

OUTROS ECOS DA CRÍTICA: CULTURA E IMPERIALISMO EM EDWARD SAID

[OTHER ECOS OF CRITICAL: CULTURE AND IMPERIALISM IN EDWARD SAID]

*Jeverton Soares dos Santos Correio **

RESUMO: A partir de um insight da mais recente obra da filósofa Amy Allen, “*End of Progress*” (2016) o presente artigo busca levar a cabo o projeto em aberto de (re)aproximação da Teoria Crítica com a linha de pensamento conhecida como Pós-Colonialismo, a partir das contribuições seminais do pensador palestino Edward Said, sobretudo mediante as suas reflexões sobre o vínculo entre cultura e imperialismo, presentes nas obras “*Orientalism*”(1978) e “*Culture and Imperialism*”(1993). Para isso, foi necessário expor o que Amy Allen compreende pelo termo teoria crítica, resgatando a sua denúncia contra a “mainstream” da teoria crítica contemporânea (especialmente, Habermas e Honneth), que na sua acurada interpretação teria recaído em um déficit pós-colonial inaceitável, em virtude da excessiva influência de Hegel e dos jovens hegelianos, sobretudo na reconciliação apressada que tal mainstream faz entre a noção de progresso histórico e de história empírica. Tal falha não acontece, por exemplo, na teoria crítica da Escola de Frankfurt, sobretudo em Adorno e em Benjamin, ainda que a autora não deixe de reconhecer que tais bases eurocêntricas também estão presentes nela (Seção 1). Contudo, é justamente a partir da noção de “eco das vozes que emudeceram”, de Benjamin, que se procurou executar uma aproximação com o pensamento de Said, o qual também usa categoria análoga, de “outros ecos que habitam o jardim”, inspirada no poeta Eliot (Seção 2). Mais do que isso: o artigo se esforça

ABSTRACT: From an insight of the philosopher Amy Allen's latest work, “*End of Progress*” (2016), this paper claims to carry out the open-ended project of (re) approaching Critical Theory with the line of thought known as Postcolonialism, it from the seminal contributions of the Palestinian thinker Edward Said, especially through his reflections on the link between culture and imperialism, present in the works “*Orientalism*” (1978) and “*Culture and Imperialism*” (1993). For this, it was necessary to expose what Amy Allen understands by the term critical theory, rescuing her denunciation against the “mainstream” of contemporary critical theory (especially Habermas and Honneth), that in her accurate interpretation would have to fallen in a postcolonial deficit unacceptable, because of the excessive influence of Hegel and the young Hegelians, especially in the hasty reconciliation that this mainstream makes between the notion of historical progress and empirical history. Such a failure does not occur, for example, in the critical theory of the Frankfurt School, especially in Adorno and Benjamin thought, although Allen does not fail to recognize that such Eurocentric grounds are also present in Frankfurt School (Section 1). However, it is precisely from Benjamin's notion of the “echo of voices that have been mute” that an attempt has been made to approximate the Said thought, which also uses analogous category of “other echos [that] inhabit the garden”, inspired by Poet Eliot (Section 2). More than this, the

* *Doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do rio Grande do Sul, com bolsa CAPES. Mestrado e Graduação em Filosofia pela mesma Universidade. m@ailto: jevertonsoares@hotmail.com*

em trazer a tona alguns dos principais motivos do pensamento saidiano, como a caracterização do fenômeno cultural intitulado “orientalismo”, bem como suas reflexões sobre o drama palestino (Seção 3). Tais seções acabam por preparar caminho para explicitar o que autor entende como sendo o “imperialismo” (Seção 4). Essa noção, amplamente presente nas diferentes manifestações da experiência cultural moderna, pode nos ajudar a compreender melhor o vínculo existente entre cultura e política, vínculo esse que, como se verá ao decorrer do artigo, foi deliberadamente negligenciado pela teoria crítica contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria Crítica; Pós-Colonialismo; Imperialismo.

article strives to bring to light some of the main motives of his thinking, such as the characterization of the cultural phenomenon entitled "Orientalism", as well as his reflections on the Palestinian drama (Section 3). These sections eventually pave the way for explaining what the author understands how "imperialism" (Section 4). This notion, widely present in the different manifestations of modern cultural experience, can help to better understand the link between culture and politics, which, as we shall see in this paper, has been deliberately avoided by contemporary critical theory.

KEYWORDS: Critical Theory; Postcolonialism; Imperialism.

1) PROLEGÔMENOS: O “FIM” DO FIM DO PROGRESSO

Em uma época de generalizada liquidação da filosofia e de seus conceitos, na qual ideias-chaves como “Progress” aparecem até mesmo em marcas de sabão em pó – para não citar aqui conceitos maldados como “ética” e “estética”, ou até mesmo noções metafísicas que se tornaram lemas de clube de futebol, tais como “absoluto” e “imortal” – são muitos os desafios normativos e os problemas epistemológicos que devem ser enfrentados por uma teoria com pretensões críticas. Em contrapartida, são poucas as obras que estão realmente dispostas a enfrentá-los em sua complexidade.

Pode-se dizer, sem o menor exagero, que o mais recente trabalho de Amy Allen, intitulado “The End of Progress” (2016), situa-se no rol destas obras que têm a coragem de enfrentar um feixe de questões que durante muito tempo não obtiveram nenhuma resposta entre os círculos acadêmicos da teoria crítica contemporânea. Pior ainda: essas questões nem foram tematizadas. Trata-se de questões como imperialismo, orientalismo, (neo) colonialismo, terceiro-mundismo, entre outras, que pertencem a um amplo campo de estudos conhecido como “pós-colonialismo”, que foi amplamente desenvolvido nos últimos 30 anos fora do “eixo acadêmico” tradicional, sobretudo na Ásia, África, América Latina e Oriente Médio¹.

Embora Allen reconheça que já existam estratégias semelhantes à dela em curso, cujo objetivo principal é justamente o de realizar uma espécie de reparação histórica, expandindo o “cânon” da teoria crítica contra o solipsismo academicista ocidental, a autora não está totalmente satisfeita com os seus tímidos resultados. Nessas estratégias, denominam-se também de teoria crítica as ideias de autores como Frantz Fanon, Enrique Dussel, Frederick Douglas e Toni Morrison². Porém, Allen observa que para “descolonizar” efetivamente a teoria crítica, é preciso ser mais radical do que simplesmente reconhecer autores da “margem” como “teóricos críticos”, ainda que ela admita o pioneirismo desses trabalhos:

Tão bem-vinda quanto uma expansão daquilo que devemos levar em conta como teoria crítica, e tão frutífero e pioneiro [groundbreaking] como são os seus resultados, esta estratégia para responder o silêncio da ‘mainstream’ dos teóricos críticos sobre as questões do imperialismo e do colonialismo significa que as profundas e difíceis mudanças que os predicamentos pós-coloniais nos colocam, para uma abordagem diferente da Escola de Frankfurt à teorização social, não só não foi cumprida ainda, como também não foi nem mesmo totalmente avaliada pelos profissionais [practitioners]. Este livro constitui, portanto, uma tentativa de ambas as coisas, articular e conhecer essas mudanças³.

Cabe chamar a atenção para o fato de que o prefixo “pós” do termo “pós-colonialismo” não significa uma superação do colonialismo ou o fim do mesmo na era atual, como se ele fosse um problema civilizatório superado. Como explica a estudiosa Adelia Ribeiro, através do jamaicano Stuart Hall, o pai dos “Estudos Culturais”, uma das vertentes do pós-colonialismo, o prefixo “pós” se refere antes a um procedimento de investigação, que reorganiza as cartas dos jogos discursivos hegemônicos sobre o “Outro”, ou seja, daquilo que está fora das grandes narrativas representacionais, do que um estágio histórico consolidado⁴.

Se bem entendi o livro de Allen, nele se consegue evitar os extremos hermenêuticos comuns na recepção acadêmica da temática pós-colonialista: nem cair no lugar comum de dizer que pensadores pós-colonialistas – como, por exemplo, Franz Fanon, Gayatri Spivak e Edward Said – são “inclassificáveis” em virtude de sua originalidade, nem tampouco desdenhar suas reivindicações teóricas, alegando que não passam de “pós-modernos” ou “anti-modernos”, termos que indicam, aliás, o mesmo comportamento, segundo a ácida análise de Jürgen Habermas⁵.

Desse modo, uma das principais conquistas da obra de Allen é apontar para o caráter político subjacente ao conceito de “teoria crítica”: seu próprio significado não está garantido de antemão, ele precisa ser interpretado, discutido, deliberado, ou seja, a própria noção de “teoria crítica” se localiza em um campo aberto de profunda disputa teórica, que está longe de consenso, podendo se referir a uma grande variedade de agendas e projetos teóricos⁶. Nas palavras da autora:

Como eu entendo e como pratico neste livro, e em outros lugares, teoria crítica se refere simultaneamente a uma tradição, um método e um objetivo. Minha aproximação com a teoria crítica está situada na tradição intelectual da Escola de Frankfurt. O que penso que é particularmente atraente nesta tradição é a sua ênfase na teoria social e na compreensão do social como o nexo do político, do cultural e do individual⁷.

Na passagem acima, evidencia-se que Allen parte da noção academicamente reconhecida do termo, mormente ligada às origens históricas do Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt, idealizado e fundado por Felix Weil em 1924, mas cujas bases epistemológicas se assentam em um modelo de pensamento ligado a uma filosofia social desempenhada de modo interdisciplinar, que visa oferecer uma crítica imanente do capitalismo e da modernidade sociocultural. Tal orientação interdisciplinar foi posta, pela primeira vez, por Max Horkheimer, no programático ensaio intitulado “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, publicado em 1937, no qual o autor reordenava a linha de pesquisa do Instituto em direção a uma visão mais filosófica e menos ortodoxa de materialismo histórico. Ainda que praticamente não tenha sido citado pelos principais membros da Primeira Geração, especialmente por Adorno e Benjamin, seria injusto afirmar que tal ensaio não tenha exercido nenhuma influência naquele grupo de pensadores. É deste texto que se origina a rubrica “teoria crítica”, que é usada frequentemente como sinonímia de Escola de Frankfurt. Neste ensaio, Horkheimer já aponta para o principal elemento que acompanhará a teoria crítica em todas as suas elaborações posteriores, mesmo depois da “guinada linguística” apresentada por Habermas a partir da década de 1970, qual seja o elemento utópico, expresso pelo desejo emancipatório de uma sociedade efetivamente livre e justa, apartada da tirania da tecnocracia burocrática burguesa e do capitalismo de Estado – típico do socialismo soviético⁹.

O que Allen considera mais interessante no interior da tradição de pensadores da Escola de Frankfurt é justamente a capacidade ímpar de articular, no mesmo discurso, pretensões de verdade e de justiça, sem perder o rigor teórico em detrimento do vigor de motivações práticas. Em termos metodológicos, a autora destaca que a “marca registrada” (hallmark) dessa geração é pensar o social de um modo inseparável da crítica da economia política, das formas de análise cultural-social e das teorias do “self” e do indivíduo¹⁰.

Analisando especificamente o ensaio Teoria Tradicional e Teoria Crítica, a autora chama a

atenção para o lugar em que Horkheimer situa a teoria crítica: entre o realismo político – a esfera da análise das condições empíricas e relações de poder – e a teoria política normativa – que articula concepções ideais, racionais e normativas de justiça sob as quais se é preciso se ater no propósito de ser “autônomo” (freestanding)¹¹. De acordo com Allen, a aposta de Horkheimer caminharia em direção a uma “terceira via” entre o realismo político e a teoria ideal:

Em contraste a ambos os métodos, a teoria crítica se entende enraizada e constituída por uma realidade social existente, que é estruturada por relações de poder e que, portanto, também visa criticar apelando a padrões imanentes de normatividade e racionalidade¹².

Em outras palavras, a “solução” para os diversos problemas societários vividos no capitalismo tardio não pode mais ser trazida de fora da própria estrutura social, como quer a teoria ideal, nem tampouco ela se dá única e exclusivamente mediante um mergulho positivista nos dados e na empiria, como quer a “Realpolitik”. Se a racionalidade e a normatividade vigentes não dão conta nem das necessidades vitais dos indivíduos, nem garantem uma justa distribuição de riqueza e um equitativo acesso a uma formação cultural integral, então uma vez mais é a tarefa do teórico crítico incorporar a lógica que sustenta esses estados de coisas a fim de corrigir falhas e patologias desde a sua base, bem como apontar caminhos de resolução, sem apelar para formas “mágicas” de pensamento, ou soluções “mirabolantes”, alheias ao próprio dever histórico-social. Esse é o principal sentido da noção de “crítica imanente”. Na verdade, o que está em jogo, aqui, é a suspeita de que não há nem como formular um pensamento totalmente à margem do social. Mesmo aqueles teóricos que são aparentemente “alheios” à realidade social em que vivem podem nos dizer muito sobre ela, sem nem mesmo fazer filosofia social, como bem mostrou a acurada análise de Adorno e Horkheimer sobre o vínculo “burguês” entre pensadores aparentemente irreconciliáveis, como Kant, Sade e Nietzsche, presente no Excurso II da Dialética do Esclarecimento, intitulado “Sade: ou Esclarecimento e Moral”, do livro “Dialética do Esclarecimento”¹³.

Em certo sentido, a ideia de uma sociedade livre de sujeitos autônomos ainda é uma utopia iluminista não plenamente realizada. E em uma época de profunda ascensão da “onda neoliberal”, Allen enxerga a atualidade da teoria crítica justamente nessa tentativa de resgatar a noção qualitativa de sujeito que não é apenas um indivíduo capaz de trabalhar e consumir, mas também de autoconsciência histórica. Daí também o papel fundamental da noção de “sujeito crítico” nesse processo – sem autonomia e maioridade intelectual, a emancipação social fica longe do horizonte de realização:

Entendido desse jeito, o que é decisivo sobre teoria crítica é sua concepção do sujeito crítico como conscientemente enraizado e moldado pelas relações de poder na sociedade, mas que, no entanto, ele objetiva criticar reflexivamente e racionalmente¹⁴.

Porém, como o subtítulo da sua obra alerta¹⁵, para poder realizar com êxito tal empreitada teórica, Allen precisou revisar as bases nas quais a teoria crítica está assentada. E ao fazer isso, a autora identificou um problema na tradição da teoria crítica, no qual ela pretende corrigir desde os seus fundamentos, ou seja, desde uma reconstrução normativa das principais linhas de força da primeira geração da Escola de Frankfurt.

Mas qual seria, afinal, esse problema? A partir de sua leitura pós-colonialista, Allen está convencida que os fundamentos da teoria crítica são excessivamente etnocêntricos, ocidentalistas e primeiro-mundistas, sendo que nem a segunda e nem a terceira gerações conseguiram curar com êxito tais cicatrizes. Para Alen, ao contrário, Habermas e Honneth, respectivamente, agravaram ainda mais a situação: além de nem tentarem solucionar tal querela, eles simplesmente optaram por ignorá-la completamente. Se, de um lado, ainda entre os primeiros teóricos, como Benjamin e Adorno, havia ainda possibilidade de abertura para esse diálogo – basta ver os diversos aforismos das *Mínima Moral* em que o tema da “emigração” é constantemente

discutido, lembrando também que ambos não viveram em uma época globalizada como a nossa, de fácil acesso a livros e informação de qualquer lugar do mundo – por outro lado, com Habermas e Honneth, o tema do “eurocentrismo” nunca foi visto sequer como um desafio efetivo à teoria crítica. Ademais, a filósofa acredita que além de aprofundar a cegueira em relação a temáticas dos estudos culturais, a teoria crítica contemporânea passou longe de debater seriamente uma questão pós-colonialista central – e que será objeto de análise mais adiante, via Edward Said – qual seja, o tema do imperialismo.

Não é nenhuma coincidência que os dois “principais polos” geográficos de prosseguimento do projeto interdisciplinar inacabado da teoria crítica são duas potências mundiais, e são a esses polos que Allen dirige a sua atenção e também a sua crítica, sobretudo o primeiro, ligado à Alemanha, mediante figuras como Jürgen Habermas, Axel Honneth e Rainer Forst. O outro polo constitui, obviamente, os Estados Unidos da América, através de autores como Thomas McCarthy, Nancy Fraser e Seyla Benhabib¹⁶. Contudo, Allen reconhece que a teoria crítica “norte americana”, seja através das investidas na “teoria crítica racial” de McCarthy, seja através das reflexões do feminismo de Fraser e Benhabib, consegue estar bem mais aberta ao diálogo pós-colonialista que sua versão germânica. Daí o porquê ela não dedicar nenhum capítulo ao polo estadunidense. Não obstante, fica evidente também que Allen incorporou as críticas de Benhabib a Habermas, sobretudo a de que a sua teoria comunicativa restringe a autonomia moral a uma vaga ideia de alteridade, não fazendo justiça à dimensão utópica de seu próprio projeto¹⁷, bem como as críticas de Fraser ao conceito de reconhecimento de Honneth, em especial ao fato dele tratar a categoria de redistribuição como sendo de menor valor em um mundo globalizado do que à categoria moral de reconhecimento¹⁸.

É claro que a lista poderia ser bem maior e diversa do que essa meia dúzia de autores. Contudo, ao longo do texto, o leitor toma ciência de outros pesquisadores importantes da teoria crítica contemporânea, como Martin Jay, Susan Buck-Morss, Rolf Wiggershaus e Max Pensky. O propósito de Allen, com “O Fim do Progresso”, não é fazer um livro de história da teoria crítica, ou um inventário de todos os autores que respondem por essa alcunha, mas sim resgatar aquele elemento central que ela identifica já na primeira geração da Escola de Frankfurt, qual seja um comportamento contestatário e aberto a incorporar aquilo que não é normalmente tematizado pela pesquisa acadêmica. Por isso que no sentido mais abrangente do termo, e exatamente esse é o sentido o qual Allen visa resgatar e praticar, pode-se compreender “teoria crítica” como sendo toda teoria que incorpore em suas reflexões, as reivindicações emancipatórias de minorias sociais e históricas. Nas palavras da autora: “Em seu uso mais amplo, teoria crítica se refere a qualquer forma politicamente infletida [inflected] de teoria cultural, social, ou política, que contenha objetivos [aims] críticos, progressivos e emancipatórios”¹⁹. Assim compreendida, a teoria crítica consistiria antes em uma forma política de inflexão, que abarcaria em seu leque de possibilidades de realização, entre outros motivos, “a teoria feminista, a teoria queer, a teoria crítica da raça e teorias pós-coloniais e descoloniais”²⁰, do que um corpus teórico cristalizado, centralizado em polos geográficos específicos.

Logicamente, a autora está ciente do desafio que tal empreendimento representa, mesmo depois da obra “Crítica do Poder” de Honneth, que foi, de fato, uma das primeiras tentativas profundas de aproximar a teoria crítica de Horkheimer e Adorno com a de Foucault, tendo como “árbitro” a crítica da razão esclarecedora empreendida por Nietzsche²¹. Embora pese, no caso de Honneth, o fato de que tal projeto teórico de aproximação não tenha se realizado com outro propósito a não ser de apenas ressaltar o caráter aporético de tais modelos de teoria social, e também de apontar os déficits normativos desses autores, isto é, a incapacidade deles de dar soluções ou apresentar saídas para o complexo quadro de patologias sociais que eles mesmos apontaram em seus escritos, como “reza” a cartilha do ensaio programático de Horkheimer.

Apesar de reconhecer as conquistas filosóficas inerentes a aproximações difíceis como essa, inclusive praticando-a no caso da Dialética do Esclarecimento de Adorno Horkheimer e História da Loucura de Foucault, a ambição de Allen é maior ainda do que a de Honneth: tratar-se-ia antes de contestar o caráter “etnocêntrico” dessas aproximações do que apenas dizer que

ambos os pensadores operaram na mesma direção. Ainda que exista um abismo entre as filosofias francesas e alemãs, qualquer reconciliação entre ambas continua situada dentro de um quadro geográfico “europeu”, ou ao menos ocidental. Seria dar uma solução “caseira” para um problema de análise que precisa ser encarado de modo global, ou melhor, de modo histórico:

Eu precisaria enfatizar de início, entretanto, que meu objetivo aqui é nem comparar Adorno e Foucault [...], nem tão pouco sintetizar eles[...]. Particularmente, o objetivo deste capítulo é recuperar alguns dos insights da filosofia da história de Adorno e sua filosofia moral em conjunção com os trabalhos da juventude de Foucault sobre história para construir uma estrutura para pensar através da relação entre história e normatividade²².

É importante observar, antes de tudo, que Foucault é um autor importante no movimento pós-colonialista, e ele é considerado, por alguns teóricos desse movimento, em especial Edward Said, como grande inspiração teórica, sobretudo em virtude do seu conceito de “discurso”. Mais importante ainda observar que seria ingenuidade acreditar que um “ataque” per se ao conceito de discurso desenvolvido por Foucault possa deslegitimar toda pesquisa pós-colonialista que use utilize dele, direta ou indiretamente. Por mais vicissitudes que tal conceito possa ter, o mais importante, para os autores que o utilizam, é antes a capacidade de poder “torcer” certas narrativas ditas objetivas e universais, a fim de mostrar a sua base enganadora e mistificadora, do que uma fundamentação teórica imbatível.

Para ficar claro, a noção de “discurso” em Foucault é bastante difusa e complexa, mas sem ela ficará difícil entender o “abismo” que separa a teoria crítica – especialmente, a segunda e terceira geração – das análises foucaultianas, bem como das análises empreendida pelos pensadores pós-coloniais.

Assim como esse conceito já havia sido prefigurado na sua tese de doutorado, intitulada *História da Loucura*, publicada em 1961, ele vai aparecer com maior clareza dois anos mais tarde, em “Nascimento da Clínica”, onde Foucault radicaliza o olhar micrológico para enxergar mais de perto o vínculo específico entre aquilo que o autor entende como sendo, de um lado, os discursos e, por outro lado, as práticas.

Diferentemente de Habermas, e também em certa medida de Honneth, os quais concebem “prática” como sendo qualquer ação simples do cotidiano, tal como correr, entregar coisas, martelar, serrar, estudar, etc., e “discurso” enquanto atos de fala, nos quais pode ser confissões, declarações, ordem, etc., Foucault entende “práticas” como algo mais complexo e menos pragmático, ou seja, enquanto regulações coercitivas (e assimétricas) das formas de ação dos costumes, que são consolidadas institucionalmente, sejam pelas práticas médicas ou pelos ritos de passagem, pelas sentenças jurídicas ou pelas medidas policiais, pelas instruções pedagógicas ou pelos modos de disciplina corporal²³.

Por outro lado, o discurso corresponderia, na concepção apropriada por Foucault, a uma visão estrutural sobre o que diz e pensa os produtores e portadores da fala e da comunicação, sobre o que está intencionado em suas palavras e conceitos, através de uma noção mitigada de comentário:

(O comentário, j.s.s) [...] interroga o discurso sobre o que ele diz e quis dizer; procura fazer surgir o duplo fundamento da palavra, onde ela se encontra em uma identidade consigo mesma, que se supõe mais próxima de sua verdade: trata-se de o enunciando do que foi dito, redizer o que nunca foi pronunciado²⁴.

Para Habermas, tanto na acepção foucaultiana de discurso quanto na sua noção de prática já se encontra um déficit sociológico imperdoável, tendo em vista que Foucault não teria se preocupado em reconstruir a perspectiva interna dos sujeitos vítimas das violentas práticas médicas e dos discursos segregantes. Desse modo, para Habermas, “Foucault se permite um conceito de social absolutamente a-sociológico”²⁵. Faltaria a Foucault, segundo o filósofo de Düsseldorf, uma explicação convincente sobre como os discursos (científicos ou não) se

vinculam com as práticas que ele visa descrever e denunciar. Para Honneth, no entanto, “sobraria” a Foucault um “funcionalismo orientado historicamente”²⁶.

Aquilo que Habermas mais recrimina em Foucault seria sua passagem da “arqueologia do saber” para “a genealogia do poder”²⁷, ou seja, a guinada para a teoria do poder que se inicia a partir da década de 70, que faz com que o autor deixe para trás a “desenvoltura erudita” de uma hermenêutica profunda em detrimento de “positivismo feliz”, inspirado principalmente em Nietzsche, o que impede a superação do “paradoxo metodológico” de uma anti-ciência que escreve a histórias das pseudociências (que são as humanas) com o objetivo de uma crítica radical da razão²⁸.

De modo análogo a Habermas, Honneth percebe e recrimina Foucault por essa reviravolta “genealógica” em seu pensamento e tira uma drástica conclusão: diante dessa “despedida da hermenêutica” em detrimento de um olhar cada vez mais “sem sujeito” e sem “autoria”, que enxergaria relações de poder em toda a parte, inclusive onde elas não existem, Foucault teria concluído o trabalho funesto da Dialética do Esclarecimento de Horkheimer e Adorno, ao colocar de vez o último prego no caixão de uma teoria social interdisciplinar, pois não levaria mais em consideração outras dimensões da ação social do que aquelas já totalmente integradas em uma visão funcionalista de sociedade. Em certo sentido, Honneth reconhece que mesmo no ensaio programático de Horkheimer, da década de 30, ainda havia uma possibilidade “vaga” de se fazer teoria social em outros moldes, mas, claro, “nada” comparável à teoria comunicativa habermasiana:

Reconhecidamente, nem a teoria crítica de Adorno, nem sua sistemática continuação na teoria do poder em Foucault rende [yields] procedimentos apropriados para analisar as formas de integração nas sociedades do capitalismo tardio. [...] Em contraste, a teoria social de Jürgen Habermas oferece a melhor chance para um desenvolvimento substantivo desses conceitos [de cultura e de força social, j.s.s]²⁹ (Grifo Nosso).

Mesmo que involuntariamente, com as palavras acima, Honneth nos ofereceu os termos que precisávamos para apontar para aquilo que realmente está em jogo no debate “pós-colonialista” levantado por Amy Allen. Ao escrever que as teorias sociais de Adorno e a de Foucault não servem no propósito de compreender os mecanismos de integração social das sociedades do capitalismo tardio, mas tão somente a teoria comunicativa de Habermas, Honneth está nos dizendo que uma teoria social desejável seria aquele que descrevesse, com precisão, como acontecem processos sociais e, ao mesmo tempo, apontassem saídas para possíveis anomias sociais, e não ficassem apenas denunciando obcecadamente aspectos negativos desses processos. Porém, ao dizer isso, Honneth está assumindo uma posição bastante clara: a teoria crítica deve se preocupar apenas em fazer filosofia social em lugares que atingiram o grau de “progresso” do capitalismo tardio, tendo em vista que sem esse estágio de desenvolvimento não é possível nem mesmo fazer uma teoria social ao mesmo tempo descritiva e prescritiva, tendo em vista o seu “atraso” civilizatório. Se assim não fosse, então não faria qualquer sentido nem mesmo a ideia de “estágios reflexivos da teoria crítica da sociedade” – subtítulo de sua obra. Ou seja, Honneth está separando claramente a “periferia” do “centro” ao dizer que o “estágio” maior e preferível de teoria social é aquele capaz de dar conta do “último” estágio de desenvolvimento social, ou seja, o do capitalismo tardio, a qual todas as outras sociedades devem ter como meta. Parafraseando James Tully, Allen lembra que discursos como esses só encobrem o fato de que a linguagem do progresso e do desenvolvimento é a linguagem da opressão e da dominação de mais de dois terços das pessoas no globo terrestre³⁰.

Logicamente, Allen sabe da herança dos “hegelianos de esquerda” tanto na teoria crítica de Habermas quanto de Honneth, sobretudo no papel de ideias reguladoras como “progresso histórico”, “desenvolvimento”, “evolução social” e “sócio-cultural”. E não é nenhuma coincidência também que a noção de “progresso”, tal como estamos habituados a usar hoje, como um “processo histórico-social completo”, só passa a ser um termo filosófico-chave a partir do

século XIX, com a Fenomenologia do Espírito de Hegel, que elevou a própria modernidade a um estatuto filosófico. É esse o sentido das seguintes palavras, presentes no prefácio da referida obra: “Vivemos, aliás, numa época em que a universalidade do espírito está fortemente consolidada”³¹. Interpretando a filosofia de Hegel, Habermas defende a tese de que uma das principais características da modernidade filosófica foi reivindicar para si mesma a tarefa de formular regras e normas sem o recurso a qualquer realidade transcendente³². Daí o apego de Habermas e Honneth a conceitos hegelianos como “revolução, progresso, emancipação, desenvolvimento, crise, espírito do tempo, etc”³³, tendo em vista que esses termos são antes conquistas histórico-filosóficas retiradas do próprio estágio de auto-consciência do esclarecimento burguês, do que ideias transcendentes sacadas de fora desse estágio.

Como pode se ver, tais ideias, amplamente presentes no próprio Marx, talvez o mais brilhante membro dos “jovens hegelianos”, desempenham um lugar central nas estratégias sui generis de justificação normativa e de fundamentação teórica da “mainstream” da teoria crítica contemporânea, e isso vai ser algo que Allen não deixará passar em branco:

Em outras palavras, ambos, Habermas e Honneth, estão comprometidos na verdade com o pensamento de que a teoria crítica necessita defender alguma ideia de progresso histórico para fundamentar suas distintas apropriações de normatividade, para assim ser verdadeiramente crítica. Mas precisamente esse compromisso que demonstra ser o grande obstáculo para o projeto de descolonização das suas abordagens de teoria crítica³⁴.

Para levar a cabo o projeto de descolonizar a teoria crítica desde os seus fundamentos teóricos e normativos, portanto, a autora divide a obra em seis grandes capítulos, dos quais três são dedicados a apontar, analisar e corrigir o etnocentrismo dessa mainstream da teoria crítica contemporânea (Habermas [Cap.2], Honneth [Cap.3] e Forst [Cap.4]); uma parte para analisar detalhadamente as origens da ideia do progresso histórico começando com a visão dialética de Benjamin e Adorno, e depois refletindo sobre as consequências disso para uma tentativa de descolonização da teoria crítica (Cap.1); um capítulo fazendo uma instigante aproximação entre a Dialética do Esclarecimento de Adorno e Horkheimer com a História da Loucura de Foucault (Cap.5); e, finalmente, o último capítulo com caráter propositivo mesmo, com o intuito de demonstrar como deve ser uma teoria crítica descolonizada (Cap.6).

A esta altura, com os subsídios oferecidos por nossa discussão, torna-se fundamental explicar o significado do título e também o seu profundo alcance. Tal debate está presente, mormente, no primeiro capítulo do livro e servirá de ponto de chegada no seu resgate pós-colonialista.

A expressão “end of progress”, ou “fim do progresso”, é livremente inspirada em uma passagem de um ensaio de Adorno intitulado “Fortschritt” (Progresso). A passagem que Allen seleciona, e que serve de epígrafe para seu livro, é a que se segue: “[...] der Fortschritt ereigne sich dort, wo er endet³⁵”, que poderíamos traduzir, de acordo com a versão de Maria Ruschel, como “o progresso acontece ali onde ele termina”³⁶. O que é preciso fixar é que o verbo “enden”, ou “acabar”, “finalizar”, nesse contexto, tem uma função ambígua: pode significar tanto o fim temporal de um processo como também o telos ou a finalidade do mesmo. Portanto, há uma tensão entre o passado e o futuro aqui. Enquanto o sentido literal de “fim” indica que o progresso acabou, o segundo, mais metafórico, aponta para o fato do progresso não ter começado ainda. Pelo menos, esse é o sentido maior que Allen procura resgatar em Adorno: o “fim” ou a “meta” do progresso é a sua realização plena. Como o progresso não se realizou plenamente ainda, ele não atingiu sua meta, portanto, ele não começou. A própria ideia de progresso carece da realização empírica, e essa realização empírica é, na verdade, sua efetivação histórica. Comentando esse trecho, Allen conclui salientado que a teoria crítica contemporânea se afasta da Escola de Frankfurt no momento que prática uma reconciliação apressada entre a ideia de “progresso histórico” com a de “história empírica”:

O que distingue Habermas e Honneth da apropriação dos primeiros pensadores da

Escola de Frankfurt não é seu compromisso com o progresso como uma meta futura orientada política e moralmente – um compromisso que esses pensadores compartilham – mas sim seu compromisso com aquilo que Pinsky chama de discurso do progresso enquanto uma história empírica³⁷.

Portanto, o que está em disputa aqui é o próprio significado de “fim” da expressão “fim do progresso”. Que a Escola de Frankfurt se comprometeu com uma noção mitigada de progresso não há nenhuma dúvida. Mas enquanto que, por exemplo, em Benjamin, o progresso é representado de modo ambíguo – por exemplo, no quadro de Paulo Klee, “Angelus Novus”, no qual aparece o anjo da história, com “os olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas”, demonstrando que o progresso histórico leva a humanidade, simultaneamente, ao paraíso e à catástrofe³⁸ – na segunda e terceira geração da teoria crítica, o referido “olhar dialético” se perdeu, tendo em vista que, nessas últimas gerações, o progresso é visto quase tão somente a partir de suas benéncias. Portanto, para Allen, temos, de um lado, uma visão reconciliatória que acredita que o “fim” do “fim do progresso” já se realizou no capitalismo tardio (Habermas e Honneth) e, por outro lado, uma visão mais pessimista, na qual o “fim” do “fim do progresso” é uma promessa que está muito longe de ser cumprida (Benjamin e Adorno).

Como deve ter ficado claro até aqui, meu objetivo, com este longo “preâmbulo”, não é comentar *pari passu* o livro de Allen, ainda que fosse um exercício válido, em virtude da atualidade e profundidade da argumentação da autora, mas sim partir do principal “insight” dela com essa obra, mas que, inusitadamente, não foi perseguido como o prometido, qual seja o de aproximar a teoria crítica da Escola de Frankfurt com a teoria pós-colonial. Não nos entenda mal, mas parece que Allen gastou mais tempo criticando a “maistream” da teoria crítica contemporânea do que dedicando espaço para trazer a teoria pós-colonialista para a discussão.

Desta forma, este ensaio pretende lançar luz de um projeto incipiente – e não “insipiente” como quer o espírito pós-moderno de nosso tempo – para pensar uma teoria crítica do imperialismo a partir dos escritos de Edward Said, onde o elo entre cultura e política não só é pensado, mas também historicamente resgatado, em fontes e documentos literários, sobretudo em uma época onde a narrativa hegeliana do progresso parecia “universal” e consolidada: no século XIX.

2) DOS “ECOS DAS VOZES QUE EMUDE CERAM” AOS “OUTROS ECOS QUE HABITAM O JARDIM”: O ENCONTRO INUSITADO ENTRE BENJAMIN E SAID

Tendo exposto, na seção anterior, alguns aspectos centrais sobre a temática que pretendemos discutir aqui, restam ainda algumas questões, que merecem ser respondidas: 1) por que escolhemos travar contato com o pensamento de Edward Said? E mais: 2) por qual razão aproximá-lo da teoria crítica? 3) Essa aproximação não seria forçada demais ou ela pode ser entendida a partir da própria abertura que seu pensamento tem para tal modo de pensar?

A primeira questão levantada tem uma resposta simples: é difícil pensar o movimento pós-colonialista sem as contribuições de Said. Ao lado do psiquiatra e ensaísta martiniquenho Frantz Fanon, do teórico cultural jamaicano Stuart Hall e do antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro, entre outros, Edward Said é aclamado como um dos precursores dessa nova linha de pensamento crítico, que visa combater, incisivamente, os mais diversos tipos de discursos totalizantes que tentam legitimar a violência imperialista e justificar o domínio colonial.

Porém, as respostas para as questões 2 e 3 não são tão simples assim. Mas é instrutivo lembrar que Said foi um grande leitor de Adorno e que uma aproximação entre ambos não só é possível, como talvez seja óbvia demais. Há muitos pontos comuns entre esses autores, além de claro ambos terem vividos grande parte da vida na condição de emigrantes. A começar, o fato de eles serem notórios pianistas e conhecedores de música e da história da literatura, além da vasta erudição cultural e filológica compartilhada por ambos, ainda que Said tivesse a “vantagem” de ter o árabe como sua língua materna³⁹, o que lhe permitiu o acesso a um vasto material

bibliográfico ignorado por grande parte dos estudiosos ocidentais do oriente. É de Said a célebre caracterização de Adorno, feita em uma conferência transmitida pela rádio BBC, em 1993: “Paradoxal, irônico, impiedosamente crítico, Adorno foi o intelectual perfeito, avesso a todos os sistemas com a mesma aversão, independentemente de quem eram favoráveis”⁴⁰. Portanto, nada mais plausível seria do que afirmar a possibilidade do pensamento de Said ser aproximado com o do frankfurtiano.

Não obstante isto, optou-se por outra via de aproximação, que leva em consideração uma ideia presente em Teses sobre o Conceito de História de Benjamin, de 1939, particularmente a tese dois, na qual, em um contexto análogo, de crítica à dominação histórica, o autor coloca como sendo uma das tarefas maiores do materialista histórico a de ouvir os “ecos de vozes que emudeceram”⁴¹, isto é, conceber a realidade desde o ponto de vista dos oprimidos, invertendo o método historiográfico clássico, baseado na empatia com os vencedores. Não é a toa que Said finaliza *Cultura e Imperialismo*, de 1993, com a metáfora semelhante: a de “outros ecos”, só que inspirado abertamente T. S. Eliot, o qual diz, em um poema, que “a realidade não pode ser privada de ‘outros ecos [que] habitam o jardim’”⁴². Com essa citação, Said tem em mente a ideia de que por detrás de toda grande narrativa sempre há algo que é solapado por ela. Assim sendo, o dever do teórico crítico seria de trazer à luz esses “ecos” que são abafados pelos conceitos e discursos grandiloquentes.

Ainda que, obviamente, essas palavras não sejam literalmente as mesmas utilizadas por Benjamin, elas carregam o seu espírito crítico a toda forma de violência, seja ela simbólica ou concreta, secular ou religiosa. Desse modo, a metáfora do “eco” serve aqui como ponto de partida para compreender a tarefa de todo intelectual em nossos dias, tarefa essa resumida de forma lapidar por Said em *Cultura e Imperialismo*: “Dar voz ao que está calado, ou marginalmente presente ou ideologicamente representado”⁴³.

Tratar-se-ia, portanto, de uma via de análise que pretende resgatar e interpretar este elemento ético fundamental em Said, que nos parece ser um meio de acesso atual ao problema do imperialismo e sua possível relação com a teoria crítica.

3) O CONCEITO DE ORIENTALISMO E O DRAMA PALESTINO

“Com uma forte dose de medo e de violência, e muito dinheiro para os projetos, creio que podemos convencer a esta gente de que estamos aqui para ajudar-lhes”⁴⁴.

Nathan Sassaman⁴⁵ sobre os iraquianos.

Valerie Kennedy explica, no seu seminal livro “Edward Said: a Critical Introduction”, que duas obras de Said merecem atenção, seja em função da sofisticação teórica, seja porque representam dois períodos distintos, um da juventude, o outro da maturidade. Tratam-se das obras *Orientalismo* (1978) e *Cultura e Imperialismo* (1993), especialmente no que tange as conflituosas relações entre o Ocidente e o Oriente, tanto no contexto colonial quanto no pós-colonial⁴⁶. Assim, nesta seção, iremos nos deter mais nesta “primeira fase” do autor, marcada pela ascensão da obra *Orientalismo*, que marca de vez a entrada de Said no rol de pensadores pós-colonialistas, para que, na seção seguinte, possamos apreciar melhor o tema da “segunda fase”, qual seja a de *Cultura e Imperialismo*.

Orientalismo é uma obra dividida em três grandes capítulos. No primeiro capítulo, Said tenta delimitar o raio de ação e de pensamento coberto pelo conceito de orientalismo na visão europeia (mormente, a visão britânica e francesa) do Oriente, sobretudo do mundo islã e árabe, presente em diversos relatos textuais (livros, romances, cartas, documentos, etc.), de modo a introduzir o leitor aos objetivos centrais do livro: de um lado, desmistificar a figura “exótica” do “oriental” como sendo um radicalmente outro e, por outro lado, denunciar um modelo de racionalidade eurocêntrica e imperialista que subjuga como inferiores todos aqueles que não fazem parte da ideia ocidental de humanidade, o qual perdura na atualidade, em diferentes formas, muitas vezes até juridificadas: “O orientalismo é, portanto, um conhecimento do oriente

que põe as coisas orientais na aula, no tribunal, prisão ou manual para ser examinado, estudado, julgado, disciplinado ou governado⁴⁷. Tratar-se-ia, sim, de um ambicioso projeto, nada menos do que questionar o estatuto ontológico e histórico da dominação europeia sobre os não-europeus⁴⁸.

No segundo capítulo, Said delimita o foco ao tratar de um recorte mais pontual (metade do século XVIII e nos primeiros anos do século XIX). E na terceira e última parte, o pensador palestino mostrará suas implicações na atualidade, sobretudo através de seu uso pelos Estados Unidos.

A principal dificuldade em mapear essa noção de “orientalismo”⁴⁹ se encontra, segundo o próprio autor, no vasto material de análise. Said estipula que por volta de 60 mil livros tratando do Oriente Próximo foram escritos entre 1800 e 1950 (O, p.211). Por outro lado, não existem números sequer remotamente comparáveis para livros orientais sobre o Ocidente (O, p. 211). Esses dados só corroboram uma das teses centrais do livro, qual seja o elo existente entre a pesquisa acadêmica e o interesse político: “O orientalismo é fundamentalmente uma doutrina política imposta ao Oriente porque este era mais fraco que o Ocidente” (O, p. 210).

Para Said, três fatores fazem com que as visões sobre o árabe e o islã sejam altamente politizadas. Em primeiro lugar, a longa história ocidental de preconceitos populares (tais como a do anti-árabe e do anti-islâmico). Em segundo lugar, a luta entre os árabes e o sionismo israelita, que provoca efeitos consideráveis no judeu americano, bem como na cultura liberal e na população em geral. E, finalmente, a quase total ausência de um contato cultural que tornasse possível, de um lado, identificar-se com os árabes e com o islã e, por outro lado, discuti-los com isenção (O, p.38).

Apesar de não ter uma definição monolítica ao longo do livro, e isso se dá em virtude das próprias metamorfoses dos discursos orientalistas em diferentes épocas, o orientalismo pode ser compreendido, grosso modo, como toda a tentativa (em nível acadêmico, estético-cultural e histórico) de se naturalizar ou petrificar as diversas representações ocidentais do Oriente (O,p.14-5). Longe de ser um problema meramente cultural ou teórico, as intervenções orientalistas implicam numa relação de poder entre o Ocidente e o Oriente(O, p.17), já que o conceito de orientalismo está vinculado à propagação de estereótipos culturais e a afirmação de uma teia de racismo contra o muçulmano e o árabe, além de favorecer o imperialismo político e a ideologia desumanizante, já que ele reduz o oriental ao nível de não humano (O, p.38). Não é a toa que autor afirma que o orientalismo é a versão islâmica do antissemitismo(O. p.39)

Apesar de Edward Said chamar de etnocêntrica toda tentativa de se falar em literatura universal⁵⁰, ou de acusar de racistas jargões do tipo “grandes clássicos do pensamento humano”, o autor não quer abrir mão da objetividade, da verdade, nem do conhecimento. Condenar tudo o que o Ocidente produziu é tão tolice quanto venerá-lo cegamente. A seu ver, a cultura europeia não se torna menos interessante, complexa ou rica pelo fato de haver apoiado a maioria dos aspectos da experiência imperial⁵¹. Até porque há uma “dialética orientalista”: se, de um lado, o europeu imperialista não queira ou não conseguia enxergar que era imperialista, e basta lermos algumas páginas de Jane Austen para perceber isso, por outro lado, o não-europeu, nas mesmas circunstâncias, acaba caindo em uma espécie de “ocidentalismo”, acreditando que o europeu, e tudo o que está vinculado a ele, se reduz ao imperialismo⁵².

Por isso que nem tudo o que se diz sobre o Oriente é tout court invenção ou uma criação sem uma realidade correspondente (O,p.17). Independentemente de qualquer reducionismo orientalista, existiam e ainda existem culturas e nações localizadas no Leste, e suas vidas, histórias e costumes tem uma realidade crua e obviamente bem maior que qualquer discurso que pudesse ser dito a respeito no Ocidente (O,p.17). O fenômeno da estereotipia, desde que mitigado, pode até ser positivo, no sentido de que ele ajuda os povos a enxergar os limites de suas visões de mundo, bem como a ter uma autoconsciência crítica. Contudo, no caso do Oriente Médio, o preconceito tomou proporções de um espetáculo dantesco, invadindo diferentes esferas, inclusive à imprensa e os meios de comunicação de massa – e basta mencionar, aqui, o canal de TV norte-americano “Fox”, que tem se utilizado da “islamofobia” de maneira sistemática nos últimos anos.

Em Cultura e Imperialismo, Said já chamava atenção para o papel que a imprensa (seja em nível nacional ou internacional) tem para a formação do imaginário político sobre o Oriente, influenciando decisivamente até em relação ao apoio a conflitos bélicos⁵³.

Na sua visão, um dos maiores “mitos” que se criou em torno do Oriente Médio seria o de que nele não haveria liberdade de expressão. Em uma entrevista concedida a um periódico brasileiro, Said mostra que este tipo de crença está longe de representar o que de fato ocorre no cotidiano de um árabe ou palestino:

Comecemos por uma das instituições-chave da sociedade civil, a imprensa. Pois eu diria que em alguns sentidos as ideias circulam de maneira mais ampla no Oriente Médio, inclusive em países com censura forte como o Egito e a Jordânia, do que nos Estados Unidos. Você pode, se quiser, comprar um jornal do Partido Comunista numa esquina de Amã ou no Cairo – e isso é absolutamente impossível nos Estados Unidos⁵⁴.

No capítulo 3 de *Orientalismo*, o pensador palestino dá exemplos de como o orientalismo se manifesta na esfera cultural, particularmente através de imagens estereotipadas do oriental presentes na televisão e nos filmes do tipo “Blockbuster”, que reproduzem uma visão maniqueísta dos povos árabes, como se eles fossem “maus” por natureza⁵⁵.

Pior ainda é quando essa visão estereotipada está presente em trabalhos de natureza acadêmica. Said se detém em um deles, bastante influente até hoje, em grande medida em virtude da persistência de grupos terroristas na atualidade. Trata-se do texto “The Clash of Civilizations” do cientista político Huntington. Em uma conferência realizada em 1998, intitulada justamente “The Mith of “The Clash of Civilizations”, Said se dedica a criticar os problemas implícitos nesta noção de “choque de civilizações”.

Grosso modo, segundo Huntington, a nova ordem mundial pós-guerra fria precisa ser vista não mais como uma luta em termos de hegemonia econômica e política, mas como um conflito incessante de valores e ideias⁵⁶. O grande perigo para o Ocidente, de acordo com Huntington, não é mais o comunismo nos moldes soviéticos, mas outras formas de pensamento “autoritário”, tais como o islamismo e o confucionismo, ambos comprometidos, em impor violentamente a visão de mundo oriental. A tarefa das instituições internacionais seria, portanto, apoiar grupos que estariam defendendo valores genuinamente ocidentais em territórios não-ocidentais⁵⁷.

No entanto, Said observa que essas teses, além de serem “uma versão reciclada de teses da Guerra Fria”, compromete-se com uma visão intervencionista e uma atitude bastante agressiva para com outras civilizações, com o intuito de, paradoxalmente, torná-las mais “civilizadas”⁵⁸. Para Said, Huntington estaria reproduzindo, com essas ideias, o trabalho orientalista empreendido por Bernard Lewis, famoso por seu desprezo pelas pessoas que vivem no Oriente Médio. Sem contar na visão maniqueísta que uma visão de choque civilizacional pode provocar:

A ideia de choque de civilizações tem um aspecto caricatural muito nocivo, como se enormes entidades chamadas “Ocidente” e “Islã” estivessem num ringue, lutando para ver qual é a melhor. Essa imagem das civilizações exibindo seus músculos uma para a outra como Brutus e Popeye no desenho animado é de uma infantilidade atroz⁵⁹.

É claro que do ponto de vista de vivência, o pensador palestino possui um acesso privilegiado à questão do oriente e, por conseguinte, do orientalismo. Isso por que ele passou sua infância em duas colônias britânicas localizadas no Leste, qual seja a Palestina e o Egito. Na adolescência, por insistência do pai, fixou residência nos Estados Unidos com o intuito de cursar a faculdade, mas acabou constituindo família e carreira por lá. Sua formação é genuinamente ocidental como atesta seu vastíssimo conhecimento de diversos autores tipicamente europeus ou pertencentes à literatura ocidental moderna e pré-moderna. No entanto, como ele mesmo adverte, no primeiro capítulo de *Orientalismo*, sua formação ocidental jamais lhe impediu de se enxergar como um oriental (O,p.37).

Vale lembrar, aqui, que Edward Said vislumbrou quando ainda era criança, em 1948, a fundação do Estado de Israel, que deu início ao conhecido "drama palestino", já que milhares de palestinos foram expulsos de suas terras para dar lugar aos novos colonos judeus que vinham se instalar no país recém-criado⁶⁰. A expulsão palestina ocorreu como forma de punição por parte de Israel pelo fato da parcela da população árabe não ter aceitado a partilha territorial aprovada pela ONU. Porém, o problema é que, desde o início, Israel nunca escondeu sua rivalidade religiosa principalmente com relação ao islamismo, além de não poupar esforços para aplicar, ao lado de potências mundiais como Inglaterra e França, uma política expansionista⁶¹. Além do mais, o uso tanto de técnicas de tortura quanto de táticas de repressão sempre foram constantes do exército israelense. Como observa pertinentemente David Harvey, tais práticas nefastas seriam mais tarde usadas de maneira semelhante pelas tropas estadunidenses contra os iraquianos na ocasião da Guerra do Iraque em 2003⁶².

Em um instigante artigo da mesma fase de Orientalismo, de 1979, intitulado "Zionism from the Standpoint of Its Victims", que não por acaso começa com uma citação da Tese 3 de Sobre o Conceito de História de Walter Benjamin, em que se fala de "empatia com os vencidos", ao tratar da "Questão Palestina", Edward Said apresenta um dos elementos fundamentais de sua obra, a saber, a indignação ética contra a barbárie, seja ela promovida pelo ocidente, seja pelo oriente. Além de criticar duramente a violência inerente ao projeto sionista⁶³, o autor apresenta uma "saída" resolver os impasses políticos de nossa época, a formação de uma consciência crítica, indispensável para exercício acadêmico responsável:

Existem numerosos imperativos pelos quais nós devemos viver e trabalhar, tais como exigências periódicas de revitalização, revisão, reflexão. Nosso papel então não é marginal, entretanto grande parte de nossa "automarginalização" tenta nos convencer do contrário (para cunhar uma expressão sobre o que muitos intelectuais da literatura esquerda ocidental têm feito para eles mesmos). Certamente eu não quero sugerir que na base do que eu tenha tentado fazer neste ensaio seja aquilo que apenas um palestino pode entender de modo suficiente, ou que (por extensão) somente uma mulher, um negro, um prisioneiro político pode entender e estudar e agir sobre o significado de cada forma particular de opressão da alteridade. Longe disso. Consciência crítica significa ser hábil — por disciplina, por semelhança, por um sentido de comunidade, por dedicação a um conjunto de valores racionais libertários — para existir, intelectualmente e teoricamente — nas mais diferentes formas, para entendê-las como experiências históricas, para compreendê-las em sua densidade material e cultural⁶⁴.

Contra o relativismo multiculturalista, avesso a qualquer normatividade, Said sai em defesa de um modelo de universalismo ético, marcado pelo hibridismo cultural e pelo multiculturalismo, que tem, portanto, nos melhores moldes da tradição da teoria crítica, uma noção de sujeito crítico como papel fundamental.

4) IMPERIALISMO COMO GESTO DE VIOLÊNCIA GEOGRÁFICA

"Junto com o mercado global e os circuitos globais de produção emergiu uma nova ordem, uma nova lógica e estrutura de comando— em suma, uma nova forma de soberania. O Império é o sujeito político que regula efetivamente estas transformações globais, o poder soberano que governo o mundo"⁶⁵.

(Antonio Negri; Michael Hardt).

O objetivo de Edward Said em *Cultura e Imperialismo*⁶⁶ é analisar as expressões culturais (sobretudo o romance) dos impérios ocidentais modernos (especialmente da França e da Inglaterra) dos séculos XIX e XX, porém, sem perder de vista os Estados Unidos, a mais recente força imperial. A escolha deste recorte histórico se justifica tendo em vista que "no final do século XIX(...) o argumento em defesa do imperialismo vinha triunfando" (CI, p.240). Para

superar a contingência das afirmações de testemunho pessoal, Said procurará avaliar a cultura tanto do ponto de vista oferecido pela resistência anti-imperialista quanto pela apologia imperialista (CI, p.103).

Sobre o primado do romance em detrimento de outros documentos ou fontes históricas e culturais, a objeção que alguém poderia levantar contra Said é a seguinte: por que levar em consideração os romances ou outras formas literárias se o imperialismo é um problema eminentemente político? Pode-se responder este problema apontando em três direções.

Primeiramente, por causa do potencial epistemológico do material analisado. Said considera os romances e outros livros não só como obras de arte respeitáveis e admiráveis, mas como objetos de conhecimento (CI, p.14). Ele está longe de tratar da arte apenas do ponto de vista da estetização como fazem alguns estetas e filósofos da arte. Nesse sentido, o autor de *Orientalismo* procura situar a arte no contexto mundial concreto (CI, p.39). Em outros termos, isso quer dizer que nenhum artista ou poeta tem pleno significado sozinho (CI, p.35-6). Cada obra cultural é a visão de um momento (CI, p.105).

Em segundo lugar, em virtude da relação entre, de um lado, o prazer suscitado pelos romances nos leitores e, por outro lado, o processo imperial que tais obras fizeram parte de maneira explícita e inequívoca (CI, p.15). Um dos fatores que torna mais instigante a leitura de Said sobre o imperialismo é justamente a sua capacidade crítica de relacionar eventos históricos com formas de narrativas literárias. Isso aponta para uma nova tarefa não só para o historiador, mas para o crítico da cultura e da sociedade. Sobre este ponto Said escreve: “Ler Austen sem ler também Fanon e Cabral — e assim por diante — é separar a cultura moderna de suas ligações e comprometimentos. É um processo que deve ser invertido” (CI, p.97).

Ainda que “método” não seja absolutamente novo em filosofia, principalmente na linha de pensamento sob a rubrica de Teoria Crítica, do ponto de vista de conteúdo, poucos filósofos do ocidente deram atenção de modo sistemático e aberto à questão imperialista antes da segunda metade do século XX, e quando deram o fizeram de maneira insuficiente, ou nas palavras de Said, “desesperadamente eurocêntrica” (CI, p.404). Além disso, segundo Said, as insuficiências das abordagens filosóficas se deram por que nenhuma corrente filosófica quis bater de frente com o problema do imperialismo:

Todas as energias do ocidente voltadas para a teoria crítica, para o romance e para práxis teóricas desmistificadoras, como o neohistoricismo, o desconstrucionismo e o marxismo, tem evitado o horizonte político principal, eu diria determinante, da cultura ocidental moderna, a saber, o imperialismo (CI, p.97).

Por outro lado, na literatura, a mesma queixa não se pode aplicar. De acordo com o pensador palestino, podemos vislumbrar essa questão em romances europeus datados do século XIX, seja para apoiar as práticas imperialistas, como no caso do romancista inglês Charles Dickens (CI, p.17), ou para se opor a elas, como no caso do poeta irlandês William Yeats (CI, p. 279).

Em terceiro lugar, Said escolhe romances para analisar a questão do imperialismo por causa da sua noção de “narração”, que transcende o campo do meramente textual, tendo em vista que até mesmo a própria noção de soberania pode ser compreendida nesses moldes. Nas palavras de Said: “As próprias nações são narrativas” (CI, p.13).

Tal conceito de narração é fundamental também para compreender a relação entre a cultura e o imperialismo na perspectiva de Said. Isso ocorre por duas razões principais. Primeiramente, porque as histórias estão no cerne daquilo que dizem os exploradores e os romancistas acerca das regiões estranhas do mundo. Elas também se tornam método usado pelos povos colonizados para afirmar sua identidade e a existência de uma história própria deles (CI, p.13). E, além disso, por causa do próprio poder de narrar ou de impedir que se formem e surjam outras narrativas (CI, p.13).

Subjacente a essas ideias está o pressuposto teórico de que o principal objeto de disputa no imperialismo é a propriedade de terra, disputa que em vários momentos foi resolvida na

própria narrativa literária:

Quando se tratava de quem possuía terra, quem tinha o direito de nela se estabelecer e trabalhar, quem a explorava, quem a reconquistou e quem agora planeja seu futuro — essas questões foram pensadas, discutidas e até, por um tempo, decididas na narrativa (CI, p.13).

Assim, a narrativa, de acordo com Said, não é apenas uma forma de exposição literária do pensamento, mas uma ferramenta estratégica. Destarte, a grande maioria dos textos que tratam do imperialismo esquece a dimensão cultural, que, a seu ver, é fundamental para compreender as origens do problema, até por que, em nossos dias, não existe praticamente nenhum norte-americano, africano, europeu, latino-americano, indiano, caribenho ou australiano — e a lista é bem grande — que não tenha sido afetado diretamente pelos impérios do passado (CI, p.37), seja no nível societário, seja no nível cultural.

Porém, cabe, aqui, a questão: o que Edward Said entende pela noção de cultura? O autor a emprega em dois sentidos principais. Em primeiro lugar, cultura designa todas aquelas práticas, como as artes de descrição, comunicação e representação, que têm relativa autonomia diante dos campos econômicos, social e político e que, amiúde, existem sob formas estéticas, sendo o prazer um dos seus principais objetivos” (CI, p.12). Isso inclui uma variedade de disciplinas como a etnografia, a historiografia, a filologia, a sociologia, a história literária, etc. Em segundo lugar, Said compreende a cultura como o palco de formação de identidade pessoal e coletiva:

Cultura é um conceito que inclui um elemento de refinamento, o reservatório do melhor de cada sociedade. (...) A pessoa lê Dante ou Shakespeare para acompanhar o melhor do pensamento e do saber, e também para ver a si mesmo, a seu povo, a sua sociedade. (...) A cultura, neste sentido, é uma fonte de identidade (CI, p.14).

Nesse segundo sentido, a cultura é uma espécie de teatro em que várias causas políticas e ideológicas se empenham mutuamente. Como se vê, problemas de diversas ordens nascem na segunda noção de cultura. Longe de ser um defensor dela, Edward Said a chama ironicamente de “um plácido reino de refinamento apolíneo” (CI, p.14), fazendo uma alusão ao caráter ideológico e fetichizante desta ideia de cultura. O que torna problemática esta imagem de cultura, que está, diga-se de passagem, bastante enraizada no imaginário do senso comum sobre erudição, é o encobrimento da relação entre o sofrimento social e as mais diversas formas de expressões culturais, já que ela se apoia, amiúde, na emblemática distinção entre conhecimento puro e conhecimento político, como se todo bem cultural fosse “apolítico” ou neutro:

Muitos humanistas de profissão são (...) incapazes de estabelecer a conexão entre, de um lado a longa e sórdida crueldade de práticas como a escravidão, a opressão racial e colonialista, o domínio imperial e de outro, a poesia, a ficção e a filosofia da sociedade que adota tais práticas (CI, p.14).

Um dos problemas centrais levantados por Said, em *Cultura e Imperialismo*, diz respeito à validade da tese de que todo produto cultural tem implicações teóricas para o debate sobre o imperialismo. Ele tem cautela ao abordar o tema: nem tudo que a cultura ocidental produziu tem a ver com imperialismo, o que não quer dizer que nada que é produzido no âmbito cultural seja totalmente “inocente”. Negar o papel da cultura como parte do imperialismo pode se converter numa tática para impedir que se estabeleça uma conexão entre ambos (CI, p.213). Por isso que o pensador palestino optará em adotar uma via que ficará no meio termo, reconhecendo que certas obras em determinados contextos foram importantes por realizar ou uma defesa do imperialismo ou uma crítica ao mesmo. Said cita como exemplo os romances realistas, que, segundo ele, sempre estiveram associados aos territórios coloniais (CI, p.101).

A esta altura cabe, aqui, uma distinção conceitual fundamental para os propósitos de nossa discussão. Há uma sutil diferença entre uma postura anticolonialista e uma atitude anti-

imperialista. Pode-se defender um pensamento anticolonialista sem ser necessariamente anti-imperialista, embora o inverso não seja possível. Em termos gerais, seguindo uma longa tradição ocidental de discussões que começam no século XVIII, com a contenda sobre “méritos e deméritos de ter colônias”, e culmina no século XIX, através do debate sobre as colônias em geral (que incluía temas como rentabilidade, boa ou má administração, política tarifária, *laissez-faire*, etc.), pode-se dizer que prevaleceu tacitamente uma posição anticolonialista liberal de que as colônias e os escravos não deviam ser dominados com excessivo vigor e, para Said, no caso dos filósofos do Iluminismo, não houve quem questionasse a superioridade fundamental do homem ocidental ou, em alguns casos, da raça branca sob os demais povos (CI, p.301-2).

Apesar de serem comprometidos com uma espécie de humanismo bem peculiar, esses autores anticolonialistas não rompiam radicalmente com uma visão imperialista e eurocêntrica de mundo. Entre os nomes citados por Edward Said nessa linha de pensamento podemos destacar desde Bartolomé de Las Casas, Camões, Diderot, Montesquieu a Voltaire, Rousseau e Marx. É claro que não podemos fazer aqui uma noite onde todos os gatos são pardos. Nem todos aceitavam o discurso imperialista, mesmo ele sendo hegemônico durante séculos. Como alerta Said, a fim de evitar uma visão funcionalista de história, por mais completo que possa parecer o domínio de uma ideologia ou um sistema social, sempre vão existir partes da experiência social que escapam a seu controle (CI, p.300). É o caso de movimentos nacionalistas, que, desde o início, abraçavam a causa contra o império com o intuito de libertar territórios do domínio colonial (CI, p.282). Isso não garante, no entanto, a legitimidade do nacionalismo a priori, já que ele permanece como uma iniciativa extremamente problemática até os dias de hoje (CI, p.282).

Não obstante, é justo questionar: o que Said entende por imperialismo? A resposta para esta pergunta caminha em duas direções. Em primeiro lugar, como um gesto que está relacionado à inteligência e a racionalização:

Num nível muito básico, o imperialismo significa pensar, colonizar, controlar terras que não são nossas, que estão distantes, que são possuídas e habitadas por outros. Por inúmeras razões, elas atraem algumas pessoas e muitas vezes trazem uma miséria indescritível para outras (CI, p.39).

Em segundo lugar, o imperialismo deve ser compreendido como um projeto político de controle geográfico – e esse é o sentido principal do termo. Nas próprias palavras de Said: “[o imperialismo é] um gesto de violência geográfica por meio do qual praticamente todo o espaço do mundo é explorado, mapeado, e por fim, submetido a controle” (CI, p.284).

Claro, sempre há uma tendência simplista de se polarizar o debate em torno do imperialismo, sem levar em consideração as variedades de forças que estão em jogo neste campo de discussão. Um desavisado poderia muito bem se apropriar das teses defendidas por Said para aplicá-las em contextos hostis a qualquer forma de objetividade, alegando que ela é um valor que serve apenas para a dominação e nada mais. Ou apenas “odiar” uma “Potência Econômica”, alegando que a sua desgraça pessoal ou coletiva é culpa dela. Sobre esse ponto, Said ironiza se valendo de uma frase de Frantz Fanon: “Para nativos (...) um valor europeu como a objetividade está sempre voltado contra ele” (CI, p.213). Quer dizer, não se deve cair em uma visão política schmittiana, do “amigo-inimigo”, onde os inimigos são sempre os europeus ou os países de primeiro mundo. Em bem da verdade, Said lamenta que o projeto inacabado da modernidade não tenha chegado a vários lugares do globo terrestre, e que a herança colonial quase sempre é marcada pela falta de estrutura material.

Isto remete, inevitavelmente, a polêmica envolvendo o pós-modernismo, ou pelo menos a algumas derivações desta vertente que, em suas ‘autópsias’, decretaram o fim da modernidade. Said não é pós-moderno. Ele acredita que ideias como liberdade, igualdade, fraternidade, merecem ser perseguidas e que, apesar da modernidade estar relacionada ao projeto imperial, ela é uma ideia reguladora que pode ajudar os povos a sair de impasses históricos:

No Ocidente, o pós-modernismo captou a leveza a-histórica, o consumismo e a natureza espetacular da nova ordem. A ele filiam-se outras ideias como o pós-

marxismo e o pós-estruturalismo, variantes daquilo que o filósofo italiano Gianni Vattimo chama de "pensamento débil" do "fim da modernidade". Todavia, no mundo árabe e islâmico, muitos artistas e intelectuais como Adonis, Elias Khoury, Kamal Abu Deeb, Muhammad Arkoun e Jamal Ben Sheikh ainda estão preocupados com a própria modernidade, ainda longe de se esgotar, ainda uma forma de profunda contestação numa cultura dominada pela *turath* (herança) e pela ortodoxia. É o caso análogo do Caribe, Europa Oriental, América Latina, África e o subcontinente indiano; esses movimentos se cruzam culturalmente num espaço cosmopolita fascinante animado por escritores de destaque internacional como Salman Rushdie, Carlos Fuentes, Gabriel García Marquez, Milan Kundera, que intervêm com vigor não só como romancistas, mas também como comentadores e ensaístas” (CI, p.403).

Dito em outros termos: enquanto uns celebram a morte da modernidade, outros aguardam sua chegada que teima não vir. É claro que, em contrapartida, a questão da modernidade não se resume em termos de modernização, nem de modo estritamente econômico. Ao citar o exemplo do Japão, país extremamente desenvolvido e possuidor dos dez maiores bancos mundiais na década de 90, Said mostra, a partir do intelectual nipo-americano Masao Miyoshi, a disparidade cultural que sofre este país: “A cultura verbal contemporânea do Japão é austera e está pobre - dominada por talk shows, revistas em quadrinhos, painéis de debates e conferências intermináveis” (CI, p.404). Portanto, para Said, a riqueza econômica de um país não garante necessariamente sua independência cultural.

Pior ainda quando analisamos o tema a partir do ponto de vista do realismo político. Ao analisar os dados de domínio territorial do século XX, Said acaba por apontar para taxas que assustam do ponto de vista de emancipação dos povos colonizados:

Esse século foi o apogeu da “ascensão do Ocidente”, e o poderio ocidental possibilitou aos centros metropolitanos imperiais a aquisição e acumulação de territórios e súditos a uma escala verdadeiramente assombrosa. Considere-se que, em 1800, as potências ocidentais reivindicavam 55%, mas na verdade detinham 35% da superfície do globo, e em 1878 essa proporção atingiu 67%, numa taxa de crescimento de cerca de 220 mil quilômetros quadrados por ano. Em 1914, a taxa anual havia subido para vertiginosos 620 mil quilômetros quadrados, e a Europa detinha um total aproximado de 85% do mundo, na forma de colônias, protetorados, dependências, domínios e commonwealths. Nunca existiu em toda a história um conjunto de colônias tão grande, sob domínio tão completo, com um poder tão desigual em relação às metrópoles ocidentais (CI, p.40).

Diferentemente de Hannah Arendt, que defendia a tese de que quaisquer que tenham sido as causas da ascensão dos Estados Unidos à posição de potência mundial, não foi a adoção deliberada de uma política estrangeira que a visasse, nem qualquer pretensão de domínio global⁶⁷, Edward Said argumenta, com base em Richard van Alstyne, que a experiência americana “se fundou na ideia de um imperium — um domínio, Estado ou soberania que se expandiria em população e território, e aumentaria em força e poder” (CI, p.41). Entre as práticas imperialistas elencadas pelo pensador palestino poderíamos destacar: a luta pela anexação de novas áreas territoriais; a expulsão, a dominação e o extermínio dos povos nativos; a intervenção e disputa por terras distantes como “Filipinas, Caribe, América Central, o litoral norte da África, partes da Europa e do Oriente Médio, Vietnã, Coreia” (CI, p.41). Em suma, do ponto de vista histórico, práticas imperialistas sempre estiveram na agenda de interesses políticos dos Estados Unidos, mesmo em governos progressistas e democratas, não sendo um fenômeno genuinamente novo e, menos ainda, “acidental” como pensava Arendt.

Ao mesmo tempo em que encara os movimentos de resistência e descolonização como uma saída para a superação da problemática envolvendo a dominação imperialista, Edward Said lamenta o fato de essas revoltas terem gerado um estado de coisas degradantes para os envolvidos:

Uma das características mais lamentáveis da época é ter gerado mais refugiados, imigrantes, deslocados e exilados do que qualquer outro período da história, em grande parte como acompanhamento e, ironicamente, consequência dos grandes conflitos pós-coloniais e imperiais (CI, p.406).

Não é a toa que, explicando sua metodologia de pesquisa, Edward Said acaba por revelar uma das teses centrais do livro, referente à defesa de uma noção de cosmopolitismo que seja diferente da tradicional, isto é, que seja anticolonialista:

O que tentei fazer foi uma espécie de exame geográfico da experiência histórica, tendo em mente a ideia de que a terra é, de fato, um único e mesmo mundo, onde praticamente não existem espaços vazios e inabitados. Assim como nenhum de nós está fora ou além da geografia, da mesma forma nenhum de nós está totalmente ausente da luta pela geografia. Essa luta é complexa e interessante porque não se restringe a soldados e canhões, abrangendo também ideias, formas, imagens e representações (CI, p.38).

Assim, de acordo com Said, um dos grandes paradoxos do imperialismo foi possibilitar a mescla de identidades e de culturas, mas, ao mesmo tempo, permitir que as pessoas acreditassem que eram apenas brancas, negras, ocidentais ou orientais (CI, p.411). Por isso que o pensador acredita que a saída para a questão do imperialismo seja o rompimento das barreiras que pregam a radical distinção entre as pessoas e os povos. Como o autor observa no final do livro:

Assim como os seres humanos fazem a sua própria história, eles também fazem suas culturas e identidades étnicas. Não se pode negar a continuidade duradoura de longas tradições, de moradias constantes, idiomas nacionais e geografias culturais, mas parece não existir nenhuma razão, afora o medo e o preconceito, para continuar insistindo na separação e distinção entre eles, como se toda a existência humana se reduzisse a isso (CI, p.411).

Para terminar, é importante salientar que, para Edward Said, a saída não é eliminar a alteridade ou as diferenças, criando um mundo no qual todos pensam e agem iguais, mas possibilitar um ambiente cultural em que a própria questão sobre a identidade cultural seja totalmente irrelevante. Trata-se, portanto, de inverter um dos imperativos categóricos da racionalidade imperialista: se “eles” não são iguais a “nós”, então devem ser dominados (CI, p.12). É com o fim radical de tipologias segregantes, como a distinção entre “eles” e “nós”, que podemos encontrar um desfecho redentor para a interminável luta humana por “voz”, por justiça, por liberdade, em suma, por uma realidade que possa ser erigida sem violência ou dominação. O problema é que, como aponta Said, até agora, na história, só venceu incessantemente essa luta aquele gesto de violência que impede brutalmente este utópico estado de coisas: o imperialismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Referências

- ADORNO, Theodor. *Palavras e Sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. *Philosophie und Gesellschaft. Fünf Essays*. Stuttgart: Reclam und Universal Bibliothek, 2000.
- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Traduzido por Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- ALLEN, Amy. *The End of Progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2016
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BENHABIB, Seyla. *The utopian dimension in communicative ethics*. New German Critique,

- nº35, Special Issue on Jürgen Habermas (Spring-Summer, 1985).
- BENJAMIN, Walter. *Magia, técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Roaunet. Obras completas vol. 1. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- _____. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1977.
- FRASER, N.; HONNETH, A. *¿Redistribución o Reconocimiento?* Um debate político-filosófico. Madrid, Ediciones Morata, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. *Die moderne: ein unvollendetes Projekt*. [s.l.:s.n]. <https://etf.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/fak_etf/Fakultaet/Veranstaltungen/philosophisches_cafe/Text_fuer_23_05_2013.pdf>. Acesso em 10/11/2016.
- _____. *O Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*. Massachusetts, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- HARVEY, David. *El nuevo imperialismo*. Trad. de Juan Madariaga. Madrid: Akal, 2004.
- HEGEL, Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HONNETH, Axel. *Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1993.
- HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- KENNEDY, Valerie. *Edward Said: a Critical Introduction*. Cambridge, Polity Press, 2003.
- PILETTI, Nelson; PILETTI, Claudino. *História e Vida Integrada*. São Paulo: Ática, 2002.
- RIBEIRO, Adelia M^a Miglievich. *Darcy Ribeiro e o pensamento crítico latino-americano: diálogos com a epistemologia pós-colonial*. In: SINAIS – Revista Eletrônica - Ciências Sociais. Vitória: CCHN, UFES, Edição n.09, v.1, Junho. 2011. pp.12-31.
- SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1994.
- _____. *Entrevista a Carlos Graieb*. Veja, 25 junho de 2003.
- _____. *No Reconciliation Allowed. Letters of Transit: reflexions on Exile, Identity, Language and Loss*. ed. André Aciman, Nova York, 1998, p. 96.
- _____. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Thomas Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. *Representations of the Intellectual*. Londres: Vintage, 1994, p.41.
- _____. *The Myth of 'The Clash of Civilizations'*. Northampton: Media Education Foundation, 1998.
- _____. *Zionism from the Standpoint of Its Victims*. Social Text, No. 1. (Winter, 1979), pp. 7-58.
- WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt*. História, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- WILKINS, Dexter. *Tough New Tactics by U.S. Tighten Grip on Iraq Towns*. The New York Times, 7 de dezembro de 2003.

NOTAS

- 1 ALLEN, Amy. *The End of Progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2016, p.3.
- 2 ALLEN, Amy. *The End of Progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2016, p. 2.
- 3 ALLEN, Amy. *The End of Progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2016, p.2.
- 4 “ [...] [Pós] refere-se a uma operação de reconfiguração do campo discursivo, no qual as hierarquias entre as narrativas ganham significado uma vez situadas na lógica colonial (ou neocolonial) que alude a situações de opressão diversas, definidas a partir de fronteiras de gênero, étnicas, raciais e outras”. In: RIBEIRO, Adelia M^a Miglievich. *Darcy Ribeiro e o pensamento crítico latino-americano: diálogos com a epistemologia*

- pós-colonial. In: SINAIS – Revista Eletrônica - Ciências Sociais. Vitória: CCHN, UFES, Edição n.09, v.1, Junho. 2011, p.14
- 5 HABERMAS, Jürgen. *Die moderne: ein unvollendetes Projekt*. [s.l.:s.n]. <https://etf.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/fak_etf/Fakultaet/Veranstaltungen/philosophisches_cafe/Text_fuer_23_05_2013.pdf>. Acesso em 10/11/2016.
 - 6 ALLEN, Amy. *The End of Progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2016, p. xi.
 - 7 ALLEN, Amy. *The End of Progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2016, p. xiii.
 - 8 Dentre os principais membros que transitaram nessa corrente teórica, além de Max Horkheimer e Theodor Adorno, Rolf Wiggershaus destaca os nomes de Erich Fromm, Friedrich Pollock, Leo Löwenthal, Hebert Marcuse, Walter Benjamin e, numa fase tardia, Jürgen Habermas. In: WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt*. História, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, pp.74-127, pp.219-244, p.574.
 - 9 “A ideia de uma sociedade futura como comunidade de homens livres, tal como ela seria possível com os meios técnicos com que se conta, tem um conteúdo pelo qual é preciso manter-se fiel através de todas as transformações. [...] As categorias marxistas de classe, exploração, mais-valia, ganância, pauperização, crise, são momentos de uma totalidade conceitual cujo sentido deve ser buscado não na reprodução da sociedade atual, senão em sua transformação em uma sociedade justa”. HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 250.
 - 10 ALLEN, Amy. *The End of Progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2016, p. xviii
 - 11 ALLEN, Amy. *The End of Progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2016, p. xiii.
 - 12 ALLEN, Amy. *The End of Progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2016, p. xiii.
 - 13 “Antes, só os pobres e os selvagens estavam expostos à fúria dos elementos desencadeados pelo capitalismo. Mas a ordem totalitária instala o pensamento calculador em todos os seus direitos e atém-se à ciência enquanto tal. Seu cânon é sua própria eficiência sanguínea. A filosofia, da crítica de Kant à *Genealogia* de Nietzsche, proclamara-o; só um desenvolveu-o em todos os pormenores. A obra de marquês de Sade mostra o ‘entendimento sem direção de outrem’, isto é, o sujeito burguês liberto de toda tutela”. ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.75.
 - 14 ALLEN, Amy. *The End of Progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2016, p. xiii.
 - 15 “Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory”, ou Descolonizando os fundamentos normativos da teoria crítica.
 - 16 ALLEN, Amy. *The End of Progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2016, p. xvi.
 - 17 BENHABIB, Seyla. *The utopian dimension in communicative ethics*. New German Critique, nº35, Special Issue on Jürgen Habermas (Spring-Summer, 1985), p.86.
 - 18 Cf. FRASER, N.; HONNETH, A. *¿Redistribución o Reconocimiento? Um debate político-filosófico*. Madrid, Ediciones Morata, 2006.
 - 19 ALLEN, Amy. *The End of Progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2016, p. xvi.
 - 20 ALLEN, Amy. *The End of Progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2016, p. xvi.
 - 21 “As has already been mentioned, the Foucault portion of my book is motivated by systematic aims as well as by considerations from the history of theory. In connection with its place within the history of theory, I have presented Foucault's writings as contributions to a project in which, by means of Nietzsche's philosophy, the Dialectic of Enlightenment tendencies toward a critique of reason are developed into a kind of systems theory. From the systematic perspective, by contrast, I wanted to show that the dimension of social conflict that Foucault makes central can only be invoked at the level of a social theory if it is grasped as the negative moment of a comprehensive process in the formation of social consensus”. HONNETH, Axel. *Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1993 p. xii.
 - 22 ALLEN, Amy. *The End of Progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*.

- New York: Columbia University Press, 2016, p.165.
- 23 FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1977, p.2; p.17; p.18; p.36; p.39 e passim.
- 24 FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1977, p. XV.
- 25 HABERMAS, Jürgen. *O Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 340.
- 26 HONNETH, Axel. *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge: MIT Press, 1993.
- 27 O termo “genealogia”, tomado de empréstimo da filosofia de Nietzsche desempenha um papel central nessa fase de Foucault e pode ser compreendido, nas palavras de Honneth, como “um tipo de escrita histórica que integra dentro de uma investigação solitária [single] as tarefas das instituições da história e da história conceitual”. In: HONNETH, Axel. *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge: MIT Press, 1993, p.178.
- 28 “A guinada para a teoria do poder deve antes ser entendida como uma tentativa, internamente motivada de transportar os problemas diante dos quais Foucault se encontra depois de levar a termo, em *As palavras e as coisas*, um desmascaramento das ciências humanas unicamente com os meios da análise do discurso”. In: HABERMAS, Jürgen. *O Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.349.
- 29 HONNETH, Axel. *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge: MIT Press, 1993, p. 202.
- 30 ALLEN, Amy. *The End of Progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2016, p.3.
- 31 HEGEL, Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992, p.62.
- 32 HABERMAS, Jürgen. *O Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.12.
- 33 HABERMAS, Jürgen. *O Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.12
- 34 ALLEN, Amy. *The End of Progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2016, p.3. critical theory. New York: Columbia University Press, 2016, p. 3.
- 35 ADORNO, Theodor. *Philosophie und Gesellschaft*. Fünf Essays. Stuttgart: Reclam und Universal –Bibliothek, 2000, p. 103.
- 36 ADORNO, Theodor. *Palavras e Sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 47.
- 37 ALLEN, Amy. *The End of Progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2016, p.5.
- 38 BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 190.
- 39 “Árabe, a minha língua materna, e inglês, minha língua escolar, estavam intimamente associadas: nunca soube qual delas foi a minha primeira língua, e nunca me senti confortável em nenhuma, mas sonho nas duas. Todas as vezes que falo uma frase em inglês, sinto o eco dela em árabe, e vice versa”. In: SAID, Edward. *No Reconciliation Allowed. Letters of Transit: reflexions on Exile, Identity, Language and Loss*. ed. André Aciman, Nova York, 1998, p. 96.
- 40 SAID, Edward. *Representations of the Intellectual*. Londres: Vintage, 1994, p.41.
- 41 BENJAMIN, W. *Magia, técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Roaunet. Obras completas vol. 1. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p.223.
- 42 No original, “reality cannot be deprived of the ‘other echos [that] inhabit the garden’”. Apud SAID. In: *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1994, p.336. Se considerarmos a definição de “eco”, como é entendido na acústica, isto é, uma reflexão de som que aparece depois do som direto, *mutatis mutandis*, nada mais justo do que colocar o título de nosso artigo como “outros ecos da crítica”, no sentido de que nem sempre as reflexões de Said são vistas diretamente como “reflexões” da teoria crítica.
- 43 SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo. Tradução de Denise Bottman*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p.104.
- 44 “With a heavy dose of fear and violence, and a lot of money for projects, I think we can convince these people that we are here to help them”. Apud WILKINS, Dexter. *Tough New Tactics by U.S. Tighten Grip on Iraq Towns*. The New York Times, 7 de dezembro de 2003.

- 45 Nathan Sassaman foi um dos principais comandantes estadunidense na Guerra do Iraque.
- 46 KENNEDY, Valerie. *Edward Said: a Critical Introduction*. Cambridge, Polity Press, 2003, p.12.
- 47 SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Thomas Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p.51.
- 48 SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 301.
- 49 Doravante, a obra *Orientalismo* será citada abreviadamente como “O”, entre parênteses, seguida da página.
- 50 SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 80.
- 51 SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 214.
- 52 SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 213.
- 53 “Quando a mídia se mobilizou seguindo as instruções do presidente Bush, no sentido de preservar o modo de vida americano e repelir o Iraque, não se mostrou nem se falou muito sobre as realidades políticas, sociais e culturais do mundo árabe (muitas delas profundamente influenciadas pelos Estados Unidos) as quais deram origem tanto à figura estereotipada de Saddam Hussein quanto a um complexo conjunto de outras configurações radicalmente diversas - o romance árabe (um importante romancista, Naguib Mahfouz, ganhou o prêmio Nobel de 1988) e as diversas instituições que sobreviveram o que restou da sociedade civil” . In: SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p.71.
- 54 SAID, Edward. Entrevista a Carlos Graieb. Veja, 25 junho de 2003.
- 55 “Nos filmes e na televisão o árabe é associado à libidinagem ou a desonestidade sedenta de sangue. Aparece como um degenerado supersexuado, capaz, é claro, de intrigas astutamente tortuosas, mas essencialmente sádico, traiçoeiro, baixo. Traficante de escravos, camaleão, cambista, trapaceiro pitoresco: estes são alguns dos papéis tradicionais do árabe no cinema. O chefe árabe (de saqueadores, piratas, insurgente ‘nativos’) é muitas vezes visto rosnando para o herói e a loira ocidentais capturados (ambos impregnados de integridade)”. SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Thomas Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 291.
- 56 SAID, Edward. *The Myth of ‘The Clash of Civilizations’*. Northampton: Media Education Foundation,1998, p.2.
- 57 SAID, Edward. *The Myth of ‘The Clash of Civilizations’*. Northampton: Media Education Foundation,1998, p.3.
- 58 SAID, Edward. *The Myth of ‘The Clash of Civilizations’*. Northampton: Media Education Foundation,1998, p.3.
- 59 SAID, Edward. *Entrevista a Carlos Graieb*. Veja, 25 junho de 2003.
- 60 PILETTI, Nelson; PILETTI, Claudino. *História e Vida Integrada*. São Paulo: Ática, 2002, p.161.
- 61 PILETTI, Nelson; PILETTI, Claudino. *História e Vida Integrada*. São Paulo: Ática, 2002, p.161.
- 62 HARVEY, David. *El nuevo imperialismo*. Trad. de Juan Madariaga. Madrid: Akal, 2004, p.10.
- 63 SAID, Edward. *Zionism from the Standpoint of Its Victims*. *Social Text*, No. 1. (Winter, 1979), p. 39.
- 64 SAID, Edward. *Zionism from the Standpoint of Its Victims*. *Social Text*, No. 1. (Winter, 1979), p.53-4.
- 65 HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*. Massachusetts, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- 66 Doravante, iremos nos referir à obra de modo abreviado, como “CI”, seguida do número da sua página.
- 67 ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.151.