isso, Said (2007) afirma que é um pensador humanista que trabalha com literatura comparada, “(…) cujas ideias centrais [escreve ele] remontam a Alemanha de fins do século XVIII e início do século XIX” (Said, 2007, p. 20). Bem como, os sucessores dessas ideias no século XX — como Hans-Georg Gadamer — em especial, os filólogos românticos — para citar Erich Auerbach. Falar de filologia implica entender um dos fragmentos metodológicos principais do *Orientalismo* que é a interpretação, diz ele: “(…) Para os jovens da geração atual [século XXI], a mera ideia de filologia sugere uma coisa absurdamente antiga e embolorada, mas na realidade a filologia é a mais básica e criativa das *artes interpretativas*” (Said, 2007, p. 20, grifo próprio).

Para Said (2007) a interpretação — especialmente a moderna — expõe a capacidade de interpretar um texto raciocinando pela erudição — e não pelo senso comum. Ao longo do século XX, a interpretação em um sentido humanista foi censurada pelo nazismo e posteriormente substituída por ideias abstratas e generalizantes. Nesse contexto, a clássica noção de interpretação humanista — decorrente da Alemanha de fins do século XVIII — buscava compreender os textos: “(…) filologicamente, concretamente, sensivelmente e intuitivamente, recorrendo à erudição (...)” (SAID, 2007, p. 21.)

Dito isso, a ênfase do método interpretativo de Said (2007) se concentra na imaginação da geopolítica de maneira concreta — o seu foco é a política externa

mundial produzida pela literatura — isto é, pela elaboração de categorias, procedimentos e metodologias sofisticadas que não se limitam a uma visão especulativa dos fatos. Meditando sobre isso, ele recomenda:

“(...) recorrer às artes interpretativas racionais, legado da cultura humanista — não com a atitude piedosamente sentimental de quem advoga a retomada dos valores tradicionais ou a volta aos clássicos, mas com a prática ativa do discurso racional. Secular e profano. O mundo secular é o mundo da história — da história vista como algo feito por seres humanos. A ação humana está sujeita à investigação e a análise; a inteligência tem como missão apreender, criticar, influenciar e julgar. Antes de mais nada, o pensamento crítico não se submete a poderes de Estado ou a injunções para cerrar fileiras com os que marcham contra este ou aquele inimigo sacramentado. Mais do que no choque manufaturado de civilizações, precisamos concentrar-nos no lento trabalho conjunto de culturas que se sobrepõe, tomam isto ou aquilo emprestado uma à outra e vivem juntas de maneiras muito mais interessantes do que qualquer modo abreviado ou inautêntico de compreensão poderia supor. Acontece que esse tipo de percepção mais ampla exige tempo, paciência e indagação crítica construídos a partir da fé em comunidades voltadas para a interpretação, tão difíceis de manter num mundo que exige ação e reação instantâneas (Said, 2007, p. 25-26).”

Nesse sentido, Edward Said diz que o humanismo é uma possibilidade de resistência, emancipação e liberdade de crítica: “(...) contra as práticas desumanas que desfiguram a história humana” (Said, 2007, p. 26).

1.2

A imaginação do método interpretativo

Importa agora salientar que neste trabalho será reforçado o empreendimento da interpretação humanista por meio de dois fundamentos que representam, segundo Said (2007), o trabalho filológico (interpretativo): investigação e indagação. Em relação aos dados de pesquisa os analisarei concretamente — de forma crítica. Considero, tal como nos mostra *Orientalismo*, a leitura de clássicos fundamental para o desenvolvimento do pensamento intuitivo, dado que é através deles que obtemos a experiência necessária para interpretação. Com clássicos me refiro aos grandes acontecimentos de nossa história. Nesses aspectos, meu olhar — aos clássicos de grandes obras — privilegia mais qualidade do que necessariamente quantidade, especialmente dentro de um universo acadêmico, por vezes, reconhecidamente abundante em referências e recursos bibliográficos, mas limitado em termos de tempo de pesquisa.

No entanto, como um leitor de fragmentos (recortes textuais), devo assumir que certamente minha interpretação será influenciada por esse tipo de leitura —

para não falar ainda da escrita — que leva a outro universo de pesquisa interpretativa em humanidades. Algo pouco sofisticado, talvez, em termos de erudição, até proeminentemente mais bárbaro no sentido da escrita. Acredito fortemente, tal como nos mostra *Orientalismo* que apenas a persistência — de leitura interpretativa — levará ao amadurecimento intelectual no sentido da erudição. Feito que pouco poderei realizar aqui, pois meu espaço de escrita não mais aguarda o tempo da leitura. Ao leitor, espere intermináveis dados de pesquisa, fascinantes, claro, pelo lugar de onde serão emprestados, interessantes também, pela maneira que serão reconsiderados.

Por fim, para reforçar meu compromisso de cientista social, devo dizer que a interpretação mobilizada aqui não é literal e pouco pretende ser literária. Ela é, em suma, investigativa: lida com dados de pesquisa enquanto verdades parciais — para parafrasear Clifford (2016), mas de maneira localizada/posicionada — como nos ensina Lila Abu-Lughod, (1991). De momento, a interpretação recorre à imaginação do acontecimento, *Orientalismo*, com o que Mary Louise Pratt (2016) chamou de “lugar comum”, isto é, um campo de pesquisa constantemente revisitado, por vezes, por grandes intelectuais. Longe de realizar um trabalho de campo no livro — no sentido etnográfico do termo — esta pesquisa (re)apresenta um esforço de dialogar com interesses comuns ao cotidiano de um pesquisador da cultura. Ao dizer isso, não acho que exista uma ideia fixa de cultura a ser mobilizada, como leitor de *A escrita da cultura* (Clifford; Marcus org., 2016), contudo, o termo designa um sentido ao lugar deste trabalho, isto é, seu espaço de interlocução.

Trata-se de uma “interpretação *ad hoc*” — tal como James Clifford nos lembrou (Clifford, 2002, p. 19), ou seja, um meio lógico para um fim específico, que em nosso caso é a reconsideração. Para ele a antropologia foi a ciência que mais utilizou abordagens filológicas para a realização de observação participante, juntamente com a posterior interpretação de notas de pesquisa e reconsideração de textos e teorias (Clifford, 2002). Menciono isso para dizer que não por acaso Said (2007) é um escritor que realizou observação participante dentro da academia, quando se percebeu como um nativo que foi afastado pelo seu próprio grupo: os intelectuais.

Para Said (2007) o exílio em um primeiro momento foi um veto a sua alteridade física — ele não era em totalidade, árabe ou cristão, nem pertencia a um

único território geográfico. E mesmo depois à autoridade acadêmica: um intelectual de formação clássica em humanidades censurado nos mesmos espaços que o produziram. Só restando a ele, um exilado, recorrer as suas memórias enquanto fragmentos que se confundem textualmente com geografia, história, antropologia, política e literatura do/no exílio — em aproximação com a etnografia. A este respeito, uma breve definição de observação participante pode ser encontrada em Clifford (2002) como:

“A observação participante [escreve Clifford] serve como uma fórmula para o contínuo vaivém entre o ‘interior’ e o ‘exterior’ dos acontecimentos: de um lado, captando o sentido de ocorrências e gestos específicos, através da empatia; de outro, dá um passo atrás, para situar esses significados em contextos mais amplos. Acontecimentos singulares, assim, adquirem uma significação mais profunda ou mais geral, regras estruturais, e assim por diante. Entendida de modo literal, a observação-participante é uma fórmula paradoxal e enganosa, mas pode ser considerada seriamente se reformulada em termos hermenêuticos, como uma dialética entre *experiência* e *interpretação* (Clifford, 2002, p. 33-34, grifo próprio).”

Com isso, não me atreverei aqui a sugerir que devemos ler *Orientalismo* como uma etnografia das humanidades, meu trabalho é levantar junto ao leitor a seguinte questão: seria essa uma possibilidade de leitura reconsiderativa, de que o livro representa um esforço etnográfico e, pois, é uma etnologia moderna das humanidades? Além do mais, como podemos transcrever a leitura de um texto como uma experiência cultural? Para Clifford (2002) a chave está na interpretação por meio da textualização das ideias, e isso, Said (2007) o fez muito bem. Diz Clifford:

“(…) A interpretação, baseada num modelo filológico de ‘leitura’ textual, surgiu como uma alternativa sofisticada às afirmações hoje aparentemente ingênuas de autoridade experiencial. A antropologia interpretativa [especialmente a de Clifford Geertz que é mencionada inclusive por Said] desmistifica muito do que anteriormente passara sem questionamento na construção de narrativas, tipos, observações e descrições etnográficas. Ela contribui para uma crescente visibilidade dos processos criativos (e, num sentido amplo, poéticos) pelos quais objetos ‘culturais’ são inventados e tratados como significativos (Clifford, 2002, p. 39).”

A ambiguidade do trabalho de Said (2007) é que ele oscila entre ser, por um lado — pensando pelas definições etnológicas de Clifford (2002) — um etnógrafo que busca uma "intenção intelectual coerente" nos estudos do orientalismo para, assim, realizar um "retrato integrado" em forma de "tratado intelectual". E, ao

mesmo tempo reafirma seus compromissos como "intérprete literário" com a recusa da autoridade de "representar" seu campo de estudos. Assim como na Etnografia, Said (2007) vai negociar com seus interlocutores — seus autores — e consigo mesmo — enquanto escritor-interlocutor — possibilidades alternativas de trabalhar com o humanismo. A interpretação que ele faz dos autores citados em seu livro passa pela interpretação — num sentido de reconsideração — de sua própria experiência enquanto profissional das humanidades.

A reconsideração de uma simples pergunta etnológica com a seguinte prerrogativa afirmativa “quem é o autor de *Orientalismo*?” retrata a experiência de Said (2007) próximo daquilo que Clifford (2002) definiu ser a Etnografia clássica: um "todo coerente" que opera por meio de um essencialismo filosófico condizente à função do autor — a autoridade de narrar. Porém, ao interpretarmos o livro como um acontecimento *ad hoc*, temos a seguinte retórica interrogativa: O que é — no sentido de como o evento ocorreu — o *Orientalismo*? Acompanhada de boas respostas interpretativas: um diálogo aberto em humanidades; um produtor de discursos; uma ideologia. Quem pode dizer? afinal, o pressuposto primeiro da interpretação é não ser uma interlocução. Escreve Clifford: “(...) A interpretação não é uma interlocução. Ela não depende de estar na presença de alguém que fala” (Clifford, 2002, p. 40).

Talvez esse seja o maior paradoxo da hermenêutica — arte de interpretar a interpretação — como interpretação *ad hoc*: ela fala, mas não em forma de diálogo, dado que a hermenêutica envolve a interlocução das interpretações, mas não conversa diretamente com seus intérpretes e/ou interlocutores. Said (2007) não se coloca como um autor, mas sim, um interlocutor — escritor — do humanismo. Paralelamente a isso, ele fala, mas não é ouvido — como nos mostra Gayatri Spivak (2010), que retoma esse problema relacionado ao silenciamento do outro não ocidental em seu livro *Pode o subalterno falar?* — sendo assim, o exílio é a vocação paradigmática de sua escrita: a crítica como estilo.

1.3

Algumas notas sobre a pesquisa em cultura

Considerando o contexto descrito por Wolf Lepenies, em *As três culturas*, o Ocidente do século XIX foi marcado por uma disputa entre a Literatura e a Sociologia, para saber qual delas seria legitimada a produzir conhecimento

científico nas sociedades industriais modernas — especialmente a francesa, inglesa e alemã. Os intelectuais se encontravam divididos em dois grupos distintos entre si: de um lado, os literatos formados por escritores e críticos literários (assim como romancistas); de outro, os cientistas sociais (em sua maioria sociólogos). Uma vez que as ciências do século XVIII haviam sido geradas sob as bases dos romances de criação (mitos). A literatura possuiu entre os séculos XVIII e XIX o monopólio na elaboração de ilustrações da realidade social (Lepenies, 1996).

No entanto, no final do século XIX e começo do século XX, a sociologia começa a disputar o espaço que era ocupado pela literatura. O espaço intelectual desse período era formado por comunidades acadêmicas que apresentavam discursos concorrentes — Sociologia *versus* Filosofia; Antropologia *versus* Biologia; e Ciência política e História (por exemplo). Ao abordar a palavra “sociologia” como sinônimo de ciência social, Lepenies (1996) sugere que a sociologia se consolidou inicialmente pelo afastamento “premature” — todavia importante — das ciências compreendidas como naturais, porém, diz ele:

“(…) O problema da sociologia está no fato de que ela pode sem dúvida imitar as ciências naturais, mas não pode efetivamente tornar-se uma ciência natural da sociedade. Se renunciar, porém, à sua orientação científica, ela retorna a uma perigosa proximidade com a literatura (Lepenies, 1996, p. 17).”

Dessa forma, Lepenies afirma que a Sociologia é — ou toma como objeto de análise — uma “terceira cultura”, uma ciência social que oscila entre as ciências naturais e as humanas, onde se inclui a literatura. A terceira cultura é o paradigma da “ilustração” e da “contra ilustração”, isto é, a possibilidade de ilustrar (representar) a realidade social por meio da acumulação e administração de discursos concorrentes, rumo a uma crise disciplinar — vivenciada especialmente na década de 1980 (Lepenies, 1996).

No século XIX, a ideia de ciência estava intimamente ligada à produção da verdade. Nesse contexto, a literatura — especialmente a escrita literária —, predominava como a disciplina legitimada a produzir “verdades” sobre o mundo. Com a emergência da sociologia no século XX, a literatura perde sua *práxis* científica, e se torna, então, um discurso ficcional sobre o que antes era seu monopólio intelectual. Dito isso, Lepenies problematiza esse “rompimento disciplinar” entre os saberes (científico e ficcional), sua defesa vai em direção a uma maior interação entre as disciplinas — ambas como formas completares de

produção de conhecimento. Para ele se trata de pensar uma composição acadêmica completa, ou seja, artes e humanidades reunidas na complexidade da pesquisa cultural (Lepenies, 1996).

Se eu tivera a oportunidade de fazer uma pergunta a Wolf Lepenies seria: como podemos chegar a esse espaço sem recorrer, no entanto, a uma formação provinda — dos estudos em literatura, por exemplo — das humanidades clássicas? Eis uma das questões que esse trabalho desenvolverá através de Edward Said.

1.3.1

Do debate sobre os estudos em literatura à crítica da cultura

Para Mikhail Bakhtin (1997) a ciência literária — como crítica — deve ser sempre audaciosa ao propor hipóteses sem medo de errar — em suma, arriscar. Nas décadas de 1960-70, segundo ele, os estudos literários se encontravam em uma fase de “clichês acadêmicos”. A ideia de reproduzir incessantemente aquilo que já fora falado incansáveis vezes por outros parecia atribuir certa legitimidade ao argumento do autor. A literatura havia abandonado a possibilidade de explorar o inesperado e, embora tivesse recursos em abundância para fazê-lo, preferiu não assumir uma posição para além da reprodução. Tendo isso em mente, Bakhtin (1997) sugere que devemos observar os “grandes acontecimentos”, ou seja, a publicação de obras que foram capazes de renovar a tradição literária sem censurar a literatura clássica de épocas anteriores.

Para Bakhtin (1997) a literatura é, inicialmente, uma parte importante da cultura e não apenas seu produto. Falar de ciência literária equivale pensar a história da cultura, no entanto, diante dos processos de tematização da cultura, a literatura foi sendo utilizada como um aspecto de tipificação histórica de uma época. Porém, segundo Bakhtin, a relação entre literatura e cultura é muito mais profunda que isso, onde o estudo literário é uma pesquisa em cultura. Nesse sentido, a literatura habita o que ele vai chamar de “grande temporalidade”, isto é, percorre diferentes séculos e não se limita unicamente ao período primeiro de sua publicação, sendo capaz de voltar ao passado sem abandonar os paradigmas do presente. Para ele a literatura consegue atravessar as fronteiras do tempo e não ser limitada por ele, assim afirma: “Os fenômenos do sentido podem existir de uma

forma latente, potencial, e revelar-se somente num contexto de sentido que lhes favoreça a descoberta, na cultura das épocas posteriores” (Bakhtin, 1997, p. 365).

“Fazemos questão [continua Bakhtin] de salientar aqui que tratamos aqui dos estratos profundos onde o sentido é depositado pelas culturas das épocas passadas, e não de uma ampliação do conhecimento factual e material que podemos ter delas, à luz das sucessivas contribuições que devemos às escavações arqueológicas, à descoberta de novos textos e ao aperfeiçoamento de sua decifração, às reconstruções, etc. Isto nos proporciona novos suportes materiais do sentido, poderíamos dizer a carne do sentido. Na esfera da cultura, todavia, não há fronteira absoluta entre a carne e o sentido: a cultura não se edifica a partir de elementos mortos, e o vulgar tijolo, como já dissemos, entre as mãos do construtor, expressa algo através da forma que lhe é própria. Por isso, a descoberta de novos suportes materiais do sentido introduz correções nas concepções do sentido e pode até acarretar uma reestruturação fundamental destas concepções (Bakhtin, 1997, p. 367).”

Por outro lado, a obra literária tem mais relação com o espaço do pensamento do que necessariamente com o tempo: "Os gêneros [diz ele], principalmente, têm uma importância especial. Os gêneros (tanto da literatura como da língua), ao longo dos séculos de sua existência, acumulam as formas de uma visão e de um pensamento” (Bakhtin, 1997, p. 365-366). Enquanto a ideia de autor marca uma temporalidade, o sentido de um texto passa por diferentes épocas sem deixar de estar vinculada à determinada cultura (época). Logo, por assim dizer, a ideia de literatura tal como posta por Bakhtin (1997) é mais complexa do que uma simples noção de produção de materialidade cultural: o livro, ele é uma relação de tempo-espaço com o outro, entre aquele que escreve e, outrora, o que lê — questão que nos permite ver tanto a temporalidade quanto o acontecimento, ou seja, a *exotopia* — compreensão da cultura pelo seu sentido estético. Diz Bakhtin:

“Na cultura, a exotopia é o instrumento mais poderoso da compreensão. A cultura alheia só se revela em sua completitude e em sua profundidade aos olhos de outra cultura (e não se entrega em toda a sua plenitude, pois virão outras culturas que verão e compreenderão ainda mais). Um sentido revela-se em sua profundidade ao encontrar e tocar outro sentido, um sentido alheio; estabelece-se entre eles como que um diálogo que supera o caráter fechado e unívoco, inerente ao sentido e à cultura considerada isoladamente. Formulamos a uma cultura alheia novas perguntas que ela mesma não se formulava. Buscamos nela uma resposta a perguntas nossas, e a cultura alheia nos responde, revelando-nos seus aspectos novos, suas profundidades novas de sentido. Se não formulamos nossas próprias perguntas, não participamos de uma compreensão ativa de tudo quanto é outro e alheio (trata-se, claro, de perguntas sérias, autênticas).” (Bakhtin, 1997, p. 368).

A ideia de exotopia recorta um sentido estético do texto e o vincula à outra cultura que não diz respeito à sua própria, ou seja, a literatura é sempre uma arte incapaz de falar de si mesma sem o olhar literário do outro — leitor e/ou escritor. Ao mesmo tempo a literatura relata a busca que o escritor tem de compreender a si mesmo — sua própria sociedade, essa busca vai de encontro com a insatisfação do leitor que não mais é saciado por uma produção literária abstrata — aquelas que não assumem posições políticas. Assim, resumidamente, a ideia de exotopia ganha forma na observação do acontecimento — como uma grande temporalidade — de publicação de uma obra como algo capaz, desse momento em diante, de alterar o rumo dos estudos — estéticos e políticos — sobre a cultura, mas incapaz, todavia, de alterar a própria política — como estética — da cultura/literatura. O que configura o cientista literário como um pesquisador racional referente ao raciocínio da cultura, mas cético em relação aos conflitos que decorrem desta. Nesse sentido, Bakhtin (1997) realiza algumas considerações sobre a pesquisa em cultura que levam ao melhor entendimento da crítica literária:

“Existe uma idéia [escreve Bakhtin] que tem vida longa, mas que é limitada e, portanto, incorreta. E a idéia segundo a qual, para melhor compreender uma cultura alheia, cumpriria transplantarse nela e, esquecendo a sua própria cultura, ver o mundo pelos olhos da cultura alheia. E uma idéia que, como disse, é limitada. Que devamos nos implantar numa cultura alheia, contemplar o mundo por seus olhos, concordo! É uma fase indispensável no processo de compreensão de uma cultura. Mas se a compreensão se reduzisse apenas a esta fase, nada mais ofereceria senão uma duplicação da dada cultura, e não comportaria nada novo ou enriquecedor. Uma *compreensão ativa* não renuncia a si mesma, ao seu próprio lugar no tempo, à sua cultura, e nada esquece. O importante no ato de compreensão é a *exotopia* do compreendente no tempo, no espaço, na cultura, a respeito do que ele quer compreender. O mesmo não ocorre com o simples *aspecto externo* do homem, que este não pode ver nem pensar em sua totalidade, e não há espelho, nem fotografia que possa ajudá-lo; seu aspecto externo, apenas *o outro* pode captá-lo e compreendê-lo, em virtude de sua exotopia e do fato de ser *outro* (Bakhtin, 1997, p. 367-368, grifo do autor).”

Isso para dizer que Edward Said (2007) em *Orientalismo* faz uso da crítica literária como uma maneira de fazer pesquisa em cultura, mas no seu caso, um pouco diferente de Bakhtin, o foco é nas relações de poder que decorrem do encontro conflituoso entre culturas geopoliticamente díspares. Fato esse que não pode ser observado por essa visão romântica, apenas dialógica de Bakhtin (1997), tal como ele descreve: “O encontro dialógico de duas culturas [diz ele] não lhes acarreta a fusão, a confusão; cada uma delas conserva sua própria unidade e sua

totalidade aberta, mas se enriquecem mutuamente” (Bakhtin, 1997, p. 368). De fato, em efeitos literários o encontro consegue ser proveitoso — especialmente pela confusão — no entanto, em termos de poder, pode levar também ao processo de dominação cultural (Said, 2007, 2011).

Dessa forma, para que o encontro seja dialógico da forma que ele é proposto por Bakhtin (1997) é preciso, antes, que as duas culturas estejam em uma posição equivalente de distribuição de poder. Caso contrário a exotopia será o próprio conflito da cultura apenas descrito pelos sentidos literários — e nesse caso de forma abstrata. Por fim, pode-se dizer que a literatura lida como o mesmo problema de natureza metodológica que vem assombrando a antropologia moderna: como descrever o outro em equivalência e especificidade ontológica e estética sem, todavia, escrevê-lo em uma estrutura fixa de leitura (Clifford; Marcus org., 2016). Considero *Orientalismo* um importante passo nesse sentido.

1.3.2

Ainda podemos falar em cultura?

Lila Abu-Lughod (1991) problematiza as generalizações providas do conceito de cultura ao longo do século XX, segundo ela, a ideia de “verdades parciais” de Clifford (2016), que remontam a etnografia como uma “representação” da realidade, precisa ser compreendida como algo posicionado, isto é, com particularidades que não são passíveis de generalização pela moderna ideia de cultura. Segundo Abu-Lughod: “(...) *Culture is the essential tool for making other (...)*” (Abu-Lughod, 1991, p. 143, grifo próprio), e a literatura é o instrumento de fixação desse processo como uma verdade — mesmo que parcial. Para ela é preciso tensionar o conceito de cultura trazendo particularidades para análise que dificilmente são passíveis de generalização. Para isso, ela sugere o desenvolvimento de um “humanismo tático”:

“Because humanism continues to be [escreve Abu-Lughod], in the West, the language of human equality with the most moral force, we cannot abandon it yet, if only as a convention of writing. (...) Humanism is a language with more speakers (and readers), even if it, too, is a local language rather than the universal one it pretends to be. To have an effect on people, perhaps we still need to speak this language, but to speak it knowing its limitations (Abu-Lughod, 1991, p. 158, grifo próprio).”

Para Abu-Lughod (1991), o humanismo tático, a partir do que Said (2007) definiu como crítica humanista, é uma forma de voltar o humanismo produzido pela antropologia contra a própria antropologia.

No fim das contas, não existe uma resposta para a questão de saber se ainda devemos usar o conceito de cultura, afinal, é preciso antes se perguntar os motivos de sua utilização e qual força e impacto isso terá no texto, dado que é um problema de posição e não de uso e abandono. Em suma, ao abordar a cultura devemos falar sobre verdades posicionadas em que a recepção se torna algo parcial (Abu-Lughod, 1991).

1.4

Um rascunho do flerte com a literatura: práticas e tradições

Como antropólogo que flerta com os estudos literários, mas não é de fato um especialista em Letras (literatura), gosto de pensar na crítica literária através da ideia de tradições — ou apenas tradição. Apesar de constantemente ter dado uma forte ênfase na moderna ideia de “interpretação”, não pretendo em nenhum momento ser demasiado formal tal qual filólogos e filósofos. Embora eu possa me aproximar de uma possibilidade de leitura literária das obras pelo motivo de também ser um pesquisador das humanidades, meu papel de cientista social curioso exige-me lidar estritamente com os intermináveis dados que compõem esta pesquisa — sendo para mim, uma virtude intelectual, claro!

Neste momento, me pego pensando na escolha do caminho metodológico seguido. Não sei mais dizer até que ponto a relação entre literatura e cultura em termos particulares e conectados pareça uma armadilha do texto que me conduz a diferentes percursos, os mais turbulentos possíveis, ou do próprio pensamento desta relação que me faz incansáveis vezes pensar o próprio texto. Enquanto tento desfazer esse “nó literário” — ou seria cultural? —, seguirei abordando caminhos metodológicos em crítica literária em algumas de suas tradições que mais marcam este trabalho.

Talvez devesse recorrer, nesta ocasião, a uma definição mais simples daquela de Bakhtin (1997), diria assim: toda pesquisa em literatura é também uma pesquisa em cultura, mas nem toda pesquisa em cultura conforma estritamente um estudo literário. Assim, a pesquisa cultural tratada aqui é o estudo ou a própria

crítica cultural da literatura — ou dos estudos literários — e não o seu oposto, como um estudo completamente literário da cultura. Para o pesquisador da cultura a ideia de cultura sempre prevalece e antecede a palavra literatura — assim sendo, este é um crítico da cultura. De tal modo que para o estudioso da literatura — crítico literário — a literatura sempre será o meio específico para se chegar a um determinado fim — cultura, política, sociedade, etc.

Said vai mostrar em *Orientalismo* (2007) que literatura e cultura partem do mesmo pressuposto: a imaginação da ação como representação. O curioso paradoxo desta questão é que ambas as palavras, cultura e literatura, são capazes de responder ao dilema da representação. Não por acaso a etnografia se tornou a maior aliada do pesquisador da cultura — em sua categoria de etnólogo/etnógrafo — ao refletir sobre esse problema de natureza metodológica, ou seja, de como escrever a cultura pelas vias literárias (texto), e ao mesmo tempo, apontar os efeitos (contexto) desse processo descritivo em seus receptores (Clifford; Marcus org., 2016).

1.4.1

Sociologia/Antropologia da literatura: nova luz metodológica

É interessante sinalizar algumas diferenças pragmáticas entre a sociologia/antropologia da literatura, análise sociológica/antropológica da literatura e a crítica literária. Para Luiz Costa Lima (2002), diferente da análise sociológica da literatura que: “(...) subordina [escreve ele] seu objeto ao propósito de entendimento dos mecanismos em operação na sociedade, potencialmente capazes de caracterizá-la” (Lima, 2002, p. 661), a crítica literária está mais próxima à observação da “estrutura discursiva”, que objetiva, por sua vez, estudar o conteúdo do objeto literário em termos de método ou teoria. Dentre suas principais tradições se destacam: o formalismo russo e eslavo; o estruturalismo; e as estéticas da recepção e do efeito.

Por outro lado, a análise sociológica da literatura descreve as obras como resultado direto de uma terceira cultura — nos termos de Wolf Lepenies (1996) — isto é, “registros arqueológicos” e nada para além disso (Lima, 2002; Foucault, 2008). No entanto, tratar uma obra unicamente como um objeto sociológico faz com que a literatura seja interpretada como um produto da cultura (Bakhtin, 1997;

Lima, 2002). Para Costa Lima isso impede que o pesquisador possa observar os lugares de circulação de um determinado discurso literário — fato esse que não deve ser ignorado em uma antropologia da literatura.

Em relação à análise sociológica da literatura, Luiz Costa Lima (2002) nos fornece uma excelente margem de reflexão, se por um lado a crítica literária visa entender o conteúdo teórico-metodológico da estrutura dos discursos, de outro, a sociologia/análise sociológica da literatura quer transformar os mesmos em fato social/estrutural. Diz ele:

“A partir deste terreno comum, procuremos pensar a diferença entre as duas atividades. Enquanto a sociologia da literatura procura desentranhar as condições sociais que presidem o reconhecimento de um discurso como literário, acentuando inclusive as condições que presidem o estabelecimento do próprio conceito de literatura, a análise sociológica do discurso literário busca estabelecer o que, dentro destas coordenadas, dá especificidade a essa modalidade de discurso. A diferença entre os dois campos, portanto, é de grau e não de natureza. Ou seja, seria errôneo repetir que a sociologia da literatura não se preocupa com seu valor como literatura, pois esta sua isenção apenas a deixa mais submissa a pré-noções sobre o papel da literatura que o analista virá então a endossar. Tanto a sociologia da literatura quanto a análise sociológica do discurso literário tratam de valores; apenas eles são diferentemente referenciados. Para o sociólogo *stricto sensu*, o valor da literatura é idêntico ao de qualquer outra instituição social, o trabalho de seus agentes é considerado como o trabalho de qualquer outro formador do ‘campo intelectual’. A literatura ali está para mostrar o peso, a presença, as características de alguma outra coisa (Lima, 2002, p. 664, grifo do autor).”

Nesse sentido, a crítica literária pode ser interpretada como uma análise sociológica do discurso literário, enquanto a sociologia/antropologia da literatura é o estudo das causas e condições — isto é, o acontecimento — que tornam possível tal análise. Assim, a sociologia da literatura não trata diretamente da estrutura do discurso literário, mas sim, o aborda como narrativa. O que está em jogo nesse caso, é o percurso lógico (social/cultural) da interpretação (raciocínio) obtido pela análise da narrativa como forma de representação, ou seja, como discurso. Em ambos os casos, tanto para crítica literária quanto para sociologia/antropologia da literatura, a ideia moderna de interpretação — que surge aproximadamente no século XVIII — é a chave para compreensão dos discursos literários como narrativas (Said, 2007).

A literatura alemã — do final do século XVIII e começo do século XIX, que teve seus pressupostos retomados no século XX — percebeu isso, ou seja, que pensar na configuração da interpretação traria mais liberdade de análise, uma vez

que o processo interpretativo não é dependente da ideia de que a narrativa precisa ser necessariamente estruturada como/por um discurso literário. No entanto, essa perspectiva infelizmente foi limitada pela procura de uma “verdade sociológica” sobre o mundo — especialmente no final do século XIX e começo do século XX (Lepenies, 1996; Said, 2007).

1.4.2 Hermenêutica alemã

A ênfase metodológica deste trabalho está estruturada na ideia clássica/moderna de interpretação — da tradição literária alemã — isto é, interpretação como liberdade, juntamente com a ideia contemporânea, do final do século XX, de interpretação como crítica da representação como autoridade. Essa combinação será debatida pela ideia *Saidiana* de “reconsideração literária”, isto é, interpretação pela comparação voltada à releitura (Said, 2003, 2005). Em resumo, simplesmente chamarei tudo isso, especialmente pela busca de um efeito poético desta enunciação, de *hermenêutica alemã* — dado o sentido moderno atribuído pela Alemanha à clássica ideia de interpretação filológica/filosófica que passou a empregar a possibilidade de reconsiderar como uma ação/tradição metodológica (Said, 2007).

Além do mais, para Hans-George Gadamer a hermenêutica filosófica — especialmente a moderna — corresponde a um modo de pensar o conhecimento ou sua produção em termos textualmente compreensíveis. Trata-se de uma “arte interpretativa moderna” que surge a partir da experiência de compreensão da arte que nos permite, por sua vez, entender a estética das palavras como texto. Segundo ele, o objetivo principal é interpretar a experiência — em nosso caso a de leitura — do acontecimento textual. É uma prática política que narra os efeitos da interpretação até que estes levem à “consciência hermenêutica” de fatos que são de interesse social. Por fim, a hermenêutica moderna trabalha a interpretação como uma posição relacional ao texto (Gadamer, 1999).

Apesar de existir uma subjetividade decorrente do lugar de quem observa (interpreta), ou seja, o observador produz métodos que podem levar à ideia de verdade experienciada, ela é eminentemente objetiva, isto é, utiliza elementos (dados) para gerar uma explicação factual do acontecimento. Ela quer entender o

comportamento do texto através de uma análise crítica da ideologia que é produzida por ele, sendo uma forma de teorizar o saber a partir do texto, mostrando que a interpretação constrói consciência científica e, ao mesmo tempo, produz novas ideologias político-interpretativas. Em linhas gerais, a hermenêutica ajuda a compreender o impacto interpretativo da arte política que envolve o conhecimento ao saber científico pelo texto, e a relação de sua produção com o jogo da ideologia, que é a ideia de verdade mobilizada para confecção do método (Gadamer, 1999).

1.5

A política da recepção: considerações e reconsiderações a partir do humanismo

Tendo todos esses tópicos em mente, observa-se que o segundo capítulo apresentará o livro *Orientalismo: o Oriente como Invenção do Ocidente*, de Edward Said, como um acontecimento, onde busca-se narrar aspectos que compõem a escrita desse exemplar literário publicado pela primeira vez em 1978. Nesse sentido, a presença da obra de Manuela Ribeiro Sanches (2011), que além de definir o movimento que vem sendo chamado de pós-colonialismo, também apresentou evidências que sustentaram sua eclosão, entre elas, fragmentos da obra citada (Sanches, 2005, 2011).¹ Diz Sanches:

“(...) No ano de 1978 é publicado *Orientalismo*, com consequências inimagináveis para o seu autor. O livro, com repercussões tanto mais amplas quanto fora escrito a partir do próprio centro hegemônico — num momento em que as cisões entre Oriente e Ocidente se haviam tornado particularmente virulentas devido ao acentuar do conflito Israel-palestiniano — marcaria uma viragem central nos estudos literários, multiplicando-se a designação ‘estudos pós-coloniais’ no mundo anglófono (Sanches, 2005, p. 10-11).”

Para entender o momento de erudição do livro *Orientalismo* é interessante projetar algumas questões básicas sobre o pós-colonialismo desse período. Além do mais, a autora é precisa em situar como os debates literários são travados no campo da política, nos ajudando a perceber o livro enquanto uma discussão inserida nesse processo. Tal obra representa um marco fundamental nos estudos

¹ Fragmentos: ideias do mesmo autor transcritas em um texto diferente, mas que transmitem informações contidas no livro. Conectando as ideias de um autor à uma estrutura discursiva “comum”, nas perspectivas imaginadas por Michel Foucault em *A Arqueologia do Saber* (2008).

críticos sobre o orientalismo — enquanto campo político e científico — e não por acaso possui um itinerário amplo e diverso. Nesse aspecto, Sanches (2011) procura entender as questões suscitadas pelo pós-colonialismo estabelecendo uma correlação entre tal movimento e o anti-imperialismo do decorrer do século XX. Com isso, quero entender se Said realmente pretendeu ser pós-colonial.²

Meu recorte no segundo capítulo apresenta uma leitura interpretativa sobre o livro, ou seja, argumentarei sobre *Orientalismo* a partir da *hermenêutica alemã* de sua recepção discutida pelo próprio Said. Em suma, quero levantar a questão: que obra é essa? Minha hipótese é que longe de ser apenas um tratado intelectual (discurso) — formador de discursividade de um autor de Michel Foucault — *Orientalismo* é um grande acontecimento, dado a perspectiva a ser defendida: o livro é um ensaio aberto que reconsidera os paradigmas políticos da narrativa. Embora Said reconheça que o discurso organiza relações de poder, o ponto forte proposto pela perspectiva *Saidiana* reside no ato de representar, ou seja, falar sobre algo em um sentido “estético” produz uma autoridade ambígua de representação (Said, 2007).

A leitura *interpretativa-reconsiderativa* que vou propor é que *Orientalismo* é um investimento político-ideológico, isto é, um campo de forças narrativo que discorre sobre a política externa mundial como uma grande narrativa. Onde o âmago do empreendimento *Saidiano* se encontra na autoridade desse processo. Isto é: Quem fala? De onde fala? Para quem fala? Como é ouvido ou escutado? De um lado temos a produção da autoridade narrativa: Quem escreve? De onde escreve? Para quem escreve? Como é lido ou interpretado? Por outro, a recepção desta autoridade: Quem lê? De onde lê? Com qual finalidade? Como lê ou interpreta? Em outras palavras, *Orientalismo* considera a agência, isto é, os efeitos receptivos da autoridade e não apenas sua produção. Said, inclusive, nos mostra também como esse processo tem relação com o lugar da antropologia nas humanidades: ao pensarmos a construção do autor que reside na autoria, produz autoridade e o autoriza a narrar dado a sua assinatura de autor do texto.

² Ao contextualizar o *Orientalismo* pelas perspectivas do pós-colonialismo não pretendo, todavia, dizer que o livro pretendeu ser um tratado pós-colonial.

1.5.1

Lendo uma obra, escrevendo um autor

Para Roland Barthes vivemos em sociedades descritivas — da descrição. A ideia de autor nestas sociedades atribui prestígio ao indivíduo moderno, ela funde o escritor ao seu próprio texto uma vez que ele deixa de ser um indivíduo físico e passa a ser um sujeito literário, ou seja, da imaginação e invenção coletiva. O autor é sempre pensado quando escreve, como um sujeito discreto da imaginação do leitor. No entanto, como um texto pode ter múltiplos sentidos, o autor é transformado num fragmento do mesmo (Barthes, 2004).

Nesses aspectos, para Barthes o texto é o “campo metodológico” do pensamento enquanto a obra é a ocupação de um espaço físico — como os livros organizados em uma estante de biblioteca — e mental — a ideia de pensar no livro através de uma imaginação do texto como uma “obra de arte”. Para ele o texto envolve interpretação, isto é, uma discussão metodológica que pensa as entrelinhas e as conecta com outros textos. Enquanto a obra é a representação do texto em/por uma determinada realidade/sociedade (linhas entre o texto, e não entrelinhas), que realiza uma filiação do autor à determinada teoria ou movimento. Em síntese, a obra é um discurso sobre o texto (Barthes, 2004).

Segundo Michel Foucault, a ideia de autor compreende a transformação de um sujeito físico – o escritor, por exemplo — em uma assinatura. Nesse sentido, a assinatura é a individualização do escritor através da transformação do texto em um discurso, por meio da classificação do mesmo, ou seja, quais textos permanecem nessa determinada assinatura? Isso trata de um processo de homogeneização do texto pela ideia de discurso. Assim, o discurso indica que o texto não é uma fala cotidiana (Foucault, 2001).

Com isso, Foucault apresenta a noção de função-autor, que se refere à maneira pela qual os discursos circulam em uma sociedade pela legitimidade atribuída a eles, pelo fato de terem sido produzidos por determinado autor. Essa função estabelece a transformação do texto em obra, de tal modo, que a obra se torna um discurso assinado pelo autor, que através de sua assinatura, enquanto tal, realiza uma autenticação do texto. Essa autenticação atribui legitimidade ao discurso como uma “verdade” que realiza a negação do sujeito que escreve e articula apenas o seu pensamento. Em linhas gerais, pode-se dizer que o autor é produzido socialmente e desaparece (Foucault, 2001).

Por fim, para Roland Barthes e Michel Foucault, ainda que com suas divergências em torno do desaparecimento do autor, o autor ainda seria uma imagem do momento de escrita do texto, que é imaginada pelo leitor como uma expressão artística capaz de gerar uma obra de arte interpretativa sobre a realidade/sociedade (Barthes, 2004; Foucault, 2001).

1.5.2 Sobre a obra *Orientalismo*

Em uma resenha sobre *Orientalismo*, publicada em 1980, James Clifford afirma que a obra suscitou a seguinte questão nos espaços intelectuais: o que significa escrever sobre o Ocidente sendo um exilado palestino? Para Clifford, ao partir da metodologia de Michel Foucault, tendo, assim como ele, Lévi-Strauss e Roland Barthes como referências, Said problematiza a ideia de discursos como verdades. Para Clifford o objetivo era qualificar o orientalismo enquanto um campo de estudos e da política — campo político de estudos, uma vez que o orientalismo não era um todo concreto, mas uma variação de outros estudos ou a generalização destes. Clifford reforça que a posição de humanista de Said é ambígua, dado que, como escritor, ele afirma seu compromisso com as humanidades, mas como autor, ele é lido como pós-colonial/pós-moderno — sendo assim, o seu livro é sobre humanidades, mas a obra *Orientalismo* é um esforço pós-colonial/ pós-moderno (Clifford, 1980).

Segundo Clifford (1980), *Orientalismo* apresenta uma continuação da pesquisa arqueológica proposta por Foucault, mas com uma possibilidade nova de realizar pesquisa em cultura através de uma posição humanista. Por outro lado, assinala Clifford, diferente de Foucault, Said foca sobretudo na função dos discursos, aquém da função do autor/obra. Por fim, para ele, o livro de Said faz uso de argumentos antropológicos acomodados em um “estruturalismo-marxista” frente às ideias do humanismo, com isso, Said formula um humanismo crítico (Clifford, 1980). Deste modo, para Clifford, *Orientalismo* é — ou representa — um caderno de um regresso exilado que se volta ao próprio campo com o olhar de um nativo humanista.

1.6

Arqueologia do *Orientalismo*: implicações metodológicas desta pesquisa

O terceiro capítulo compreende apenas uma extensão sobre a metodologia do trabalho quem vem sendo tratada na introdução. Meditando sobre isso, em um primeiro momento vou descrever o que é pesquisa arqueológica,³ e sua contribuição na análise do discurso. Inicialmente, eu examinarei o campo científico da arqueologia como uma maneira de fazer pesquisa cultural para refletir sobre a composição discursiva dos textos literários (em um espaço onde as concepções de literatura e teoria se equivalem). Assim sendo, com o apoio do livro de Michel Foucault (2008), *Arqueologia do Saber*, onde analisaremos noções da pesquisa arqueológica para delimitar o objeto de investigação da arqueologia.

Em segundo plano, contemplaremos um olhar que gostaria de nomear aqui a partir de Foucault, porém não limitado a ele: as “estruturas discursivas”, que são pensadas por meio de um quadro *arqueo-analítico*, que considera as sequências terminológicas presentes nas formações discursivas em categorias nativas (no sentido antropológico/etnológico do termo), que geram, por sua vez, discursividades que são atravessadas por um seguimento discursivo comum (mensagem). Nesse caso, as estruturas são os conjuntos discursivos que, ao serem transformados por diferentes sequências, geram um domínio *disciplinar* regular. Para Foucault o ato comunicativo de pronunciamento sobre algo suscita “saber”, a organização de tal ato como discurso gera estruturas que seguem uma determinada ordem “disciplinar” (Foucault, 2008).

Esse domínio opera no campo do saber como uma “ciência do homem”, que focaliza não apenas na existência de um discurso fundamental capaz de explicar outras falas, mas as organiza sem que estas sejam postuladas também como discursos. Nesses aspectos, a ideia de discurso se refere às capacidades de pronunciamento sobre algo (em nosso caso o “Oriente”), a partir de disciplinas que estão presentes no campo do saber científico por meio de estruturas coordenativas. Posto dessa forma, as disciplinas são como edificações (estruturas) do saber, construídas em torno do saber fundamentado em uma lógica científica

³ Pelo fato de que Edward Said (2007), em *Orientalismo: o Oriente como Invenção do Ocidente*, realizou uma “arqueologia do orientalismo” para além das teorizações *Foucaultianas*.

de produção de conhecimento que estabelece áreas ordenadas de domínio. Para entendê-las, Foucault (2008) sugere a pesquisa arqueológica.

De outro lado, por meio da crítica literária, Said as considera — as estruturas discursivas — como narrativas, que constroem um “outro” em oposição àquele que se pronuncia sobre tal. De maneira inicialmente breve, o autor aponta que o orientalismo, enquanto campo político-científico, é também uma forma de produzir representações sobre o Oriente a partir das perspectivas ocidentais. O problema é que o Oriente passa a se ver a partir dessa construção que limita, por sua vez, o olhar oriental à modernidade ocidental. Embora o autor afirme que as noções “Oriente” e “Ocidente” sejam apenas construções, uma vez que as sociedades são atravessadas umas pelas outras sem um limite de influência visível. Tal organização, no entanto, nos permite ver o discurso orientalista como uma forma de dominação pelo poder (Said, 2003, 2007, 2011).

É possível dizer que certo marxismo presente em Said reconsidera as “matrizes” da noção de estrutura (de que parte Michel Foucault), como o que Said (2003) vai chamar de “imaginação do poder”. Essa percepção nos conduzirá pela ideia científica do saber como uma ordem expressivo-condicionante que explica as normas regentes da produção do conhecimento nas estruturas discursivas resultantes e, por consequência, é equivalente ao poder (Said, 2003). Outrossim, motivando-se pelo fato de que, por vezes, em concepções *Saidianas*, as narrativas ocidentais equivalem à imaginação do poder (proposto por Foucault) e são, não somente, mas também, compostas por “estruturas discursivas” de arguição (Said, 2007).

Essas normas são conformadas por estratégias discursivas que fazem uso da imaginação e dos mapas mentais associativos como “instrumentos de poder”, produzindo fluxos intermináveis de narrativas representativas em uma “geografia imaginada”. Nesse contexto, a obra literária é a representação que parte de uma cultura (como uma estrutura social), que é sobre-excedida pelo poder. De mesmo lado, o saber produzido por um texto literário está num campo geopoliticamente organizado, composto por estruturas coordenativas de poder, emanando diferentes expressões transpostas umas pelas outras (Said, 2003, 2007, 2011).

Em ambos os casos, tanto para Foucault, quanto para Said, as questões levantadas por eles são antes pautadas em atos de poder, embora Said consiga avançar mais que Foucault nas discussões sobre tal, dado que Foucault pensa a

correlação entre saber e poder apenas posteriormente a publicação de *Arqueologia do Saber*. Seria prudente afirmar que quando Foucault escreve esse livro ele ainda não tinha em mente tal correlação? (Foucault, 2008; Said, 2003).

Feito isso, sem limitar a pesquisa arqueológica elaborada por Foucault (2008) a sua proposta inicial, em um segundo momento, pretende-se pensar outras arqueologias presentes no livro *Orientalismo*. À vista disso, apresentarei as reflexões do texto *Reconsiderando a Teoria Itinerante* de Edward Said (2005), que problematiza a ideia de que quando um texto circula por espaços diferentes daquele em que foi produzido, ou seja, viaja para outros lugares, ele perde potência (seu potencial teórico de análise). Mas o que é reconsiderado é que a recepção de tal texto em um novo lugar, com possibilidades de leitura outras, na realidade, adiciona mais força, dado que os efeitos produzidos pela forma que ele é articulado em seus espaços de circulação (reprodução) não são passíveis de controle pelo lugar primeiro que o produziu (Said, 2005; Sanches, 2005). Sendo essa uma das possibilidades de definir a noção de “recepção” a partir de Said.

“(…) Aí [escreve Sanches], Edward W. Said assinala o modo como teorias produzidas em momentos e lugares específicos sofrem processos de transformação, consoante não só o tempo, mas também — e esse é o seu aspecto mais inovador — os lugares em que são lidas, dando assim lugar ao que designa de processos, não de filiação, mas de afiliação, ou seja, de apropriação criativa (Sanches, 2011, p. 9).”

Com isso, quero mostrar que, comparativamente falando, na pesquisa arqueológica de Foucault (2008), tal como em uma escavação arqueológica, a busca pelo artefato ocorre de fora (contexto geral), para as camadas mais internas (específicas), até chegar à profundidade do objeto estudado. Porém, no caso de Said (2007) a pesquisa arqueológica acontece de dentro para fora, onde a profundidade do sentimento do pesquisador o leva à pesquisa mais geral sobre as especificidades de sua experiência de vida.

1.7

Um estudo do lugar da cultura, política e literatura

Por fim, o quarto capítulo se esforçará para mostrar que a discussão *Saidiana* em *Orientalismo* procura ampliar a extensão dissertativa em torno de um fenômeno social que compreende questões constituintes da resolução de conflitos em torno de uma injustiça social apontada de maneira crítica — seja ela cultural,

intelectual, política e/ou econômica (Said, 2003). Outrossim, minha hipótese é que o livro está diretamente envolvido nesse processo. Posto dessa forma, a noção de “exílio” mobilizada por Said em muitos de seus escritos é, também, para ele, uma denúncia à injustiça social.⁴

Por consequência, o quinto capítulo abordará a concepção “exílio” enquanto uma categoria explicativa. Assim, serão projetadas algumas definições de *exílio* e reflexões do exílio para meditarmos sobre essa palavra marcada pelo poder. Para tal, serão apresentados textos de Edward Said (2003) e Homi K. Bhabha (2013), especialmente para examinar as posições de poder no/do *exílio* a partir da percepção do “entrelugar”. Além de Eric Hobsbawm (1990, 1995, 2015), Benedict Anderson (2008) e Partha Chatterjee (2004), referências fundamentais nos estudos sobre o nacionalismo voltados ao exame da categoria antes exposta. Esse conjunto de autores nos ajudará a pensar a fragmentação imaginada do tempo pelo espaço “entrelaçado”, que opera predominantemente nos lugares em que a intelectualidade tem forte influência do nacionalismo (Said, 2003, 2011).

Na sequência, mostrarei que Said suscita uma diferenciação fundamental entre: (a) o *exílio* como condição do poder; (b) e o *exílio* como expressão de poder.⁵O primeiro se refere ao deslocamento por conta das relações de poder; o segundo toma a categoria *exílio* como uma forma de contornar tais relações, transformando a categoria em um instrumento de investigação (que ao mesmo tempo em que é sobre-excedido pelo saber, se pronuncia sobre ele). Ambas como condições “imaginadas do poder” existem entre os lugares, mas não podem, contudo, concentrar-se em um único lugar específico (Said, 2003).

O *exílio* como “expressão de poder” permite ao exilado abordar o poder em diferentes planos, motivado, em sua vez, pela crítica. Já o *exílio* como “condição do poder” possibilita ao exilado apenas imaginá-lo, ou seja, como expressão se volta o olhar aos efeitos produzidos pelo deslocamento, seja por quem se desloca ou pelos que o recebem. Enquanto como condição, apenas se observa o deslocamento como uma ação resultante de um processo político, social, cultural e/ou econômico. Ambas as noções são influenciadas pelo nacionalismo,

⁴ Não por acaso Said menciona em sua condição de árabe-exilado, ele escreve tendo em mente o espaço de conflito sociocultural de disposição política do território a que envolve o Oriente Médio (SAID, 2003, 2007, 2011).

⁵ Em outros termos, como o poder te conduz ao exílio, mas como esse processo também pode expressar poder por parte do exilado (SAID, 2003).

especialmente no que se refere às “tendências nacionais”, quando estas são convertidas enquanto práticas investigativas e políticas pela academia no contexto de produção — e recepção — da geopolítica do conhecimento (Said, 2003).

Conformadas essas partes que nos levarão a pensar o *exílio* como expressão condicionante da noção relacional de poder, tal capítulo conclusivo abre espaço para reler o arranjo intelectual que envolve o livro *Orientalismo*, não apenas, mas também, pela percepção do *exílio* — enquanto categoria exploratória e conexa aos processos conjuntos de recepção do nacionalismo. Para, assim, promover uma possibilidade de releitura das obras de Said tendo em mente essa proposição, com a finalidade de entender o *exílio* como um processo político que também está presente no campo das — aquelas — humanidades que reiteram sobre a política do saber científico.

Em resumo, pretendo entender o nacionalismo como uma forma de expressão do poder que gera forças reativas como o *exílio* e, também, reforçar através da perspectiva *Saidiana*, os compromissos do intelectual para com política (Said, 2003, 2011). Posto dessa forma, não quero reduzir os textos do escritor de *Orientalismo* a uma categoria única, penso que esse feito não é possível, meu objetivo no último capítulo desta dissertação será incluir essa possibilidade de (re)leitura.

1.8 Prólogo ao leitor

Esta pesquisa se inicia com o interesse em meditar sobre possibilidades contemporâneas de aproximação entre a antropologia e as temáticas relacionadas à política externa — a ideia inicial era pensar uma “antropologia das relações internacionais”. Após longos processos de negociação acadêmica fui encarregado de pesquisar os interesses bibliográficos relacionados ao conceito de cultura em disciplinas da grade curricular dos cursos de Relações Internacionais no Brasil.

De fato, avaliar planos de ensino de projetos político-pedagógicos para pensar o currículo disciplinar de uma área do conhecimento me parece, hoje, algo muito interessante, mas não para aquele jovem pesquisador que iniciava no universo acadêmico de pesquisa. Com o passar de alguns meses, tive um amadurecimento intelectual, devo isso aos professores que muito contribuíram com minha formação. Percebi que a ideia de pesquisar as “relações

internacionais” — e o meu flerte com a disciplina — era apenas uma “válvula de escape” para o que de fato devia ser pesquisado, foi então que me aproximei deste lugar a que venho descrevendo neste trabalho. Penso hoje, qual livro seria melhor para pensar cultura nas relações internacionais que o *Orientalismo*? Com isso, não acho que vou encontrar, de fato, a “cultura” em contextos de relações internacionais *stricto sensu*, mas esta pesquisa é um primeiro esforço particular para acessar essa ideia que existe concretamente no campo do saber.

Talvez este lugar seja melhor do que aquele que eu havia pensado inicialmente, pesquisar a ideia de cultura presente na imaginação geográfica e política me parece um bom empreendimento etnológico. Por outro lado, apesar de provocar o leitor a desconfiar do pós-colonialismo/pós-modernismo, não vou defender um humanismo “real” em posição a estes movimentos, para mim importa menos as filiações a esses termos — ser isso ou aquilo — e mais o que você pode ou não fazer com eles, como mobilizá-los em pesquisas. No final das contas, *Orientalismo* apresenta diferentes usos e possibilidades de leitura, ele é um clássico das humanidades, sejam elas percebidas como pós-coloniais ou pós-modernas. Também devo reforçar ao leitor que coletei os dados nas versões (traduções) brasileiras dos trabalhos aqui mencionados. Pouco me importei se os tradutores foram completamente “fiéis” ao manuscrito “original”, meu foco principal será mostrar o que pode ser feito com os dados coletados, pois são eles — os manuscritos traduzidos — que vem sendo interpretados pelos falantes do português com seus efeitos experienciados por esse mesmo grupo a qual sou nativo, especialmente como leitor.

2

A política de recepção do orientalismo a partir das perspectivas do livro *Orientalismo*

Orientalismo, livro de Edward W. Said (2007), nele se aponta que o Oriente descrito pelas concepções europeias partia de paisagens mentais “exóticas” imaginadas pelo humano. O campo de estudos denominado de orientalismo conspirava em favor de etnologias clássicas, especialmente, para se referir à região que compreende ao Oriente Médio. O curioso para o autor é que a Europa compartilha desde muito tempo uma “cultura material” com tal região. Segundo ele: “(...) O Orientalismo expressa e representa essa parte em termos culturais e mesmo ideológicos, num modo de discurso baseado em instituições, vocabulário, erudição, imagens, doutrinas, burocracias e estilos coloniais” (Said, 2007, p. 28). Dessa forma, ele afirma que o orientalismo compreende principalmente um campo de estudo, embora seja possível encontrar mais de uma definição para o termo. Assim, descreve:

“(...) O Orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o ‘Oriente’ e (na maior parte do tempo) o ‘Ocidente’. Assim, um grande número de escritores, entre os quais poetas, romancistas, filósofos, teóricos políticos, economistas e administradores imperiais, tem aceitado a distinção básica entre o Leste e Oeste como ponto de partida para teorias elaboradas, epopeias, romances, descrições sociais e relatos políticos a respeito do Oriente seus povos, costumes, ‘mentalidade’, destino e assim por diante (Said, 2007, p. 29).”

Dessa forma, pode-se dizer que o orientalismo produz discursos que não necessariamente são limitados à teoria, mas utilizam dessa última como fonte de inspiração. Tendo isso em mente, Said (2007) pouco pretendeu utilizar de um “essencialismo filosófico” para abordar as categorias apresentadas — Oriente e Ocidente. O escritor, ao longo de suas páginas, apresentou evidências “empíricas” (no sentido de dados de pesquisa), que sustentam sua argumentação sobre o orientalismo (Said, 2007).

2.1

O orientalismo como campo de estudos

Embora Said (2007) reconheça que enquanto campo de estudos o orientalismo tenha se desenvolvido, ou melhor dizendo, foi desenvolvido por nações diversas. Ele procurou, em seu turno, analisar o que ele considera como três grandes impérios: os impérios britânico, francês e americano. Segundo ele, esses lugares realizaram um investimento (material) na escrita orientalista voltada — para além do reconhecimento de suas identidades nacionais, em oposição a esse “outro” considerado por eles como “problemático” — ao empreendimento político de captação imperialista (Said, 2007).

Em sequência, Said (2007) afirma que: “(...) o Orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição autorizada a lidar com o Oriente (...)” (Said, 2007, p. 29). Ao mobilizar a ideia de “discurso” desenvolvida por Michel Foucault em seu livro, *Arqueologia do Saber*, o autor afirma que essa “autoridade” de fala foi construída historicamente pelo colonialismo e opera por meio de uma “rede de interesses”. Em suma, podemos definir o orientalismo — ou seu empreendimento — como uma rede de interesses políticos que constrói a noção de “Ocidente” e “Oriente” considerando-as como “entidades geográficas” imaginadas pela mente humana (cultura), e que são categorias historicamente dependentes uma da outra.

“(...) O Orientalismo, portanto, [escreve Said] não é uma visionária fantasia europeia sobre o Oriente, mas um corpo elaborado de teoria e prática em que, por muitas gerações, tem-se feito um considerável investimento material. O investimento continuado criou o Orientalismo como um sistema de conhecimento sobre o Oriente, uma rede aceita para filtrar o Oriente na consciência ocidental, assim como o mesmo investimento multiplicou — na verdade, tornou verdadeiramente produtivas — as afirmações que transitam do Orientalismo para a cultura geral (Said, 2007, p. 33-34).”

O trecho citado no parágrafo anterior se refere, segundo Said (2007), a uma estratégia de “dominação flexível”, isto é, você não deixa — enquanto império superior — de se relacionar com a região abrangida pelo orientalismo (o Oriente Médio, por exemplo), mas, ao mesmo tempo, apenas interage com os povos ali presentes mantendo um domínio geopolítico:

"Portanto [escreve ele], o Orientalismo não é um simples tema ou campo político refletido passivamente pela cultura, pela erudição ou pelas instituições; nem é uma grande difusa coletânea de textos sobre o Oriente; nem é representativo ou expressivo de alguma execrável trama imperialista ‘ocidental’ para oprimir o mundo ‘oriental’. É antes a *distribuição* de consciência geopolítica em textos estéticos eruditos, econômicos, sociológicos, históricos e filológicos; é a *elaboração* não só de uma distinção geográfica básica (o mundo é composto de duas metades desiguais, o Oriente e o Ocidente), mas também de toda uma série de ‘interesses’ que, por meios como a descoberta erudita, a reconstrução filológica, a análise psicológica, a descrição paisagística e sociológica, o Orientalismo não só cria, mas igualmente mantém; é, mais do que expressa, uma certa *vontade* ou *intenção* de compreender, em alguns casos controlar, manipular e até incorporar o que é o mundo manifestamente diferente (ou alternativo e novo); (...)." (Said, 2007, p. 40-41, grifo do autor).

Com isso, Said reforça que no campo das humanidades existem interesses políticos por trás das investigações científicas (especialmente as do orientalismo). Dessa forma, ele se porta como um “humanista” — de um humanismo crítico — isto é, um crítico literário que está preocupado com questões contemporâneas. Esse ponto chave de seu trabalho, que reforça seus compromissos com a sociedade, gerou um livro capaz de contemplar a crítica literária como uma forma de fazer pesquisa cultural, mostrando que os escritos e debates literários estão diretamente ligados à problemas sociopolíticos regionais e globais que envolvem a cultura — principalmente como conceito (Said, 2007).

2.2

A autoridade de representar como forma de dominação cultural

Nesse ponto, é oportuno dizer que o orientalismo não trata de uma afirmação identitária inocente sobre as categorias Ocidente e Oriente, mas, por trás destas, existem interesses exploratórios de manutenção de uma dominação cultural. Pouco adiantaria olhar apenas as instituições políticas e acadêmicas e, percebendo isso, Said inicia uma pesquisa arqueológica, que não se limita aos interesses genealógicos da história, pelo contrário, os aborda enquanto evidência científica (Said, 2007).

Para Said — assim como em Foucault — para iniciar uma pesquisa se faz necessário delimitar. Ele afirma que existiam vários caminhos a serem seguidos para investigar o orientalismo. Said, no entanto, tomou como ponto de partida — apesar de reconhecer a potência do orientalismo alemão — “(...) a experiência britânica, francesa e a americana no Oriente tomadas como unidade: [isto é] que

pano de fundo histórico e intelectual tornou essa experiência possível, qual foi o teor e caráter da experiência” (Said, 2007, p. 46). Nesse sentido, Said avança na pesquisa Arqueológica e chega a uma perspectiva etnológica (em termos de experiência cultural).

Segundo ele, o orientalismo exerce: “(...) uma *autoridade* intelectual sobre o Oriente dentro da cultura Ocidental” (Said, 2007, p. 49, grifo do autor). Ou seja, só faz sentido falar de orientalismo nos espaços “não orientais”, uma vez que o discurso orientalista é produzido para um público ocidental que, por possuir muitas vezes um sentimento imperialista de desejo colonial-expansionista, consome dessa autoridade textual (Said, 2007).

Esse é um dos interesses de Said (2007) em seu livro, de como tornar possível investigar essa autoridade textual, sem partir de generalizações literárias dos textos investigados, para se compreender a relação entre a literatura e a política orientalista. Segundo ele, a literatura é composta por localizações e formações estratégicas. Em outras palavras, os textos estão interagindo uns com os outros e se concentrando — estrategicamente — em uma unidade básica do saber disciplinar (como diria Foucault). Assim ele escreve:

“Os meus principais planos metodológicos para estudar a autoridade nesse ponto são os que podemos chamar de *localização estratégica*, que é um modo de descrever a posição do autor num texto em relação ao material oriental sobre o qual escreve, e *formação estratégica*, que é um modo de analisar a relação entre os textos e o modo como grupos de textos, tipos de textos, até gêneros textuais, adquirirem massa, densidade e poder referencial entre si mesmos e a partir daí na cultura em geral. Uso a noção de estratégia simplesmente para identificar o problema que todo escritor sobre o Oriente enfrenta: como agarrá-lo, como abordá-lo, como não ser derrotado ou esmagado por sua grandeza, seu alcance, suas exorbitantes dimensões (Said, 2007, p. 50, grifo do autor).”

Em resumo, Said não realiza uma “pesquisa enciclopédica” do orientalismo, e tampouco procura ser fiel a uma história linear. Ele vai analisar literariamente “conjuntos intelectuais” como uma forma de refletir sobre a cultura, isto é, examinando textos que por sua “localização” e “formação” geopolítica podem ser estrategicamente trabalhados (interpretados) juntos (conjuntamente), de maneira relacional, enquanto matérias que conformam a unidade geopolítica (total) analisada: o Oriente imaginado pelo orientalismo (Ocidente). O foco de Said é mostrar que esse processo gera representações sobre o Oriente e, também, que

esse último existe para além dessa facticidade textual, sem um limite dicotômico, mas como região (Said, 2007).

Além disso, para Said (2007) o orientalismo gera uma “coerência interna” no próprio campo do saber orientalista, ou seja, naqueles que investem — e continuam investindo em tal empreendimento cultural. Segundo ele:

“(…) Nenhum dos orientalistas que comento [se referindo a si] parece jamais ter pretendido escrever para um leitor oriental. O discurso do Orientalismo, a coerência interna e os procedimentos rigorosos eram todos destinados aos leitores e consumidores no Ocidente metropolitano” (Said, 2007, p. 446).

“No entanto [diz ele], ao contrário de Michel Foucault, a cuja obra devo muito, acredito na marca determinante de escritores individuais sobre o que seria de outro modo um corpo coletivo e anônimo de textos a constituir uma formação discursiva como o Orientalismo. A unidade do grande conjunto de textos que analiso se deve em parte ao fato de que eles frequentemente se referem um ao outro: o Orientalismo é afinal um sistema para citar obras e autores (Said, 2007, p. 54).”

Segundo ele, o orientalismo está sempre se reinventado e reconfigurando na medida em que vai produzindo material sobre o Oriente, assim como sofisticando-se ao observar a reação imediata dos povos caracterizados por ele como orientais. O empreendimento *Saidiano* ao longo das páginas de *Orientalismo* é mostrar que existe uma relação entre o “conhecimento” e o “poder”. Mais que isso, ele procurou: “(…) ilustrar a formidável *estrutura de dominação* cultural e, especificamente para os povos outrora colonizados, os perigos e as tentações de empregar essa estrutura em si mesmos e em outros” (Said, 2007, p. 56, grifo próprio).

2.2.1

Ambição geográfica como invenção da política

Com o passar das páginas, essa “estrutura de dominação” vai perdendo seu sentido textual *Foucaultiano* e abre espaço para aquilo que Said (2007) interpreta como a noção de “hegemonia”. Para Said, o mundo intelectual também se manifesta em forma de hegemonia, isto é, de dominação cultural e política, sendo assim, “(…) a sociedade e a cultura literária só podem ser compreendidas e estudadas em conjunto” (Said, 2007, p. 59).

Nos textos literários analisados por ele, que compunham estudos mais amplos, “(…) o oriental é *contido e representado* por estruturas dominadoras”

(Said, 2007, p. 74, grifo do autor). Esta é a questão da representação que fora sinalizada anteriormente, as narrativas esboçadas pela literatura são uma “força cultural” capaz de produzir representações sobre esse outro que pode ser explicado por sua “exoticidade”, na mesma medida em que se dissemina o orientalismo (Said, 2007).

Dessa forma, o orientalismo se estende por instituições com as quais ainda convivemos. Para ele: “(...) o senso de poder ocidental sobre o Oriente é aceito como natural com o status de verdade científica” (Said, 2007, p. 81). Diz Said: “(...) Sie Können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden, como escreveu Marx em *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*.”⁶ Essa frase parte da “ambição geográfica” sob a qual a unidade disciplinar do campo de estudos Orientalista foi conformada. Uma área que procura ampliar o seu alcance, que julga a si mesma como a única capaz de se pronunciar sobre o outro. Como exemplo, o autor vai dizer que, por conta das relações de poder desiguais, é pouco provável que surja: “(...) um campo simétrico chamado Ocidentalismo (Said, 2007, p. 86).”

“(...) A minha análise do texto orientalista [continua Said dizendo], portanto, coloca ênfase na evidência, de modo algum invisível, de tais representações como *representações*, e não como descrições ‘naturais’ do Oriente. (...) Os dados a serem observados são o estilo, as figuras de retórica, o cenário, os esquemas narrativos, as circunstâncias históricas e sociais, e *não* a correlação da representação, nem sua fidelidade a algum grande original. A exterioridade da representação é sempre regida por alguma versão do truísmo de que, se o Oriente pudesse representar a si mesmo, ele o faria; como não pode, a representação cumpre a tarefa para o Ocidente e *faute de mieux*, para o pobre Oriente (Said, 2007, p. 51, grifo do autor).”

2.2.2

Dominação política

Segundo Edward Said, as representações “oriente” e “ocidente” só são possíveis pela existência de uma “geografia mental” alimentada por “histórias imaginadas”, que distanciam, por sua vez, a sociedade daquele que se pronuncia sobre o objeto analisado. Isto é, primeiro se estabelece tudo aquilo que a sociedade dominante não é, tudo aquilo que ela “banaliza” e “condena”, que considera “inferior”, e a partir dessas informações constrói esse “outro”, como distante, como um “oriental” (Said, 2007). E mesmo que possam ter fronteiras

⁶ Tradução: “Eles não podem representar a si mesmos, devem ser representados.” In: SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do ocidente*, 2007, p. 52, grifo do autor.

compartilhadas, esse outro permanece vivendo — na imaginação ocidental — em uma ilha exótica de filmes *Hollywoodianos*. Ou seja, no próprio *alter ego* Ocidental (Said, 2007).

Segundo Said, esse processo conforma uma *geografia imaginativa* em que as noções Ocidente (Oeste) e Oriente (Leste) são “construções representativas”, pois partem de uma imaginação classificatória da diferença entre os povos (superior/inferior), referenciada na hegemonia europeia de um poder dominador. E, também, por conta disso, existe um “investimento material” nessa imaginação (como o investimento monetário em congressos, instituições, cerimônias, conferências, obras, etc.), pois ajuda na manutenção da dominação político-geográfica. Onde o Ocidente se torna a referência e a voz “legítima” capaz de compreender as relações mundiais entre os povos (Said, 2007).

Além do mais, Said define o orientalismo: “(...) como uma espécie de projeção ocidental sobre o Oriente e [com] vontade de governá-lo” (Said, 2007, p. 144). Segundo Said, embora o orientalismo se afirme como um campo que “estuda o humano”, ele pouco respeita os valores morais da humanidade. Ele constrói um outro “não-humano”, estuda o Oriente como uma “ciência biológica” estuda uma “erva daninha” de um “jardim ocidental”. No entanto, estudar criticamente o orientalismo – e não jogar tudo o que foi produzido fora – conduz, segundo o autor, a um humanismo crítico, de apresentar os problemas intelectuais que o campo gerou, e melhor analisar os fenômenos geopolíticos a partir dessa reflexão (Said, 2007).

2.2.3

Estruturas disciplinares do fazer político do orientalismo

Edward Said (2007) vai mostrar que o orientalismo é: “(...) uma disciplina sistemática de *acumulação*” (Said, 2007, p. 178, grifo do autor). Para ele, vivemos em “estruturas seculares”, ou seja, as épocas são construídas por meio da análise da história que molda o tempo presente. Sendo assim, ele vai apontar que existem diferenças evidentes entre o orientalismo clássico e o moderno, embora mantidas algumas tendências. Ou seja, o orientalismo vai acumulando dados e informações, construindo novos modelos e estruturas sobre o Oriente, e tudo isso fica registrado (como arquivo verdadeiro) para que, quando necessário, possa ser articulado. Por

outro lado, as “viradas” históricas são resultantes de reconfigurações do poder, que é redistribuído na estrutura orientalista, sempre a renovando. Sendo assim, Said compara a operacionalização estratégica do orientalismo com a hegemonia do sistema capitalista moderno. Diz ele: “(...) o Orientalismo foi plenamente formalizado como uma cópia muitas vezes repetida de si mesmo” (Said, 2007, p. 272).

Além do mais, o orientalismo poderia ser aproximado aos termos da etnologia, pois aborda o Oriente numa “estrutura comparativa” — como fazem as etnologias indígenas clássicas — sempre em desvantagem existencial com o Ocidente e o ocidental. Para Said, isso é resultado direto do “exercício político” que possibilitou ao orientalismo continuar persistindo nos períodos atuais como uma tradição político-intelectual, em outras palavras, uma *práxis*. O ponto chave dessa prática é se basear em uma história geral sobre as culturas (como um grande arquivo sobre a humanidade), para que, mais adiante, as condições geográficas de distribuição territorial pudessem favorecer a consolidação do orientalismo enquanto campo político do saber (Said, 2007).

O exemplo geográfico se torna mais forte quando pensamos a escala de um mapa, por exemplo. Assim, é necessário um exercício mental para imaginar a dimensão do território abrangido pelo mapa. Mas para sanar a curiosidade sobre sua densidade, nos baseamos em relatos historiográficos que podem ser, em sua vez, influenciados pelo orientalismo. De fato, o orientalismo é um sistema de pensamento, mas ele não criou o “exercício mental” ou criativo, ele apenas o utilizou como recurso para consolidar seu campo de atuação sobre a mente. Outrossim, da maneira como é apresentado por Said (2007), ele não foi uma reunião marcada por pessoas que decidiram formulá-lo, mas sim, é o resultado de diversas “forças” de poder (cultural, político, econômico, moral) que tornaram possível sua eclosão de “origens” múltiplas, sem, todavia, uma data temporal de início (Said, 2007).

Said finaliza o *Orientalismo* dizendo que: “(...) Acima de tudo, espero ter mostrado ao meu leitor que a resposta ao Orientalismo não é o Ocidentalismo” (SAID, 2007, p. 437). Uma vez que não se trata de substituir um campo de domínio por outro, diferente do orientalismo, o autor não quer destruir o conhecimento que fora produzido. O que Said pretende é demonstrar o papel fundamental da crítica e que, enquanto humanidade, devemos estar sempre em

diálogo com outras culturas, sem, todavia, buscar amparo em sistemas classificatórios de dominação (Said, 2007).

Por outro lado, o livro vai mostrar que o orientalismo é capaz de influenciar a política internacional — moldando as relações de poder mundiais — sem necessariamente se conter em seu próprio campo político de estudos. Isto é, o orientalismo, ou suas tendências literárias, passaram a influenciar e se estenderam aos intelectuais e profissionais da política, que não necessariamente estão envolvidos diretamente com as áreas do saber. Aqueles que escrevem a política se encontram agora agarrados por uma “força” que assume múltiplas faces. Mais que nunca, os espaços intelectuais se tornaram lugares estratégicos de disputa pelo poder mundial. Os encontros intelectuais se defrontam no momento atual, e até mesmo enfrentam uma força literária estratégica — que é por essência política — que pouco pretende abandonar seu discurso dominante. Talvez, resta-nos, mais uma vez, olhar a literatura com novas percepções que não se limitam à compreensão da “ordem disciplinar regular” (Said, 2007).

2.3

Algumas reflexões sobre o pós-colonialismo

Não obstante, para Manuela Ribeiro Sanches (2011), o aspecto comum entre os textos que vêm sendo considerados como constituintes do movimento político-intelectual denominado de pós-colonialismo é a característica de ser “anti” qualquer forma de colonialismo. Para ela, o anticolonialismo é uma resposta imediata à dominação colonial. No entanto, não devemos considerá-los como movimentos de “reação”, dentro de uma ordem cronologicamente histórica. Dessa forma, é evidente que ambos surgem e sejam conseqüentemente marcados por contextos complexos que acompanharam as transformações do expansionismo colonial (enquanto categoria de dominação) até que pudesse receber seu *ismo* moderno (Sanches, 2011).

Em seu turno, o colonialismo revelou a dependência das pós-colônias em relação aos seus antigos colonizadores, em especial, nos processos de produção de conhecimento. O eurocentrismo que pouco pode agora ser controlado pela invenção de uma Europa unificada, resultou em novas formas de dominação nem tão óbvias assim. As ruínas do expansionismo europeu concentraram-se, hoje, em

uma espécie de “neocolonialismo”. Contudo, pouco pretendo falar aqui do colonialismo, ou de seus caracteres históricos, os textos organizados e traduzidos em Portugal no livro de Sanches (2011), *Malhas que os impérios tecem*, já o fizeram, e compreendem, assim, um debate bem mais especializado do que poderíamos realizar aqui. Mesmo assim, importa ressaltar que o anticolonial surge como uma força “reativa” ao colonialismo, já o “pós-colonial” enfoca na problemática das novas formas coloniais denominadas de neocolonialismo (Sanches, 2011).

“Esta revolução [escreve Sanches] iniciou-se na segunda metade do século passado com a reivindicação do direito à autodeterminação e à independência total por parte das antigas colônias europeias. Neste contexto, a descoberta da negritude, associada, de modo mais ou menos explícito, a uma consciência pan-africana, com enfoques diferentes, mas complementares, foi, sem dúvida, um dos momentos decisivos que marcaram- como o sugerem os textos seleccionados -o pensamento e as práticas políticas que também contribuíram decisivamente, não para o fim do (neo)colonialismo, mas para o seu questionamento radical. Sem este, quer os movimentos anti-coloniais, quer a perspectiva pós-colonial não seriam possíveis. Esse momento caracterizar-se-ia pela afirmação da identidade negra ou africana e pelas reivindicações de uma descolonização fora e dentro da Europa, nomeadamente através do questionamento das narrativas eurocêntricas, da luta pela independência, bem como pela criação de uma via alternativa aos dualismos da Guerra Fria, através da noção de Terceiro Mundo (Sanches, 2011, p. 11).”

O pressuposto base do anticolonialismo compunha um questionamento radical às maneiras de classificação dos povos e hierarquização do conhecimento, fundamentadas na alteridade cultural, ou seja, na diferenciação atribuída desigualmente (Sanches, 2011). Nas palavras da autora:

“(...) Assim, a questão da *alteridade*, tão em voga desde há alguns decénios, esconde frequentemente a sua filiação em teorias e práticas de hierarquização, desde a classificação racial *científica* às narrativas evolucionistas, passando pela ideia da irredutibilidade da diferença cultural (Sanches, 2011, p. 12, grifo do autor).”

Comparativamente falando, o pós-colonialismo, mais que o anticolonialismo, reúne textos capazes de lidar com questões globais mais atuais que ainda se encontram influenciadas pelo eurocentrismo. De um lado, o anticolonialismo implica em um projeto-político articulado em uma linha de frente contra a dominação colonial (e pode assumir faces nacionalistas). Por outro, o pós-colonialismo, paralelamente, opera como um pronunciamento, uma denúncia à esfera colonial, além de promover o reconhecimento dos discursos que

vêm emergindo nas ex-colônias agora “libertas”. Esse momento compreende o “pós” que vem “depois”, mas observa os laços aprisionadores de “antes”. Laços comuns há vários espaços distintos, mas que se conectam pelos problemas que os atravessam, que associam passado e futuro em momentos do presente (Sanches, 2011).

Nesses aspectos, o pós-colonialismo não pode ser concebido simplesmente como um movimento dependente do eurocentrismo colonial, ou seja, que espera que esse último se manifeste para que aí então possa protestar. Se por um lado é verdade que tal movimento se contrapõe ao neocolonialismo e se fundamenta, principalmente, na resistência anticolonial, de outro não podemos achar que por conta disso ele é limitado a uma resposta à experiência produzida desigualmente pelos movimentos que ele vem denunciando (Sanches, 2011).

Dessa forma, devemos pensar, não só, mas também, no pós-colonialismo como movimento intelectual. Para Sanches (2011), como tal, ele é capaz de estabelecer linhas de “solidariedade” entre diferentes textos. Sendo um elemento que gera associação e possibilita interação. Para ela, o imperialismo — influenciado pelo colonialismo — procurou silenciar esse processo de “troca”, por meio de malhas imaginárias tecidas sob o mundo. Estas malhas têm a capacidade de definir a circulação dos debates, uma vez que eram e ainda são detentoras de muitos dos recursos importantes à manutenção da consciência global. Com efeito, quando um texto é lido por meio das perspectivas “pós”, que pode enxergar para além das dinâmicas dos laços imperiais (inclusive de impérios intelectuais), significa que foi buscado modificar as práticas de alguma subjetividade coletiva que, apesar de liberta, se encontra parcialmente colonizada por uma fração do global (Sanches, 2011).

2.3.1

Podemos falar em pós-colonialismo como vínculo ao *Orientalismo*?

A respeito do pós-colonialismo, podemos nos perguntar como o livro *Orientalismo* está envolvido nesse processo? Não pude encontrar quaisquer dados que pudessem servir de fonte para dizer que Said (2007) pretendeu, em seu turno, ser pós-colonial. Lembro ainda, no entanto, dele reconhecer essa possibilidade de

leitura atribuída ao seu trabalho. Mas isso pouco explica a relação direta de sua análise com o pós-colonialismo, assim como fora elaborada por seus leitores.

Assertivamente, Sanches (2005) vai mostrar que a “virada de chave” se encontra na percepção *Saidiana* sobre as “viagens da teoria”. Em outras palavras, como ela é recebida pelos lugares diferentes de onde ela fora primeiramente produzida, sejam eles locais, e/ou globais. Isto é, como os diferentes discursos que se pronunciam sobre a organização do mundo circulam e são interpretados pelos diferentes povos que podem, ou não, ser ilustrados. Além disso, destaca-se como é possível perceber a relação de dominação nos processos de trânsito (Sanches, 2005). Nesses aspectos, pode-se dizer que Said (2007) percebeu em *Orientalismo* as possibilidades de interpretações múltiplas. Mais além, como essas interpretações são construídas sob interesses políticos que, mesmo diante de uma diversidade distante de leituras, tendem a permanecer presentes. Para utilizar a categoria de Sanches, uma “malha” de interesses entrelaçados por um tecido comum (Sanches, 2011).

“Trata-se, por um lado [diz ela], de repensar o modo como as teorias se transformam, são lidas diferentemente consoante o momento e o lugar em que a sua recepção ocorre. Dito de um modo mais preciso, para Said a questão do momento histórico em que essas teorias surgiram não é a única que importa. Também a geografia detém um papel decisivo. Daí a noção central de viagem para sublinhar a tensão entre o lugar em que as teorias são produzidas e aquele em que são lidas, nomeadamente as transformações que sofrem nesse processo de recepção local (Sanches, 2005, p. 7).”

Nesses termos, Sanches (2005) procura elucidar o pós-colonialismo enquanto uma prática política da academia. Para ela, tal movimento está voltado para novas possibilidades de ler e interpretar o mundo, ademais das experiências colonialistas (do expansionismo colonial e suas consequências atuais). Longe de ser apenas uma metodologia, a prática pós-colonial evolve, inicialmente, um distanciamento com uma tradição linearmente proposta pela academia, isto é, uma descentralização das maneiras vigentes de produção do conhecimento (Sanches, 2005).

Se por um lado o conhecimento europeu se encontra centralizado por relações de dominação estabelecidas pelos processos coloniais, por outro, descentralizá-lo envolve, segundo Sanches (2005), práticas de rompimento com essa imaginação, que torna possível a existência de uma “europa” unificada em

termos de produção do conhecimento. Para ela, Said o fez da melhor forma, considerando a “recepção” dos discursos que se concentravam em lugares específicos dispostos pelo planeta, perguntando-se, ainda, como estes, enquanto parte fundamental das teorias, conseguem “viajar” pelo globo e ainda assim retornar a seu lugar de “origem”? (Sanches, 2005). Afirma ela: “Através desta releitura das viagens da teoria, Said propõe uma deslocalização decisiva, uma mudança de perspectiva, introduzindo aquilo que se pode designar como ponto de vista pós-colonial” (Sanches, 2005, p. 8).

Assim, Sanches (2005) destaca que o ponto de vista pós-colonial permite uma “deslocalização” das práticas de produção do conhecimento que se encontram centralizadas pelo saber europeu por conta do colonialismo. Os processos de colonização deixaram suas marcas nas formas de produção do saber, ou seja, antes de olharmos para qualquer questão mundial, perguntamos primeiro à Europa o que ela tem a dizer sobre o assunto, para aí então ouvirmos os nativos e a nós mesmos. Consome-se uma vasta literatura estrangeira que quando não é europeia, se encontra escrita fundamentalmente nos modelos e moldes europeus de arguição e análise (Sanches, 2005).

Por um lado, o anticolonialismo se revoltou contra este contexto histórico, localizando-o em tom de denúncia como colonialismo. De outro, o pós-colonialismo emerge como uma maneira de “deslocalização”, não da denúncia em si, mas das práticas que localizam e focalizam o conhecimento na Europa — como uma referência mundial que deve ser seguida por todos. Uma vez que a Europa deixou de ser apenas um mero ponto de encontro entre teorias, e passou a canalizar todas as manifestações do saber: organizando-as, classificando-as e hierarquizando-as. Assim sendo, a reunião pós-colonial pressupõe um rompimento dessa maneira de disposição do saber (Sanches, 2005, 2011). Assim, Sanches afirma que:

“A perspectiva pós-colonial corresponde menos a uma mudança no objecto de estudo do que a uma outra forma de interpretar a tradição europeia, lendo-a, como Fanon, de um ponto de vista simultaneamente exterior e interior à “Europa”. A abordagem pós-colonial questiona as certezas epistemológicas e as metodologias disciplinares, a linearidade de um tempo histórico centrado no “Ocidente”, ao mesmo tempo que se apropria criativamente da sua teoria a fim de recuperar outras subjectividades e narrativas silenciadas pelo eurocentrismo, assinalando o papel central da violência colonial na constituição das totalidades que o pós-modernismo

viria a questionar e a pós-colonialidade a interpretar de um modo alternativo (Sanches, 2005, p. 8).”

No entanto, para Sanches (2005) tampouco o pós-colonialismo procura substituir o colonialismo e inaugurar uma “era” que possa vir após ele. A noção “pós” remete mais a uma releitura (enquanto prática intelectual) dos fenômenos histórico-sociais, entendendo que muitos dos textos e contextos produzidos conspiraram e ainda conspiram em favor do colonialismo, e sua consequente centralização do conhecimento na Europa (eurocentrismo). Para Sanches (2005) é preciso uma “desestabilização” advinda de uma prática crítica que consiga romper, mesmo que parcialmente, os laços com o colonialismo que se manifesta agora nas lógicas de produção do conhecimento.

2.3.2

As humanidades podem ser pós-coloniais?

Com efeito, não se pode encontrar uma definição única dos termos que tenho procurado destacar nos parágrafos anteriores: eurocentrismo, colonialismo, anticolonialismo, pós-colonialismo. Sendo relevante destacar a interconexão entre esses termos, seja pelas letras que os conformam, ou pelos contextos políticos que os contemplam. Pouco se pretende ficar mencionando aqui exemplos que confirmam a existência da experiência colonial. Assim, como procurar definições alegóricas para esses conceitos, que apesar de importantes, podem tirar o foco da questão principal: qual a relação entre o pós-colonialismo e o *Orientalismo*?

No que diz respeito a resposta, pouco parece ser uma afirmação com o termo colonialismo. Também acrescentaria a esse, por meio das perspectivas elaboradas anteriormente, que ele atribui um sentimento pelas literaturas modernas, um desejo não assumido pelo retorno à experiência colonial, mas agora, com formas de dominação mais sofisticadas e não tão óbvias assim. Dessa forma, apenas dizer que existe uma Europa para além de uma invenção referencial humana não resolve o problema em sua totalidade. Mais ainda, o que não se esperava é que esse sentimento não seria recebido da mesma forma por todos aqueles envolvidos nesse processo de dominação pelo saber (Said, 2007, Sanches, 2005, 2011).

Percebemos que as lógicas de produção do conhecimento não cabem na ideia de Europa, mas sem um núcleo territorial específico, também se viu aberta a transformação e a recepção. Abandonando, então, uma dicotomia entre o europeu e o não europeu, e passando a assumir uma nova postura, uma divisão geográfica mais abrangente. E, uma Europa que nunca houvera existido de fato para além da literatura, revolta-se contra a recepção de seu sentimento, e constrói seu campo literário de exclusão: Ocidente/Oriente, Leste/Oeste e Norte/Sul (Said, 2007; Sanches, 2005, 2011).⁷

Termos que soam para nós mais relevantes do que os “ismos” citados anteriormente, palavras que sustentam dicotomias outras, como exemplo: primeiro e terceiro mundo. E que nos permitem perguntar: quais são os parâmetros de classificação, onde estes se encontram fundamentados, quem os escreve? Essas perguntas pouco ignoram as problemáticas levantadas pelo colonialismo, mas nos permitem pensar para além da historicidade deste último, e evidenciar, em nosso turno, as políticas modernas (Said, 2007).

Se por um lado, do pós-colonialismo emergem novos “pontos de vista”, por outro, esses só são possíveis dado a existência de vários rompimentos ao longo da história. Parece oportuno dizer, aqui, que o pós-colonialismo enquanto prática atribui um lugar na história ao livro *Orientalismo*, mais que isso, o posiciona em um espaço de política literária, de “virada secular”, e rompimento com um discurso predominante (Sanches, 2005, 2011). Afirma Sanches:

“Não basta, porém, salientar o tempo em que essas transformações surgiram. Há que atender igualmente, retomando a proposta de Said, ao lugar em que elas se manifestaram e ao modo como as teorias foram transformadas pelo lugar da sua recepção. E, pois, tomando em consideração estes dois vectores — o temporal e o espacial, o histórico e o geográfico — que se sugerem algumas reflexões e se expõem algumas motivações para a sua tradução e reunião num volume. As reflexões que se seguem são assim necessariamente mediadas por uma proposta de leitura, de uma construção de sentido possível, a partir de uma perspectiva espaço-temporal particular (Sanches, 2005, p. 9).”

⁷ Como metrópole e periferia.

2.3.3

Algumas implicações da leitura pós-colonial e/ou pós-moderna de *Orientalismo*

No “Prefácio da edição de 2003” de *Orientalismo*, Said (2007) afirma que ele procurou desenvolver o que denominou de humanismo como forma de crítica. Para ele, o humanismo representa uma possibilidade de resistência e exercício da liberdade, frente a qualquer forma de dominação. Afirma ele:

“O humanismo está centrado na ação da individualidade e da intuição subjetiva humanas, mais do que em ideias prontas e na autoridade aceita. Os textos precisam ser lidos como textos produzidos no domínio histórico em que vivem, sob uma variedade de modos profanos. Isso, contudo, não exclui o poder. De modo algum. Pelo contrário, o que procurei demonstrar em meu livro foram as insinuações, as imbricações do poder mesmo no mais recôndito dos campos de estudo (Said, 2007, p. 26).”

Outrora, no “Posfácio da edição de 1995” de *Orientalismo*, escrito em Nova York, um ano antes, Edward W. Said diz que o: “(...) *Orientalismo* foi escrito com a intenção de ser um estudo de crítica, não uma afirmação de identidades rivais e irremediavelmente antiéticas” (Said, 2007, p. 450). Destacando ainda que: “(...) as culturas e as civilizações são tão inter-relacionadas e interdependentes a ponto de irem além de qualquer descrição unitária ou simplesmente delineada de sua individualidade” (Said, 2007, p. 460). Dessa forma, pode-se dizer que ele não pretendeu substituir uma “tradição Ocidental” por uma “Árabe”, ou seja, um lugar por outro.

Além do mais, ainda vale mencionar que Said (2007) reconhece que durante a década de 1980, duas correntes escreveram sobre o campo teórico da cultura, utilizando-se das contribuições de seu livro: o pós-colonialismo e o pós-modernismo. Segundo ele:

“(...) Tanto o pós-colonialismo como o pós-modernismo surgiram como movimentos conexos de engajamento e investigação durante a década de 1980 e, em muitos casos, pareciam ter obras como *Orientalismo* na conta de antecedentes. Seria impossível neste ponto entrar nos imensos debates terminológicos que circuncidam as duas palavras – há quem discuta minuciosamente se as expressões deveriam ou não ser escritas com hífen. O importante não é, portanto, falar sobre casos isolados de excesso ou de jargão risível, mas localizar as correntes e os esforços que, da perspectiva de um livro publicado em 1978, parecem em alguma medida envolve-lo agora, em 1994 (Said, 2007, p. 462).”

Ambas as correntes, através de trajetos distintos, parecem canalizar um sentimento de “rompimento” que se encontravam até então vigentes. Em alguns momentos, Said (2007) mostrou que pretendia propor um rompimento nas formas que as epistemologias vinham sendo produzidas pelo orientalismo (o que explica os motivos de seu livro ter sido incluído nos antecedentes históricos dos movimentos citados). Mas, em nenhum outro, ele disse que queria ser “pós” alguma coisa. Embora ele reconheça que a leitura pós-colonial é interessante por possibilitar o “revisonismo crítico” (Said, 2007), o que vai de encontro com as noções sobre o pós-colonialismo esboçadas por Manuela Ribeiro Sanches, neste capítulo, mas não devem, todavia, ser limitadas por elas.

Além disso, ademais do poder que fora algo constantemente enfatizado como sendo de interesse do autor — como será melhor desenvolvido nos demais capítulos — é que Said (2007) também aponta para o nacionalismo como um influente na política de interesses orientalistas. Além do mais:

"Uma segunda observação é que as ideias, as culturas e as histórias não podem ser seriamente compreendidas ou estudadas sem que sua *força* ou, mais precisamente, suas configurações de poder também sejam estudadas. Seria incorreto acreditar que o Oriente foi criado – ou, como digo, ‘orientalizado’ – e acreditar que tais coisas acontecem simplesmente como uma necessidade de *imaginação*. A relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação, de graus variáveis de uma hegemonia complexa (...)" (Said, 2007, p. 32, grifo próprio).

Por fim, deixo agora ao leitor a apresentação — *in memoriam* — edição da Companhia das Letras (2007) sobre esse importante escritor:

“**Edward W. Said** nasceu em Jerusalém em 1935. Filho de árabes cristãos, foi educado no Cairo e, mais tarde, em Nova York, onde lecionou literatura na Universidade de Columbia. Considerado um dos mais importantes críticos literários e culturais dos Estados Unidos, Said escreveu dezenas de artigos e livros sobre a questão palestina (...).” (*Ibid.*, p. 523).

3 Sobre a pesquisa arqueológica e outras arqueologias

Em *A arqueologia do saber*, Michel Foucault, discordando das maneiras que a história das ideias vinha fazendo pesquisa histórica sobre o saber, sugeriu uma forma alternativa de pensar os pressupostos envolvidos na produção do conhecimento. Para ele se trata de pensar a arqueologia como algo capaz de envolver a dimensão do social nos processos de pesquisa, onde, pressupõe-se que a elaboração de uma ideia é composta por discursos, isto é, pronunciamentos sobre uma determinada realidade apresentada. Nesse sentido, Foucault afirma que se faz necessário examinar os discursos, para então, compreender as lógicas que regem o processo de produção do saber (Foucault, 2008).

Para Michel Foucault a descrição arqueológica não é “interpretativa”, mas sim, objetiva, ou seja, o discurso não é um “enigma” a ser desvendado pelo pesquisador, ele é o que é, sendo definido pela forma que é apresentado. Segundo Foucault: “(...) A arqueologia busca definir não os pensamentos, as representações, as imagens, os temas, as obsessões que se ocultam ou se manifestam nos discursos, mas os próprios discursos, enquanto práticas que obedecem às regras” (Foucault, 2008, p. 157).

Existem regras que organizam os discursos e os mantêm disciplinados, sendo assim, Foucault afirma que eles são obedientes, pouco se desviam dessas regras. Além disso, são essencialmente voltados a fins específicos que podem ser facilmente visualizados pela arqueologia. Dessa forma, a arqueologia é: “(...) a descrição sistemática de um discurso-objeto” (Foucault, 2008, p. 158), que é construído por meio de interesses regulatórios. De tal modo que: “A descrição arqueológica se dirige às práticas discursivas a que os fatos de sucessão devem-se referir (...)” (Foucault, 2008, p. 162), isto é, aos objetivos da elaboração e/ou articulação de um determinado discurso ou prática discursiva, e não à história de sua formação. Uma vez que: “(...) A ordem arqueológica não é nem a das sistematicidades, nem a das sucessões cronológicas” (Foucault, 2008, p. 167). Ou seja, uma pesquisa arqueológica não é necessariamente fiel à história dos sistemas de pensamento e tampouco procura realizar abordagem histórico-enciclopédica dos mesmos, mas sim, visualiza a história por meio de seus “ordenamentos” (Foucault, 2008).

3.1 Refletindo sobre o título de *Orientalismo*

Como exemplo, apoiando-se em Foucault (2008), podemos pensar o título do livro *Orientalismo*. Nele, Said (2007) realiza uma prática discursiva de conectar um enunciado constantemente afirmado: “orientalismo” (como título) com outro enunciado, mas que atribui uma ideia nova (diferente da anterior) ao que fora enunciado primeiro: “*o Oriente como invenção do Ocidente*” (subtítulo). A partir daí o enunciado primeiro passa a receber um novo sentido para além das formas que era mobilizado anteriormente, todas as vezes que pensarmos no orientalismo lembrarmos-nos de que o “Oriente” é uma invenção ocidental construída por vias do orientalismo. Não obstante, o orientalismo não passa a ter um duplo sentido e tampouco um sentido múltiplo, mas sim, vai se “desviar” de uma definição *a priori*, mantendo o enunciado original, mas alterando o seu sentido *a posteriori*, isto é, no momento em que é lido.

O que quero dizer com esse exemplo é que os enunciados não possuem um ponto de origem (genealógico), e tampouco têm significados que se transformam. Segundo Foucault (2008) eles têm uma “regularidade discursiva” que localiza uma definição a um determinado período histórico, ou seja, seria difícil pensar que o Oriente é uma invenção do Ocidente antes de ler o livro *Orientalismo*. De mesmo modo, que é improvável pensar que o orientalismo contribui para essa invenção antes que a segunda locução fosse enunciada e conectada a primeira. Assim, a partir da extensão, o enunciado se transforma em uma unidade enunciativa, onde, após pronunciada, já não se pode ser mais retirada (Foucault, 2008). Diz Foucault:

“(…) Uma certa forma de regularidade caracteriza, pois, um conjunto de enunciados, sem que seja necessário — ou possível — estabelecer uma diferença entre o que seria novo e o que não seria. Mas as regularidades — voltaremos a isso em seguida — não se apresentam de maneira definitiva; (...) Ora, não é necessário que a passagem a um novo campo de regularidades enunciativas seja acompanhada de mudanças correspondentes em todos os outros níveis dos discursos. Podemos encontrar performances verbais que são idênticas do ponto de vista da gramática (vocabulário, sintaxe e, de uma maneira geral, a língua); que são igualmente idênticas do ponto de vista da lógica (estrutura proposicional, ou sistema dedutivo no qual se encontra situada); mas que são enunciativamente diferentes. É preciso, pois, distinguir entre analogia linguística (ou tradutibilidade), identidade lógica (ou equivalência) e homogeneidade enunciativa. São dessas homogeneidades — e exclusivamente — que a arqueologia se encarrega. Ela pode ver surgir uma prática

discursiva nova através das formulações verbais que permanecem linguisticamente análogas ou logicamente equivalentes (...) Inversamente, ela pode negligenciar diferenças de vocabulário, pode passar sobre campos semânticos ou organizações dedutivas diferentes, se for capaz de reconhecer em ambos, e apesar da heterogeneidade, uma certa regularidade enunciativa (Foucault, 2008, p. 164-165).”

No entanto, os assim denominados enunciados, se limitam a marcar apenas da abertura do discurso — ou sua inauguração, e pouco fornecem uma base reflexiva consistente. Eles precisam, dessa forma, estar acompanhados de texto (no sentido de um pronunciamento sobre algo), que possa ser sustentado por um contexto (que explica as lógicas de sua produção). Os discursos são, assim, formados por diferentes condições estratégicas que, por vezes, se mostram independentes umas das outras (Foucault, 2008). Como foi dito por Foucault:

“(...) a arqueologia descreve um nível de homogeneidade enunciativa que tem seu próprio recorte temporal, e que não traz com ela todas as outras formas de identidade e de diferenças que podem ser demarcadas na linguagem; e neste nível, ela estabelece um ordenamento, hierarquias e todo um florescimento que excluem uma sincronia maciça, amorfa, apresentada global e definitivamente. Nas tão confusas unidades chamadas "épocas", ela faz surgirem, com sua especificidade, "períodos enunciativos" que se articulam no tempo dos conceitos, nas fases teóricas, nos estágios de formalização e nas etapas de evolução linguística, mas sem se confundir com eles (Foucault, 2008, p. 167).”

3.2

Estruturas discursivas na descrição arqueológica

Michel Foucault (2008) se dedica em várias páginas de seu livro, propondo o que eu gostaria de nomear aqui de “estruturas discursivas”, que se refere às conjunções arqueológicas necessárias à produção de um discurso, ou seja, quais circunstâncias são necessárias para que ocorra uma formação discursiva regular. Se por um lado podemos definir a arqueologia como as lógicas de produção do saber, por outro, ela também é um estudo do próprio saber produzido. Dessa forma, Foucault sugere métodos de comparação entre as diferentes formas de organização do saber, para mostrar que o conhecimento produzido parte de discursos organizados (Foucault, 2008).

Assim, a pesquisa arqueológica é uma forma de comparação que se aplica tanto à interação entre textos e debates acadêmicos, quanto: “(...) faz também com que apareçam relações entre as formações discursivas e domínios não discursivos (instituições, acontecimentos políticos, práticas e processos econômicos).”

(Foucault, 2008, p. 182). Nesse sentido, uma das virtudes *foucaultianas* que foram exploradas por Said (2007) em *Orientalismo* é a conexão dos textos literários, ou da literatura em si (enquanto discursos), com eventos históricos e políticos (alheios a uma formação discursiva regular). Foucault ainda escreve que:

“(...) para constituir uma história arqueológica do discurso, livramo-nos de dois modelos que, por muito tempo sem dúvida, impuseram sua imagem: o modelo linear de ato da fala (e pelo menos uma parte da escrita) em que todos os acontecimentos se sucedem, com exceção do efeito de coincidência e de superposição: e o modelo do fluxo de consciência cujo presente escapa sempre a si mesmo na abertura do futuro e na retenção do passado. Por mais paradoxal que isso seja, as formações discursivas não têm o mesmo modelo de historicidade que o curso da consciência ou a linearidade da linguagem. O discurso, pelo menos tal como é analisado pela arqueologia, isto é, no nível de sua positividade, não é uma consciência que vem alojar seu projeto na forma externa da linguagem; não é uma língua, com um sujeito para falá-la. É uma prática que tem suas formas próprias de encadeamento e de sucessão (Foucault, 2008, p. 190-191).”

Com efeito, o que convencionamos em chamar aqui de “estruturas discursivas”, como uma categoria nativa, tal como fora explicado na introdução, diz respeito aos elementos que Foucault considera constituintes básicos de um discurso, sendo assim, elas se aplicam apenas às formações discursivas. Tal categoria é pensada por meio dos modelos teórico-metodológicos envolvidos em uma pesquisa arqueológica — tal como ela foi pensada por Foucault. Vários dos pontos supracitados em seu livro só são possíveis de serem aplicados na prática se considerarmos que os discursos possuem estruturas discursivas que os conformam. Longe de ser uma estrutura única, ela apresenta “múltiplas” faces de possibilidades enunciativas, isto é, um discurso é composto por diversas partes e funções que quando trabalhadas conjuntamente fazem com que um pronunciamento sobre algo seja reconhecido como um discurso que produz saber (Foucault, 2008).

3.3

Arqueologia do *Orientalismo*: sobre o poder

Ao sugerir aqui que Said (2007) realizou uma “arqueologia do orientalismo”, não pretendo afirmar que ele seguiu ou foi fiel às ideias de Foucault. Pelo contrário, o fato é que seu modelo analítico se aproxima muito de uma pesquisa arqueológica que não é dependente do que nomeei aqui de

estruturas discursivas. Ele utilizou a arqueologia proposta pelo orientalismo (como campo do saber) para fazer uma pesquisa cultural sobre os próprios contempladores de tal arqueologia, que organizaram o campo do saber orientalista em torno de estruturas discursivas, manipulando a percepção dos eventos históricos, e percebidas por Said por meio de uma pesquisa arqueológica precisa. Para tal, Said considera as estruturas discursivas como narrativas que, por equivalentes aos discursos — mas não dependentes destes —, estão vinculadas aos processos modernos de representação da sociedade pelo poder (Said, 2007).

Em *Orientalismo* Said (2007) destaca que o poder pode ser percebido por meio de sua distribuição. Embora o autor enfatize mais o poder político, ele reconhece que existe uma correlação entre os tipos de poder. A noção de poder em seu livro parte de algo que pode ser compreendido como um “investimento”, sobretudo representativo, mas que possui uma manifestação em materialidades que podem ser percebidas pelo humano. Dessa forma, ele destaca alguns tipos de poder: o político, o intelectual, o cultural e o moral. Com efeito, percebe-se que o poder econômico é o principal constituinte da “superestrutura”. Para ele o poder não é metafórico, mas sim, uma “força” — muitas vezes sustentada por um materialismo — que deve ser considerada à análise dos processos políticos (Said, 2007).

“(…) é sobretudo [diz ele sobre o orientalismo] um discurso que não está absolutamente em relação correspondente direta com o poder político ao natural, mas antes é produzido e existe num intercâmbio desigual com vários *tipos de poder*, modelado em certa medida pelo intercâmbio com o *poder político* (como um regime imperial ou colonial), o *poder intelectual* (como as ciências dominantes, por exemplo, a linguística ou anatomia comparadas, ou qualquer uma das modernas ciências políticas, o *poder cultural* (como as ortodoxias e os cânones de gosto, textos, valores), o *poder moral* (como as ideias sobre o que ‘nós’ fazemos e o que compreendemos). Na verdade, o meu argumento real é que o Orientalismo é — e não apenas representa — uma dimensão considerável da moderna cultura político intelectual e, como tal, tem menos a ver com o Oriente do que com o ‘nosso’ mundo (Said, 2007, p. 41, grifo próprio).”

Assim, o orientalismo compreende uma espécie de movimento político-intelectual o qual se manifesta pela conformação do poder. Para entender isso, Said (2007) afirma que se deve observar o investimento material — além de notar quem faz tal investimento — no processo analisado. Segundo ele, o poder é motivado em um primeiro plano pelo desejo (vontade e/ou intenção) e, em segundo lugar, elaborado e distribuído pelos interesses. Em linhas gerais, pode-se

compreender o poder como os “interesses políticos” envolvidos em determinada situação.

Por outro lado, não necessariamente esses interesses são negativos, ou seja, de uma percepção humanística ruim, o poder pode — e deve — conduzir processos de reflexão crítica. É uma categoria analítica que permite entender várias outras, explicar os eventos históricos, compreender as questões políticas. Mais que isso, possibilita analisar as políticas — envolvidas na produção — da literatura (Said, 2007).

Em *Reflexões sobre o Exílio*, Said (2003) procura mostrar que a análise discursiva proposta por Foucault em *Arqueologia do saber* é uma maneira de imaginar as relações de poder. Segundo ele, no que diz respeito ao texto de Foucault, somente na década de 1970: “(...) o poder se tornou um tema explícito e central de sua obra (...)” (Said, 2003, p. 93). Assim sendo, não por acaso, muito do empreendimento *Saidiano* é demonstrar a relação entre o saber e o poder em sua arqueologia do orientalismo. Afirma ele: “(...) O que é extremamente interessante na continuidade da obra de Foucault é sua apresentação altamente elaborada da ordem, da estabilidade, da autoridade e do poder regulador do conhecimento” (Said, 2003, p. 93).

Para Said (2003), na obra de Foucault os discursos são: “(...) extensões cuidadosamente moldadas de instituições e instrumentos de governo” (Said, 2003, p. 94). Dessa forma, os discursos para Foucault seriam manifestações de um “poder governamental” carregado de interesses institucionais. Segundo Said, essa leitura do poder o coloca na perspectiva de uma “sociedade disciplinar”. Para ele, essa percepção *foucaultiana* foi abandonando aos poucos a noção de “ordem” em torno dos discursos e foi abrindo espaço para uma “imaginação” do que seria o poder moderno: uma força unicamente opressora (Said, 2003).

A sequência das obras de Foucault foi praticando cada vez mais essa percepção do poder, considerando isso unicamente como uma questão “genealógica”, na verdade, de ramificações. No entanto, Said encontra (2003) outra perspectiva, tratando-se da procura de uma “imagem” do que poderia ser o poder. Para tal, ele afirma que existe um “quadro analítico” que fundamenta tal perspectiva:

“(…) Pensamos no poder (1) para imaginar o que poderíamos fazer se tivéssemos poder; (2) para especular sobre o que imaginariamos se tivéssemos poder; (3) para chegar a alguma avaliação de quanto poder precisaríamos para vencer o poder atual e instaurar uma nova ordem ou um novo poder; (4) para postular uma série de coisas que não podem ser imaginadas por qualquer forma de poder que exista atualmente (Said, 2003, p. 95-96).”

O que Said (2003) quer mostrar é que existe certa ordem de distribuição do poder na perspectiva *Foucaultiana*. Segundo ele, Foucault passa a focar nas realizações possíveis pela imaginação do que pode ser feito com o poder em uma escala acumulativa. As perspectivas 3 e 4 (apresentadas na citação acima) seriam apenas idealizações do poder já possuído (Said, 2003). O que explica, diz ele:

“(…) A ênfase de Foucault, por exemplo, na produtividade do poder, em sua inventividade provocadora e em sua engenhosidade geradora dá vigor a suas análises de como as disciplinas e os discursos fazem as coisas, realizam tarefas reais, ganham autoridade” (Said, 2003, p. 96).

Para Said, o problema dessa definição é que ela ofusca a possibilidade de resistência e o exercício da liberdade por meio da escolha (autonomia). Ou seja, é como se o poder fosse uma “força” determinante, já determinada, e nada além disso. Pelo contrário, o poder é também, em Said (2003) uma “força crítica”. Se por um lado o orientalismo utiliza do poder para dominar, sendo hegemônico e orientalizar, por outro o *Orientalismo* utiliza do poder para fazer a crítica dessa engrenagem. Assim sendo, podemos concluir que ambas as oportunidades se encontram referenciadas no poder (Said, 2003, 2007). Porém:

“Eu não gostaria [escreve Said] de concluir dando a impressão de virar esses comentários contra a noção de poder de Foucault. Na verdade, o grande revigoramento de sua obra, em seu extremismo e seu constante ataque feroz aos limites e às reificações, está em sua inquietante lembrança daquilo que — às vezes explicitamente, mas com frequência de modo implícito — ela deixa de fora, evita ou desloca. A problemática da relação entre subjetividade e ideias de justiça, por exemplo, ou a classificação da estática como uma negação do poder, ou da história genealógica ou crítica como atividades de intervenção no interior da rede de discursos do conhecimento — tudo isso é sugerido, por meio de uma espécie de engajamento antiético, pela imaginação do poder de Foucault. Mas em nenhum lugar esse engajamento é mais forte do que o conflito entre as arqueologias de Foucault e a própria mudança social, conflito que cabe aos estudiosos expor e, se possível, resolver (Said, 2003, p. 99).”

3.4

Relação entre o saber e o poder: os compromissos do intelectual na modernidade

No contexto de organização das relações de poder, a academia moderna se tornou um lugar de disputa pelo próprio poder — ou pela sua distribuição na esfera da política. Não que antes ela não o fosse, mas agora, movimentos políticos como o “nacionalismo”, por exemplo, têm encontrado cada vez mais conforto nesse espaço. Muitas vezes adentrando o poder com promessas de liberdade, utilizando-se de uma voz de “resistência”. Todos “lutando” contra alguma forma de “hegemonia” — cada qual a imaginando à sua maneira, formando “lados políticos” que, para Said, distanciam o intelectual moderno de seus compromissos com a Academia e a Sociedade (Said, 2003, 2007).

Tendo isso em mente, Said escreve sobre o que ele considera importante na meditação intelectual. Primeiramente: “(...) o compromisso do acadêmico, do professor, do pesquisador é principalmente para com seu campo de estudos” (Said, 2003, p. 248). Em segundo lugar, o intelectual precisa saber transmitir esses estudos ao público mais amplo — para além da academia — sem, todavia, se esconder atrás de uma autoridade intelectual (Said, 2003).

Para Said, o intelectual deve ter uma “vocação profissional” para o trabalho, ou seja, suas motivações devem estar ademais de um âmbito apenas normativo, ele precisa se portar como um questionador da verdade. Em quarto lugar, ele pode manter viva a “memória coletiva” sobre os acontecimentos históricos. O quinto ponto destaca a existência de “afiliações” no exercício intelectual, ou seja, estamos “associados” em meios acadêmicos — como em correntes teóricas e conjuntos intelectuais, por exemplo — e em lugares fora da academia. Finalmente, diz ele: “(...) em sexto lugar, quero dizer que, fora das fronteiras da universidade, há uma absoluta necessidade de conectar-se, filiar-se, alinhar-se com algum processo ou contestação em andamento (...)” (Said, 2003, p. 252). Devemos, pois, estar envolvidos com algum debate que seja de interesse. Além do mais, escreve Said:

“(...) Penso que a atitude correta do intelectual fora da academia exige um pouco de provocação. É muito difícil mantê-la, mas é uma fonte de vitalidade e, creio, se me permitem um comentário final totalmente irreverente, a atitude de provocação é

muito mais importante do que ganhar uma distinção ou prêmio (Said, 2003, p. 253).”

Em outras palavras, uma das maneiras de falar com o público que reside fora do âmbito acadêmico é provocando questões que não seriam evidentes por elas mesmas, ou seja, promover reflexão do público para qual escrevemos. De fato, um processo desafiador, mas, sobretudo, necessário. Essa é a política do intelectual moderno, de ocupar uma posição que exige dele nunca ser alguém que simplesmente irá concordar com tudo e com o todo — de forma absoluta — no desenrolar de um acontecimento sócio-histórico. Mas sim, o tensionará ainda mais (Said, 2003).

Segundo ele, toda pesquisa científica é permeada por interesses políticos — muitos dos quais o pesquisador não tem controle, que devem em sua maioria ser, preferencialmente, voltados para seu campo de estudos, por isso é importante escolher um campo crítico preocupado com os problemas sociais, como o humanismo, por exemplo. O problema é que o orientalismo não assume a política que ele faz, uma vez que se pronuncia como uma intelectualidade “natural”. A questão é: a escrita tem poder, de tal modo que pode reconfigurar toda uma política mundial (Said, 2003, 2007).

Assim, a atribuição do intelectual deve ser notar esses interesses presentes no saber científico, sinalizá-los quando necessário, além de demonstrar seu comprometimento com a produção de um saber crítico voltado aos interesses da sociedade por vias da academia. No entanto, a academia parece ter se tornado um canalizador do poder político, especialmente nas metrópoles, uma força hegemônica que procura acumular poder — nos termos *foucaultianos*. A academia pode ser sim um espaço de resistência e luta política, mas também é, sobretudo, um lugar de diálogo e conexão (Said, 2003, 2007)

De outro lado, não é interessante para academia moderna substituir uma força cultural — isto é, uma metrópole referencial — por uma oposta, um centro hegemônico por outro, e apenas ignorar as referências e deixá-las de lado. Trata-se, porém, de pensar possibilidades de diálogo outras, de saber ouvir o “outro” e, quando escutado, saber responder de maneira adequada. É preciso ler o desconhecido e reler o conhecido. A modernidade não é unicamente um fim de um meio mais amplo, longe de ser um mero tempo de “decadência”, a experiência

moderna é transformação, a partir de novas preocupações e interesses, todos voltados ao papel do intelectual moderno (Said, 2003, 2007).

Com efeito, novos receios vão e devem surgir, questões "geracionais", por exemplo, podem afetar, em diversos aspectos (bons e ruins), o exercício cotidiano da educação. Novas referências e outros espaços podem se encontrar em lugares pouco conhecidos pelo humanismo, necessitando, mais uma vez, que meditemos sobre o poder e não apenas o imaginemos, como tem acontecido com a ideia de modernidade. Para Said, a modernidade é também uma invenção humana nas mesmas equivalências da construção do Ocidente e Oriente — como o eu e o outro. Dessa forma, a noção “secular” de que existimos em uma modernidade histórica é, também, uma forma pela qual temos imaginado a política de organização — e acrescentaria distribuição — do poder (Bhabha, 2013; Said, 2003, 2007).

3.5

A imaginação geográfica do saber pelo poder

A ideia de *geografia imaginativa* desenvolvida pelo orientalismo (enquanto campo político-científico) parte, e muito, de exercícios mentais de imaginação da distribuição (disposição) do poder. Na política orientalista, por exemplo, o poder é sempre um meio para um fim, isto é, os orientais são um meio para definir o Ocidente, na medida em que o Ocidente é o meio capaz de explicar o Oriental. Pouco se pensa no processo de construção dessa geopolítica imaginada e olha-se apenas para os resultados políticos aos quais se espera — por meio dessa construção — com tamanha invenção. Dessa forma, imaginar o poder é um ato de representar a cultura em termos generalizantes, de ilustrar outros povos sem que esses possam existir em outros termos não imagináveis pelo Ocidente moderno (Said, 2003, 2007).

A noção de estrutura discursiva sob a qual lemos Foucault anteriormente se dissolve em um plano do poder inventado pela mente, onde saber e poder passam a ser a mesma coisa, uma "política do conhecimento" (Foucault, 2008; Said, 2003, 2007). Podemos nos perguntar, de que outras formas abordaríamos o poder? Se ele não é imperialista por essência, afinal, o que ele é? Onde tem se manifestado? Para onde devemos olhar? O que não está sendo observado? Deve-se notar que o poder por si só não conduz ao imperialismo — ou colonialismo — mas os seus

"usos" (como a dominação, por exemplo), e "desusos" — como ignorar a existência da hegemonia (Said, 2003, 2007, 2011).

3.6

A perspectiva da reconsideração literária

Edward Said (2005) afirma que as teorias estão em constante movimentação e não podem se concentrar em um núcleo totalizante de canalização do saber/poder:

“(...) O trabalho da teoria [escreve ele], da crítica, desmistificação, desconsagração e descentralização praticado por estes autores nunca está concluído. O objectivo [sic] da teoria é assim o de viajar, indo para além dos seus limites, emigrar, permanecer em certo sentido no exílio (SAID, 2005, p. 41).”

Segundo ele, as teorias não possuem uma única marca de nascença (nacionalidade), elas estão em constante transformação, seja por quem as escreve, ou por aqueles que as leem (Said, 2005).

“Fica-se assim com uma ideia, creio [escreve Said], da dispersão geográfica de que o motor teórico é capaz. (...) Este movimento sugere a possibilidade de que lugares, sítios e situações sejam activamente diferentes para a teoria, sem universalismos fáceis ou totalizações generalizadoras. (...) Existe em particular uma comunidade intelectual e, porventura, moral de tipo excepcional, uma afiliação no sentido mais profundo e interessante da palavra. Enquanto forma de superar seriamente a futilidade das teorias que se sucedem umas às outras, as indignações sem remorso das ortodoxias e as manifestações de defesa entediada a que frequentemente nos vemos reduzidos, tanto mais estimulante é o exercício de imaginar para onde a teoria viajou e como, ao viajar até aí, o seu núcleo foi reacendido. — Trata-se também de uma outra viagem, viagem central para a vida intelectual em finais do século XX (Said, 2005, p. 42).”

Para ele, esse movimento permite reconsiderar constantemente as ideias, formas de pensamento, teorias, etc. Como exemplo, em *Reflexões sobre o exílio* Said (2003) reconsidera o orientalismo em um duplo fazer, diz ele: “(...) vou tratar do território intelectual e político coberto tanto pelo *Orientalismo* (o livro) como pelo trabalho que desenvolvi desde então” (Said, 2003, p. 61). Para ele, seu livro apresentou alguns problemas que envolvem as práticas orientalistas, como o fato de que “Oriente” e “Ocidente” são apenas construções humanas, mas que levam, contudo, a interações culturais.

Segundo Said, os textos literários que compõem “práticas construtivas” são constantemente reconsiderados por causa de suas distintas “recepções” nos

momentos históricos que contemplam suas ideias. Para Said, as categorias Oriente e Ocidente existem como o que ele vai denominar de “comunidades de interpretação” sobre as relações humanas (Said, 2003, p. 64). No entanto, como tal, são desiguais: “(...) o Oriente, não era um interlocutor da Europa, mas seu outro Silencioso” (Ibid., p. 65). Com isso, o autor diz que pouco pretendeu acabar com o orientalismo, mas sim, propôs:

“(...) uma vigilância metodológica que faça do Orientalismo uma disciplina mais crítica do que positiva — e, portanto, ponha seu objeto sob intenso escrutínio — e uma determinação de não permitir que a segregação e o confinamento do Oriente fiquem sem constatação (Said, 2003, p. 66).”

Segundo ele, o orientalismo tem uma tendência positivista, pois produz “verdades científicas” sobre o “outro” — Oriental — sem que esse seja um interlocutor “real” dessa prática. Para Said a relação desigual entre culturas existe para além, e até mesmo antes, dessa prática acadêmica (Said, 2003). No entanto:

“(...) No que se refere ao orientalismo [diz ele] em particular e ao conhecimento europeu de outras sociedades em geral, o historicismo significou que a história humana que unia a humanidade culminava na Europa ou era observada do ponto de vista superior da Europa e do ocidente. Portanto, o que não era observado nem documentado pela Europa permanecia “perdido” até que, em data posterior, pudesse ser incorporado (...)”. (Said, 2003, p. 72).

Em sequência, Said afirma que o ato de reconsiderar leva a:

“(...) A necessidade de um maior cruzamento de fronteiras, de maior intervencionismo em atividades interdisciplinares, uma consciência concentrada da situação — política, metodológica, social, histórica — em que o trabalho intelectual se realiza. Um compromisso político e metodológico esclarecido com o desmantelamento de sistemas de dominação que, tendo em vista que são mantidos coletivamente, devem ser, para adotar e transformar algumas expressões de Gramsci, combatidos coletivamente, com assédio mútuo, guerra de manobras e guerra estratégica. Por fim, um sentimento mais agudo do papel do intelectual tanto na definição como na mudança de um contexto, sem o que, penso eu, a crítica do orientalismo é apenas um passatempo efêmero (Said, 2003, p. 78).”

Tendo em mente os elementos citados ao longo deste capítulo, a presente pesquisa procurou organizar propostas, perspectivas e arqueologias capazes de reconsiderar questões que, segundo Said, envolvem o livro *Orientalismo*.

4

O lugar do *exílio*: debate sobre imperialismo, nação-moderna e nacionalismo

Começo meditando sobre o objeto do capítulo, o nacionalismo, mas não qualquer forma de manifestação, e, sim, o seu aspecto moderno. Mas como definir o moderno sem cair na dicotomia de oposição ao antigo? Mais ainda, como explicar alguma modernidade por meio de — ou sem — uma delimitação em períodos históricos? Se utilizei nos capítulos anteriores as palavras "moderno" e "modernidade", sem dúvidas foi de maneira vaga, com o único intuito de gerar alguma proximidade entre o leitor e o tempo de escrita deste trabalho. Outrossim, é mais fácil explicar o que é a modernidade do que referenciá-la em algum "momento histórico" de eclosão.

Em consequência, pode-se dizer que a modernidade não surge em um lugar específico e, tampouco, em uma história linearmente única. Ela é o resultado dos processos do hoje combinados com aquilo que os antecede. O tempo moderno do nacionalismo é, pois, o mesmo do agora, não existe nessa definição pontos de partida ou lugares de início, apenas a percepção de que algo se aproxima e, outrora, distancia-se. Podemos perguntar — como poderia nos questionar Homi K. Bhabha — existe alguma modernidade? (Bhabha, 2013).

Além do mais, isso também parte de um exercício mental onde se considera que cada leitor possa, em seu turno, ter atribuído diferentes sentidos à noção de modernidade de acordo com a sua percepção (imaginativa) do que seria o moderno. De fato, como fora afirmado nos capítulos anteriores, a ideia de uma modernidade secular é uma “construção”, uma imaginação da história que parece estar próxima de nós, ao mesmo tempo em que se distancia pelas diferentes imaginações do que seria o moderno — isto é, por meio da acumulação e produção do poder referenciado em algum período histórico considerado pela literatura como “moderno”.

4.1

Nacionalismo como modernidade, nação como império

Sobre o moderno, Said (2007) sinaliza diferentes modernidades de acordo com a percepção “secular” (entre séculos) proposta em *Orientalismo*. Ao longo

deste trabalho, mostrei que os escritores citados pouco pretenderam fornecer uma definição imediata que possa ser atribuída ao termo. Pelo contrário, muitas vezes evitam mencioná-lo, mas quando o fazem tencionam ainda mais a ideia de uma explicação única, o mesmo acontece com o nacionalismo.

Apoiando-se no historiador Eric Hobsbawm — autor cuja Said demonstra notável reconhecimento — Said afirma que a partir do final do século XIX eclodiu uma “consciência global” referenciada no Ocidente (Said, 2003, p. 176), favorecida por práticas nacionalistas (Said, 2011). Tal consciência foi denominada “nação moderna” e para aqueles que não conseguiram ingressar nessa experimentação da modernidade pelas vias nacionais, restou apenas o *exílio* — como veremos adiante (Bhabha, 2013).

Eric Hobsbawm procurou mostrar com o fim dos impérios clássicos que a moderna ideia de nação começa a ganhar espaço no lugar antes ocupado por impérios e por sua arte clássica. Para ele o estabelecimento em nível mundial da nação moderna não significou o fim do imperialismo, mas sim o produziu em um novo aspecto, na possibilidade de experimentar o imperialismo por meio da nação moderna. Isto é, ser uma grande nação, uma potência mundial de economia política significativa, equivale a ser um império moderno. Para analisar tal fenômeno, Hobsbawm afirma que é antes necessário olhar para o sentimento que primeiro o produziu: o nacionalismo (Hobsbawm, 2015).

Em *Nações e nacionalismo desde 1780*, Hobsbawm aponta que o nacionalismo moderno — embora frequentemente confundido com outros nacionalismos — surge no decorrer do século XVIII, sob forte influência da revolução francesa da possibilidade de construir uma nação à imagem dos interesses do “povo”. Porém, apenas observar a cultura a partir da língua, etnia, território comum, etc. como princípios fundadores da revolução não são, segundo ele, suficientes para caracterizar a moderna ideia de nação (Hobsbawm, 1990).

Para ele nação e nacionalidade não são uma retórica dos elementos compartilhados entre as culturas (sejam eles objetivos e/ou subjetivos), assim Hobsbawm escreve que a nação é apenas uma nomeação de um grupo de pessoas que se consideram: “(...) membros de uma determinada nação.” (Hobsbawm, 1990, p. 18). No entanto, tal definição não explica o que ele vai chamar de “questão nacional”, que se refere a pergunta chave de entender se a nação é construída *a priori* ou *a posteriori* pelo “corpo de pessoas” que se encontram

reunidos e se afirmam membros de uma conjuntura nacional. Em resposta a isso o autor sugere que o conceito de nação seja o nacionalismo, pois é ele que permite entender e reconhecer a nação como tal (Hobsbawm, 1990).

Dito isso, Hobsbawm apresenta definições que compõe seu argumento central da problematização. Primeiramente, ele diz que o nacionalismo é um “princípio organizacional”, uma filosofia moralmente aceita pelo sentimento de “afirmação”. Já a nação é o resultado da territorialização dos “estados modernos” que se formam a partir da ideia “estados-nação”. É, nas palavras dele, uma “entidade social” que possui uma historicidade produzida em/por “períodos particulares” — como é caso da revolução francesa. Diz ele: “(...) o nacionalismo vem antes da nação. As nações não formam os Estados e os nacionalismos, mas sim, o oposto” (Hobsbawm, 1990, p. 19). Assim, a questão nacional decorre da: “(...) intersecção da política, da tecnologia e da transformação social” (Hobsbawm, 1990, p. 19).

Dessa maneira, pode-se dizer que as ideias de Ocidente (como Europa) e terceiro-mundo (enquanto Oriente) decorrem do modelo de elaboração da “consciência nacional” forjado entre os séculos XVIII e XIX. Isto é, pela crença das massas populares — e nesse caso estados-nação — em algo que está para além da identificação individual, para aceitar o passado como um lugar comum de “derrotados” e “vitoriosos” que possuem uma história única (Hobsbawm, 1990).

4.2 A cultura na modernidade

Homi K. Bhabha (2013), em *O local da cultura* destaca que o *exílio* — como uma reação à questão nacional — é um espaço de “reunião” de diferentes povos que por algum motivo tiveram que migrar de seu lugar de “origem”, sendo um lugar de existência e resistência cultural. Ao partir de sua própria experiência de migração combinada com a teoria de Jacques Derrida, o autor procura analisar a dispersão dos povos no contexto da construção da modernidade (Bhabha, 2013).

Para ele o século XIX foi marcado por: “(...) duradouros períodos de migrações em massa no Ocidente e de expansão colonial no Oriente.” (Bhabha, 2013, p. 228), o que caracteriza “a última fase da nação moderna”. Para o autor, a ideia de nação moderna parte de uma imaginação do que seria uma comunidade

moderna — como poderia dizer Benedict Anderson (2008) em *Comunidades imaginadas*. Assim, afirma Bhabha: “(...) A nação preenche o vazio deixado pelo desenraizamento de comunidades e parentescos (...)” isto é, o abandono do modo de vida tradicional (Ibid., p. 228).

Em *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*, Benedict Anderson apontou a maneira pela qual a nação deve ser compreendida — conformada pelo nacionalismo enquanto produto-produtor — pois os indivíduos envolvidos em uma determinada composição nacional não interagem diretamente entre si, logo, só resta a eles — na expectativa de produzir alianças sociais — imaginar a nação a partir de elementos concretos comuns, como língua, símbolos, uma herança histórico-cultural compartilhada, etc. gerada por e para eles. Trata-se de uma percepção subjetiva, um processo de “pertencimento” que conduz à unidade como nacional (Anderson, 2008).

Todavia, ao contrário de Anderson (2008), que aborda a nação moderna em um tempo homogêneo e vazio, isto é, em uma temporalidade singular em que o espaço deixado pelo abandono das relações diretas de parentesco e associação popular nas comunidades modernas seria preenchido pela nação. Bhabha (2013) reforça que a heterogeneidade de relações que conformam a ideia de nação — pela perspectiva da modernidade — ocorre pela dupla ação, em que o povo age e reage ao espaço produzido pelo contexto nacional, tornando improvável que a nação moderna exista em “tempos vazios” — sem ou com pouco significado. Em outras palavras, Bhabha reforça a capacidade de interação entre as culturas modernas, de preenchimento mútuo em termos de significado, onde o espaço deixado por uma é preenchido pela outra (Bhabha, 2013).

Para Partha Chatterjee (2004) a nação só pode existir em um tempo heterogêneo, uma vez que, “(...) O homogêneo vazio [de Anderson] é o tempo utópico do capital” (Chatterjee, 2004, p. 73). Ao partir de concepções de Andersen e Bhabha, o autor procura demonstrar que o tempo da modernidade é confuso e diverso, conforma territórios díspares e realiza a manutenção do espaço para além das relações produzidas pela moderna ideia de nação. Nesse sentido, a ideia de capital levantada por Chatterjee se refere à cultura material da nação. No entanto, essa cultura habita um lugar “denso” e “heterogêneo” nas relações nacionais e não deve ser confundido com uma fantasia capitalista sobre a

modernidade, de que a “nação moderna” representa uma homogeneidade de relações manifestas pela e a partir da cultura (Chatterjee, 2004).

A contemplação da nação como homogênea, elaborada por Anderson, parte da contemplação de um passado histórico comum a um povo compreendido como unidade nacional. Mas quando partimos da perspectiva de Said, Bhabha e Chatterjee, percebemos que as histórias são atravessadas e tecidas umas entre as outras, onde o passado pouco pode ser único, ele é complexo e denso, e deve ser compreendido dessa forma. Por outro lado, Benedict Anderson foi assertivo em dizer que o passado é caracterizado através da imaginação.

4.3

Representações da nação-moderna e a escrita do nacionalismo

O nacionalismo é um discurso que segue uma “história linear” e não faz parte do argumento fundamental de Homi K. Bhabha. O autor quer localizar a cultura por meio da ideia de “nação ocidental”, como sinônimo de modernidade, ou seja, toda nação que almeja ser moderna deve ter seu referencial no Ocidente, seguindo essa lógica construtiva. Segundo ele, a modernidade constrói uma “temporalidade” em torno do “local”, por meio de narrativas que operam como formas de afiliação — social e textual — através da representação (Bhabha, 2013).

Nesse contexto, Said desenvolve uma “interpretação secular” sobre a cultura, que a posiciona em um espaço de dupla apresentação, onde a homogeneidade atribuída às nações modernas passa a ser insuficientes para explicar o “tempo moderno” (Bhabha, 2013; Said, 2007). Além do mais, Bhabha considera a existência de duas temporalidades distintas que são condizentes com a “experiência cultural”: uma que é horizontal (homogênea e hierarquizante); e outra vertical (heterogênea e classificatória). Essa dupla ação, segundo ele, existe na descrição da noção de nação moderna e, conseqüentemente, de modernidade (Bhabha, 2013).

A modernidade é uma “intersecção” entre essas duas linhas temporais, onde a “nação moderna” é o exato ponto de encontro. Ambas as linhas não conseguem existir simultaneamente, tendo um espaço de “rompimento”, isto é, um vazio cultural que pode ser apenas imaginado. Para Bhabha (2013) a modernidade é

uma lacuna preenchida por diferentes narrativas, às vezes conflitantes, outras complementares. Para ele as narrativas correspondem ao “exercício do poder” estrategicamente mobilizado à geopolítica mundial moderna.

Desse conflito emerge um “discurso nacional” que conforma a existência de um aglomerado político denominado “povo”, que se opõe a outras nações e ao “outro cultural”. O povo se sente parte de algo, vive e morre por esse sentimento, é isso que garante sua “existência cultural” na modernidade. Nesse contexto, diz Bhabha: “(...) a nação se transforma de símbolo da modernidade em sintoma de uma etnografia do ‘contemporâneo’ dentro da cultura moderna” (Bhabha, 2013, p. 240).

Assim como o orientalismo problematizado por Edward W. Said, a nação moderna começa a gerar inúmeras cópias contraditórias de si mesma, se tornando uma maneira de lidar com a diferença produzida pela alteridade cultural. Além disso, ela é descrita como “homogênea” em um tempo “heterogêneo” e se torna uma pedagogia performatizada por aqueles que a assumem, ou seja, uma marca de nascença — do nascimento cultural (Bhabha, 2013). Continua Bhabha:

“Uma vez que a liminaridade do espaço-nação é estabelecida e que sua ‘diferença’ é transformada em fronteira ‘exterior’ para sua afinidade ‘interior’, a ameaça de diferença cultural não é mais um problema do ‘outro’ povo. Torna-se uma questão da alteridade do povo-como-um. O sujeito nacional se divide na perspectiva etnográfica da contemporaneidade da cultura e oferece tanto uma posição teórica quanto uma autoridade narrativa para vozes marginais ou discursos de minoria (Bhabha, 2013, p. 244).”⁸

Para Bhabha a ideia moderna de nação é uma maneira de “territorialização cultural” dos povos contemporâneos, ela passa a ser: “a norma da contemporaneidade social” (Bhabha, 2013, p. 243). Em outras palavras, ela gera uma coerência ao social e constrói “unidades culturais” constituídas por narrativas distópicas do moderno, que só podem existir na imaginação do local. Ou seja, de imaginar como o “eu” é (ser), em oposição ao outro (estar), na medida em que se torna o outro (ser) de si mesmo, ao se opor a heterogeneidade da diferença cultural, localizando as identidades em um tempo-espaço específico (estar). Esse paradoxo temporal produz, para Bhabha (2013), uma “fronteira representativa”

⁸ É o que explica, como exemplo, a presença dos migrantes sendo a maioria em dados contábeis de determinada nação, prevalecendo considerados como minoria cultural (étnica ou racial) e posta às margens.

que ele vai denominar “entre-lugar” (Bhabha, 2013, p. 240.), representando as “margens da nação moderna”, daqueles que não estão presentes na unidade cultural, os exilados, que são constantemente “disseminados” (esparrramados).

“Essa inversão narrativa ou circulação [diz Bhabha] — que está no espírito de minha visão do povo como dividido — torna insustentáveis quaisquer reivindicações hegemônicas ou nacionalistas de domínio cultural, pois a posição do controle narrativo não é nem monócula nem monológica. O sujeito é apreensível somente na passagem entre contar/contado, entre ‘aqui’ e ‘algum outro lugar’, e nessa cena dupla a própria condição do saber cultural é a alienação do sujeito (Bhabha, 2013, p. 243).”

A modernidade existiria nesse tempo duplicado de *geografias imaginativas* construídas pela escrita: o nacional e o não nacional, a nação e suas margens, o homogêneo e o heterogêneo, o eu e o outro, a nação e o nacionalismo, dentre outros termos. A sugestão de Bhabha para lidar com esta questão chama-se “retorno pós-colonial”, ou seja, novas maneiras de experienciar a cultura do “entrelugar” nas pós-colônias, para além de um molde moderno (Bhabha, 2013).

4.4

A relação entre nacionalismo e intelectualidade

Embora Homi K. Bhabha (2013) se distancie da compreensão do nacionalismo para focalizar na noção de margem, ele o entende como uma “força cultural” importante para análise, um discurso que atribui coerência não propriamente à nação, mas para seu tempo e localização. O nacionalismo é uma narrativa política, uma forma de conceituar o tempo moderno, onde a duplicidade da modernidade pouco diz respeito à oposição do antigo, mas sim à descrição coerente de uma incoerência disseminada, a cultura. Pode-se dizer através de Bhabha que o nacionalismo é um movimento político de múltiplas faces, um movimento de apenas duas ações: uma que diz respeito ao movimento (como mobilização), e outra à política (enquanto fazer).

Nesse ponto, não se torna difícil estabelecer uma relação entre o nacionalismo e a intelectualidade — especialmente a moderna. O nacionalismo pode influenciar a intelectualidade na mesma medida em que o intelectual é quem escreve o tempo (local) da nação (cultura). Pode-se, ainda, fundir o nacionalismo com a ideia de intelectualidade na percepção de uma espécie de “nacionalismo

intelectual” — que diz respeito às tendências e tradições da academia convertidas em práticas políticas (Bhabha, 2013).

O orientalismo apontado através de Said (2007) muito se assemelha com o nacionalismo, práticas parecidas, uma complementando a outra. Quando um texto é escrito por meio de interesses nacionalistas, esse texto passa a descrever a nação localizando-a em uma temporalidade histórica, gerando, assim, novas cópias interpretativas e representativas da nação e do nacionalismo que passam a buscar outras intelectualidades e assim por diante — sempre mantendo um aspecto moderno dominante. O aporte intelectual da modernidade se torna o recurso para vincular conhecimento produzido a alguma nação, atribuir-lhe nacionalidade.

Se por um lado Said (2011) afirma que existe uma relação entre a cultura e o imperialismo que influencia os espaços intelectuais, por outro não podemos esquecer o papel de manutenção do imperialismo pelo nacionalismo moderno. Então fica mais fácil fazer a ponte entre o nacionalismo e a intelectualidade através de três movimentos políticos: nacionalismo, imperialismo e intelectualidade, encontrados no que Bhabha (2013) chamou de local da cultura às margens da modernidade, — o entrelugar.

4.5

O lugar do *exílio* entre a cultura e a literatura

Pode-se dizer que o *exílio* é um entrelugar cultural, uma fronteira política que existe para além da territorialidade imaginativa das nações. Com isso podemos afirmar que toda nação moderna ou aglomerado de nações como o Ocidente, é forjada também por coerências intelectuais — como o orientalismo — que se aproximam das práticas nacionalistas, mas não se limitam aos domínios territoriais da nação. Assim, a intelectualidade é também uma maneira de expansão imperial e de territorialização — dominação de outros territórios — política e cultural enquanto forma de demonstração do poder como exercício estratégico da autoridade política.

Nesse sentido, a alternativa proposta por Said percorre a ideia de assumir o *exílio*, tomá-lo para si como um constituinte importante à crítica e à escrita literária. Para ele o *exílio* não retira a autenticidade de um escrito (texto), pelo contrário, atribui mais força (potência). O entrelugar enquanto categoria analítica

desenvolvida por Bhabha assume uma característica nômade nos escritos *Saidianos*, a possibilidade de viajar por entre culturas sem perder o seu lugar de origem, isto é, sem abandonar a crítica, desde o começo. A literatura é para esses escritores uma maneira de repensar categorias comuns à nossa realidade, de apreciar aquilo que por muito tempo se encontrava silenciado, é o momento e o ser, o próprio modo de estar e sentir, mesmo que pelo silêncio. Sem ela, nos restaria apenas existir pelo nacionalismo moderno e sua singularidade na conformação das identidades culturais. A literatura seria a liberdade do ser, a expansão da consciência pela desterritorialização do moderno, aquilo que garante maneiras outras de existência cultural.

4.5.1 Expressões e condições do poder no exílio

Edward Said (2003) sinaliza em *Reflexões sobre o exílio*, que o *exílio* expressa uma condição de deslocamento. Além disso, tal condição está relacionada ao poder, uma vez que conforma a cultura ocidental moderna. Falar em cultura ocidental implica, em primeira mão, fazer referência à política do conhecimento, uma vez que seja possível a existência de uma cultura moderna em termos ocidentais, antes é preciso que correntes do pensamento construam a própria noção de Ocidente e de modernidade (Said, 2003, 2007).

Por outro lado, a cultura ocidental faz referência ao nacionalismo moderno como forma de intelectualidade política, onde tal processo está diretamente associado com a produção do *exílio*, inclusive intelectual. Afirma Said:

“Chegamos ao nacionalismo e a sua associação essencial ao exílio. O nacionalismo é uma declaração de pertencer a um lugar, a um povo, a uma herança cultural. Ele afirma uma pátria criada por uma comunidade de língua, cultura e costumes e, ao fazê-lo, rechaça o exílio, luta para evitar seus estragos (Said, 2003, p. 49).”

Além do mais, Said (2003) destaca que o *exílio* é o deslocamento desse sentimento de pertencimento. Pode-se dizer inicialmente que o nacionalismo é um sentimento de pertencimento, a uma nação enquanto unidade cultural. Conforme afirma o autor:

“O exílio, ao contrário do nacionalismo, é fundamentalmente um estado de ser descontínuo. Os exilados estão separados das raízes, da terra natal, do passado. Em

geral, não teme exércitos ou Estados, embora estejam com frequência em busca deles. Portanto, os exilados sentem uma necessidade urgente de reconstituir suas vidas rompidas e preferem ver a si mesmos como parte de uma ideologia triunfante ou de um povo restaurado. O ponto crucial é que uma situação de exílio sem essa ideologia triunfante — criada para reagrupar uma história rompida em um novo todo — é praticamente insuportável e impossível no mundo de hoje. Basta ver o destino de judeus, palestinos e armênios (Said, 2003, p. 50).”

Dessa forma, o *exílio* enquanto uma condição se afasta inicialmente da noção de pertencimento, todavia compõe uma “solidariedade social”. Assim, o *exílio* representa a perda da “identidade nacional”, sendo a nação uma maneira de experimentar a cultura nos termos ocidentais. Para Said o *exílio* se refere ao “banimento”, enquanto *práxis*, de pertencimento ao Ocidente moderno. No entanto, o exilado não pode ser reduzido às categorias políticas como “refugiado”, pois o *exílio* corresponde mais a um estado de “solidão” do que a uma condição de migração (Said, 2003).

Por muito tempo, o termo “exilado” foi utilizado como um rótulo político para designar migrantes — com raras exceções atribuídas aos poetas. Para Said (2003) esse equívoco se deve a perda da “autoridade indenitária” provocada pelo *exílio*. Com o passar do tempo tal perda se condiciona a um sentimento de solidão, e de tal sentimento emerge uma nova forma de “nacionalismo”, motivado pela perda ou anseio de reconstruir uma nação imaginada antes do *exílio* (Said, 2003).
Escreve Said:

“Deve-se também reconhecer que o nacionalismo defensivo dos exilados favorece amiúde a consciência de si mesmo tanto quanto as formas menos atraentes de auto-afirmação. Projetos de reconstrução, tais como montar uma nação a partir do exílio (como é o caso de judeus e palestinos no século XX), envolvem a construção de uma história nacional, o reavivamento de uma língua antiga, a fundação de instituições nacionais como bibliotecas e universidades. E, embora tudo isso às vezes promova um etnocentrismo estridente, também dá origem a investigações que inevitavelmente vão muito mais além de fatos simples e positivos como a ‘etnicidade’. Há, por exemplo, a consciência de si mesmo de um indivíduo que tenta entender por que a história de palestinos e judeus apresenta certos padrões próprios; por que, apesar da opressão e da ameaça de extinção, um determinado *ethos* [o nacionalismo?] permanece vivo no exílio (Said, 2003, p. 57, grifo do autor).”

Sendo assim, o *exílio* deixa de ser apenas uma condição resultante do ato de migrar e se torna uma alternativa existencial — em termos culturais — da ideia de ser sempre um estrangeiro em um território alheio (Said, 2003). Continua Said:

“Portanto, não falo [se referindo a si mesmo] do exílio como um privilégio, mas como uma *alternativa* às instituições de massa que dominam a vida moderna [as nações]. No fim das contas, o exílio não é uma questão de escolha: nascemos nele, ou ele nos acontece. Mas, desde que o exilado se recuse a ficar sentado à margem, afagando uma ferida, há coisas a apreender: ele deve cultivar uma subjetividade escrupulosa (não complacente ou intratável).” (Said, 2003, p. 57, grifo do autor).

No entanto, para Said (2003) “viver entre mundos”, como estrangeiro, tem uma vantagem, e virtude “contrapontística” do ponto de vista intelectual, isto é, torna-se possível estranhar todas as manifestações culturais (pontos de vista) do mundo e, com isso, torna-se possível melhor observar as relações de poder, uma vez que o estrangeiro consegue estranhar tudo aquilo que para o nativo é natural (Said, 2003).

Concluimos que o *exílio*, como condição do poder, se refere ao deslocamento e a perda da identidade e autoridade nacional, sendo uma condição produzida pelo nacionalismo moderno do outro, pois representa a perda da sua nação para viver “de favor” na nação do outro. Por outro lado, uma vez que o exilado se torna nômade — muitas vezes de si mesmo (Said, 2003) — o sentimento de perda constrói uma solidariedade compartilhada, como uma maneira de experimentar a nação perdida que se transformam posteriormente em um novo sentimento sobre a ideia de nação. Com este sentimento surge a possibilidade de reconstrução e formas alternativas de nacionalismo existentes com a modernidade, que defende o povo moderno, pois resgata um sentimento imaginado do que seria a nação antes de seu *exílio*, e do que pode ser a nação após a luta contra a modernidade (Ocidente).

4.5.2

Exílio, nacionalismo e imperialismo: limites e fronteiras

Nacionalismo e *exílio* são complementares, duas formas distintas de conhecer a “nação moderna” pela maneira que ela produz poder. Além disso, a noção de Ocidente está intimamente relacionada à ideia de “nação moderna”, uma vez que ela representa também o *exílio* através do sentimento de perda e da busca pela autoridade imperial por vias do nacionalismo. É o que explica, por exemplo, as alianças nacionais para conformação da ideia de Ocidente como o último dos “grandes impérios modernos”. Ele existe para além das fronteiras territoriais,

sendo a expressão do poder por meio da política do conhecimento de controle mental (Said, 2003).

Dessa forma, podemos conceituar o nacionalismo como uma “política do imperialismo”, pois constrói um “eu” nacional em oposição ao outro com práticas e costumes diferentes da minha nação. O nacionalismo é a construção da autoridade política em torno das identidades culturais modernas, assim, torna-se possível que existam diferentes expressões do nacionalismo disputando um mesmo território geográfico. Como é o caso dos movimentos “anti-imperialistas” e de “descolonização” — enquanto movimentos de resistência imperial —, no/do terceiro-mundo (Said, 2003).

Embora importantes, não deixaram de flertar com uma política resultante da experiência imperial ao manter os abusos na pós-independência por parte daqueles que assumiram o poder no território, onde estabeleceu-se a troca de um sentimento de dominação do outro pela lógica da “substituição” (Said, 2003). Diz Said: “(...) a política do conhecimento que se baseia principalmente na afirmação da identidade é muito semelhante — na verdade, está diretamente relacionada — ao nacionalismo não reconstruído que orientou tanto os Estados pós-coloniais de hoje” (Said, 2003, p. 183). Com isso, o autor objetivou: “(...) ampliar a área de consciência no estudo da cultura (Said, 2003, p. 184).” Para ele se trata de evitar a lógica de substituição que se mostra coerente à produção imperial. Não se trata de trocar uma forma de dominação por outra, afirma ele:

“(...) Mas nosso objetivo, em minha opinião, não pode ser simples e obstinadamente reafirmar a importância essencial de formas de conhecimento antes suprimidas ou silenciadas e ficar por aí, nem se limitar a assumir a posição de vítima histórica e cultural como modo de marcar nossa presença intelectual. Essas estratégias são lamentavelmente insuficientes. Todo o esforço para desconstruir o eurocentrismo não pode ser interpretado — muito menos por aqueles que participam da empreitada — como uma tentativa para substituí-lo pelo afrocentrismo ou islamocentrismo (Said, 2003, p. 184).”

4.5.3

A noção de *mundialidade*

Edward Said formula a noção de “mundialidade” onde todas as culturas estão conectadas umas às outras, e devem ser compreendidas de tal modo. Se tratando, assim, de contextualizar obras e autores, mas não os ignorar por fazerem parte de alguma inspiração nacionalista ou ocidental.

“O que estou tentando dizer [escreve Said] pode ser resumido na útil noção de mundialidade. Quando se ligam obras entre si, elas são tiradas do esquecimento e da posição secundária à qual — por todos os tipos de motivos políticos e ideológicos — foram condenadas anteriormente. Portanto, o que estou propondo é o oposto do separatismo e também o reverso do exclusivismo. É somente por meio do escrutínio dessas obras *enquanto* literatura, como estilo, como prazer e iluminação, que elas podem ser, por assim dizer, recolhidas e mantidas. De outro modo, serão consideradas apenas espécimes etnográficos informativos, apropriados para a atenção limitada de especialistas na área. A *mundialidade* é, portanto, a devolução dessas obras e interpretações ao seu lugar no cenário global, uma reintegração que não pode ser realizada pela apreciação de minúsculos confins, constituídos de modo defensivo, mas da grande casa de muitas janelas da cultura humana como um todo (Said, 2003, p. 186, grifo do autor).”

Dessa maneira, podemos pensar que o nacionalismo está presente também nos espaços intelectuais: “Mesmo correndo o risco de ser simplista [diz ele], talvez seja possível dizer que de fato não importa afinal *quem* escreveu o quê, mas antes *como* uma obra é escrita e *como* ela é lida.” (Said, 2003, p. 189, grifo do autor). Said afirma isso para evitar que uma obra seja “desqualificada” por causa do lugar de onde ela veio ou de quem a escreveu. Dado que:

“(...) embora não seja necessário considerar cada leitura ou interpretação de um texto equivalente moral de uma guerra ou crise política, parece importante enfatizar o fato de que *as obras literárias não são meramente textos*. Elas são constituídas de maneira diferente e possuem diferentes valores; têm por objetivo fazer diferentes coisas, existem em gêneros diferentes, e assim por diante (Said, 2003, p. 188, grifo próprio).”

4.6

A liberdade acadêmica como processo de construção das identidades

Por outro lado, Said (2003) destaca que também é de suma importância perceber as interações entre as culturas, isto é, como elas interagem umas com as outras. Assumir isso, segundo ele, é exercer uma “liberdade acadêmica” que não seria possível experimentar pelas tendências nacionalistas. Assim, a academia não deve operar em função do nacionalismo — de uma autoridade indenitária nacional — embora muitas vezes o nacionalismo acabe por orientar várias das práticas acadêmicas. Diz ele:

“(...) o papel da academia contemporânea é exatamente estabelecer essa ponte, uma vez que a própria sociedade está muito diretamente influenciada pela política [nacional] para assumir um papel tão geral e, afinal, tão intelectual e moral. Penso

que devemos aceitar que o nacionalismo ressurgente — ou mesmo o nacionalismo militante —, seja da vítima ou do vencedor, tem seus limites. O nacionalismo é a filosofia da identidade transformada numa paixão coletivamente organizada. Para aqueles de nós que acabam de sair da marginalidade e da perseguição, o nacionalismo é algo necessário: uma identidade negada e adiada por tanto tempo precisa sair para o campo aberto e assumir seu lugar entre outras identidades humanas. Mas esse é apenas o primeiro passo. Fazer com que toda educação ou apenas parte dela seja subserviente a esse objetivo é limitar os horizontes humanos, sem justificativa intelectual ou mesmo política. Ao supor que os fins da educação são mais bem servidos se nos concentrarmos principalmente em *nossa própria* condição de separados, nos colocamos ironicamente no lugar subalterno e inferior que a teoria racial do século XIX nos atribuiu e assim deixamos de compartilhar as riquezas gerais da cultura humana (Said, 2003, p. 206, grifo do autor).”

Edward Said ainda diz que:

“Não conheço um meio fácil de resolver essa grave discrepância. Sei, no entanto, que o significado da liberdade acadêmica não pode ser reduzido à veneração da autoridade não investigada de uma identidade nacional e sua cultura. Em sua essência, a vida intelectual — e falo aqui principalmente das ciências sociais e das humanidades — significa liberdade para ser crítico: a crítica é a vida intelectual, e o espírito da universidade é o intelectual e crítico, não reverencial ou patriótico. Uma das grandes lições do espírito crítico é que a vida humana e a história são seculares, ou seja, construídas e reproduzidas por homens e mulheres. O problema da insinuação de uma identidade cultural, nacional ou étnica é que ela não leva suficientemente em conta que essas identidades são construções, em vez de presentes de Deus ou artefatos naturais. Se a universidade não deve ser o lugar da realização da nação, mas do intelecto — e penso que essa é sua razão de ser —, então o intelecto não pode ser mantido escravo da autoridade da identidade nacional. De outro modo, temo que velhas iniquidades, crueldades e fixações que tanto desfiguram a história da humanidade sejam recicladas pela academia, que perderá então grande parte de sua liberdade intelectual (Said, 2003, p. 200).”

Segundo Said (2003) a academia deve ser o espaço de diálogo entre as culturas, a “ponte” entre as “diferenças”, assim, a academia é um lugar de *exílio* do conhecimento. Ela amplia a compreensão sobre as identidades para concedê-las mais liberdade para não se manifestarem de forma única e singular. Tendo isso em mente, o autor destaca que não devemos assumir uma autoridade de dominador, mas sim construir a imagem de um “viajante” independente. Um nômade que encontra conforto em qualquer lugar, desde que esteja sempre em movimento, com constância e crítica. Dessa forma:

“(…) nessa descoberta conjunta do eu e do outro [diz ele], o papel da academia é transformar o que poderia ser conflito, disputa ou asseveração em reconciliação, reciprocidade, reconhecimento e interação criativa. (...) em vez da procura do conhecimento acadêmico como uma busca por coerção e controle sobre os outros, deveríamos considerar o conhecimento algo pelo qual devemos arriscar a identidade e então pensar na liberdade acadêmica como um convite a desistir da

identidade na esperança de compreender e talvez até assumir mais de uma. Devemos ver a academia sempre como um lugar para viajar, sem dela nada possuir, mas sentindo-nos sempre em casa em qualquer lugar (Said, 2003, p. 207).”

4.7

O território do império e a história do imperialismo econômico, social, político e cultural

Em *Cultura e Imperialismo*, Said (2011) propôs uma ampliação das ideias desenvolvidas em *Orientalismo*, para o autor existe uma relação direta entre cultura e império. Essa percepção parte de uma extensão do argumento central desenvolvido no livro *Orientalismo*, onde as nações equivalem às narrativas bem elaboradas sobre o que seria o fenômeno moderno. Dado que houve uma alteração na “disputa imperial” atual, anteriormente o objetivo do imperialismo era a conquista de terra, agora se trata de saber quem possui o “poder de narrar”, sendo essa a nova disputa pelo Império (Said, 2011, p. 11).

Para Eric Hobsbawm (2015), em *A era dos impérios*, o período entre o final do século XIX e o início do século XX compreendeu uma “nova era” de impérios modernos. Segundo ele, o mundo foi dividido entre estados percebidos “fracos” e “fortes”, ou seja, dominadores e dominados. Os novos impérios, em oposição à história — ou como parte dela — se manifestavam pelos domínios do estado que viria a ser posteriormente nacional. Assim, embora a ideia de possuir um “império” fosse antiga, isso não impediu que o termo “imperialismo” aparecesse em 1890 nas discussões especializadas sobre os períodos coloniais. A partir de 1900 grupos de intelectuais e políticos passaram a se opor ou defender o imperialismo quando conveniente. O termo passa, então, a ser sinônimo da ideia de conquista, e menos de possuir um império (Hobsbawm, 2015).

No entanto, Hobsbawm (2015) destaca que essa nova ideia de imperialismo possuiu “raízes econômicas fortes”, que conectavam a concepção ao capitalismo. A interdependência do mundo em termos de desenvolvimento concedeu as bases da competição capitalista pelo estado, diz ele: “(...) o ‘novo imperialismo’ foi o subproduto natural de uma economia internacional baseada na rivalidade entre várias economias industriais concorrentes, intensificada pela pressão econômica dos anos 1880” (Hobsbawm, 2015, p. 101).

“(...) O imperialismo [continua Hobsbawm] do final do século XIX foi indubitavelmente ‘novo’. Foi produto de uma era de concorrência entre economias

industrial-capitalistas rivais, falo novo c [sic] intensificado pela pressão em favor da obtenção e da preservação de mercados num período de incerteza econômica (Hobsbawm, 2015, p. 109-110).”

Nesse sentido, Hobsbawm faz uma diferenciação entre o imperialismo econômico e o social — embora os compreenda como complementares — dos períodos supracitados anteriormente. Segundo ele, o imperialismo social é um instrumento usado internamente em um estado, uma forma de estabelecer controle interno para que se possa desenvolver o avanço econômico sem interferência das massas. Assim, descreve: “(...) a maioria dos observadores se conscientizou do assim chamado ‘imperialismo social’, isto é, da tentativa de usar a expansão imperial para diminuir o descontentamento interno por meio de avanço econômico ou reforma social, ou de outras maneiras” (Hobsbawm, 2015, p. 105).

De outro lado, o imperialismo econômico se refere à competição e acumulação, ou seja, ser uma “metrópole industrial” por meio da assimetria entre os países decorrente da dependência ao capital. Existe ainda uma terceira forma de “imperialismo” que permanece discreta no texto de Hobsbawm (2015), a que podemos denominar provisoriamente de “imperialismo político”, que para o autor se refere à “ocidentalização” dos estados. Para Hobsbawm os três imperialismos levaram a conjuntura mundial a se organizar nos próprios termos das “classes sociais” europeias que operavam na lógica industrial-capitalista de estado.

Não obstante, em conformidade com a perspectiva de Hobsbawm, Said (2011) inclui a noção de cultura na compreensão do imperialismo, uma vez que ela:

“(...) designa todas aquelas práticas, como as artes de descrição, comunicação e representação, que têm relativa autonomia perante os campos econômico, social e político, e que amiúde existem sob formas estéticas, sendo o prazer um de seus principais objetivos (Said, 2011, p. 10).”

Além do mais, Said destaca que o nacionalismo é um produto da cultura, contudo, de uma percepção equivocada sobre ela, a de lealdade suprema a uma nação e sua tradição (como cultura). Essa percepção sobre a cultura por vias do nacionalismo ignora a existência de “conexão” interior e exterior entre as culturas, para além, remove a dimensão política do fenômeno cultural (Said, 2011).

Para ele a globalização a qual resulta o cenário moderno é produto imediato do Imperialismo. Dessa maneira, a partir da: “(...) experiência imperial inglesa, francesa e americana”. (Said, 2011, p. 25). Said procura mostrar que o conceito de

cultura foi o elemento básico para o desenvolvimento do imperialismo moderno por parte dessas nações. Segundo ele, elas realizaram um investimento material amplo na construção e elaboração de narrativas voltadas à “atividade imperial” (como a escrita de longos romances exóticos sobre o terceiro mundo, por exemplo). (Said, 2011).

Além do mais, o imperialismo é uma forma de domínio cultural que não consegue ser justificado por si mesmo e precisa de uma “coerência” narrativa — como a ideia de nação-moderna. Por longos períodos os impérios britânico e francês foram rivais, ambos procuravam estabelecer para além de um domínio meramente territorial, uma hegemonia epistemológica nos espaços intelectuais. Com os processos de descolonização e independência oriundos das ex-colônias esses impérios foram perdendo força. Nesse contexto, os Estados Unidos passaram a se comportar como “Império” entre os séculos XIX e XX, e obtiveram êxito completo após a segunda guerra mundial (Said, 2011). Conclui Said: “(...) imperialismo significa pensar, colonizar, controlar terras que não são nossas, que estão distantes, que são possuídas e habitadas por outros” (Said, 2011, p. 39).

Com o avanço do imperialismo nesses períodos, o terceiro mundo ampliou seu poder de reação. Nesse contexto, o nacionalismo terceiro-mundista (ideia de sul global) emergiu como movimento de resistência:

“(...) se o imperialismo [afirma Said] avançou implacavelmente nos séculos XIX e XX, o mesmo se deu com a resistência a ele. Assim, metodologicamente, tento mostrar as duas forças em conjunto. (...) O imperialismo ocidental e o nacionalismo terceiro-mundista alimentam-se mutuamente, mas mesmo em seus piores aspectos não são monolíticos nem deterministas. Ademais, a cultura tampouco é monolítica, e não constitui monopólio exclusivo seja do Oriente ou do Ocidente, de pequenos grupos de homens ou mulheres (Said, 2011, p. 27).”

4.8 Nômades no exílio

Edward Said (2011) mobiliza mais uma vez o “contraponto nômade” (perspectiva contrapontística) de ser um exilado para demonstrar que, diante da cultura imperial que buscou dominar outros povos, o nacionalismo como movimento de resistência permanece sendo uma resposta insuficiente ao imperialismo, pois considera que os povos possam pertencer: “(...) a uma única cultura e de lealdade a uma única nação” (Said, 2011, p. 32).

O âmago da proposta *Saidiana* consiste em mostrar que a disputa pelo poder geopolítico não se limita às fronteiras territoriais que envolvem a distribuição geográfica da terra. Para ele, a luta pela geografia é: “(...) complexa e interessante porque não se restringe a soldados e canhões, abrangendo também ideias, formas, imagens e representações” (Said, 2011, p. 40). Cultura e imperialismo passam a estar intimamente ligados pela política geográfica, tornando o imperialismo uma prática de governança atribuída a um território invadido onde o império em questão reivindica autoridade de domínio sobre o povo. Sendo assim, o colonialismo é: “(...) quase sempre uma consequência do imperialismo, é a implantação de colônias em territórios distantes” (Said, 2011, p. 42) para a captação de recursos.

Entretanto, para além de um: “(...) simples ato de acumulação e aquisição” (Said, 2011, p. 43), colonialismo e imperialismo são motivados por um sentimento de dominação de quaisquer culturas julgadas por eles como inferiores. É isso que garante a: “(...) ideia de *possuir um império*”, como legitimação da dominação (Said, 2011, p. 45, grifo do autor). Para Said, no século XX — em conformidade às estratégias e aos interesses do século XIX —, o imperialismo se manifestou em lugares pouco estudados pelo conhecimento geográfico. A disputa imperial focalizou também no campo das artes e da literatura, compreendendo-as como manifestações que, por interagirem diretamente com a cultura, passaram a escrever a política mundial (Said, 2011).

4.8.1

Arte e literatura enquanto comunicação da cultura material

Para Hobsbawm (1995), trata-se de uma “cultura extremista” desenvolvida por um “novo tipo de imperialismo”, que tem relação direta com as “artes” das décadas de 1914 a 1945. Segundo ele, em *A era dos extremos*, a modernidade pode ser compreendida pelo seu aspecto fundador, o “modernismo”. O modernismo europeu foi conformado por elementos que antecederam a própria ideia base de ser moderno. Diz ele:

“(...) Em 1914, praticamente tudo que se pode chamar pelo amplo e meio indefinido termo de ‘modernismo’ já se achava a postos: cubismo; expressionismo; abstracionismo puro na pintura; funcionalismo e ausência de ornamentos na

arquitetura; o abandono da tonalidade na música; o rompimento com a tradição na literatura (Hobsbawn, 1995, p. 178).”

Com esses elementos, o “modernismo” fora estabelecido como movimento de “vanguarda”, após 1914, o “dadaísmo”, que depois levou ao “surrealismo”, e o “construtivismo”, que levava também aos aspectos básicos do “futurismo”. Segundo o autor, o dadaísmo se referia ao “imediatismo”, a possibilidade de fazer arte de forma “instantânea” — como um macarrão de micro-ondas. Já em 1920, o surrealismo emergiu como movimento que negava as maneiras tradicionais de fazer e compreender a arte, as formas e formatos do dadaísmo ainda estavam presentes, mas o surrealismo não era um movimento vanguardista dominante como seu antecessor. Tal movimento procurava tencionar o que era “real”, isto é, até onde vai a realidade, ao ponto da verdade e da ficção se tornarem a mesma coisa. O foco do surrealismo era a “subjetividade” como lugar de expansão do aspecto criativo da mente humana (Hobsbawn, 1995). Diz ele:

“O surrealismo foi uma contribuição autêntica ao repertório das artes de vanguarda e sua novidade foi atestada por sua capacidade de causar impacto, incompreensão ou, o que era a mesma coisa, de provocar um riso às vezes embaraçado, mesmo entre os membros da vanguarda mais antiga (Hobsbawn, 1995, p. 180).”

De forma oposta, o construtivismo buscava um estilo minimalista e industrial, sua base era a arquitetura de formas geométricas precisas com poucos detalhes e tonalidades neutras, com a limitação da criatividade pela busca de “neutralidade” e uma oposição radical ao estilo “clássico”. A música e o cinema tiveram um destino parecido das artes, o que parecia inicialmente uma expansão criativa, logo se tornou um processo mecânico de perda da autenticidade clássica. O mesmo ocorreu com o surrealismo, não demorou muito para ele ficar parecido com o estilo construtivista, visto que o mesmo bloco de concreto de tonalidades neutras utilizado em grandes construções era reduzido a um cubo exposto e observado como “arte”, como algo que revela a “subjetividade humana”, a ausência de cor, a transparência da mente (Hobsbawn, 1995).

No “mundo não europeu” o realismo emergiu inicialmente como movimento de denúncia, a ilustração do real, contra a realidade da violência submetida aos povos colonizados. Então, o realismo organizou o surrealismo e o construtivismo num mesmo eixo de negação da ficção e da procura pelo “real”. A ideia de “reportagem”, surgida próximo a 1930 na França e entre os ingleses, baseada

também em trabalhos jornalísticos da Rússia, era o porta voz do “real”, o veículo que falava a “verdade” para o povo. Assim, a fotografia passou a fazer parte do repertório comunicacional, e o fotojornalismo se tornou o veículo oficial de acesso visual às “notícias” e das “artes de vanguarda”. Para algo ser considerado “arte” pelas massas, era necessário que a imprensa o legitimasse como tal (Hobsbawm, 1995).⁹ Assim afirma:

“De certa forma, esse desejo uniu as artes do Oriente e do Ocidente. Pois ficava cada vez mais claro que o século XX era o do homem comum, e dominado pelas artes produzidas por e para ele. Dois instrumentos interligados tornaram o mundo do homem comum visível e capaz de documentação como jamais antes: a reportagem e a câmera (Hobsbawm, 1995, p. 190-191).”

Segundo Hobsbawm (1995) essa comunicação de massas geraram uma “hegemonia cultural”, embora fossem escritas para atingir uma larga escala, não necessariamente eram acessadas por toda população. Isto é, muitas vezes apenas pequenas elites possuíam a “educação” necessária para “ler” o jornal e compreender o que estava sendo ilustrado. Mas a ideia de serem escritos para as massas levava à falsa compreensão de que a imprensa era, em última instância, sinônimo de igualdade (Hobsbawm, 1995).

Por outro lado, o cinema era acessado pelas “massas globais” e atingiu uma escala internacional, imprensa e cinema eram importantes instrumentos de transformação social. O surgimento do rádio não limitou o alcance desses instrumentos, embora agora ele pudesse transmitir a música de forma simultânea, seu foco principal era a “propriedade privada” — a vida cotidiana — e não as massas ou sua transformação. Com a ampliação do alcance da música pelo rádio, logo a dança passou a acompanhar também a mudança e com o passar do tempo o esporte, que só mais recentemente se tornou um instrumento de comunicação das massas, mas naquele período ainda não era (Hobsbawm, 1995). Afirma Hobsbawm:

“As forças que dominaram as artes populares foram assim basicamente tecnológicas e industriais: imprensa, câmera, cinema, disco e rádio. Contudo, desde o fim do século XIX uma verdadeira fonte de inovação criativa autônoma vinha se acumulando nos setores populares e de diversão de algumas grandes cidades (ver A era dos impérios). Estava longe de exaurida, e a revolução nas comunicações levou

⁹ Isso levou ao que Anderson (1995) compreendeu depois como “capitalismo de imprensa”, isto é, massas de jornais se comunicando às massas de pessoas como veículo oficial da “verdade”.

seus produtos muito além de seus ambientes originais (Hobsbawm, 1995, p. 196, grifo do autor).”

A modernidade pode ser compreendida como a transmissão de informações em larga escala, acompanhadas da produção em massa, e consequente abstração dos movimentos clássicos. Essa definição canalizou os movimentos supracitados anteriormente na ideia de “cultura popular”. O seu encontro com o imperialismo que emergia nesse período conduziu à perfeita manipulação das massas globais pelos também emergentes veículos de comunicação (Hobsbawm, 1995, 2015). O imperialismo se torna uma arte de dominação política e o século XX marca o fim dos impérios em seu sentido clássico, abrindo espaço para “grandes potências industriais” (em um sentido econômico), como sendo os novos impérios modernos.

Dessa maneira, ter um grande império se tornou sinônimo de possuir vastas coleções de obras de arte, acompanhadas de um acervo literário detalhadamente “raro”. A riqueza se encontrava para além de padrões monetários dominantes, o império precisava canalizar tudo aquilo que era considerado arte, ou manifestação artística, para si, para suprir seus fins próprios de escrever a política a sua maneira. No entanto, afirma Said:

“Isso não significa lançar críticas sumárias contra a arte e a cultura europeias ou, de modo mais geral, ocidentais, numa condenação em bloco. De forma alguma. O que pretendo examinar é a maneira pela qual os processos imperialistas ocorreram além do plano das leis econômicas e das decisões políticas, e — por predisposição, pela autoridade de formações culturais identificáveis, pela consolidação contínua na educação, literatura, artes visuais e musicais — manifestaram-se em outro nível de grande importância, o da cultura nacional, que tendemos a apresentar como algo asséptico, um campo de monumentos intelectuais imutáveis, livre de filiações mundanas (Said, 2011, p. 47).”

4.8.2

Para além do objeto material: a narrativa e os séculos de história

Segundo Said, o livro *Era dos extremos*, de Eric Hobsbawm, “(...) encerra uma série de estudos históricos que ele iniciou em 1962.” (Said, 2003, p. 229). Para Said o livro apresenta uma “sobreposição entre história e memória”, onde Hobsbawm se torna uma “personagem” de sua própria narrativa, que procurou descrever o século XX. Diz ele: “(...) O historiador é agora menos um guia do que um ‘observador participante’, alguém que não pode ter o domínio completo da historiografia de nosso século.” (Said, 2003, p. 230).

Said acrescenta que a obra de Hobsbawm tenciona a relação entre a experiência histórica e a historiografia, além da motivação de entender se as histórias são gerais ou específicas, e de entender se a “história mundial” é uma unidade preenchida por eventos particulares que levam à totalidade. Para Said, Hobsbawm conseguiu produzir uma “visão geral” que se afasta dessa proposição ao construir a história do século XX, a partir de eventos que, compartilhados por diferentes públicos em um mundo amplamente conectado em termos de informação, podem ser considerados gerais (Said, 2003).

No entanto, para Said (2003), a visão de Hobsbawm sobre as artes do século XX — que foi apresentada nos parágrafos anteriores — é equivocada. Segundo ele, a visão de Hobsbawm parte da ideia de que: “(...) a política e a economia são fatores determinantes da literatura, da pintura e da música (...);” (Said, 2003, p. 237), o que Hobsbawm não considerou é que para além do dadaísmo e surrealismo, o modernismo foi fundamental para conformação das teorias da interpretação. Assim, Said (2003) afirma que o século XX foi o período das “narrativas concorrentes” e devemos considerar que a “interpretação” proposta pelo modernismo foi fundamental para entender essa competição.

A virada do século XX compreende, conforme analisado por Said, uma transição entre a “história geral”, rumo ao debate sobre narrativa, como experiência. Posto isso, Said reforça que se Hobsbawm mostrou que o século supracitado foi um período de “causas perdidas”, em que a história foi marcada pelo silenciamento de diferentes povos, por outro lado, ele também correspondeu às “reservas de esperança”, uma vez que: “(...) o século xx [escreve Said] foi uma grande era de resistência, e isso não foi completamente silenciado” (Said, 2003, p. 238).

Edward Said (2011) destaca que existe uma complexidade imensa na relação entre cultura e imperialismo, onde a cultura é o elemento capaz de produzir uma “imagem” mundialmente aceita (mesmo que de forma, por vezes, negativa), da grandiosidade do império. É o elemento que garante a ideia de “ser” um império mundialmente reconhecido, onde a “soberania política” do império depende da existência de uma definição sobre as culturas. Chegamos na categoria “nação” que utiliza descrições culturais coerentes ao padrão político vigente para o estabelecimento de seus domínios (Said, 2011). Afirma Said:

“(…) Como nem a cultura nem o imperialismo são inertes, as conexões entre eles, enquanto experiências históricas, são dinâmicas e complexas. Meu objetivo principal não é separar, e sim estabelecer conexões, e estou interessado nisso pela grande razão filosófica e metodológica de que as formas culturais são híbridas, ambíguas, impuras, e chegou a hora de a análise cultural voltar a vincular o estudo e a realidade delas (Said, 2011, p. 50).”

Edward Said (2011) sugere uma “interpretação secular” para entender os “entrelaçamentos sobrepostos” da história e sua “interdependência” com o passado: “(…) Mais importante [escreve ele] do que o próprio passado, portanto, é a influência sobre as atitudes culturais do presente” (Said, 2011, p. 54). Além do mais, para o autor, quando olhamos para o passado comparativamente ao presente adentramos em um “sentimento de culpa” sobre o que foi e o que poderia ter sido feito.

As sociedades modernas vivem uma espécie de “política da culpa”, que tem por retórica as imagens do passado, que o pós-imperialismo do século XX — especialmente depois da Segunda Guerra Mundial — ajudou a formalizar. Nesse sentido, a ideia de moderno e modernidade compreende uma “perspectiva secular” (a partir da noção *Saidiana*), em que conectamos os séculos passados a fenômenos históricos que consideramos — por meio de uma consciência global — amplamente impactantes do ponto de vista humano.

Posto isso, pode-se dizer que o nacionalismo é uma narrativa — escrita em termos imperiais — que conforma a “imagem” da nação moderna como uma unidade soberana, contudo, não é auto representativo e precisa de correntes intelectuais, como o orientalismo, para fundamentar o sentimento de pertencimento nacional ao Ocidente, por exemplo (Said, 2003, 2011).

Nesse caso, o Ocidente é o equivalente da cultura nacional compartilhada por diferentes nações, de tal modo que o conhecimento produzido por elas se relaciona diretamente com sua política, por ser gerado em mais de um contexto nacional (ocidental). A forma que o saber é produzido “concorre” pela legitimidade e autoridade da “tradição erudita nacional”, recorrendo a uma extensão da possibilidade do domínio em termos imperiais. Assim, a produção do conhecimento é uma maneira de “elaboração do poder” (Said, 2003, 2011).

Segundo Said (2011), os “discursos” que foram universalizados pela Europa e pelos Estados Unidos só foram consolidados pelo silenciamento de outros

povos. Sendo necessário, agora, ouvi-los, mas, ao fazê-lo, não ignorar o conhecimento já produzido sobre eles, mas sim localizá-lo contextualizando-o.

“As formas culturais ocidentais [escreve ele] podem ser retiradas dos compartimentos autônomos em que se mantêm protegidas, e colocadas no meio dinâmico global criado pelo imperialismo, ele mesmo revisto como uma disputa ainda viva entre Norte e Sul, metrópole e periferia, brancos e nativos. Assim, podemos considerar o imperialismo como um processo que ocorre como parte da cultura metropolitana, à qual as vezes reconhece, às vezes obscurece a atividade sustentada do próprio império. A questão fundamental — bastante gramsciana — é a maneira pela qual as culturas nacionais inglesa, francesa e americana, mantiveram a hegemonia nas periferias. Como se obteve dentro delas e como se consolidou sem cessar a anuência para exercer o domínio distante de povos e territórios e povos nativos? (Said, 2011, p. 101-102).”

Para Said, precisamos entender que: “Vivemos, evidentemente, num mundo não só de mercadorias, mas também de representações, e as representações — sua produção, circulação, história e interpretação — constituem o próprio elemento da cultura” (Said, 2011, p. 109-110). Sendo assim, não somos os detentores supremos do poder cultural, isso seria uma vocação imperialista de ser, somos, porém, enquanto sociedade, a experiência viva do que acontece quando fazemos uso e interpretamos a cultura de maneira equivocada e desumana. Por fim, ao passar pelas linhas do texto de Said percebo que pouco importa para ele ficar falando das influências do nacionalismo na política da academia, ainda que ele (o nacionalismo) mantenha seus *status* por representar tendências intelectuais em função da tradição nacional.

Said (2011) escreve que o momento do presente é uma maneira de compreender e talvez conhecer o passado, entendendo a “(...) história humana secular em sua totalidade.” (Said, 2011, p. 116). Ademais, não é uma tarefa fácil estabelecer uma conexão precisa entre o nacionalismo e o imperialismo. No livro *Cultura e imperialismo*, Said parece desfocar aos poucos a ideia de identidade nacional para dar ênfase ao seu objeto de análise: o imperialismo e sua relação com a cultura ocidental.

O nacionalismo ocupa no texto de Said uma forma de conceituação das nações modernas que foram inspiradas em grandes impérios. Ele é um elemento da cultura voltado à produção de representação, uma narrativa que fora enquadrada pelas nações por meio da ideia e do termo “nacionalismo”. No entanto, apenas entender o nacionalismo de forma isolada da nação faria com que

perdêssemos de vista a relação da modernidade com a política imperial na produção de conhecimento sobre as culturas. O que equivale a dizer que o nacionalismo é uma forma de construir uma imagem coerente da modernidade, de representar o fenômeno moderno em suas mais diversas manifestações, dentre elas, o imperialismo.

Por fim, pode-se dizer que *Cultura e imperialismo* é — ou se torna — um convite para entender a relação entre a produção do conhecimento e a política. Mais que nunca, poder e cultura se encontram textualmente em “territórios sobrepostos” e “histórias entrelaçadas”, como diria Said. O compromisso do intelectual com a política deve ser fundamentalmente entender esse processo.

5 Considerações finais

Partindo do estudo sobre a cultura nas relações internacionais e como acessá-la, o presente trabalho procurou refletir sobre a escrita da política externa mundial pela literatura, isto é, como ocorre sua textualização. Em linhas gerais, tratei de uma discussão metodológica que apresentou as contribuições de Edward Said na possibilidade da compreensão de lugares que só podem ser observados pela interpretação dos acontecimentos recorrentes ao texto.

Penso que o estudo foi importante na tentativa de compreender o livro *Orientalismo* como um primeiro esforço metodológico no sentido de pensar a cultura através da análise de paisagens mentais conformadas por uma *geografia imaginativa* envolvida com a produção do saber que é contemplado pela literatura.

Minha hipótese principal era a de que a ideia de *exílio* presente na obra reconsiderava a tradição antropocêntrica das humanidades, onde, através de uma visão diplomática, desenvolveu-se um humanismo que não leva necessariamente ao etnocentrismo. A pesquisa mostrou que tal visão se aplica ao território da literatura na imaginação de ideias e culturas.

A grande motivação por trás da pesquisa era compreender melhor a relação da pesquisa em cultura com a política externa da literatura. O objetivo geral foi mostrar que o livro é um ensaio literário aberto que produz ideologia crítica sobre a ideia de cultura e, pois, compreende um investimento político.

Importante mencionar que à primeira vista o livro *Orientalismo* aparenta ser apenas um estudo sobre campos de estudos, mas no decorrer das páginas, percebemos o investimento político do autor. Embora muito cuidadosamente ele tente afastar seu engajamento político de seu desenvolvimento teórico, assumindo seus interesses e contando parte de sua história, inevitavelmente a obra circunscreve constantemente pela noção de *exílio* que conduz o leitor a refletir sobre questões do Oriente Médio e a política externa mundial.

Mesmo que sua ideologia não conduza explicitamente o leitor a assumir partido de ideias ou causas, embora o autor mesmo o faça ao fixar textualmente, a partir de sua visão de mundo, a existência de territórios físicos e imaginados, acontecimentos externos e locais, relações nacionais e internacionais, contudo,

sempre caberá ao leitor decidir por ser influenciado ou não pelos argumentos apresentados acerca das perspectivas construídas no livro.

A ideologia crítica do livro corresponde à autonomia do leitor no respeito as diversidades e adversidades culturais do mundo. Seu investimento político reflete diretamente no ensinamento de que nunca poderemos compreender a cultura totalmente, nos restando apenas imaginar muitos dos acontecimentos a partir da experiência produzida pela literatura.

A experiência literária nos faz pensar no livro em questão como um “achado arqueológico”, um material etnológico que reforça dicotomias antropológicas relacionadas ao olhar a outras culturas pelas lentes da literatura, inevitavelmente compreendendo melhor a sua própria, para então entender de maneira mais sofisticada conceitos e ideias que habitam a academia. Somente um ensaio aberto seria capaz de gerar tal acontecimento.

Em suma, a metodologia consistiu em uma pesquisa qualitativa empírica de caráter bibliográfico, com ênfase no emprego de métodos interpretativos da hermenêutica voltados à análise de texto. Ao longo dos capítulos reuni argumentos de Edward Said, Eric Hobsbawm, Benedict Anderson, Homi K. Bhabha, Partha Chatterjee, Gayatri Spivak, Mikhail Bakhtin, Hans-Georg Gadamer, Wolf Lepenies, Roland Barthes, Michel Foucault, James Clifford, Mary Louise Pratt, Lila Abu-Lughod, Luiz Costa Lima e Manuela Ribeiro Sanches, sempre procurando enfatizar seus mais diversos aspectos metodológicos e conflituantes. Contudo, não acho que a literatura desses escritores possa ser reduzida unicamente à perspectiva de leitura aqui realizada.

Por fim, devo reforçar que não tenho uma posição política fixa em relação aos acontecimentos descritos ao longo deste trabalho, recorro novamente — para finalizar este texto — à afirmação de que todos eles são verdades parciais, situadas, sobrepostas pela cultura, entrelaçadas pelo lugar da história e recorrentes à imaginação das relações internacionais pela literatura.

6

Referências bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila. *Writing Against Culture*. In: FOX, Richard G. (ed.). **Recapturing Anthropology: working in the present**. Santa Fe: School Of American Research Press, 1991. Cap. 8. p. 137-162.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. 330 p. Tradução de: Denise Bottman.

BAKHTIN, Mikhail Mjkhailovitch. Os estudos literários hoje. In: BAKHTIN, Mikhail Mjkhailovitch. **Estética da criação verbal**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 359-368. Tradução feita a partir do francês por Maria Emsantina G. Pereira; revisão da tradução Marina Appenzellerl.

BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 488 p. prefácio: Leyla Perrone-Moisés; tradução: Mario Laranjeira; revisão de tradução: Andréa Stahel M. da Silva.

BHABHA, Homi K.. Disseminação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna. In: BHABHA, Homi K.. **O local da cultura**. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013. Cap. 8. p. 227-273. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves.

CHATTERJEE, Partha. A nação em tempo heterogêneo. In: CHATTERJEE, Partha. **Colonialismo, Modernidade e Política**. Salvador: EdUFBA, 2004. p. 67-95. Tradução do inglês: Fábio Baqueiro Figueiredo; revisão da tradução e científica: Valdemir Zamparoni.

CLIFFORD, James. **Orientalism. by E. W. Said. History and Theory, vol. 19, no. 2, 1980, p. 204–23. JSTOR, Accessed 20 June 2024.**

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século xx. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. p. 17-62. Organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves.

CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (org.). **A escrita da cultura**: poética e política da etnografia. Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Papéis Selvagens Edições, 2016. 388 p. Tradução de: Maria Claudia Coelho.

FOUCAULT, Michel. O Que é um Autor? In: FOUCAULT, Michel. **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 264-298.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. 236 p. Tradução de: Luiz Felipe Baeta Neves.

GADAMER, Hans-Georg. Introdução. In: GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 31-36. Tradução de: Flávio Paulo Meurer.

HOBBSAWM, Eric J.. Introdução. In: HOBBSAWM, Eric J.. **Nações e nacionalismo desde 1780**: programa, mito e realidade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 11-22. Tradução: Maria Celia Paoli, Anna Maria Quirino.

HOBBSAWM, Eric. As artes 1914-45. In: HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos**: o breve século xx: 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 178-197. Tradução: Marcos Santarrita; revisão técnica: Maria Célia Paoli.

HOBBSAWM, Eric J.. A era dos impérios. In: HOBBSAWM, Eric J.. **A era dos impérios**: 1875-1914. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015. Cap. 3. p. 87-124. Tradução: Sieni Maria Campos, Yolanda Steidel de Toledo.

LEPENIES, Wolf. Introdução. In: LEPENIES, Wolf. **As Três Culturas**. São Paulo: Edusp, 1996. p. 11-24. Trad. Maria Clara Cescato.

LIMA, Luiz Costa. A análise sociológica da literatura. In: LIMA, Luiz Costa. **Teoria da literatura em suas fontes**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. Cap. 21. p. 659-687. Introdução e revisão técnica: Luiz Costa Lima.

PRATT, Mary Louise. Trabalho de campo em lugares comuns. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (org.). **A escrita da cultura**: poética e política da etnografia. Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Papéis Selvagens Edições, 2016. p. 63-90. Tradução: Maria Claudia Coelho.

SAID, Edward W.. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. 351 p. Tradução de: Pedro Maia Soares.

SAID, Edward W.. Reconsiderando a Teoria Itinerante. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). **Deslocalizar a Europa**: antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade. Lisboa: Cotovia, 2005. p. 25-42. Tradução de: Manuela Ribeiro Sanches.

SAID, Edward W.. **Orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 523 p. Tradução Rosaura Eichenberg.

SAID, Edward W.. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011. 567 p. Tradução Denise Bottmann.

SANCHES, Manuela Ribeiro. Introdução. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). **Deslocalizar a Europa**: antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade. Lisboa: Cotovia, 2005. p. 7-21.

SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). Viagens da Teoria Antes do Pós-Colonial. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). **Malhas que os Impérios Tecem**: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2011. p. 9-43.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. 133 p. Tradução de: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa.