

Edward Said

Um Intelectual Crítico e Cosmopolita

Joaquim Jorge Veigunha*

Há homens que são um mundo. Edward Said foi certamente um deles. Palestino nascido em Jerusalém em 1935, abandonou com a família esta cidade em 1947, alguns meses antes da ocupação da sua parte ocidental pelas tropas israelitas. A partir deste momento, transformou-se num andarilho, passando pelo Egipto, Líbano para se estabelecer nos Estados Unidos. Foi educado no Victoria College, no Cairo, Mount Hermon School, Massachusetts e na universidade de Princeton, onde se licenciou, e Harvard, em que se doutorou. Professor de literatura inglesa e comparada na universidade de Columbia, leccionou também nas universidades de Harvard, Stanford Johns Hopkins e Yale. Proferiu palestras em mais de uma centena de universidades. Para além de um extraordinário historiador crítico da literatura e da cultura, era um talentoso pianista e um musicólogo, tal como o fundador da Escola de Frankfurt, Theodor Adorno. *Orientalism*, publicado pela primeira vez em 1978, e *Culture and Imperialism*, de 1993, constituem as suas duas grandes obras enquanto historiador crítico da literatura. Nunca deixou também de intervir na defesa dos direitos do seu povo, seja através de inúmeros artigos em jornais e de numerosas conferências, como através da publicação de ensaios como *The question of*

*Ensaísta

Palestine (1979), *The politics of dispossession* (1994) e *Peace and its discontents* (1995). Sofrendo de leucemia, Edward Said morre em Nova Iorque em 24 de Setembro de 2003.

Nada melhor do que um excerto de uma obra do filólogo Erich Auerbach, poderá caracterizar o percurso intelectual de Edward Said: “O homem que considera a sua pátria acolhedora é apenas um terno principiante; aquele para quem qualquer solo é como o seu solo natal é já forte; mas é perfeito aquele para quem o mundo inteiro é uma terra estrangeira”¹. O indivíduo que é capaz de destacar-se da sua “pátria cultural” é também o que pode reflectir criticamente não apenas sobre a sua cultura natal, mas também sobre todas as outras culturas, é o sentido deste trecho de Auerbach, um filólogo hebraico obrigado a converter-se num andarilho intelectual para escapar ao nazismo. Esta espécie de distanciamento brechtiano relativamente à nossa e às outras culturas permite ao intelectual tomar consciência que nenhuma delas pode ser “superior” às outras nem converter-se numa espécie de entidade monadológica, separada e fechada em si própria, mas que cada uma só pode ser entendida na sua relação de interdependência com as restantes. Isso significa que o mundo da cultura que se constrói historicamente não é o mundo das unidades orgânicas, mas, pelo contrário, o mundo da unidade na diversidade: cada cultura apenas toma verdadeiramente consciência de si quando se relaciona com as outras, de modo que a construção da sua identidade é sempre mediada pela diferença, pelo que a distingue das outras, mas não a separa delas, pois só pode verdadeiramente enriquecer a sua própria identidade se se abrir à influência das outras e, simultaneamente, num processo infinito de dar e receber, também contribuir para as enriquecer.

A ideia da igual dignidade de todas as culturas não é porém um ponto de partida, mas um ponto de chegada que só se alcança após uma longa

caminhada. Neste percurso, que é o de Said, é necessário desmistificar as representações ideológicas que afirmam a superioridade de uma determinada cultura sobre as outras ou daquelas culturas que dizem representar a civilização sobre a barbárie. Este trabalho de desmistificação foi iniciado com *Orientalism*, onde Said estuda as representações do Oriente, especificamente do Médio Oriente e do mundo árabe e muçulmano, elaboradas pelo Ocidente. A representação é do domínio do ideológico, pressupondo desde logo um sujeito que representa e um objecto representado. Esta operação intelectual inicia-se, porém, no âmbito de uma radical desigualdade: a representação do Outro é simultaneamente um predomínio sobre o Outro, exprime a capacidade de uma cultura de subtrair a outra a possibilidade de representar-se a si própria e assim construí-la mentalmente como um elemento subordinado e dependente incapaz de autodeterminação. A frase do *18 de Brumário de Luís Bonaparte*, de Marx, que Said utiliza como *leitmotiv* de *Orientalismo* - “Eles não podem representar-se a si próprios; têm que ser representados” - exprime bem esta relação de predomínio do Ocidente sobre o Oriente que se consolida sobretudo a partir da conquista napoleónica do Egipto.

Embora as culturas sejam interdependentes, também é verdade que durante mais de dois séculos se estruturaram relações de hegemonia de algumas culturas sobre as outras. O que o autor designa por “orientalismo” é precisamente a construção da hegemonia, no sentido gramsciano do termo, de predomínio intelectual ou ideológico, da cultura ocidental sobre o Oriente, predomínio que permitiu à primeira representar o segundo, retirando-lhe ao mesmo tempo a possibilidade de representar-se a si próprio. O “Oriente” e os “orientais” não existem, por conseguinte, independentemente da mente que os representa, que, por sua vez, nada tem a ver

com a de um sujeito transcendental kantiano que concebe *a priori* os objectos da *sua* experiência, mas com um sujeito que é, ele próprio, condicionado, pois a sua capacidade de representar o Outro, que constitui a razão de ser da sua actividade, apenas existe na sua relação com um poder historicamente determinado: político (a instituição colonial e imperial), intelectual (as diversas ciências, disciplinas, departamentos universitários, sociedades que se especializam na análise do “oriental”), cultural (os padrões de gosto e os valores ocidentais que comandam a apreciação do comportamento do “oriental”) e moral (os juízos de valor sobre o que os ocidentais são capazes de fazer e o que, pelo contrário, não pode ser feito pelos “orientais”)².

Com esta operação é desde logo desmistificada a atitude e a postura do orientalista enquanto sujeito que constrói a representação do outro: a sua autonomia é uma ilusão, já que a sua actividade intelectual que produz o Oriente como objecto do conhecimento é uma actividade politicamente mediatizada, enquanto o próprio conhecimento do Oriente não surge como um conhecimento puro e imaculado que paira acima da “sórdida” realidade política ou do contexto histórico social em que se exerce, mas como um conhecimento unilateral, mutilado do oriental enquanto colonizado ou súbdito do império britânico ou francês, e a quem foi retirado o poder de representar-se a si próprio e de construir o seu próprio percurso histórico. Não admira que mesmo para o orientalista mais erudito, os orientais sejam representados como seres incapazes de racionalidade, autonomia e autogoverno. Tal justifica desde logo a missão civilizadora do colonialismo e do imperialismo, de que o orientalista é o agente cultural da mesma forma que o administrador colonial é o agente político, que mais não visa que libertar os orientais da sua “vileza”, entendida frequentemente como indolência e preguiça, mãe de todos os vícios contraproduativos, e sensualidade

desregrada. Por detrás do estudo das línguas orientais, do trabalho erudito de filólogos como Renan e Silvestre de Sacy, e mesmo da ficção romanesca de escritores como Flaubert, o Oriente transforma-se num palco para a representação distorcida que o Ocidente tem de si próprio ou do seu próprio domínio: os orientais “são o que são *porque* são o que são, de uma vez por todas, para sempre, por razões ontológicas que nenhum material empírico pode desalojar ou alterar.”³

O papel do orientalista é o do cientista que no seu laboratório elabora uma representação do Oriente. Este trabalho de descoberta do Oriente é um símbolo do “seu poder imperial sobre os fenómenos recalcitrantes, bem como uma confirmação da cultura dominante e da sua «naturalização»”⁴. A própria actividade de conhecimento do Outro reflecte a relação de domínio que a sobredetermina: o orientalista concebe-se a si próprio como o sujeito transcendental kantiano para o qual os orientais são apenas a matéria de conhecimento, os “fenómenos recalcitrantes”, que a sua actividade intelectual transforma em objecto do conhecimento. No entanto, esta consciência que o orientalista julga ter de si e dos outros é uma consciência ilusória, já que a erudição do orientalista não resulta, como ele pensa, da sua actividade mental abstracta, nem da sua curiosidade desinteressada pelo Oriente que procura “compreender” para esclarecer os seus compatriotas, mas de um saber contextualizado que se transmite de geração para geração através de revistas, de cátedras universitárias, dicionários, gramáticas, ou seja, através de uma rede instituições e de publicações que “constituem um simulacro do Oriente e reproduzem-no materialmente no Oeste, para o Oeste”⁵. É apenas enquanto parte integrante deste “sistema”, e não como sujeito que se julga incondicional, que o orientalista constrói a sua representação do Oriente e, simultaneamente, a sua

representação de si próprio como agente que, tal como o militar e o administrador colonial no plano político, tem uma missão civilizadora a desempenhar na esfera da cultura. Esta missão situa-se no plano ideológico e não é outra senão a da construção da hegemonia do Ocidente sobre o Oriente: “Mais uma vez o conhecimento das raças submetidas ou orientais é o que torna a sua gestão fácil e proveitosa; o conhecimento dá poder, mais poder exige conhecimento, e assim sucessivamente numa dialéctica cada vez mais proveitosa de informação e controlo.”⁶

A apropriação ideológica do Oriente pelo Ocidente não se faz de uma vez por todas: o orientalismo tem um percurso histórico. Said distingue duas grandes etapas, que designa por orientalismo *latente* e orientalismo *manifesto*. A primeira, que percorre todo o século XIX, é uma etapa “académica” que engloba os eruditos especializados no estudo das línguas e culturas orientais, como Renan e Sacy, os viajantes, os romancistas, como Chateaubriand e Flaubert, as sociedades - fundamentalmente britânicas e francesas - que se ocupam do estudo do Oriente. A segunda etapa, inicia-se no final da primeira guerra mundial, após o desmembramento do império otomano. Nesta etapa despontam as primeiras tentativas de resistência dos povos orientais à hegemonia do Ocidente. Estas tentativas vão colocar às potências imperiais e coloniais, sobretudo à Grã-Bretanha e à França, novos problemas e novos modos de os confrontar e gerir. O orientalista erudito e viajante desinteressado do período precedente torna-se cada vez mais prescindível. Em sua substituição, surge o orientalista como agente do “poder ocidental”. A sua principal tarefa consiste em ajudar os governos das potências coloniais e imperiais a gerir a conflitualidade das sociedades orientais em vias de emancipação política. De erudito, o orientalista transforma-se num especialista.

No período posterior à segunda guerra mundial os Estados Unidos substituem as antigas potências coloniais, Grã Bretanha e França, transformando-se no principal agente do domínio do Ocidente sobre a região do Médio Oriente. Esta mudança reforça a tendência da etapa do orientalismo manifesto iniciada no período de entre as duas guerras: os eruditos dão definitivamente lugar aos especialistas em ciências sociais (economistas, politólogos, sociólogos, etc.). De certa forma, o orientalista perde a aura mítica que desfrutava no período anterior, em consequência tanto da especialização do saber que tende a tornar cada vez mais uma relíquia o intelectual dotado de uma visão global e erudita, como em resultado de um novo contexto social e político que surge com as independências pós-coloniais. O conflito israelo-palestiniano no Médio Oriente e o acesso às fontes do petróleo, matéria-prima estratégica fundamental da economia norte-americana e dos países do Ocidente industrializado, reformulam radicalmente a actividade do orientalista tradicional. O conhecimento do Oriente transforma-se num conhecimento asséptico, reduz-se a uma visão estatística, quantitativa e operativa, pois o que interessa verdadeiramente ao especialista são apenas “«os factos» para os quais um texto literário é provavelmente um intruso”⁷. Eis como, no seu estágio supremo, o orientalismo sofre uma enorme regressão. Aos novos agentes do império já nem sequer interessa o conhecimento das línguas, dos costumes e das expressões artísticas dos povos orientais, mas apenas auxiliar e aconselhar os políticos e os *managers* das companhias petrolíferas a realizar as suas prioridades estratégicas. Mas isso apenas significa que o orientalismo acaba por revelar a verdade que até hoje tinha recalcado sob o manto diáfano da erudição: a visão mutilada do Outro, que foi o verdadeiro pressuposto da visão, simultaneamente magnânima e grandiloquente, que sempre teve de si próprio.

Cultura e imperialismo

Duas ideias centrais percorrem *Orientalism*: a primeira é que o Oriente não existe verdadeiramente, mas é apenas uma representação dos orientalistas, o resultado da hegemonia do Ocidente sobre o Oriente, hegemonia que foi resultado de pelo menos dois séculos de colonialismo e, a partir da segunda metade do século XX, de predomínio imperial dos Estados Unidos; a segunda é que as culturas não podem ser concebidas como realidades identitárias, exclusivistas, mas existem apenas na sua relação recíproca, comunicando umas com as outras e influenciando-se umas às outras, pelo que a ideia de uma superioridade inata de uma cultura sobre as outras é apenas uma representação ideológica, construída pelo Ocidente durante séculos de predomínio e conquista, a que nem mesmo escapam as obras literárias aparentemente insuspeitas de simpatias coloniais e imperiais.

Em *Culture and imperialism*, Said parte precisamente destas duas ideias centrais para dar resposta a uma questão que *Orientalism* tinha deixado em suspenso: o Outro, o colonizado ou o dominado, permanecia sem voz, era apenas um objecto de representação do orientalista que rescrevia até a sua história em função das necessidades do império, privando-o assim da própria memória. *Culture and imperialism* vai suprir esta lacuna, tornando-se por isso, ao contrário do que alguns críticos defendem, não numa obra “ideológica” relativamente à maior “cientificidade” de *Orientalism*, mas no seu necessário complemento. A noção de “contraponto” - figura musical, área da cultura em que Said era um especialista - atravessa o novo ensaio: “É necessário - diz o autor - insistir: se tratamos aqui de identidades culturais, não vemos aí absolutamente uma invenção de essências: trata-se de contrapontos -, pois uma identidade nunca pôde existir sem os seus contrários,

negativos, opostos.”⁸ Estes “opostos” são os investigadores, romancistas e poetas do antigo mundo colonizado. São precisamente eles que surgem em “contraponto” aos grandes “textos canónicos do centro europeu”⁹. Mas isso significa que apenas nesta relação com o Outro - e dele conosco -, “Nós” podemos tomar verdadeiramente consciência dos nossos limites e assim começarmos a superar dialecticamente a visão fechada, monadológica da “nossa” cultura, bem como o preconceito ideológico, herdado de séculos de orientalismo, da sua superioridade inata sobre as outras ou da sua missão civilizadora.

O reconhecimento do Outro como sujeito constitui-se no contexto de um processo de luta e resistência: o processo de emancipação e libertação dos povos colonizados que conseguem criar a sua representação de si próprios em contraponto com as representações orientalistas que marcaram o período colonial ou imperial. Ao alcançar a sua consciência de si o colonizado que se liberta e se torna independente adquire a capacidade não apenas para se representar a si próprio, mas também para representar aquele que, no passado, se afirmava exclusivamente como sujeito. A partir de agora, este constitui-se em objecto de juízo e reflexão, já não é mais o sujeito exclusivo da representação, mas apenas o contraponto do Outro que, reciprocamente, desponta no contexto da resistência ao predomínio colonial e imperial e já não está disposto a deixar que o expulsem da História e o privem da memória do processo em que constrói a sua própria autodeterminação.

A figura que melhor exprime a inversão radical da relação de predomínio colonial e imperial inspira-se na dialéctica hegeliana do senhor e do escravo. Para Hegel o escravo liberta-se através do trabalho: ao transformar a natureza este autodisciplina-se, superando tanto o temor primordial da morte como o apetite imediato, enquanto o senhor se converte

em mero consumidor passivo do objecto produzido por ele. Diferentemente da figura do escravo hegeliano, o colonizado constitui-se como sujeito não no âmbito da práxis produtiva, mas no contexto da práxis política, da luta de emancipação e libertação que se inicia precisamente no seio do processo de predomínio colonial e imperial. O mérito de Said em *Culture and Imperialism* está em demonstrar que a visão ou representação que o colonizador tem do colonizado depende do grau de resistência que este oferece ao predomínio do primeiro. É, portanto, uma representação que não é fixa, mas que evolui historicamente, desde o “grau zero” de resistência ao imperialismo até ao momento em que o colonizado se emancipa e constrói não apenas a visão de si próprio, mas também a do antigo senhor. Este percurso é analisado por Said através da exegese das obras de romancistas franceses e britânicos dos séculos XIX e XX. Como é que, na esfera da ficção, aparentemente tão descomprometida, o Outro é representado? O que desde logo nos remete para a tese de que as obras literárias, embora não sejam “mecanicamente determinadas pela ideologia”¹⁰, são mediatizadas pelo contexto económico, social, político em que emergiram historicamente.

No ponto de partida o Outro apenas existe como instrumento da vontade do colonialista, não lhe é reconhecido nenhum direito, apenas lhe cabe trabalhar sob a autoridade do senhor para fazer funcionar a economia colonial de que depende a prosperidade da metrópole. Escritores como Jane Austen, em *Mansfield Park* (1814), a que Said dedica a segunda parte do capítulo II de *Culture and imperialism*, exprimem esta concepção, se bem que a economia colonial surja apenas como pano de fundo no romance: a plantação escravagista que Sir Thomas, o dono de Mansfield Park, possui em Antigua sustenta o estilo de vida senhorial da família. Mais explicitamente, Carlyle, citado por Said em

“The nigger question”, exprime de forma brutal as expectativas do colonialismo relativamente ao escravo: “Não, os deuses querem que, para além das abóboras-meninas [a planta que os negros de Carlyle preferem], sejam cultivadas as especiarias e os preciosos géneros nas suas Índias Ocidentais. Eles afirmaram-no ao fazer as Índias Ocidentais tal como as fizeram - e querem infinitamente mais: que homens industriais ocupem as suas Índias Ocidentais, e não um indolente gado com duas pernas, por mais feliz que ele esteja com a abundância das abóboras-meninas. Estes dois decretos, podemos estar certos, foram estabelecidos pelos deuses imortais, eles adoptaram a sentença do Parlamento Eterno, e, mesmo se todos os parlamentos e entidades da terra se lhe opuserem até à morte, isso será feito. Se Quashee não quer ajudar a produzir as especiarias será de novo reduzido à escravatura (o que será um pouco menos desagradável do que a sua condição actual) e, como os outros métodos nada dão, o abençoado chicote obrigá-lo-á a trabalhar.”¹¹

A impressionante brutalidade desta passagem revela que o pilar da economia colonial é obrigar os indígenas a produzir um excedente para outrem ao mesmo tempo que são reduzidos ao mínimo de subsistência, pois só assim poderão fornecer um trabalho suplementar ao proprietário da plantação. As produções locais - simbolizadas aqui pela abóboras-meninas - que asseguravam ao indígena os meios de subsistência e até uma certa abundância, transformam-se no principal obstáculo ao funcionamento da economia colonial: por exemplo, se os indígenas conseguem satisfazer as suas necessidades de subsistência, trabalhando, digamos, três ou quatro dias por semana nos seus terrenos, quem os poderá obrigar a trabalhar sete dias para produzir “especiarias e outros preciosos géneros” para o colono? Na mente de Carlyle, porém, esta questão reveste uma outra forma: o

indígena deve ser obrigado a ser “produtivo” - no sentido de produzir um excedente, uma mais-valia, para o proprietário da plantação - não porque perdeu a sua liberdade e autonomia primitivas, mas porque é preguiçoso e indolente. Eis como surge então engrandecida a figura do colono ou dos seus representantes, considerados como os únicos seres dotados de industriiosidade, racionalidade e capacidade de auto-organização.

A expansão do colonialismo determina uma apreciação diferente do “nigger” por parte do escritor ocidental, mais como consequência da resistência do indígena à dominação do que de um acesso de consciência crítica. Rudyard Kipling, um dos mais talentosos apologistas do império britânico, maravilha-se em *Kim* (1901) com a prodigiosa diversidade étnica e religiosa da Índia e não hesita em denunciar o racismo do tradicional militar britânico de baixa patente relativamente aos indígenas designados também pelo termo depreciativo “escarumbas”: “Ele [o soldado encarregado de vigiar Kim, prisioneiro dos britânicos] designava todos os nativos por «escarumbas»; contudo os criados e os varredores lançavam-lhe em face nomes abomináveis, mas ludibriado pela atitude deferente deles nunca os entendia.”¹² No fundo, a visão que Kipling tem do indígena é a do dissimulado, sintoma de que não hesitará a atacar os guardiões do império britânico logo que tiver oportunidade para isso. Todo o livro surge como um relato das dificuldades dos britânicos em manterem o domínio colonial sobre a Índia tanto perante a possibilidade de revolta e secessão dos indianos como perante a cobiça de outras potências que disputam à velha Albion o predomínio imperial na região. Kim, o herói do romance, filho de um soldado britânico e de uma indiana, exprime este dilema. No entanto, acaba, após o seu percurso pelo país em companhia de um lama budista, por

transformar-se num agente do império britânico, renunciando assim às suas origens maternas¹³.

Mas talvez o máximo de consciência possível do romancista ocidental relativamente à figura do nativo se encontre no extraordinário livro de E. M. Forster, *A passage to India*, publicado em 1924, e a que Said faz referência, se bem que mais esporadicamente do que em relação a Kipling¹⁴. Apesar de Forster não ser um anticolonialista, o seu livro denuncia a arrogância e o desprezo dos colonos e das autoridades britânicas relativamente aos indianos. A obra confronta Aziz, o nacionalista indiano muçulmano, e Fielding, um professor inglês marginalizado pelos compatriotas pela sua abertura aos nativos. No entanto, nem mesmo Forster é capaz de libertar-se dos juízos de valor sobre os não europeus: também ele acaba por fazer uma distinção radical entre “nós” e “eles”, referindo-se aos costumes e aos comportamentos “bizarros” que “eles” têm e a que “nós”, britânicos, não nos podemos permitir sob pena de perdermos o império. Este diálogo entre Aziz e Fielding a propósito de Mohamed Latif, um familiar desonesto de Aziz, e de um piquenine oferecido pelo indiano a uma comitiva britânica exprime bem a representação que o ocidental tem do oriental. Não resisto a transcrevê-lo:

“«Aziz, já imaginou quanto lhe custará este piquenique?»”

“«Chiu! meu caro amigo, não mencione essa parte. Centenas e centenas de rupias. A conta completa será demasiado terrível; os criados dos meus amigos roubaram-me a torto e a direito, e quanto ao elefante, tudo me leva a crer que come ouro. Devo confiar em si para que não divulgue isto. E M.L. - por favor use as iniciais, ele está a ouvir - é de longe o pior de todos.»”

“«Eu disse-lhe que ele não é boa peça.»”

“«Ele é muitíssimo bom para si próprio; a sua desonestidade arruinar-me-á.»”

“«Aziz, que monstruoso!»”

“«Estou contente com ele, contribuiu para o conforto dos meus hóspedes; além do mais, é meu dever empregá-lo, ele é meu primo. Se o dinheiro vem, o dinheiro vai. Se o dinheiro fica, a morte chega. Já alguma vez ouviu falar deste provérbio urdu tão útil? Provavelmente não, porque acabei de inventá-lo.»”

“«Os meus provérbios são: Um dinheiro poupado é um dinheiro ganho; Um passo dado a tempo evita muitos outros mais tarde; Olha antes de saltares; e o Império britânico assenta neles. Nunca nos expulsarão, bem sabe, enquanto não deixarem de empregar M. L.s e quejandos.»”¹⁵

Nesta passagem exprime-se, de forma mais subtil que em Carlyle e Kipling, a ideia da superioridade do Ocidente sobre o Oriente: o ocidental - representado aqui pelo britânico - é previdente, logo racional, poupa agora para desfrutar depois, embora não explique como a poupança, que é em si própria uma mera abstenção do consumo e, por conseguinte, estéril, gera mais riqueza. A generosidade do oriental que se deve a códigos de conduta comunitários em contraponto com o individualismo calculista do ocidental - Aziz sente-se na obrigação de empregar Mohamed Latif porque, apesar da sua desonestidade, é seu primo, ou seja, membro da família alargada que predominava na Índia colonial e que ainda hoje permanece nas zonas rurais daquela grande nação - representa para Fielding, o “amigo dos indianos”, um sintoma de esbanjamento, da incapacidade revelada por Aziz - no romance, um médico e não o “nigger” iletrado de Carlyle - para administrar o próprio orçamento doméstico, pois não consegue proporcionar as despesas ao seu rendimento disponível, o suprasumo da racionalidade económica do ocidental. E se Aziz não é capaz de administrar o *oikos*, por maioria de razão não poderá expulsar os britânicos da Índia e governar o seu próprio país.

Uma nova visão emerge com as independências coloniais e a formação das nações do chamado Terceiro Mundo. Até este momento o nativo não tinha voz, sendo apenas objecto de representação por parte do político, do administrador, do criador do Ocidente europeu. A partir de agora, esta relação inverte-se e ele passa a ser sujeito de representação. Os criadores e os intelectuais tomam consciência de que não foi a Europa que civilizou os indígenas e implantou a modernidade nas colónias. Pelo contrário, como afirma o extraordinário Frantz Fanon de *Damnés de la terre*, a quem Said dedica inúmeras passagens do cap. 3 de *Cultura e Imperialismo*, “o progresso da Europa construiu-se com o suor e os cadáveres dos árabes, indianos e dos amarelos”, não sendo ele mais do que “uma criação literal do Terceiro Mundo”¹⁶.

A nova visão do mundo faz justiça à máxima de Hegel de que “a *verdade* da consciência independente é a *consciência do escravo*”¹⁷. Esta radical inversão da relação entre senhor e escravo, colonizador e colonizado, europeu e nativo assinala a emergência de um sujeito que se emancipa do domínio colonial sob qual o antigo senhor construía a sua liberdade e independência: “Tal como o senhor revelava que a sua essência é o inverso do que quer ser, também a escravatura deverá ser, sem dúvida, ao realizar-se, plenamente o contrário do que é de um modo imediato; retornará a si como consciência *repelida* e converter-se-á em verdadeira independência.”¹⁸

Porém, a liberdade do colonizado não se constrói, como para Hegel, na esfera do trabalho produtivo. Em *Peau noir, masques blancs*, o mesmo Fanon considera lucidamente que o senhor do imperialismo “difere essencialmente do que é descrito por Hegel. Em Hegel há reciprocidade, aqui o senhor despreza a consciência do escravo. Não exige o reconhecimento deste último mas apenas o seu trabalho”¹⁹. O juízo de Carlyle sobre o “nigger” confirma a

justeza destas considerações. A tomada de consciência do colonizado não surge, portanto, no contexto da práxis produtiva, mas no contexto da práxis política, no da luta de libertação nacional. O novo sujeito deve reconstruir o seu próprio percurso, um percurso autónomo em que rescreve a História do seu país e do seu povo, História que lhe tinha sido arrebatada pelo colonialismo.

O nacionalismo é o primeiro momento da construção da autodeterminação dos povos das colónias. Ele é, porém, apenas a condição necessária para a construção de uma ordem verdadeiramente humana em que as relações de domínio e os ressentimentos do passado colonial sejam definitivamente superados. Para Fanon “a violência do regime colonial e a contraviolência do colonizado equilibram-se e correspondem-se numa homogeneidade recíproca extraordinária.”²⁰ A “contraviolência do colonizado” acaba por limitar-se a “inverter” a violência a que esteve submetido por parte do colonizador. Aquele tende a contrapor ao imperialismo a imagem da “pátria” e à modernidade, que este afirma trazer para as colónias, as “tradições” ancestrais do povo esquecido. Sandip, personagem da *Casa e do Mundo* (1919), de Rabindranath Tagore, é um exemplo representativo desta forma de nacionalismo: “O verdadeiro patriotismo só será desperto nos nossos compatriotas se puderem ter uma visão da pátria. Temos de a transformar numa deusa. Os meus seguidores perceberam logo o meu ponto de vista. «Inventemos uma imagem apropriada!», exclamaram. «Se for inventado não servirá de nada», advirto-os. «Temos de arranjar uma das imagens correntemente aceites como representando o país - a veneração do povo deve voltar-se para ele seguindo os sulcos profundos da tradição.”²¹

Para Said é necessário uma síntese superadora, uma síntese que ponha em causa a unilateralidade tanto do imperialismo como do nacionalismo. Essa

síntese consiste na construção de uma verdadeira dimensão universal, cosmopolita e, simultaneamente, atenta às diferenças, em que a relação de domínio do imperialismo e o autofechamento do nacionalismo dão lugar à reciprocidade e à livre interdependência das culturas. Apenas assim cada cultura poderá contribuir para o enriquecimento das outras e receber, em contrapartida, o influxo enriquecedor delas. Apenas assim poderão ser superadas as identidades exclusivistas e os mitos da superioridade civilizacional e racial de umas culturas sobre as outras. Por fim, apenas assim os preconceitos mutiladores poderão ser ultrapassados e a unidade na diversidade humana das culturas do mundo desenvolver-se plenamente.

O papel do intelectual

A temática do papel do intelectual sempre foi cara a Edward Said. Tanto *Orientalism* como *Culture and Imperialism* pressupõem esta questão que, de resto, atravessa toda a obra do palestino. A frase de Auerbach citada no início deste ensaio demonstra-o bem e representa sinteticamente a concepção que o autor tem do intelectual. A posição de Said tem hoje uma enorme actualidade, actualidade redobrada após a sua morte. Predomina actualmente, em certos meios universitários e, mais genericamente, na sociedade civil, a figura do intelectual para quem a objectividade e a imparcialidade significam pensar que se pode pairar acima da realidade social e política sem intervir para poder transformá-la ou, complementarmente, a figura do intelectual que se transforma numa estrela mediática e que se aproxima cada vez mais dum quadro de um grupo de comunicação ou de um agente de *marketing* político. Tanto num caso como noutro predomina a figura do intelectual descomprometido - os franceses dirão *desengagé* - extremamente preocupado ou em aumentar o *share* mediático das

redes televisivas que o contratam ou em inventar justificações para o seu afastamento da intervenção na vida social e política e para o seu refúgio numa pretensa neutralidade investigativa, em que tomar posição é considerado como um delito de lesa imparcialidade ou objectividade.

Edward Said situa-se nas antípodas desta nova “representação” do intelectual, para utilizar uma frase que serve de título a uma das suas obras. A concepção de Said sobre o papel do intelectual, apesar da sua admiração por Gramsci, aproxima-se muito mais da de Julien Benda, o célebre autor da *Trahison des clercs* (1927), do que da do fundador do ex-Partido Comunista Italiano. De facto, o protótipo do “intelectual orgânico” de que falava Gramsci, ou seja, do intelectual que aliava teoria e prática, hoje menos reside na práxis política do que no mundo económico e financeiro, na publicidade e no *marketing*. Publicidade e *marketing* que, de resto, invadem o mundo político e lhe ditam as suas leis. Este tipo de intelectual não constitui, portanto, para Said a garantia de autonomia e de *engagement* necessário a uma real intervenção no mundo social e político com vista se não a transformá-lo, pelo menos a alertar a opinião pública para os seus bloqueamentos e a sua subordinação a megapoderes económico e financeiros constrangedores.

Para Said o verdadeiro *engagement* começa precisamente na atitude crítica do intelectual perante os poderes estabelecidos, o que desde logo derruba com um só golpe o ponto de vista daqueles que contrapõem objectividade a empenhamento, militância ou compromisso. Tal como o *clerc* sonhado por Benda, o *engagement* do intelectual tem um compromisso com a verdade a que não pode renunciar. Neste sentido, o intelectual deve ser dotado de um cepticismo crítico que recusa sancionar consensos pantanosos e se mostra indisponível para “aceitar fórmulas fáceis,

confirmações afáveis, sempre tão conciliadoras sobre o que os homens poderosos ou convencionais têm a dizer e sobre o que fazem”²².

A posição de Said é clara: o único compromisso do intelectual não é com os poderes organizados mas com a verdade. O intelectual deve rejeitar fazer concessões aos poderosos, o que não significa, porém, que deva transformar-se num ser para quem a política e o poder pertence ao reino da sordidez de que não deve aproximar-se sob pena de ficar irreversivelmente maculado. O intelectual não deve é entender a política como uma espécie de trampolim para a ascensão ou para a integração nos poderes dominantes. Isto significa que a prudência política, qualidade que todo o intelectual crítico deve dispor quanto mais não seja como recurso de autodefesa, deve valer como elemento tático, mas nunca como elemento estratégico. A integração nos poderes existentes não aumenta, ao contrário do que pensam muitos candidatos a “conselheiros do príncipe”, a capacidade de intervenção do intelectual na sociedade. Nestes casos, acontece frequentemente o contrário: longe de “iluminar” e “esclarecer” os titulares desse mesmo poder, o intelectual tende a transformar-se no bobo da corte, como aconteceu de certo modo com Diderot nos “Entretiens avec Catherine II” (1774), apesar dos inegáveis méritos literários da obra.

O intelectual deve ser controverso, levantar questões incómodas e não varrê-las para debaixo do tapete ou esconder a cabeça debaixo da areia como a avestruz. Este não pode refugiar-se na arte e no pensamento puros para justificar o seu *desengagement* ou o seu desinteresse. Pelo contrário, deve intervir com distanciamento crítico nos problemas do seu tempo, pois só assim conseguirá alcançar a necessária objectividade aprofundada que constitui o verdadeiro sentido da sua actividade. O intelectual crítico deve também romper com o especialismo redutor, já que estes,

para além de uma visão parcial ou mutilada da realidade, serve de pretexto para o culto das ortodoxias estabelecidas, para “fazer carreira”, para não levantar questões que ponham em causa o comportamento rotineiro que cada “especialista” deve ter relativamente ao “objecto” que cultiva e se transforma numa espécie de propriedade exclusiva da respectiva corporação. Em contrapartida, “o intelectual, hoje em dia, deve ser um amator, alguém que considere que, para se ser um membro pensante e interessado da sociedade se tem direito a levantar questões morais no seio de qualquer actividade, por mais técnica e profissionalizada que seja, já que interfere na vida do país e no respectivo poder, na forma de interacção com os seus cidadãos e com a sociedade”²³.

Que representação do intelectual nos legou para a posteridade Edward Said? Encontramos a figura de um intelectual que é um interventor nos problemas sociais e políticos do seu tempo porque não pode alhear-se do que se passa à sua volta e que, como Gramsci, considera que “a política está em todo o lado”²⁴, e é, simultaneamente, uma referência ética, pois a sua conduta é orientada de acordo com padrões de isenção, autonomia e distanciamento crítico que, para além de constituírem o necessário antídoto contra a tentação de se transformar em “bobo da corte”, são um compromisso com a verdade. O intelectual deve ser um explorador e pesquisador, pois o conhecimento e a liberdade são a razão de ser da sua existência: “Um intelectual é como um náufrago que, de certo modo, aprende a viver com a terra, não *nela*; não como Robinson Crusoe, cujo objectivo era colonizar a sua pequena ilha, mas como Marco Polo, cujo sentido do maravilhoso nunca lhe faltou e que é sempre um viajante, um convidado temporário, não um parasita, conquistador ou incursor.”²⁵

Notas

- ¹ Said, Edward W. Said - *Orientalism*, London, 2003, pg. 259. Existe uma tradução portuguesa desta obra assinada por Pedro Serra, professor titular da universidade de Salamanca: *Orientalismo*, Livros Cotovia, Lisboa, 2004.
- ² *Ib.*, pg. 12.
- ³ *Ib.*, pg. 70.
- ⁴ *Ib.*, pg. 145-46
- ⁵ *Ib.*, pg. 166.
- ⁶ *Ib.*, pg. 36.
- ⁷ *Ib.*, pg. 291.
- ⁸ Said, Edward - *Culture and imperialism*, Paris, 2000, pg. 98.
- ⁹ *Ib.*, pg. 100.
- ¹⁰ *Ib.*, pg. 25.
- ¹¹ *Ib.*, pg. 163-64.
- ¹² Kipling, Rudyard - *Kim*, London, 1995, pg. 114.
- ¹³ Ver *Culture et impérialisme*, ob. cit., pgs. 201-39.
- ¹⁴ Ver ob. cit., pg. 289-97.
- ¹⁵ Forster, E.M. - *A passage to India*, London, 2000, pg. 170.
- ¹⁶ Said, Edward - *Culture et impérialisme*, pg. 284.
- ¹⁷ Hegel, G.W.F. - *Fenomenologia del Espíritu*, México, 1978, pg. 119.
- ¹⁸ *Ib.*, pg. 119.
- ¹⁹ cit. por Said, Edward - *Culture et impérialisme*, pg. 301.
- ²⁰ cit. por Said, Edward - *Culture et impérialisme*, pg. 374.
- ²¹ Tagore, Rabindranath - *A casa e o mundo*, Lisboa, 1986, pg. 90.
- ²² Said, Edward - *Representações do intelectual: as palestras de Reith de 1993*, Lisboa, 2000, pg. 35.
- ²³ *Ib.*, pg. 74.
- ²⁴ *Ib.*, pg. 34.
- ²⁵ *Ib.*, pg. 59.