



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM**

**LUCAS DE JESUS SANTOS**

**RETORNO À FILOLOGIA E HUMANISMO EM EDWARD  
W. SAID**

**CAMPINAS,  
2016**

**LUCAS DE JESUS SANTOS**

**RETORNO À FILOLOGIA E HUMANISMO EM EDWARD W. SAID**

**Dissertação de mestrado apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Mestre em Teoria e História Literária, na área de concentração de História e Historiografia Literária.**

**Orientador: Prof. Dr. Eduardo Sterzi de Carvalho Júnior**

**Este exemplar corresponde à versão final da Dissertação defendida pelo aluno Lucas de Jesus Santos e orientada pelo Prof. Dr. Eduardo Sterzi de Carvalho Júnior**

**CAMPINAS,  
2016**

**Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s):** FAPESP, 2014/04757-1; CAPES

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem  
Crisllene Queiroz Custódio - CRB 8/8624

Sa59r Santos, Lucas de Jesus, 1990-  
Retorno à filologia e humanismo em Edward W. Said / Lucas de Jesus Santos. – Campinas, SP : [s.n.], 2016.

Orientador: Eduardo Sterzi de Carvalho Júnior.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Said, Edward W., 1935-2003 - Crítica e interpretação. 2. Filologia americana. 3. Humanismo na literatura. 4. Ética. I. Sterzi, Eduardo, 1973-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** Return to philology and humanism in Edward W. Said

**Palavras-chave em inglês:**

Said, Edward W., 1935-2003 - Criticism and interpretation  
American philology  
Humanism in literature  
Ethics

**Área de concentração:** História e Historiografia Literária

**Titulação:** Mestre em Teoria e História Literária

**Banca examinadora:**

Eduardo Sterzi de Carvalho Júnior [Orientador]  
Arivaldo Sacramento de Souza  
Alfredo Cesar Barbosa de Melo

**Data de defesa:** 01-12-2016

**Programa de Pós-Graduação:** Teoria e História Literária

BANCA EXAMINADORA:

Eduardo Sterzi de Carvalho Júnior

Arivaldo Sacramento de Souza

Alfredo Cesar Barbosa de Melo

Tiago Guilherme Pinheiro

Alexandre André Nodari

IEL/UNICAMP  
2016

**Ata da defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no processo de vida acadêmica do aluno.**

A todos aqueles que fazem do exílio sua morada.

## AGRADECIMENTOS

Todo agradecimento é um desejo. Desejo de que tudo o que foi recebido se multiplique, amplie e retorne àqueles que, de qualquer maneira, atravessaram nossa trajetória – que, sim, é sempre coletiva, e, portanto, será marcada sempre em plurais. Agradecimento também é abertura, um modo de relação, franca e receptiva, tanto para com os que estiveram e estão, quanto para aqueles que ainda virão a estar conosco.

Com desejo e abertura, portanto, meu imenso agradecimento a vocês:

Nirlane, minha mãe. Dinda e Jairo, tios amados. Davi, meu irmão. José Mário, mestre-amigo. Viviane, meu amor.

Ari, amigo de infinitas horas.

Eduardo, orientador querido e amigo.

Antonio Marcos, pela amizade e por acreditar em mim.

Os professores Jaime Ginzburg e Tiago Guilherme Pinheiro pela interlocução valorosa.

Meus colegas de pós-graduação, com quem aprendi tanto.

Os amigos que fiz ou que reencontrei em Barão Geraldo, Luana, Júlia, Fábio, Rogério, Alan, Franklin.

Todos meus amigos e colegas de graduação na UFBA e do PET-Letras UFBA.

Meus orientadores de graduação, Cássia Lopes e Rodrigo Vieira Marques.

Toda equipe administrativa do IEL, que sempre tratam a nós alunos tão bem, sempre tão dispostos a nos auxiliar no que for preciso.

Todos os professores do IEL, pelas provocações e ensinamentos.

Capes, por financiar parte dessa pesquisa.

Agradeço também à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) – processo nº 2014/04757-1 – por financiá-la e proporcionar acesso a materiais e bibliografias imprescindíveis.

Que sabes tu senão da geografia  
(magra até aos ossos)  
do deserto? Aqui todo começo  
e fim de tua viagem

Max Martins

## RESUMO

Esta pesquisa trata do humanismo e da proposta de retorno à filologia de Edward W. Said. Segmentamos a pesquisa em três etapas: primeiro, a abordagem da noção saidiana de Mundanidade, segundo a qual textos, autores, instituições seculares fazem parte de uma esfera mundana, que produz e é constituída através das expressões textuais humanas. Para traçar os contornos do conceito, investimos em uma triangulação entre o intelectual palestino-americano, Giambattista Vico e Erich Auerbach, argumentando que eles formam como que um campo mundano de reflexão, possibilitando Said endereçar os problemas e apontar alternativas para seu tratamento da Filologia e do Humanismo. A Mundanidade funciona, para Said, como uma espécie de ontologia do mundo secular e, sobretudo, como a condição decisiva para a ação ética. Em um segundo momento, abordamos mais especificamente o tema de Filologia em Said. A partir da crítica de concepções racistas e religiosas da Filologia e de sua influência na constituição dos Estudos Literários, argumentamos que Said vê a Filologia como uma ética de leitura, uma forma de intervenção na arena secular da textualidade humana. Nesse sentido, propomos a existência de duas dimensões éticas relacionadas à Filologia, uma ética oposicional e uma ética possibilista: a primeira diz respeito ao vetor de resistência que envolve toda interpretação; a segunda se refere à capacidade da leitura de construir novas relações intertextuais, interinstitucionais e políticas, sem apelar para a fixação de métodos ou formas reproduzíveis de interpretação. Em terceiro lugar, nos detemos sobre o tema do Humanismo. Abordamos o humanismo em perspectiva histórica, acentuando seu surgimento simultâneo à empresa colonialista na Europa, demonstrando o compartilhamento de pressupostos onto-epistemológicos entre Humanismo e Colonialismo, e como ambos sistemas de pensamento forjaram uma imagem fixa do humano universal. Em seguida, tratamos da crítica de Frantz Fanon a esse entrelaçamento, devido ao fato de seus argumentos terem sido de suma importância para a visão renovada de Said sobre o Humanismo. Ao mostrar essas discussões entorno do tema, discorreremos sobre o modo como a imagem universal de humano foi herdada pelo sistema educacional superior americano, e como as discussões sobre o currículo das Humanidades foram marcadas por injunções de pureza da figura humana. Finalmente, argumentamos que o Humanismo advogado por Said é, ao contrário do anterior, aberto às transformações sociais, culturais, políticas e sensível às demandas dos povos e populações que começaram cada vez mais fortemente a exigir seus direitos e a marcar sua presença no cenário político-cultural. Nesse sentido, defendemos que o Humanismo de Said tem um sentido cosmopolita, mas que não se baseia nas ideias de pertencimento e fixidez requerida pelo cosmopolitismo iluminista. O humanismo cosmopolita de Said é exílico e em constante deslocamento, não permitindo qualquer forma de estabilidade limitadora ou síntese apaziguadora. Por fim, concluímos por propor um alargamento das possibilidades do Humanismo e da Filologia na contemporaneidade, por fazê-los encarar o problema do Antropoceno e das mudanças climáticas terrestres. Acreditamos que, na esteira do que Said propunha para qualquer forma de expressão acadêmica, é imprescindível pensá-los sob as novas configurações de humanidade e mundo que advêm contemporaneamente.

## ABSTRACT

This research deals with humanism and the proposal of return to Philology of Edward W. Said. We chose to segment the research in three stages: first, the approach of the saidian notion of Worldliness, according to which texts, authors, secular institutions are part of a mundane sphere, which produces and is made through human textual expressions. In order to trace the contours of the concept, it is invested in a triangulation between the Palestinian-American intellectual, Giambattista Vico and Erich Auerbach, arguing that they form a mundanelike field of reflection, enabling Said to address the problems and alternative solutions for his treatment of Philology and Humanism. The Worldliness works, for Said, as a kind of ontology of the secular world and above all as the decisive condition for ethical action. In a second stage, we address more specifically the issue of Philology. Starting from the critique of racist and religious conceptions of Philology and its influence on the formation of Literary Studies, we argue that Said saw Philology as an ethics of reading, a form of intervention in the secular arena of human textuality. In this sense, we propose the existence of two ethical dimensions related to Philology: an oppositional ethics and an enabling ethics: the first one concerns a resistance vector involving all interpretation; the second refers to the ability of reading to build new intertextual, inter-institutional and political relations, without resorting to the methods of fixing or reproducible forms of interpretation. Third, it is attended the theme of Humanism. Humanism is approached in a historical perspective, accentuating its simultaneous emergence with the colonialist enterprise of Europe, demonstrating the sharing of onto-epistemological assumptions between Humanism and Colonialism, and how both systems of thought forged a fixed image of an universal human. Then it is dealt with the critique of Frantz Fanon to this intertwining, due to the fact that his arguments have been of substantial importance to the renewed vision of Said on Humanism. By approaching these discussions about this issue, it is discussed how the universal human image was inherited by the American higher education system, and how the discussions on the humanities curriculum were marked by purity injunctions of the human figure. Finally, it is argued that the Humanism pleaded by Said is, unlike the previous one, open to social, cultural, and political changings and sensitive to the demands of the peoples and populations that began increasingly strongly to demand their rights and to mark their presence in the political and cultural scene. In this sense, we argue that Said's Humanism has a cosmopolitan sense, but not on a base of ideas of belonging and fixity required by illuminist cosmopolitanism. The cosmopolitan humanism of Said is exilic and in constant shifting, not allowing any form of limiting stability or placating synthesis. Finally, we conclude by proposing an enlargement of the possibilities of Humanism and Philology in contemporaneity, by making them face the problem of the Anthropocene and terrestrial climate change. We believe that, as Said proposed to any form of academic expression, it is essential to think of them under the new settings of humanity and worldness that come contemporaneously.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Todas as referências às obras de Edward W. Said serão feitas segundo as abreviaturas indicadas abaixo entre parêntesis.

Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography (JCA)

Beginnings: Intention & Method (BG)

Orientalismo (OR)

A Questão da Palestina (QP)

Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World (CO)

The World, the Text, and the Critic (WTC)

After the Last Sky (ALS)

Blaming The Victims (BTV)

Cultura e Imperialismo (CI)

A Pena e a Espada (PE)

The Politics of Dispossession (PDP)

Representações do Intelectual (RI)

Peace and its Discontents (PDT)

Fora de Lugar (FL)

Reflexões sobre o Exílio e outros ensaios (RE)

Reflections on Exile (REE)

The End of the Process of Peace (EPP)

Power, Politics, and Culture (PPC)

Cultura e Resistência (CR)

Freud e os Não Europeus (FNE)

Humanismo e Crítica Democrática (HCD)

From Oslo to Iraq and the Road Map (FRM)

Paralelos e Paradoxos (PPA)

Estilo Tardio (ET)

Todas as demais obras citadas terão sua referência completa disponibilizada em nota de rodapé, para facilitar as consultas por parte do leitor. Conforme sua contínua citação, aparecerão, também em rodapé, referenciadas segundo o sistema autor-data. Todas as citações de obras em língua estrangeira são por nós traduzidas, salvo indicação ao contrário.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	12
<b>1. MUNDANIDADE .....</b>	<b>16</b>
1.1 OS ESTUDOS LITERÁRIOS E A PERDA DO OBJETO.....	16
1.2 GIAMBATTISTA VICO: EPISTEMOLOGIA E ONTOLOGIA DO MUNDO TERRENO.....	21
<b>1.2.1 Criar o Mundo .....</b>	<b>22</b>
<b>1.2.2 Conhecer o Mundo .....</b>	<b>27</b>
1.3 ERICH AUERBACH: CRÍTICA DO MUNDO TERRENO.....	32
<b>1.3.1 História e Método .....</b>	<b>33</b>
<b>1.3.2 <i>Irdischen Welt</i> e <i>Weltphilologie</i> .....</b>	<b>39</b>
1.4 EDWARD SAID: MUNDANIDADE, HUMANISMO E FILOLOGIA.....	47
<b>1.4.1 O mundo visto como temporalidade: uma hermenêutica te(le)ológica .....</b>	<b>47</b>
<b>1.4.2 O mundo visto como espaço mundano: interpretação secular .....</b>	<b>53</b>
<b>1.4.3 O mundo, o texto e o crítico .....</b>	<b>59</b>
<b>2. CRÍTICA SECULAR.....</b>	<b>64</b>
2.1 EDWARD SAID E A FILOLOGIA.....	64
<b>2.1.1 Filologia, Crítica Textual e Exegese Sagrada.....</b>	<b>65</b>
<b>2.1.2 Laboratório Filológico.....</b>	<b>71</b>
<b>2.1.3 Crítica Religiosa.....</b>	<b>80</b>
2.2 VINCULANDO A FILOLOGIA À INTERPRETAÇÃO SECULAR .....	84
<b>2.2.1 Ética e Crítica: Leitura Filológica e <i>Phronesis</i> .....</b>	<b>85</b>
<b>2.2.2 <i>Ijtihad</i> e a Interpretação Secular da Filologia.....</b>	<b>94</b>
2.3 A FILOLOGIA E SEU RETORNO .....	104
<b>2.3.1 Uma nova agenda para a Filologia.....</b>	<b>105</b>
<b>3. COSMOPOLÍTICA .....</b>	<b>112</b>
3.1 A ESFERA DO HUMANISMO.....	112
<b>3.1.1 Os limites do humanismo: imperialismo, colonialismo e o universal humano ...</b>	<b>114</b>
<b>3.1.2 Humanismo e Educação: as Humanidades e a disputa pelo sentido do humano</b>	<b>122</b>
3.2 COSMOPOLITISMO: UM "HUMANISMO À MEDIDA DO MUNDO" .....	130
<b>4. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>149</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>155</b>

## INTRODUÇÃO

Não é incomum a observação, por parte de comentadores e estudiosos, da dificuldade de apreensão da obra e vida de Edward Said. A trajetória anfíbia entre Ocidente e Oriente; a multiplicidade de temas abordados em seus livros, artigos e palestras; o diálogo com figuras das mais diversas áreas de saber, como antropologia, história, sociologia e música, tornaram tanto o tipo de intelectual quanto sua produção um "fenômeno difícil"<sup>1</sup> para qualquer tentativa de categorização decisiva ou uniformização sistemática. Por razão das diferentes posições que adotava, Said foi atacado, por exemplo, de ser marxista e anti-marxista, de ser extremamente político ou insuficientemente político, de promover a destruição ou a defesa do cânone literário ocidental<sup>2</sup>. Said e sua obra se tornam, então, para qualquer empreendimento interpretativo, muito mais um *ambiente* de risco do que um *objeto* estável. Ler Said é lidar com as tensões próprias de sua vida e de suas intervenções, de suas leituras e debates, sejam na esfera pública política ou no meio intelectual acadêmico.

Por esses motivos, este estudo funciona como uma espécie de *mapeamento*, uma forma de referenciação multidimensional dos conceitos aqui trabalhados. Nesse sentido, o estudo está organizado de modo a apresentar, por um lado, as coordenadas que localizam as ideias de Said a respeito da Filologia e do Humanismo. Com isso, pretende-se oferecer uma interpretação imanente dos temas aqui abordados, lidando com seus interlocutores privilegiados e apresentando o desenvolvimento de seus conceitos ao longo de sua obra. Por outro lado, esses dados são relacionados aos contextos próximos e amplos de emergência do pensamento de Said a respeito da Filologia e do Humanismo e do debate histórico a respeito dessas noções.

Por exemplo, o primeiro capítulo pretende apresentar o conceito de Mundanidade saidiano, pela triangulação entre Auerbach, Vico e Said. Não se trata de desenhar uma continuidade entre os autores, de argumentar em favor de relações simples de influência entre eles, mas de apontar a formação de uma espécie de campo mundano de reflexão, que proporcionou o compartilhamento de certos pressupostos e que possibilitou a Said endereçar a questão da agência humana no mundo social, político e cultural das instituições humanas, em um momento da história da reflexão acadêmica e teórica americana em que o ideário de caráter (pós-)estruturalista era predominante. Argumentamos que a noção de Mundanidade é imprescindível para entender a recusa de Said de determinadas teorias filológicas, sua crítica

---

<sup>1</sup> BENJAMIN, Walter. **Understanding Brecht**. Tradução de Anna Bostock. Londres/Nova York: Verso, 1998. p. 27.

<sup>2</sup> Cf. WILLIAMS, Patrick. Introduction. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). **Edward Said**. Sage Masters of Modern Social Thought. v. 1. Londres/Thousand Oaks/Nova Delhi: Sage Publications, 2001. p. IX-XXVIII.

às formas engessadas de compreensão do humanismo e, sobretudo, a tarefa do crítico, do intelectual em um contexto político e social cada vez mais marcado pelo recrudescimento de paixões autocráticas, fundamentalismos de todo tipo e discursos beligerantes. A Mundanidade funciona, para Said, como uma espécie de ontologia do mundo secular e, sobretudo, como a condição decisiva para a ação ética.

E é justamente o tema da ética que perpassa o segundo capítulo, no qual abordamos mais detidamente a proposta de retorno à Filologia de Said. Nessa seção do estudo, mostramos como o campo filológico esteve atrelado às teorias racistas do século XIX não somente do ponto de vista de pressupostos arbitrários e conclusões espúrias a respeito de hierarquia das raças, excepcionalismo etnocêntrico e assim por diante. Também do ponto de vista dos próprios procedimentos técnicos da disciplina, frequentemente entendidos como neutros, é possível perceber a presença de relações espúrias com o imaginário racista do período. Além disso, apesar do movimento de secularização aprofundado, no século anterior, pelos iluministas e pelas práticas científicas, essas discussões permaneciam ligadas a debates de caráter eminentemente religioso, dotando uma certa porção da humanidade de uma função providencial de conquista e civilização dos demais povos. A partir disso, argumentamos que Said propõe um retorno a um outro tipo de Filologia que, na esteira das comunidades jurisprudenciais e hermenêuticas da *Ijtihad* islâmica, encara o trabalho sobre a linguagem e as instituições criadas pelos humanos como uma forma de ética possibilista e oposicional. Assim, a Filologia, por ser um saber eminentemente mundano, contribui para um contínuo esforço de secularização do espaço da existência humana: o que significa a crítica e a recusa de qualquer forma de colonialismo, imperialismo ou dominação sobrenatural. Finalmente, abordamos outras retomadas da Filologia contemporaneamente, indicando uma nova agenda para a Filologia e suas relações com os Estudos Literários.

No terceiro capítulo o tema do Humanismo é abordado mais detidamente. Apesar da história e dos percursos do termo serem, como se sabe, bastante extensos, o debate saidiano em torno do assunto se insere muito pontualmente no contexto pós- e anticolonialista do século XX, principalmente a partir do trabalho de Frantz Fanon. Assim, abordamos historicamente o humanismo em seus pontos de conexão com a empresa colonialista: ambos compartilham o mesmo horizonte de surgimento, partilhando, da mesma forma, o mesmo conjunto de pressupostos epistemológicos, políticos, sociais, culturais e assim por diante. Ao produzir a figura do universal humano, o século XVIII também fomentou o debate acerca da superioridade europeia e caucasiana e seu papel de guia e vanguarda para o progresso do gênero humano. Fanon é considerado por Said como a figura central no dismantelamento

desse imaginário etnocêntrico que orientou tantas formas de dominação institucionais, culturais, epistemológicas e mesmo de ordem existencial. Uma das dimensões que abordamos é justamente o papel da Educação e o lugar da Universidade na reprodução desse modelo exclusivista de humanidade, principalmente no contexto americano. A disputa pelo currículo dos *Colleges* se deu desde a fundação da Universidade de Harvard, em 1636, e se intensificou sobretudo no início do século XX, no período logo posterior a Dilthey e outros terem refletido sobre o estatuto epistemológico das ciências do homem.

Retomando esses debates, no contexto da grande penetração que o estruturalismo e pós-estruturalismo tiveram nos Estados Unidos entre as décadas de 1960-1980, houve um ressurgimento de um discurso conversador e tradicionalista tanto no âmbito político-institucional como no acadêmico. Esse foi o cenário de escrita de *Cultura e Imperialismo*, por exemplo, um das primeiras ocasiões em que Said reclamava explicitamente por um renovado paradigma para o humanismo. Apontamos esse novo paradigma como a mudança da figura do cidadão para a do refugiado. O humanismo saidiano não estaria empenhado em construir pertencimentos, mas em promover o constante deslocamento e experimentação das várias formas de apresentação do humano nas diversas culturas. Nesse sentido, argumentamos que o humanismo de Said tem um sentido cosmopolita, mas em um sentido inteiramente deslocado da tradição kantiana do iluminismo. Trata-se de um cosmopolitismo onde não se advoga por uma figura representativa definitiva do humano e se coloca em coextensão ao mundo secular viquiano.

Por fim, concluímos por inserir os debates sobre Filologia e Humanismo dentro do contexto contemporâneo das mudanças climáticas e do Antropoceno que compreendemos ser a maior questão que a humanidade terá de enfrentar, pelo menos durante as próximas décadas. Concluimos dessa forma por entender que o ânimo das considerações de Said sobre os temas aqui tratados sempre veio de sua compreensão de que qualquer manifestação acadêmica é sempre política e imersa no seu próprio contexto histórico de emergência. Se qualquer empreendimento interpretativo de sua obra tem de estar consciente de que terá de lidar com suas tensões, interlocuções e paradoxos próprios, nosso estudo não pode se abster da tarefa de também encarar nosso horizonte de escrita, ou ao menos tentar endereçar seus problemas.

Expoente dos estudos pós-coloniais, Edward Said tornou-se amplamente conhecido sobretudo após a publicação de *Orientalismo*, em 1978, onde apontava, entre outras coisas, a relação de obras literárias ocidentais com a criação da imagem de um determinado tipo de Oriente útil a interesses coloniais e imperialistas do Ocidente. Além disso, suas posições firmes sobre o conflito entre Israel e a Palestina alçaram-no à condição de intelectual público

e ativista, posicionando-o na linha de frente em debates políticos sobre temas incluem identidade cultural, política externa dos Estados-nação, e interpretações fundamentalistas religiosas. Seu empenho em participar do debate público político mesmo sendo um acadêmico cuja área de atuação passava pelo ensino de música, literatura e cultura ocidentais, custou-lhe ameaças de morte, preconceitos diversos e acusações de todo o tipo. Ainda assim, ao invés de se confinar nos muros da universidade, Said adotava uma postura combativa sobre problemas considerados comumente como extra-acadêmicos, tornando-o, conforme ótima observação de Radhakrishnan, "academicamente político [e] politicamente acadêmico"<sup>3</sup>.

É justamente esse trânsito saidiano entre espaços acadêmico e *mundano* que, em nossa visão, permeia toda sua obra. Para além disso, no estudo da obra de Said, na leitura de seus textos, conferências, estudos ou artigos de opinião, é preciso ter em mente que as relações entre obra e mundo são constitutivas do discurso crítico e que, portanto, a nossa leitura é uma dobra cosmopolítica terrena. Dobra, pois se trata de uma curvatura no espaço da linguagem, que conecta vários fios e feixes de força em um momento; cosmopolítica, porque participa da arena internacional de disputa pelos sentidos dos textos; terrena, porque as forças que a movem são construídas historicamente por seres humanos conexos com suas formas materiais de existência – o que inclui, no limite, a própria Terra.

---

<sup>3</sup> RADHAKRISHNAN, Rajagopalan. **A Said dictionary**. Hoboken, N.J.: John Wiley & Sons Inc., 2012. p. xii.

## 1. MUNDANIDADE

*O homem só conhece a si mesmo na medida em que  
conhece o mundo que ele somente apreende em si, e a si mesmo nele.  
Cada novo objeto bem observado abre um novo órgão em nós.*  
J. W. Goethe

### 1.1 OS ESTUDOS LITERÁRIOS E A "PERDA DO OBJETO"

Em artigos publicados em *New Prospects in Literary Research*<sup>4</sup>, a convite da Academia Real de Artes e Ciência da Holanda, Geoffrey Galt Harpham e Ansgar Nünning fizeram um relato do debate contemporâneo em seus países à época – EUA e Alemanha respectivamente – sobre o futuro das pesquisas em literatura. A proposta da Academia holandesa era de reunir expoentes da pesquisa em literatura para tratar da virada teórica ocorrida recentemente. O que se verificava era uma mudança, em escala global, do próprio objeto de estudo, formulada como *perda* do objeto. Os movimentos teóricos, nomeadamente os Estudos Culturais e Pós-coloniais, tinham passado a alargar o raio de atuação do crítico para artefatos até então considerados periféricos e estrangeiros ao campo. Essa abertura resultara em um progressivo questionamento e distanciamento da literariedade dos textos, elemento central característico dos artefatos de que se ocupam (ou ocupavam) os estudos literários.

Essa é a matéria de discussão de Ansgar Nünning em seu artigo "Literary studies and – as – into cultural studies: Gauging a complex relation and suggestions for the future directions of research" [Estudos Literários e – como – em Estudos Culturais: Medindo uma relação complexa e sugestões para rumos futuros de pesquisa]. Partindo da existência de uma crise das filologias nacionais, cuja tarefa premente era de cevar o espírito das nações através de uma arqueologia das línguas nacionais, Nünning aponta para o questionamento da função e natureza dos objetos literários. Por um lado, certos arranjos teóricos, nos quais a filologia teve participação ativa, pressupõem que tais objetos estão *dados* no mundo e que existem independentemente da ação do observador. Por outro lado, assumem que a tarefa daqueles envolvidos com tais objetos é eminentemente hermenêutica, ou seja, a única possibilidade – ou a evidente ação – que se apresenta é empreender esforços de interpretação desses objetos. Para Nünning, o debate estaria sendo feito sob falsas premissas, uma vez que, primeiro, a constituição dos objetos verbais é formulada "por meio de diferenciações teóricas e

---

<sup>4</sup> HARPHAM, Geoffrey G.; NÜNNING, Ansgar. **New Prospectives in Literary Research**. Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 2005.

terminológicas"<sup>5</sup>, segundo parâmetros prévios que definem o campo de observação fenomênico e os problemas de que se encarregam. A grade de problemas e o espectro de locução são responsáveis por produzir previamente a fauna dos objetos literários.

O fato de que essa observação apareça em um texto com a incumbência de fazer um balanço da situação da pesquisa sobre literatura dirigida para a comunidade dos estudiosos da linguagem, historicamente cientes da qualidade arbitrária<sup>6</sup> de seu objeto, antes de indicar uma evidência supérflua, é sintoma da instabilidade de determinada herança teórica, a saber: a compreensão de literatura que toma seus artefatos como entes autônomos em relação ao social, à política, em suma, ao mundo que os circunscreve. É justamente a essa linha teórica que se opõem os Estudos Culturais e Pós-coloniais, pois, advinda da desvinculação da reflexão estética das outras dimensões do pensamento, germinada por Alexander Baumgarten (1714-1762) e propalada por Immanuel Kant (1724-1804), promoveu sobretudo a reclusão das obras artísticas na participação da confecção política do mundo.

Em uma resenha ao livro de Peter Bürger, *Teoria da Vanguarda*<sup>7</sup>, Antonio Cícero<sup>8</sup> aponta para uma suposta confusão provocada pelos críticos da autonomia da arte, a saber, entre, de um lado, esteticismo e formalismo e, de outro, autonomia. Segundo Cícero, na esteira da formulação kantiana das analíticas do belo, a ideia da autonomia da arte diz respeito à impossibilidade desta de ser útil a quaisquer interesses. O artefato artístico é autossuficiente e independente não porque não dialogue com o mundo, mas porque não tem "nenhuma função prática, moral ou cognitiva"<sup>9</sup>. A arte, que não serve para nada e a ninguém, criaria um campo a parte de pensamento, produziria toda uma outra fauna própria de objetos, que imporiam suas questões específicas, formando um regime distinto de existência. Ao contrário, portanto, do que pensariam os críticos da autonomia, não é o caso de afirmar que a arte não se relaciona com o real, mas de perceber que a arte produziria um deslocamento da realidade, tornando-a matéria artística equipolente aos demais compostos dos materiais artísticos. Do contrário, a arte estaria à mercê de uma razão instrumental, empregada em atividades determinadas pela ideologia hegemônica.

<sup>5</sup> HARPAM; NÜNNING, 2005, p. 30. "by means of theoretical and terminological differentiations".

<sup>6</sup> É preciso afirmar que a arbitrariedade do signo não implica em um afastamento de sua relação com o mundo. Ao contrário, diz da multiplicidade de referência que pode haver no campo interno à linguagem. Como lembra Antoine Compagnon, Saussure, no *Curso de Linguística Geral*, afirma que a arbitrariedade do signo se dá entre sua face acústica e a face semântica, e não entre o signo e o mundo. Cf. COMPAGNON, Antoine. **O Demônio da Teoria**. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão e Consuelo Fontes Santiago. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 122-127.

<sup>7</sup> BÜRGER, Peter. **Teoria da vanguarda**. Lisboa: Vega, 1993.

<sup>8</sup> CÍCERO, Antonio. A Autonomia da Arte. **Folha de São Paulo**, 11 de dezembro de 2008. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1312200829.htm>>. Acesso em 24 abril 2016.

<sup>9</sup> CÍCERO, 2008.

Um dado, no entanto, escapa ao argumento de Antonio Cícero. Peter Bürger pretende fazer um corte epistemológico sobre a compreensão da espacialidade da arte. Ao invés de compreender a arte dentro de um já-dado espaço autônomo e tentar inverter seu *telos* para fora, Bürger recoloca a questão da autonomia da arte, a "instrumentalidade normativa"<sup>10</sup> que esta tem na sociedade – burguesa –, *enquanto instituição*. Ora, o desenho desse problema não parte do pressuposto, apontado acima, de que os objetos de linguagem são prévios à sua (cons)ciência. Afirma, em contrapartida, que a relação entre arte e mundo se deu no seu processo de institucionalização, a partir do século XVIII, *em termos de autonomia*. O que nos leva a concluir, portanto, que o fato da arte ser *definida* nesses termos já aponta para sua instrumentalização: o *interesse* de que determinada valência do *logos* seja o lugar por excelência de produção humana singular de objetos, que esses objetos têm tal e tal natureza e comportamento, que certas coisas possam ou não serem ditas sobre eles *por causa de sua natureza*, e assim por diante. Mais uma vez, note-se, a pertinência da observação de Nünning (2005) sobre a problemática necessariamente epistemológica imposta pelos objetos de linguagem.

Esses movimentos teóricos, exemplificados aqui pelos Estudos Culturais e Pós-coloniais, mas que remontam à Literatura Comparada, agem precisamente nessa dimensão. Sua entrada na cena teórica remete a uma reconfiguração epistemológica dos paradigmas explicativos tradicionais, uma irrupção no tecido das chamadas *master narratives*. Importante salientar que não se trata de uma nova época do pensamento, nem de uma nova fase linear da reflexão, ou uma consequência de empreitadas teóricas prévias. O que está em jogo é uma invasão de minorias e excluídos – os 'fora-de-lugar', mas que vivem sempre *nas fronteiras* – na disputa pelos sentidos de história, identidade, política, e assim por diante. Retomando uma expressão de Heidegger, Homi Bhabha, em uma feliz formulação do sentido do "pós" dos termos 'pós-colonial', 'pós-moderno', etc., afirma ser a fronteira "o lugar [se é que se pode categorizá-la assim] a partir do qual algo começa a se fazer presente"<sup>11</sup>.

Corpos estranhos, então, passam a se fazer presentes na atmosfera pública. Alargam seu tecido, esticam a malha grossa de seu revestimento; criam saliências epistemológicas, anunciam a crise de sua costura. Afirmação da existência, transformação das visibilidades: disputa pelo mundo, *por um mundo*. Não à toa, Antonio Cícero termina sua resenha do livro de Bürger afirmando que "a luta contra a autonomia da arte" é "em suma, a luta pelo

---

<sup>10</sup> BÜRGER, 1993, p. 19.

<sup>11</sup> BHABHA, Homi K. **O Local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998. p. 24.

empobrecimento do mundo"<sup>12</sup>. Que ele tenha formulado o problema em termos contábeis já anuncia a quem *serve*. E é dentro dessa contabilidade dos objetos artísticos, mais especificamente da literatura e sua planta, os estudos literários, que a ideia de perda do objeto pelos estudos literários foi formulada. Irônica formulação, portanto, pois se tratava de uma abertura, tanto de conceitos – como, por exemplo, o conceito de texto – quanto de objetos. A 'perda do objeto', então, é nada além da dilatação – ou mesmo efusão – epistemológica que os estudos culturais e pós-coloniais colocaram em pauta. Apesar das relações nostálgicas para com objetos e mundos perdidos, o que ocorre efetivamente é um *retorno* do objeto *sob múltiplas formas e em várias direções*. Um 'bom retorno', para nos referirmos ao *nostos* grego, que, no entanto, vem disfarçado, sob novas aparências, assim como Ulisses ao retornar a Ítaca. Neste capítulo, cuidamos do que pensamos ser uma das noções mais importantes da obra de Said: o conceito de mundanidade. A partir dele, acredito poder contextualizar melhor, pensando dentro da obra do próprio Said, a proposta de Retorno à Filologia e do Humanismo.

Um dos motivos para a escolha deste conceito – talvez o mais forte – é posto em dois artigos de Geoffrey Galt Harpham: o de abertura das *New Prospects in Literary Research* chamado "Returning to philology: The past and future of literary study"<sup>13</sup> e "Roots, Races, and the Return to Philology", publicado no periódico *Representations*, da Universidade de Califórnia. De maneira mais evidente, Harpham coloca o problema: "os estudos literários [...] parecem ter perdido de vista seu objeto"<sup>14</sup>. Segundo a apresentação de Harpham, a constatação da perda do objeto pelos estudos literários teria feito Said afirmar que "o discurso da crítica estava cheio de pronunciamentos empolados sobre o que Said chamou de 'imensas estruturas de poder ou [...] estruturas vagamente terapêuticas de redenção salutar'"<sup>15</sup>. Dada essa obnubilação do discurso crítico, Harpham deduz que a saída encontrada por Said – e anteriormente por Paul de Man<sup>16</sup>, que analisarei posteriormente – foi um retorno à filologia, disciplina historicamente envolvida na reconstrução e autenticação de objetos textuais. Para que o objeto volte, retorne-se à sua lente original. Harpham faz, portanto, o retorno à filologia parecer ser um movimento reacionário e conservador, cuja função é salvar a crítica de

<sup>12</sup> CÍCERO, Antonio. A Autonomia da Arte. **Folha de São Paulo**, 11 de dezembro de 2008. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1312200829.htm>>. Acesso em 24 abril 2016.

<sup>13</sup> HARPHAM, Geoffrey G.; NÜNNING, Ansgar. **New Prospectives in Literary Research**. Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 2005.

<sup>14</sup> HARPHAM, Geoffrey G. Roots, Races and the Return to Philology. **Representations**, v. 106, n. 1, p. 34-62, 2009. p. 34. "literary studies [...] seem to have lost sight of the object".

<sup>15</sup> HARPHAM, 2009, p. 34. A tradução da citação apud do texto de Said é de Rosaura Eichenberg. "the discourse of criticism was filled with windy pronouncements about what Said called 'vast structures of power or [...] vaguely therapeutic structures of salutary redemption'"

<sup>16</sup> DE MAN, Paul. **The resistance to theory**. Minneapolis: Univ. of Minnesota, 1986.

pronunciamentos nublados sobre estruturas dispersas de poder ou recomendações displicentes de edificação do caráter.

Opomo-nos diametralmente à interpretação de Harpham por alguns motivos: primeiro, a filologia, segundo Said não está envolvida com qualquer "forma de erudição reacionária", nem se qualifica como "disciplina obsoleta de antiquário"<sup>17</sup>, cuja tarefa seja velar pelo patrimônio cultural da humanidade. Para Said, as palavras e a linguagem são "parte formativa e integrante da própria realidade" e não "marcadores e significantes passivos que representam despretensiosamente uma realidade mais elevada"<sup>18</sup>. A filologia é definida – uma das múltiplas definições dadas por Said – como uma forma de leitura ativa, que "implica adentrar no processo da linguagem já em funcionamento nas palavras e fazer com que revele o que pode estar oculto, incompleto, mascarado ou distorcido em qualquer texto"<sup>19</sup>.

Trata-se, então – e esse é o segundo motivo de nossa discordância com Harpham –, de alargar o campo de discussão, de promover a construção de campos de coexistência em oposição à separação. Se a filologia esteve historicamente atrelada a intenções de "controle e dominação externa" imperialistas, cujos objetivos eram de determinar *o* texto, *o* sentido, *a* verdade, um retorno que tenha em perspectiva os trânsitos migratórios internacionais, as interferências cada vez mais evidentes das culturas entre si, gerando o problema da convivência entre modos de existência diversos, não pode deixar de produzir uma noção de filologia dentro de um projeto *humanista* de alargamento de horizontes, que veja a multiplicidade das expressões humanas menos em termos de separações identitárias beligerantes do que de multiplicidade sinfônica de vozes. Se para James Clifford o trabalho de Said (1990) em *Orientalismo* levantou questionamentos importantes sobre os procedimentos empregados na representação de povos estrangeiros aos europeus ocidentais, "sem propor, de modo definido e sistemático, novos métodos ou epistemologias"<sup>20</sup>, o que se percebe é que o próprio movimento de retorno à filologia, talvez, seja o pano de fundo epistemológico da práxis crítica saidiana.

Essas considerações sobre a relação entre linguagem, filologia e prática humanista, levam, finalmente, a repensar a suposição da perda do objeto pelos estudos literários. Com efeito, se Said entende as palavras como partes integrantes da constituição da realidade, as ligações feitas entre objetos literários e relações de poder, condições de produção da escrita,

---

<sup>17</sup> HCD, p. 80-81.

<sup>18</sup> HCD, p. 82-83.

<sup>19</sup> HCD, p. 82.

<sup>20</sup> CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. 3. ed. Rio de Janeiro, RJ: Editora da UFRJ, 2008. p. 19.

posições ideológicas autorias, e assim por diante, não são, necessariamente, compreendidas como afastamento do campo adequado de reflexão. Ao contrário, pode indicar um entendimento mais complexo do que sejam as relações entre mundo e obra, que Said desenvolve em seus trabalhos e que, defendemos, é condensado, posteriormente, em suas discussões sobre Filologia e Humanismo. E é justamente o conceito de Mundanidade que produz o espaço necessário para se poder pensar a relação dos corpos literários e o mundo. Ao mesmo tempo, esse conceito é o nome da relação própria que as obras estabelecem com o mundo. Em outras palavras, os textos com que lidam os estudiosos profissionais da cultura – os intelectuais, acadêmicos, humanistas, críticos – estão contaminados e embebidos das relações materiais de onde foram concebidos, circulados, lidos, que interpõem certas resistências às forças de interpretação.

Como a ideia de Mundanidade é transversal à obra de Said, perpassando vários de seus escritos, de *Beginnings* (1985) a *Humanismo e Crítica Democrática* (2004), é necessário reconstruir, a partir de suas várias obras, o conceito. Para investigá-lo, recorro a duas figuras da filologia e filosofia ocidentais, que consideramos, seguindo o próprio Said, como fundamentais para a formulação e entendimento desse conceito: o filósofo e filólogo napolitano Giambattista Vico (1668-1744) e o filólogo alemão Erich Auerbach (1892-1957). Não investiremos numa exegese exaustiva das teorias e conceitos desses autores, optaremos por produzir uma discussão das interpretações e usos que Said fez de suas ideias, o que não significa, claro, que não serão minimamente apresentadas levando em conta sua fortuna crítica.

## 1.2 GIAMBATTISTA VICO: EPISTEMOLOGIA E ONTOLOGIA DO MUNDO TERRENO

A relação entre obra literária e mundo, para Said, é constitutiva. Não existe texto literário sem uma circunscrição mundana, que não mantenha relações com seu contexto de criação que institui as possibilidades e funções do texto. Texto e mundo fazem parte de uma mesma esfera, cuja matéria são as representações formuladas sobre os atores sociais, costumes, crenças, e assim por diante. O mundo é a carne do texto, embora o texto não seja mero reflexo do mundo. O texto é, ao mesmo tempo, espelho e lâmpada – para falar como M. H. Abrams<sup>21</sup>, de um modo esquemático –, reverberando e produzindo saber sobre o mundo.

---

<sup>21</sup> ABRAMS, Meyer H. **O espelho e a lâmpada**: teoria romântica e tradição crítica. Tradução de Alzira Vieira Allegro. São Paulo: UNESP, 2010.

Assim, há uma posicionalidade das produções literárias que as situa em relação a um passado e um presente e, sobretudo, a um futuro, que atribui sentido e direção às ações humanas. Nesse sentido, as representações literárias não são apenas retratos passivos das relações sociais, mas compõem e são compostas por estas, estando investidas nas lutas sociais e políticas que, muitas vezes, envolvem projetos de dominação e subjugação da diferença. As obras literárias, além de serem constituídas pelo e no mundo, *constroem-no* e ajudam a conformar e distribuir os lugares de pertença e circulação de corpos e ideias.

Essa concepção saidiana do liame entre texto e mundo é devedora de um princípio formulado por um filósofo napolitano, que viveu entre os séculos XVII e XVIII, cuja fecundidade pavimentou um novo espaço para reflexão sobre a humanidade e o mundo, proporcionando toda a constituição de um campo de pensamento. Trata-se do princípio de que os homens fazem o mundo civil em que vivem, de Giambattista Vico, tal como o filósofo o formulou e deu sentido em sua obra máxima *La Scienza Nuova* (1744). Este princípio ontológico da relação homem e mundo civil é organizado, posteriormente, sob um preceito epistemológico, cuja história teológica tem de ser levada em conta, a saber, o *verum et factum convertuntur*, aquilo que é criado pode ser compreendido verdadeiramente por seu criador, fundamentando a emergência de uma *Scienza Nuova* capaz de entender a natureza do *mondo civile*.

Tal princípio organiza a relação entre criação e conhecimento, conferindo-lhe um caráter político bastante caro a Said. Os homens fazem o mundo, são os produtores e criadores dos valores, leis, costumes pelos quais vivem, e agem conforme as limitações materiais das forças do mundo que criaram. Dessa forma, os homens são agentes ativos do processo de constituição da realidade, tornando-a fruto de suas relações entre si. Precisamente por o terem criado, são capazes de produzir conhecimento sobre ele. Assim, todo *artefactum* está ligado à mente de seu criador. Estudá-lo significa compreender a vida de seu autor, sempre pautada por interesses e circunstâncias políticas objetivas que disformam a matéria. A palavra chave aqui é *fazer*: o que significa fazer (*factum*) o mundo? Essa ideia de criar o mundo requer algumas notas importantes.

### 1.2.1 Criar o Mundo.

A ideia de que os humanos produzem o mundo em que vivem tem longa estrada<sup>22</sup>, passando por figuras como, por exemplo, Karl Marx. De fato, há uma interpretação marxista

---

<sup>22</sup> Cf. MONDOLFO, Rodolfo. **Verum factum**: desde antes de Vico hasta Marx. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1971.

de que Vico teria sido uma espécie de protomarxista, um precursor da ênfase marxiana sobre a dimensão prática (*praxis*) da filosofia e do pensamento. As relações entre os autores não foram pouco abordadas, tendo pontos de contatos notáveis, não obstante a parca referência de Marx a Vico em sua obra<sup>23</sup>. Um dos aspectos ressaltados pelas leituras viquianas de Marx, ou marxistas de Vico, foi justamente a questão da criação humana do mundo. Said chega a afirmar que Marx tomou de Vico a ideia de que os seres humanos fazem sua própria história<sup>24</sup>. Terence Ball, no entanto, em artigo sobre as diferenças entre as concepções de "fazer" de Vico e Marx, sugere que a distância entre os filósofos "é maior do que se acreditou até o momento"<sup>25</sup>. Esse afastamento e proximidade são dados pela referência mútua dos autores à distinção ontológica, de origem grega, dos objetos criados pelo homem.

Como se sabe, a história da compreensão da criatividade humana, de seus movimentos de produção, tem, em Aristóteles e sua célebre diferenciação entre os verbos gregos *praxis* e *poiesis*, seu momento de fundação para o pensamento ocidental. Ação comunicativa, a atividade da *praxis* corresponderia ao conhecimento prático intersubjetivo humano, cujo *modus operandi* é o trabalho com as palavras, de natureza pública, informado de conteúdo do caráter (*ethos*) do cidadão. O ponto decisivo é que esta atividade está relacionada com a criação de artefatos não-tangíveis, posto que sua matéria de trabalho é o próprio *logos*. Em contrapartida, *poiesis* diz respeito à fabricação ou manufatura de objetos *tangíveis* dotados de uma finalidade intrínseca, cujo conhecimento produzido (*techné*) é local, contextual e teleológico; o modo de funcionamento da atividade poética, no sentido clássico, seria a captura de matéria já dado *in natura*, operando sua transubstanciação em um artefato distinto da substância de base.

A argumentação de Terence Ball vai na direção dessa separação aristotélica entre *praxis* e *poiesis*, que funcionaria para interpretar e distinguir as concepções de fazer o mundo

<sup>23</sup> Há uma nota de rodapé em *O Capital* em que Marx menciona Vico e Darwin sobre a diferença de compreensão entre a história natural e história humana.

<sup>24</sup> SAID, Edward W. Edward Said talks to Jacqueline Rose. **Critical Quarterly**, v. 40, n. 1, p. 72-89 april, 1998. O comentário de Said a esse respeito, na página 81, é o seguinte: "Since he's [Vico] interested in historiography and the way history is made, he sets up a distinction between the people of the Book – it could be Christians as well, he says, but he specifically means, in this instance, the Jews – whose history is made for them by God (they're a special case), and the rest of humanity, which is what he's interested in. They're the people that make history possible, because human beings make history. This is what Marx took from Vico – the idea that human beings make their own history. [Uma vez que ele (Vico) está interessado na historiografia e no modo que a história é feita, ele fixa uma distinção entre o povo do Livro – que também poderiam ser os Cristãos, ele diz, mas ele quer dizer especificamente, nesse caso, os Judeus – cuja história é feita para eles por Deus (eles são um caso especial) e o resto da humanidade, que é no que ele está interessado. Eles são as pessoas que fazem a história possível, porque os seres humanos fazem história. Isto é o que Marx tomou de Vico – a ideia de que os seres humanos fazem sua própria história].

<sup>25</sup> BALL, Terence. Sobre "Hacer" Historia en Vico y Marx. In: TAGLIACOZZO, Giorgio (Org.). **Vico y Marx: afinidades y contrastes**. Tradução do Italiano de Sadie Ordiales de la Garza. Cidade do México: Fundo de Cultura Económica, 1990. p. 81.

para Vico e Marx. O que importa para Ball é apontar que, para Vico, o ato de criar o mundo está atrelado à forma da *praxis*, o que significa que o ato viquiano de criar o mundo é *performático*, ou seja, lida com os signos que compõem e dão sentido à comunidade, produzindo objetos intangíveis que, no entanto, não deixam de serem importantes para a vida gregária: "a metafísica poética não tem a intenção de 'fazer' no sentido de fabricação ou manufatura, mas de criar significado e dar sentido a um mundo que, do contrário, seria incompreensível"<sup>26</sup>. Trata-se, portanto, da dimensão mágica da linguagem, o dom linguístico que possui a potência de criar e instituir marcos e distinções entre os entes e, finalmente, dar a sua existência.

A interpretação de Terence Ball da teoria viquiana da relação linguagem e mundo é criticada de modo bastante preciso por Alberto Mario Damiani em seu livro *La dimensión política de la Scienza Nuova*. Segundo Damiani, o professor norte-americano comete alguns equívocos na interpretação do sentido do *fare* humano de Vico. Primeiro, Ball reduz o significado da noção aristotélica de *poiesis* ao exposto no livro VI da *Ética a Nicômaco*. Damiani aponta que *poiesis* ganha todo um outro sentido na *Poética*, não se reduzindo apenas à produção fabril e instrumental de objetos sensíveis. Inclusive, essa redução parece ser o único alicerce da argumentação de Ball. A grande questão é que Vico considerava a ideia de que os primeiros gentis tinham uma linguagem de "caracteres poéticos" como sua principal e mais importante descoberta, e isso por um motivo bem específico.

Para Damiani, Ball acerta, todavia, em chamar atenção para a importância da linguagem na concepção viquiana de mundo civil: "O homem faz o mundo civil pela palavra que estabelece, perpetua e transforma as instituições sociais e persuade os homens a obedecê-la"<sup>27</sup>. O centro das preocupações viquianas é o motivo da obediência dos homens a essas instituições sociais que eles mesmos criaram mediante a linguagem, que sua própria palavra criou. É neste ponto, precisamente, que a interpretação de Ball torna-se insuficiente: o entendimento de que o fazer viquiano é traduzível segundo o conceito de *praxis* aristotélica oblitera a dimensão *ontológica* que o gesto original *epistemológico* dos primeiros gentis realizaram: "a *praxis* comunicativa dos membros participantes de uma comunidade pressupõe uma *poiesis* criadora de imagens que garantam o reconhecimento (e com ele a existência) das instituições sociais"<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> BALL, 1990, p. 89.

<sup>27</sup> DAMIANI, Alberto M. **La dimensión política de la ciencia nueva y otros estudios sobre Giambattista Vico**. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1998. p. 45.

<sup>28</sup> DAMIANI, 1998, p. 45.

Assim, *praxis* e *poiesis* fundem-se em uma outra esfera de ação humana que não diferencia mais (ou carrega em si os dois componentes) entre as dimensões sensíveis e etéreas da ação humana. Damiani<sup>29</sup>, então, chama atenção para o fato de que, para Vico, as instituições sociais, criadas na e pela linguagem, estão envolvidas no processo de transubstanciação da matéria natural *com fins* de satisfazer as necessidades ou utilidades humanas. Com efeito, Giambattista Vico afirma em *La Scienza Nuova*: "o arbítrio humano, por sua natureza incerta, se apura e determina pelo senso comum dos homens *em função de uma necessidade ou utilidade*, que são as duas fontes do direito natural das gentes"<sup>30</sup>.

A combinação dessas duas dimensões da ação humana forma o que Vico chama de sabedoria poética, a "chave mestra" de sua obra, a nova ciência do mundo feito pelos homens. Esse tipo de sabedoria constrói o cosmos segundo as disposições materiais corpóreas dos seres humanos. Poder-se-ia objetar que a atividade da *poiesis* seria anterior à atividade da *praxis*, uma vez que seria preciso, *logicamente*, criar o lastro ontológico que sustentaria os percursos práticos (*prattein*) humanos. Duas observações sobre esse quesito devem ser feitas: primeiro, uma das críticas de Vico a seus contemporâneos era a falta de perspectiva histórica que lhes afligia. Em suas interpretações dos povos antigos, costumavam empregar categorias de pensamento e juízos de valores que tinham nascido sob circunstâncias muito próprias e distintas do mundo que estavam estudando. Isso se dava por considerarem que o *quid* humano era fixo e eterno, o que colocaria todos os seres humanos, de qualquer época, no mesmo patamar de referência para estudo. Vico argumenta que é preciso compreender esses povos segundo seu próprio modo de pensamento e valores, pois são estes que guardam as causas criadoras das instituições e artefatos observados pelos estudiosos contemporâneos. Vico, assim, desenvolve uma noção de natureza humana móvel e histórica, cuja compreensão só pode ser alcançada levando-se em conta o contexto e as causas sob as quais se desenvolveu. Assim, que a ordem entre *poiesis* e *praxis* faça uma exigência lógica *para nós*, não quer dizer que tenha, necessariamente, agido assim para os povos gentis, uma vez que, para Vico, o pensamento lógico seja um estágio mais avançado no movimento do *quid* humano. Incorrer nesse argumento seria então projetar nossas categorias de pensamento no objeto que estudamos: anacronia conceitual. Segundo, e talvez mais importante, a relação entre as atividades poética e prática não são ordenadas de modo sucessivo: "a ordem das ideias (ou universais fantásticos, resultado da *poiesis*) se corresponde com a ordem das coisas humanas

---

<sup>29</sup> DAMIANI, 1998, p. 46.

<sup>30</sup> VICO, Giambattista. **La scienza nuova e opere scelte**. Torino: Editrice Torinese, 1952. p. 84, grifo nosso. "l'umano arbitrio, di sua natura incertissimo, egli si accerta e determina col senso comune degli uomini *d'intorno alle umane necessità o utilità*, che son i due fonte del diritto naturale delle genti".

(ou instituições estabelecidas, conservadas e transformadas na *praxis*)"<sup>31</sup>. O que há é uma *sincronia* entre as duas atividades, o que permite formar tal outra esfera da ação humana, a qual Vico nomeia de sabedoria poética: "a ordem das ideias deve proceder segundo a ordem das coisas"<sup>32</sup>.

Reciprocidade ontológica constitutiva entre humanidade e mundo, através da linguagem, que faz com que haja uma dimensão política da *Scienza Nuova* valiosa a Edward Said. Isso se dá porque os homens acreditam e confiam no mundo civil que criaram. A legitimidade das instituições são, então, imprescindíveis para a conservação delas mesmas. A interdependência e cofundação entre humanidade, linguagem e mundo projeta um curso histórico ideal, que afeta toda e qualquer nação. Trata-se da teoria viquiana do movimento espiral<sup>33</sup> da história das nações, cuja traço fundamental é a afirmação que as nações se desenvolvem segundo estágios que vão desde a existência bárbara à racional, comum a todas e que se dinamiza por um movimento de recorrência diferencial. O conhecimento desse movimento comum a todas as nações permite ao "novo cientista" identificar em que estágio estaria uma determinada nação para assim poder prescrever a medicação necessária para sua conservação. Essa terapêutica social, segundo Vico, consiste em boas ordens, leis e exemplos. Essa ideia aparece em um texto produzido por Vico, um ano após a segunda revisão da *Scienza Nuova* em 1730, um novo capítulo chamado *Pratica della Scienza Nuova* [Prática de Ciência Nova], que preferiu não incluir na terceira versão de sua obra, publicada em 1744. Os motivos da recusa de Vico à sua publicação são razão de discussão e algumas hipóteses<sup>34</sup>. Mas, nesse texto, Vico coloca bem a questão, aqui bem resumida por Damiani: sem a confiança dos homens não há instituições, sem instituições não há mundo civil.

Três pontos importantes: primeiro, a noção de que a existência de algo está intimamente ligada às circunstâncias de seu engenho – para usar uma palavra viquiana –, ou seja, que a observação das forças históricas circundantes ao objeto de ponderação são vitais para seu conhecimento; segundo, o papel público do "novo cientista", ou aqueles cujo papel é preservar o mundo civil ordenado, é reforçado e posto como uma tarefa que diz respeito ao

<sup>31</sup> DAMIANI, 1998, p. 52.

<sup>32</sup> VICO, 1959, p. 105 "L'ordine dell'idee deve procedere secondo l'ordine delle cose".

<sup>33</sup> Ver a observação aguda de R. G. Collingwood, em *A Ideia de História*, sobre o sentido espiral, e não cíclico, da concepção de história em Vico. "Não é um círculo mas uma espiral, pois a história nunca se repete, atingindo cada nova fase, numa forma diferenciada em relação ao que a antecedeu". COLLINGWOOD, Robin G. **A ideia de história**. Tradução de Alberto Freire. 8. ed. Lisboa: Presença, 1994. p. 113.

<sup>34</sup> Em "Vico's Pratica", Max Fisch considera algumas hipóteses para a recusa de Vico em incluir tal capítulo na última versão da *Scienza Nuova*. Cf. FISCH, Max. Vico's Pratica. In: TAGLIACOZZO, Giorgio; VERENE, Donald. **Giambattista Vico's Science of Humanity**. Baltimore; Londres: John Hopkins University Press, 1976. p. 423-429. Cf. nota 31, em DAMIANI, 1998, p. 57.

mundo e não à retirada dos assuntos coletivos para uma erudição encastelada e reclusa; por último, em terceiro lugar, Vico demonstra um humanismo historicista que coloca mulheres e homens em posição protagonista na resolução de conflitos e no cultivo das conquistas alcançadas na participação coletiva do mundo civil. A confluência desses três fatores atestam e dão o sentido político das reflexões viquianas na *Scienza Nuova*, tão importantes para as ponderações de Edward Said sobre o mundo, o texto e o crítico. Ao final desta seção, veremos um dos casos em que Said se utiliza das ideias de Vico para desenvolver suas considerações sobre as figuras citadas acima.

Essas relações estabelecidas entre humanidade e mundo, como vimos, requerem, em Vico, uma mediação linguística para sua constituição ontológica. Tal mediação se configura também como um princípio epistemológico: o *verum factum convertentur*, o que é verdadeiro e o que está feito equivalem-se<sup>35</sup>. Este princípio e seus desdobramentos políticos são abordados a seguir.

### 1.2.2 Conhecer o Mundo

Como aponta Damiani, o grande inimigo epistemológico de Vico era o ceticismo ao molde cartesiano que preconizava, entre outras coisas, a impossibilidade de se garantir a existência de um mundo fora do espectro de percepção subjetiva. Em *Discurso do Método*<sup>36</sup> e na *Meditação sobre a Filosofia Primeira*<sup>37</sup>, Descartes descreve seu caminho para encontrar a verdade científica e a certeza absoluta. As descobertas científicas recentes à sua época – o heliocentrismo de Copérnico; o telescópio e a crítica ao método aristotélico de Galileu; o empirismo de Gassendi, para mencionar apenas em alguns exemplos – tinham nublado as evidências cognoscíveis dos sentidos humanos, borrado a tangibilidade do mundo, quebrando a experiência de conexão estreita e direta entre humanidade e mundo. Hannah Arendt<sup>38</sup> chama atenção para essas mudanças na percepção humana do mundo, que acarretaram novas exigências epistemológicas para entendê-lo. O mundo sensorial, rebaixado pela ordem religiosa cristã à condição de ilusão e transição, sofria uma novo desgaste de consequências ainda mais devastadoras: todo o arranjo cósmico tradicional, cuja certeza havia sido garantida não só pela palavra divina, mas também pela evidência mais simples da experiência humana

<sup>35</sup> Tradução tomada de Alberto Freire, tradutor da obra de Collingwood.

<sup>36</sup> DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1999.

<sup>37</sup> DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.

<sup>38</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11. ed. rev. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2010. ARENDT, Hannah. **o passado e o futuro**. 7. ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 2013.

(que o Sol é que se movimenta e não a Terra, por exemplo) desmoronava em um sem-número de desconfiças e dúvidas a respeito de seu funcionamento.

Descartes era sensível a esse processo e tentou resolver a questão. O filósofo francês, então, procede a sua investigação sobre o que poderia devolver o *certum* para os humanos, já que, segundo ele, era bem possível haver uma espécie de espírito maligno que mascarasse permanentemente o mundo para os humanos e, assim, impedisse qualquer conhecimento verdadeiro sobre o entorno. A solução cartesiana é amplamente conhecida e não há necessidade de fazer aqui mais uma explanação. Basta dizer que, para Descartes, se é possível duvidar da existência de toda e qualquer coisa que se nos apresenta através da experiência sensível, não é possível duvidar de que se duvide – uma contradição que confirmaria o preceito. O fato de se duvidar já pressupõe a existência de algo que duvida, que seria sujeito da dúvida, um substrato ontológico ao *omnibus dubitandum est*, a partir do qual poder-se-ia novamente produzir um continente para a mobilidade da ação humana. A partir dessa ideia, o conhecimento verdadeiro não poderia vir da experiência sensorial imediata compartilhada, o *sensus communis*, mas somente através da linguagem formal matemática, a única língua compartilhada entre o eu e o mundo.

O fato é que ao estabelecer o fundamento do novo continente filosófico a partir do *cogito*, Descartes e a "escola da suspeita"<sup>39</sup> acabaram por divinizar o homem. Isso porque o processo com que identificaram o fazer humano do mundo, e por conseguinte o conhecer, foi o fazer divino. A humanidade cria o mundo civil assim como Deus criou o mundo natural; equipara-se, assim, o *faber* divino e humano, ao mesmo tempo que se seculariza o mundo. Mudança *pari passu* do estatuto ontológico e epistemológico do mundo e da humanidade.

A ideia de que o homem fabrica o mundo, aponta Sandra Rudbrick Luft<sup>40</sup>, só surge com a mudança ontológica do mundo. Esse movimento se deu, segundo a autora, pela sobreposição entre dois ordenamentos ontológicos do mundo, tomados de Hans Blumenberg: a "predisposição ontológica máxima" da filosofia escolástica entra em colapso, abrindo espaço para uma "predisposição construtiva máxima" humana do caos cosmológico<sup>41</sup>. Os Modernos, para legitimar sua filosofia nascente, recorreram a um predicado então atribuído a Deus, formulado como *verum et factum convertentur*, que reservava o acesso ao conhecimento do mundo ao seu criador, produzindo uma cisão entre os intelectos humano e

---

<sup>39</sup> ARENDT, 2013, p. 86.

<sup>40</sup> LUFT, Sandra Rudnick. **Vico's uncanny humanism**: reading the New science between modern and postmodern. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2003.

<sup>41</sup> BLUMENBERG, Hans. **Die Legitimität der Neuzeit**. Erneuerte Ausg., 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. p. 220.

divino. Aos homens só seria dada a oportunidade do vislumbre, alcançar apenas faíscas parciais da luz do mundo, emanada por Deus. Ao reivindicar esse princípio, os Modernos conceberam um estatuto divino para subjetividade moderna, cujo atributo se sustentava, ironicamente, na doutra da *Imago Dei*, que já colocava a humanidade em correlação às potencialidades divinas. Conferindo, assim, a devida autoridade às potências humanas, os Modernos tornaram o homem conhecedor de um mundo que ele próprio criara<sup>42</sup>, formando a figura do *Homo Faber*, o artífice do mundo.

Não por acaso, Amos Funkenstein se refere a esse processo de secularização do princípio *verum-factum* como uma "teologia secular"<sup>43</sup>. Com efeito, essa ideia da equipolência formal entre o *faber* humano e o divino é sintetizada primorosamente pelo escritor inglês do século XVII, Thomas Browne: "a natureza não está em descontinuidade com a arte [...] ambas estão a serviço da providência [...] pois a Natureza é a arte de Deus"<sup>44</sup>. Segundo Sandra Luft, essa convergência entre os dois regimes de criação se deu através do conceito de mundo-máquina, a partir do qual se pensou tais atividades sob o signo da fabricação (*poiesis*), inserindo tanto a fauna de objetos naturais quanto civis – para usar a expressão de Vico – no processo causal estruturado pela relação de meios e fins<sup>45</sup>. Ambos os mundos, então, são capturados pelas relações instrumentais da *poiesis* – caracterizadas nesse período como técnicas –, fazendo emergir a figura do *Homo Faber*.

O sentido da vida na *polis*, a vida ético-política organizada para o cultivo da comunidade, é reduzido também à produção instrumental. Com a redução da razão à racionalidade técnica e da sociedade às técnicas de controle, corre-se o risco da própria humanidade se tornar fabricável, um mero instrumento para determinados fins. Hannah Arendt vê esse processo como uma alienação do mundo<sup>46</sup>. O mundo natural transformado em matéria prima e o mundo civil vertido em tecnologia, a exploração da pobreza para fonte de trabalho, o mapeamento da Terra para torná-la mensurável e divisível, e outros cálculos projetados por essa transformação filosófica conformam essa espécie de separação entre homem e mundo. Nesse sentido, o que ocorreu no processo de legitimação da Modernidade foi uma contínua perda do mundo, devido tanto ao claustro da subjetividade quanto à instrumentalização das realidades.

---

<sup>42</sup> LUFT, 2003, p. 19.

<sup>43</sup> FUNKENSTEIN, Amos. **Theology and the scientific imagination: from the Middle Ages to the seventeenth century**. New Jersey: Princeton Univ. Press, 1986.

<sup>44</sup> LUFT, 2003, p. 20. "nature is not at variance with art [...] they being both in the service of his providence [...] all things are artificiall, for Nature is the art of God".

<sup>45</sup> LUFT, 2003, p. 21

<sup>46</sup> ARENDT, 2013, p. 83-84; ARENDT, 2010, p. 260-269.

Giambattista Vico, como dito acima, se opõe à solução cartesiana para a problemática da inacessibilidade da natureza. O argumento de Vico, já apresentado fantasmagoricamente durante o raciocínio seguido nestas páginas, é que se pode reivindicar a conversão (*convertentur*) do *verum* e do *factum*, baseando-se na evidência de que o que é feito pode ser conhecido pelo seu criador. A humanidade pode conhecer sua criação, e a sua grande criação é precisamente o *mondo civile*. Na passagem célebre e amplamente citada da *Scienza Nuova*, Vico apresenta seu argumento:

Mas, em tal densa noite de trevas onde é encoberta a primeira de nossa distante antiguidade, aparece esta luz eterna, que não passará, esta verdade, a qual não se pode colocar, sob quaisquer condições, em dúvida: que este mundo civil certamente foi feito pelos homens, de modo que podemos, porque devemos, redescobrir os princípios dentro das modificações da nossa própria mente humana<sup>47</sup>.

A construção humana do *mondo civile* é notadamente a verdade de que não se pode duvidar. O elemento da certeza aqui não é um núcleo indivisível interior ao humano, a alma, mas um continente externo e conexo com a mente humana. As empreitadas de compreensão desse mundo têm de ser feitas no âmbito das modificações da própria mente humana, "através de um esforço de interpretação construtiva"<sup>48</sup>. Vico chama atenção para o fato de que os filósofos, até então, só teriam investido na compreensão do mundo natural e teriam "negligenciado meditar sobre a questão do mundo das nações, ou seja o mundo civil, do qual, em virtude de o terem feito os homens, podem conseguir os homens a ciência"<sup>49</sup>. Essa negligência dos filósofos para com o mundo civil é claramente perceptível no próprio Descartes, para quem a história devia ser ignorada como campo de conhecimento digno e confiável para o exercício do pensamento e encontro da verdade<sup>50</sup>.

No sentido contrário à qualquer recusa do mundo, Vico consegue garantir a estreita ligação entre mundo e humanidade através do *verum-factum*, o mesmo argumento utilizado pelos Modernos, que, pelo tratamento que lhe deram, acabou justamente por solapar a relação homem-mundo. Sandra Luft aponta que, para o filósofo napolitano, as realizações humanas não são frutos de mera convenção apartada de uma realidade concreta instituinte. Elas estão,

<sup>47</sup> VICO, 1959, p. 128. "Ma, in tal densa notte di tenebre ond'è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio: che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritruovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana".

<sup>48</sup> LÖWTH, Karl. **O sentido da história**. Lisboa: Edições 70, 1991. p. 123.

<sup>49</sup> VICO, 1959, p. 129. "trascurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile, del quale, perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini".

<sup>50</sup> LÖWTH, 1991.

antes, impregnadas inalienavelmente de mundo, são mundanas e terrenas, enraizadas nas suas condições de emergência. Além disso, para Vico, não seria a razão o fundamento para qualquer investigação intelectual: as dimensões da fantasia e da imaginação são igualmente partícipes na história da criatividade humana. A descoberta viquiana da natureza poética dos primeiros homens – a sabedoria poética, "chave mestra" de sua *Scienza Nuova* – é, assim, um dos fundamentos de sua antropologia e mundanidade. Finalmente, é ao mesmo tempo o que confere a dimensão política de sua obra máxima, a despeito das interpretações idealistas que lhe imputavam<sup>51</sup>.

Já que o mundo civil é o plano de vivência e sapiência humanas, a tarefa do "novo crítico" é percorrer os caminhos da mente humana através de suas obras, seguindo uma "arte crítica", ou seja, "a doutrina de todas as coisas que dependem do arbítrio humano, como são todas as histórias das línguas, dos costumes e dos feitos tanto da paz como da guerra, e dos povos"<sup>52</sup>. A filologia é, então, o corpo da *Scienza Nuova*; o modo por excelência de investigação do *mondo civile*. A intersecção entre filologia e política se dá propriamente na legibilidade do mundo<sup>53</sup>, na investigação multiespacial do *facere umano*, onde os corpos e os textos<sup>54</sup> são parte de uma mesma disciplina.

É por essa associação entre Filologia e Política, por sua mundanidade, que Edward Said enxerga em Vico uma referência, um ponto de partida – o *Ansatzpunkt* de Erich Auerbach – para desenvolver suas ideias. Desde *Beginnings*, Said parte de concepções viquianas para tratar dos seus problemas. Pode-se afirmar, até mesmo, que, sem Vico, Said não teria o lastro filosófico necessário para avançar suas hipóteses de leituras das obras dos autores que estudou, nem poderia criar suas teorias a respeito do papel público de intelectuais, ou das relações entre obra e mundo. Vico, então, proporciona a Said sua base epistemológica para ação, além de uma postura política para ocupar o espaço de sua crítica.

Se para o autor palestino-americano os textos literários participam da criação de representações que veiculam determinados sentidos de pertencimento e exclusão, silenciamento e confinamento, e assim por diante, é porque reconhece a constituição viquiana do mundo pelos seres humanos. Não apenas Said, mas também Erich Auerbach foi leitor de Vico e sempre teve em vista as ideias viquianas na concepção de suas obras. Para Said,

---

<sup>51</sup> Ver a esse respeito os comentários de Damiani (1998) sobre a leitura do idealismo italiano de Vico, que o interpretava sob um chave hegeliana. Seus maiores nomes são CROCE, Benedetto. **La filosofia di Giambattista Vico**. 4a ed. riv. Bari: G. Laterza, 1947 e BERLIN, Isaiah. **Vico e Herder**. Brasília, DF: Editora da UnB, 1982.

<sup>52</sup> VICO, 1959, p. 6. "la dottrina di tutte le cose le quali dispendono dall'umano arbitrio, come sono tutte le storie delle lingue, de' costumi e de' fatti così della pace come della guerra de' populi".

<sup>53</sup> BLUMENBERG, Hans. *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Paidós, 2000.

<sup>54</sup> RE, 2003, p 31-45.

Auerbach é, assim como Vico, uma referência imprescindível para se pensar a relação entre mundo, texto e crítico. Na próxima seção, examinarei os diálogos entre Said e Auerbach tendo em vista a relação da tríade supramencionada.

### 1.3 ERICH AUERBACH: CRÍTICA DO MUNDO TERRENO

Erich Auerbach publicou poucos estudos teóricos. A despeito das considerações, feitas a esse respeito, espalhadas por suas obras, há poucos trabalhos que tematizam diretamente seu arcabouço conceitual e metodológico. Desses textos, destacamos dois que, em nossa visão, proporcionam uma visão global de suas posições; são eles: *Vico e o Historicismo Estético e Filologia da Literatura Mundial*, de 1949 e 1952 respectivamente<sup>55</sup>. Nesses trabalhos, Auerbach expõe dois aspectos importantes do pano de fundo dos seus trabalhos: primeiro, traça as coordenadas histórico-filosóficas de seus escritos ao posicionar Giambattista Vico como um de seus interlocutores principais; segundo, apresenta o intuito de sua atividade crítico-filológica.

No entanto, em 1957, no mesmo ano de seu falecimento, Auerbach termina a produção de seu último livro, *Literary language & its public in late latin aintiquity and in the middle ages* [Linguagem Literária e seu Público na Antiguidade Latina Tardia e na Idade Média]<sup>56</sup>, para o qual escreveu uma introdução em que sintetiza o "propósito e método" – subtítulo do capítulo – de sua obra. Esse texto concatena as reflexões feitas anteriormente nos textos supramencionados, acentuando a inclinação programática de Auerbach frente a seu ofício de filólogo, bem como o quadro histórico-cultural em que o próprio autor posicionava sua atividade. Escolhemos esse texto como fio condutor para a interpretação dos aspectos da obra auerbachiana que interessam a Edward Said na formulação da noção de Mundanidade. Ao passo que o pensamento do filólogo alemão é caracterizado a partir desse texto, as assertivas daí emergentes são cotejadas com excertos de obras anteriores de Auerbach, além de intervenções de alguns de seus principais comentadores, a fim de mostrar a extensão e propagação de tais concepções em textos prévios, que foram condensadas nos últimos escritos.

---

<sup>55</sup> AUERBACH, Erich. **Ensaio de literatura ocidental: filologia e crítica**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. 2. ed. São Paulo, SP: Duas Cidades: Editora 34, 2012.

<sup>56</sup> AUERBACH, Erich. **Literary language & its public in late latin aintiquity and in the middle ages**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

### 1.3.1 História e Método

Logo no início de sua introdução, Auerbach enfatiza o fato de o historicismo romântico aliado a sua faceta erudita (*scholar*), a Filologia Românica, ter produzido uma concepção dialética de homem. Essa dialética da humanidade significava compreendê-la sob a base da diversidade das individualidades nacionais. Expoentes dos movimento, como J. G. Herder, os irmãos Schlegel e Jacob Grimm, eram comprometidos com a ideia de um desenvolvimento histórico manifestado nas particularidades do espírito nacional do povo (*Volksgeist*). Auerbach aponta para o embate dos Românticos contra os Esclarecidos, cuja concepção de humanidade era a-histórica e não dialética. Para Auerbach, os grandes eruditos da época Romântica trabalhavam com outras culturas para além das suas próprias, colocando-os no perigo de se perderem em “envolvimentos patrióticos” com suas próprias culturas. Mesmo essas culturas diferenciando-se todas entre si e ainda mais da própria cultura alemã, Auerbach aponta, elas tinham um pano de fundo comum: o substrato clássico e cristão que conformava e dava unidade a suas civilizações.

Assim é que se desenvolveu a perspectiva histórica romântica que pensou a Europa como um todo, produzindo a consciência europeia de sua própria historicidade e compleição. Associadas a crises internas e externas da Europa, algumas correntes intelectuais usaram-nas para chamar atenção dos eruditos do romantismo alemão sobre a historicidade e realidade cultural europeias. Desses movimentos, surgiram eruditos a quem Auerbach se refere como filólogos europeus, como Leo Spitzer, Ernst Robert Curtius e Karl Vossler. Todos eles trabalharam sob os momentos de crise profunda por que passava a Europa, sobretudo a Alemanha sob a ascensão do nazismo.

Auerbach reconhece, no entanto, que nenhum desses filólogos tomou tão a sério a crise da Europa quanto ele próprio. Por esse motivo, ele passou a considerar o que chamou de “possibilidades da filologia românica” não apenas como valências tecnoteóricas, mas como uma tarefa de “nosso tempo”, uma época limite, em que “o processo de nivelamento, originário da Europa, estende-se cada vez mais e soterra todas as tradições locais”<sup>57</sup>. Para Auerbach, a civilização europeia estava em vias de seu termo, sua distinção histórica estava no fim, pois era tragada por uma outra espécie de unidade. Uma nova ordem planificadora proclamava, então, o ocaso não apenas da civilização europeia mas de toda a “Nossa Terra” (*Unsere Erde*), que, conforme explica em *Filologia da Literatura Mundial*, “torna-se a cada dia menor e mais pobre em diversidade”<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> AUERBACH, 2012, p. 357.

<sup>58</sup> AUERBACH, 2012, p. 357.

Descrito esse cenário, Auerbach anuncia sua tarefa: “devemos atualmente tentar formar uma imagem lúcida e coerente da civilização e de sua unidade”<sup>59</sup>. Muitos críticos da leitura que Said faz de Auerbach se atêm especificamente a esta passagem ou à ideia geral, um tanto conservadora e totalizante, que ela pressuporia<sup>60</sup>. O argumento geral é de que a tarefa que o filólogo alemão se propõe seria muito distante da postura humanista-heróica de Said, de “falar a verdade ao poder”, de promover a expansão cosmopolita do concerto internacional de manifestações artístico-literárias. Segundo Avihu Zakai, Auerbach estaria empenhado em “[...] salvar a tradição humanista judaico-cristã ocidental da ameaça da barbárie nazista”<sup>61</sup>. O objetivo do filólogo judeu alemão era restaurar a centralidade da contribuição judaica para construção da cultura ocidental, que os nazistas haviam tencionado apagar. Essa interpretação é também feita por Carlo Ginzburg – ainda que não direcionada a uma contraposição a Said –, em entrevista à Folha de São Paulo, para quem a obra mais famosa de Auerbach, *Mimesis*, “trata de uma teleologia negativa, porque o mundo no qual Auerbach está inserido é de homogeneização cultural. [...] ele estava cercado de guerra e perseguição, mas também por essa situação que ele descreve em 1952”<sup>62</sup>. Também para Geoffrey Harpham a filologia românica do século XIX é um saber envolvido em um momento histórico de tez colonialista, que tentava conjurar o espírito europeu autêntico, através da pesquisa de suas supostas raízes. Assim, as potencialidades que Said enxergava na Filologia, tanto a partir de Auerbach quanto de Vico, eram apenas má leitura (*misreading*) do intelectual palestino, ou, em última instância, um retorno reacionário – como chamado atenção no início deste capítulo<sup>63</sup>. Essa questão se desenrola melhor ao olharmos para o método indicado por Auerbach no realizar de sua tarefa.

<sup>59</sup> AUERBACH, 1993, p. 6.

<sup>60</sup> Cf. HARPAM, Geoffrey G. Roots, Races and the Return to Philology. **Representations**, v. 106, n. 1, p. 34-62, 2009.; Cf. ZAKAI, Avihu. **Professor of Exile: Edward Said’s Misreading of Erich Auerbach**. Disponível em < <http://www.momentmag.com/edward-said-erich-auerbach/>>. Acesso em 10 maio 2015.

<sup>61</sup> ZAKAI, Avihu. **Professor of Exile: Edward Said’s Misreading of Erich Auerbach**. Disponível em < <http://www.momentmag.com/edward-said-erich-auerbach/>>. Acesso em 10 março 2016

<sup>62</sup> GINZBURG, Carlo. “Sou quase obcecado pela prova”. **Folha de São Paulo**, 28 de novembro de 2010. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/il2811201007.htm>>. Acesso em 11 maio 2015.

<sup>63</sup> Não pretendemos responder a essas interpretações, sem antes continuar a exposição da tarefa que Auerbach se incumbiu. No entanto, cabe a observação de que, para Said, a condição de exílio de Auerbach à época da escrita de *Mimesis* em Istambul, entre maio de 1942 e abril de 1945, integra intimamente sua leitura do sentido da obra do filólogo, conformando de modo perceptível as considerações saidianas sobre a condição extrínseca, exterior e estranha do intelectual. Diferentemente da interpretação de Avihu Zakai, Said estava bem atento às condições materiais de escrita de *Mimesis*. Além disso, em *Humanismo e Crítica Democrática*, Said expressa uma visão mais complexa e bem específica sobre a espacialidade e a posição que o filólogo judeu alemão toma em relação a sua própria época, visivelmente quando chama atenção para um equívoco na tradução inglesa de *Irdischen Welt* (“Mundo Terreno”, ou, no inglês de Said, “Earthly World”) como “Mundo Secular”, no livro de Auerbach (1997) sobre Dante. Essa observação de Said é da mesma natureza, pensamos, das feitas por Michael Holquist e Seth Lerer. Para Lerer, seria uma simplificação afirmar que as preocupações de Auerbach com o declínio da civilização europeia se dariam diretamente da sua condição de judeu. A tarefa – e o método apresentado na

A questão central do texto de introdução à *Linguagem Literária*, então, se apresenta: como alcançar esse objetivo de traçar uma figura lúcida e coerente da cultura europeia, antes da subsunção na “unidade compreensiva maior” que está por vir? O método proposto por Auerbach consiste sinteticamente em “[...] selecionar, desenvolver e correlacionar problemas estritamente limitados e prontamente acessíveis de tal modo que eles irão operar como Chaves para o todo”; desta forma, “o todo toma a forma de uma unidade dialética”<sup>64</sup> – uma ideia que, como destacado acima, vem do historicismo alemão romântico. A compreensão auerbachiana dessa linha de pensamento se deu através de uma figura que era tanto referência fundamental para Auerbach quanto um precursor posteriormente reconhecido dessa mesma linha.

Na construção do método de estudo da totalidade da civilização, Auerbach se refere a Vico e sua obra, cujas “considerações gerais subjazem este método”<sup>65</sup>. Além disso, as ideias viquianas complementaram e modelaram a compreensão de auerbach do historicismo alemão. Esse dado é de extrema importância para entender certas peculiaridades da interpretação de ideias comuns a Vico e ao historicismo alemão, que influíram na posição e no caráter político que Auerbach dá ao seu projeto.

O princípio epistemológico de Vico, de que falamos anteriormente, a ideia de que só é dado ao conhecimento humano aquilo que este próprio fez, proporciona também a Auerbach uma possibilidade de fundamentar um conhecimento histórico. Vico, em sua primeira tentativa sistemática de construir tal teoria, avança uma proposição crucial, um fato inescapável, diz Auerbach: os julgamentos que fazemos sobre os fenômenos históricos são baseados na nossa própria experiência histórica. Supostamente, essa postura deveria ou poderia levar a um anacronismo interpretativo – incorreção, aliás, praticada, segundo Vico, pelos seus contemporâneos e por ele criticada. No entanto, é impossível isolar os fatos históricos de suas condições de emergência e, por meio da realização de um experimento, evitar incorrer em tais erros. Como os acontecimentos históricos não servem para reprodução laboratorial, pois a categoria de experimento é, nessa concepção, anti-histórica, o processo de investigação histórica depende largamente dos julgamentos do observador, o que significa, para Auerbach, a redescoberta do objeto pesquisado na própria mente do estudioso. Em outras palavras, todo conhecimento histórico é produzido no âmbito de um autoconhecimento

---

introdução à *Linguagem Literária*, que viemos comentando – é justamente complexificar, como observa Holquist, essa relação simplista dos textos com o real, ou seja, a história.

<sup>64</sup> AUERBACH, Erich. **Literary language & its public in late latin aintiquity and in the middle ages**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993. p. 6-7. "select, develop, and correlate stricly limited and readily accessible problems in such a way that they will operate as Keys to the whole" [...] "the whole takes on a character of dialetical unity".

<sup>65</sup> AUERBACH, 1993, p. 7. "general considerations underlies this method",

humano, na forma de uma reconstrução do que já foi construído pelos homens do passado. Nesse sentido, Auerbach aproxima a investigação histórica mais da arte do que das ciências modernas: “mas onde a seleção, interpretação (em um sentido mais geral e elevado) e a classificação entram nesta imagem, a atividade histórica é mais comparável à arte [...] é a arte que trabalha com a matéria acadêmica”<sup>66</sup>.

A possibilidade de reconstrução do passado é a conjunção da teoria viquiana do conhecimento com sua justificação do historicismo. Os eruditos da época de Vico entendiam a história como a produção de toda espécie de instituições irracionais e incompatíveis entre si. Os produtos da história, assim, não eram considerados válidos para investigar a natureza humana, que era algo a ser restaurado devido a esse fluxo desordenado da história. Em resposta a esse argumento, sustenta Auerbach, Vico concebe a natureza humana como essencialmente histórica. A humanidade não tem outra natureza a não ser as próprias modificações que realizou em sua mente e, ao mesmo tempo, em seu *mondo civile*. A natureza das coisas é dada por suas condições de emergência, o fato de que elas são o que são e não outra coisa, segundo tais condições<sup>67</sup>. Auerbach chama atenção para esse fato, ao afirmar que, em muitas passagens da *Scienza Nuova*, a palavra *natura* poderia ser traduzida como "desenvolvimento histórico" ou um de seus estágios. Assim, a partir de Vico, pode-se considerar a singularidade dos eventos, artefatos, instituições e assim por diante, de um determinado povo ou época, tomada a partir de suas próprias condições, internas à comunidade e externas à mente de seus criadores, de existência. Tomados em conjunto, esses produtos históricos conformavam a faceta de uma época, que os críticos modernos, segundo Auerbach, chamavam de estilo<sup>68</sup>.

A grande contrariedade desse pensamento viquiano, para Auerbach, é que seu objetivo é o estudo das relações dessas manifestações singulares com a totalidade do plano histórico, o que torna a filosofia viquiana da história idealmente teológica, pois governada pela Providência, e politicamente platônica, já que a história era para Vico uma "eterna República Platônica"<sup>69</sup>. Apesar disso, a compreensão viquiana do processo histórico – a descoberta copernicana nas ciências culturais, como assinala Auerbach – reverberou amplamente pelo pensamento europeu ulterior, principalmente no Romantismo. Para Auerbach, essas ideias deram o fundamento para um historicismo estético, que equipou o investigador para tratar da

---

<sup>66</sup> AUERBACH, 1993, p. 8. “but where the selection, interpretation (in the higher, more general sense), and classification enter into the picture, the historian activity is far more comparable to an art. [...] it is the art that works with scholarly material”

<sup>67</sup> Cf. VICO, 1959, p. 143.

<sup>68</sup> Cf. AUERBACH, 1993, p. 9.

<sup>69</sup> AUERBACH, 1993, p. 10.

arte, literatura ou música dos mais divergentes povos e épocas. Como escreveu em *Vico e o historicismo estético*, a "amplitude de nosso horizonte estético é consequência de nossa perspectiva histórica e se apoia no historicismo"<sup>70</sup>. O pensamento viquiano sobre a história pavimentou, então, nossa compreensão do mundo histórico como passível de entendimento por indivíduos distantes temporal e, sobretudo, culturalmente, por garantir que a análise seja feita sob a consciência de sua perspectiva própria e particular.

No entanto, como aponta Auerbach, esse modelo historicista de investigação estética era alvo da crítica contemporânea à sua época. Sem dúvida, Auerbach se referia ao *New Criticism*, que preconizava, entre outras coisas, uma espécie de esteticismo noumênico ao condenar o uso de dados biográficos ou sociais para interpretações de textos literários, por parte do historicismo filológico. Este, segundo os novos críticos, desconsiderava o objeto artístico em si, caindo em um ecletismo displicente. Auerbach argumentou, no entanto, que o historicismo de Vico, Herder e também de Hegel, apesar de subjacente à "especialização filológica" da época, não coincidia com ela. Reconhecendo os excessos da corrente filológico-historicista, Auerbach defendia que o sentido de qualquer estudo, leitura ou análise de uma obra é a própria existência humana, a possibilidade de viver pela alteridade das histórias contadas, pelas "modificações" – Auerbach refere-se a Vico – que ocorrem na própria existência do leitor. Tratar dos textos literários, portanto, significa falar da própria humanidade; em outras palavras, pela centralidade comum da instância humana, literatura e vida não podem ser tomadas separadamente, estando cada uma sempre em relação à outra.

O pretenso perigo de ecletismo em relação a esse relativismo histórico é logo rechaçado por Auerbach. Contra a alegação dos novos críticos de que a abordagem filológico-historicista provocaria a supressão do julgamento estético pelo seu ecletismo, Auerbach argumenta viquianamente que, através da perspectiva que vem defendendo, é possível, na verdade, refinar a faculdade de julgar. Ao reconhecer que o fator poético humano só pode ser conhecido segundo seu ambiente, deixa-se de procurar por um fundamento a-histórico e por categorias absolutas para sua compreensão. Movimento crítico que, para Auerbach, sempre age pela subsunção da dispersão material a conceitos prévios à leitura e estudo dos textos. Além disso, pode-se vislumbrar a relação desses objetos não só com sua época específica, mas com o movimento trans-histórico intercultural como um todo, assim como seu significado pessoal dado ao leitor em seu presente. Isso, segundo Auerbach, é que define

---

<sup>70</sup> AUERBACH, Erich. **Ensaio de literatura ocidental: filologia e crítica**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. 2. ed. São Paulo, SP: Duas Cidades: Editora 34, 2012. p. 341

suficientemente as bases para criticar uma obra, atividade definida como "vê-la em relação às condições sob as quais veio a ser, atribuindo-lhe uma posição"<sup>71</sup>.

É precisamente a partir desse movimento teórico que foi construída a imagem dialética da humanidade, com que Auerbach começa o texto. A partir do estabelecimento viquiano dessa relação dialética, que apresenta uma equivalência dos estágios por que a humanidade passa e se relaciona com o mundo, Auerbach alcançou, além da possibilidade teórica de tratá-los igualmente segundo suas diferenças, o sentido do método mais adequado para tratar desse modo de relação. O método a que se referia Auerbach é procedente do núcleo da *Scienza Nuova* de Vico: a Filologia. O saber capaz de analisar documentos de áreas diversas, como política, economia, direito, metafísica, e assim por diante, é, segundo Auerbach: "ampliado para significar o que, em alemão, se chama *Geistesgeschichte* [História do Espírito], para incluir todas as disciplinas históricas, incluindo a história do direito e a história econômica"<sup>72</sup>. Trata-se, portanto, de um método eminentemente relacionado à história; e, de fato, Auerbach dirá que seu propósito é sempre escrever história<sup>73</sup>.

O filólogo alemão, todavia, faz uma distinção entre seu plano de trabalho e a metafísica da mente de Giambattista Vico. Para este último, todo investimento filológico de pesquisa da *Scienza Nuova* tinha por meta produzir uma síntese da cultura em questão para localizá-la no estágio em que se encontra no quadro geral de evolução ideal das nações, com fins prescritivos, se necessário. Essa prática sintética requeria o manejo com uma malha textual de múltiplas fontes e, portanto, exigia interpretações, demonstrações e inferência de Vico que eram, nas palavras de Auerbach, "frequentemente incorretas e, por vezes, absurdas"<sup>74</sup>. A despeito do arcabouço geral das ideias viquianas, que Auerbach tinha em alta conta, suas atitudes tantas vezes arbitrárias sobre o seu material de trabalho – por exemplo: levantamentos etimológicos feitos livremente, desconsideração de estudos contemporâneos – não podem ser seguidas. Além disso, Auerbach reconhecia que, desde a época dos escritos de Vico, produziu-se e se disponibilizou para análise uma quantidade massiva de material, ao mesmo tempo em que cresceram e se especializaram imensamente os métodos disponíveis para pesquisa da cultura europeia. Tendo isso em vista, com o intuito de produzir "uma imagem lúcida e coerente" dessa cultura e de sua unidade, Auerbach desenvolve o que posteriormente ficou conhecido como *Ansatzpunkt*, ou Ponto de Partida, que consiste em

<sup>71</sup> AUERBACH, 1993, p. 13. "to view it in relation to the conditions under which it came into being and to assign a rank to it".

<sup>72</sup> AUERBACH, 1993, p. 15. "enlarged to mean what in Germany is called *Geistesgeschichte*, to include all historical disciplines, including the history of law and economic history".

<sup>73</sup> Cf. AUERBACH, 1993, p. 20.

<sup>74</sup> AUERBACH, 1993, p. 16. "often mistaken and sometimes absurd".

encontrar "áreas excepcionalmente férteis ou problemas-chave nos quais é recompensante se concentrar, porque eles abrem um conhecimento de um contexto mais amplo e lançam luz em paisagens históricas inteiras"<sup>75</sup>.

Assim é que Auerbach produz seu próprio método filológico que não dispensa, nas palavras de Edward Said nem o "escrutínio paciente e detalhado e [a] atenção de vida inteira que têm como foco as palavras e as retóricas pelas quais a linguagem é usada por seres humanos"<sup>76</sup> e nem a existência história dos seres humanos. Não há um dualismo excludente "texto ou mundo"; o que há, como arremata Said nas palavras seguintes às citadas acima, é a própria mundanidade da atividade filológica sobre os assuntos humanos, de processos histórico-estéticos dos quais "nós brotamos e dos quais participamos"<sup>77</sup>.

### 1.3.2 *Irdischen Welt e Weltphilologie*

É nesse sentido que James I. Porter, em seu artigo *Erich Auerbach's Earthly (Counter-)Philology*<sup>78</sup>, aponta para o conceito *sui generis* de História de Auerbach, para quem esta não seria um processo sequencial, mas um seguimento recuperativo, de maneira que os eventos históricos estariam ligados entre si horizontalmente, formando um processo interno, autorreferencial, e que "redime a si próprio não por uma providência, mas pelo seu próprio momentum"<sup>79</sup>. Tal caráter proporciona a possibilidade da compreensão humana da história e, ao mesmo tempo, impede sua apreensão total – reivindicada por Vico –, uma vez que as mulheres e homens que a constroem são também construídos por ela. Tal concepção imanente da história revela a outra noção, e talvez a mais importante, que caracteriza simultaneamente o tipo específico da filologia de Auerbach, segundo Porter, e o modo de existência particular da espécie humana.

Se a história é a linha da difusão de eventos relacionados entre si, o terreno de seus acontecimentos é o mundano (*Earthly/Irdisch*). A noção de mundano liga-se à noção de história no sentido de que, se para Auerbach não há um princípio ordenador providencial ou uma salvaguarda redentora, a posição humana na história é aquela que reconhece e admite a terra (*Irdisch*) como sua matéria e meio de ação. "A ligação a esse mundo [...] vem na forma de uma completa submissão ao destino mundano [*earthly destiny*] – aceitar a própria condição

<sup>75</sup> AUERBACH, 1993, p. 18. "unusually fertile areas or key problems on which it is rewarding to concentrate, because they open up a knowledge of a broader context and cast a light on entire historical landscapes".

<sup>76</sup> HCD, p. 84.

<sup>77</sup> AUERBACH, 1993, p. 21. "we stem and in which we participate".

<sup>78</sup> PORTER, James I. Erich Auerbach's Earthly (Counter-)Philology. **Digital Philology**, v. 2, n. 2, p. 243-265, 2013.

<sup>79</sup> PORTER, 2013, p. 256.

mortal, humana [...] e o tempo histórico"<sup>80</sup>. Uma afirmação da existência no mundo que, em última instância, designa o caráter trágico da vida humana instada a lidar com a incerteza e a insegurança do devir histórico. A mundanidade estaria na celebração da riqueza e diversidade deste-mundo em detrimento das abstrações dos além-mundos.

Porter chama atenção para o fato de que tal mundanidade para Auerbach é fruto histórico do caráter ambíguo do cristianismo, visto enquanto herança cultural. Auerbach identifica na formação da tradição cristã uma representação do humano como estando em luta entre o pertencimento a este-mundo, histórico e sensível, e ao mundo celestial, eterno e imaterial. A condição do salvador – espírito feito carne – exemplifica fortemente tal representação cristã da existência. Essa ambivalência da existência cristã é consubstanciada na narrativa da *Passio & Perpetuae et Felicitatis*, comentada por Auerbach em *Sermo humilis*, um de seus principais trabalhos, publicado em 1952 e incluído posteriormente como primeiro capítulo da sua *Linguagem Literária*. O texto comentado por Auerbach trata da prisão de jovens catecúmenos, entre os quais a jovem Víbia Perpétua. Perpétua produz um relato de seu martírio que marca, para Auerbach<sup>81</sup>, a textualização de uma nova forma de vida, inspirada na Paixão de Cristo e formalizada sob a *gloria passionis*, "o triunfo do sofrimento"<sup>82</sup>. Ela descreve no relato suas "primeiras horas na prisão, na escuridão sufocante, em meio aos soldados, com seu filho faminto; como passou a sentir-se feliz na prisão; e [...] o diálogo com seu irmão sobre como estavam irradiantes pela provação"<sup>83</sup>.

A humanidade, sob a égide cristã, entendida como cingida entre duas formas de existência, se via entre um pertencimento e uma condição opostos. Na famosa passagem bíblica do capítulo 17 do evangelho de João, onde Jesus, após a última ceia com seus discípulos, afirma que estes não pertencem ao mundo mas estão no mundo, sintetiza esse impasse em que se concebia a forma de vida humana. Não são do mundo, pois pertencem ao reino celestial; estão no mundo, porém, por terem que lidar com as tentações e limitações da carne. Assim, a missão do cristão é vencer os ímpetos carnis pela expiação de seus pecados, em um movimento de ascese espiritual. No último texto de *Linguagem Literária*, "The Western Public and Its Language" [O Público Ocidental e sua Linguagem], Auerbach retrata os impasses da vida cristã:

<sup>80</sup> PORTER, 2013, p. 250. "Attachment to this world comes not, however, in the form of unequivocal abandon in favor of the mundane world (the yearning for the Hereafter remains potent), but in the form of an utter submission to earthly destiny—acceptance of one's mortal lot, of one's humility and humanity, and of historical time".

<sup>81</sup> AUERBACH, Erich. **Ensaios de literatura ocidental: filologia e crítica**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. 2. ed. São Paulo, SP: Duas Cidades: Editora 34, 2012. p. 67-86.

<sup>82</sup> AUERBACH, 2012, p. 77-95.

<sup>83</sup> AUERBACH, 2012, p. 72.

O reino de Deus não é deste mundo; mas como podem os viventes permanecerem alheios ao reino terreno? E estão eles justificados em agirem assim, uma vez que o próprio Cristo adentrou nos assuntos terrenos? Sua tarefa como cristãos não é um alheamento estoico das questões terrenas mas a submissão ao sofrimento. E será tolerável que a própria Igreja, o Papa, os bispos e os mosteiros afundem nos abismos da corrupção terrena, de forma que as almas sejam desviadas do caminho e caiam vítimas da danação eterna? E, se não, como se pode evitar a não ser através de uma contratividade enérgica no mundo, onde de outra forma a atividade de um homem mortal nunca poderá ser nada além de terrena?<sup>84</sup>

A existência humana não é configurada em termos de um pertencimento genuíno e uma condição acidentalmente posta, que se deve vencer. Ao contrário, ela é *dependente* da própria dimensão terrena que, em última instância, tenta negar. Como afirma James Porter, não se trata simplesmente de "um sujeito que é pego com um pé neste mundo e outro no Além, porque ela marca uma antinomia que é assentada dentro da própria fé cristã"<sup>85</sup>. Esse diagnóstico da vida cristã já estava presente no estudo anterior sobre Dante, de 1929, *Dante Poeta do Mundo Secular*: "o âmago histórico do cristianismo [...] oferece paradoxo mais radical, maior leque de contradições do que tudo o que o mundo antigo havia conhecido, tanto na sua história quanto na sua tradição mítica"<sup>86</sup>. O cristianismo produziu, assim, sua própria concepção de humanidade: "aqui o homem perdeu sua dignidade terrena. Tudo pode agora acontecer-lhe"<sup>87</sup>. Às criaturas humanas pode suceder toda sorte de eventos, durante sua travessia terrena. A humanidade é assim *passiva*; sua carne é afetada, afligida por seus espinhos<sup>88</sup>, pois "pela consciência da [sua] natureza inevitavelmente pecaminosa [...] era dever do cristão expiar e sofrer provocações assumindo sua sina, submetendo-se aos sofrimentos da criatura"<sup>89</sup>. Ao mesmo tempo, essa condição – essa exigência – da purificação pelas provações mundanas dadas pela passagem dos homens na terra, vinculava-os ao mundo,

---

<sup>84</sup> AUERBACH, Erich. **Literary language & its public in late latin antiquity and in the middle ages**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993. p. 337. "God's realm is not of this world; but how can the living remain aloof from the earthly realm? And are they justified in doing so, since Christ himself entered into earthly affairs? Their duty as Christians is not stoical aloofness from earthly concerns but submission to suffering. And it is tolerable that the Church itself, the Pope, the bishops, and the monasteries should sink into the depths of earthly corruption, so that souls are led astray and fall victims to eternal damnation? And if not, how can it be averted if not by energetic counteractivity in the world, where on the other hand the activity of a mortal man can never be anything but earthly?"

<sup>85</sup> PORTER, 2013, p. 249. "a subject who is caught with one foot in this world and another in the Beyond, because it marks an antinomy the is *rooted within the Christian faith itself*"

<sup>86</sup> AUERBACH, Erich. **Dante: poeta do mundo secular**. Rio de Janeiro, RJ: Topbooks, 1997. p. 25.

<sup>87</sup> AUERBACH, 1997, p. 28.

<sup>88</sup> Ver o relato de Paulo em 2 Coríntios 12:7.

<sup>89</sup> AUERBACH, 1997, p. 27-28.

funcionava especificamente como um modo de pertença. Esse é o paradoxo percebido por Auerbach no cristianismo.

Em outro estudo, Auerbach anuncia o desmoronar dessa visão cristã dos seres humanos. Em 1933<sup>90</sup>, o filólogo alemão publica a primeira versão de *La cour et la ville*, que tratava da formação do público francês de tragédia, constituído a partir da junção da *cour* e da *ville*, pela "ausência parasitária" da função da classe burguesa (*la ville*) pelo nascimento da figura dos rentistas (*rentiers*). A perda de significado da classe nobre, reduzida "apenas a um círculo em torno do rei" e, principalmente, o avanço do Humanismo como ideal de educação fez com que "a linha divisória entre os padrões de pensamento dos aristocratas, dos eruditos e da classe média [fosse] sendo gradualmente rompida", fazendo com que a alta burguesia e a nobreza se fundissem em uma nova camada homogênea: *la cour et la ville*<sup>91</sup>.

Através da pesquisa sobre as ocorrências e usos da expressão *la cour et la ville*, Auerbach consegue desenvolver a história das transformações na vida sócio-cultural francesa, que ocorreram paulatino e inconscientemente, orientando a forma com que o Humanismo seria interpretado, chegando posteriormente na concepção iluminista de humanidade e de sua relação com o mundo. Tratava-se, segundo Auerbach, da descristianização da vida mundana: "a imagem científica do mundo, a concepção de política, a ordem social, o sentido do trabalho e mesmo o ócio diário haviam ganhado autonomia; todos esses domínios haviam se desvinculado dos conteúdos cristãos que embebiavam o conjunto da vida"<sup>92</sup>. Perdido o horizonte de sentido cristão do mundo, a vida cotidiana perde seu valor, "o indivíduo tenta agora se desvencilhar de seu império, servir-se dela sem por isso ter de se entregar a ela"<sup>93</sup>.

Descartes é, mais uma vez, apontado como o epítome dessa ideia de dessignificação do mundo. Não é mais o caso de repetir aqui as considerações feitas anteriormente sobre o filósofo francês; é preciso destacar, no entanto, que a reclusão à subjetividade é algo "comum a todo o século XVII francês"<sup>94</sup> e que estava sendo gestado no mesmo momento em que Descartes apresentava suas conclusões no *Discurso* e nas *Meditações*. Segundo Auerbach, no classicismo francês, como em *O Alceste* de Molière, estava presente a ideia de que "a vida no mundo, em termos morais, não consiste em mais do que observar fórmulas e uivar com os

---

<sup>90</sup> A segunda versão, publicada em 1951, não contava com a parte do texto que interessa para o assunto aqui tratado. Embora a tradução para o português tenha tomado como base o texto de 1951, reproduziu, ao final, a parte de 1933 omitida por Auerbach.

<sup>91</sup> AUERBACH, Erich. **Ensaio de literatura ocidental: filologia e crítica**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. 2. ed. São Paulo, SP: Duas Cidades: Editora 34, 2012. p. 265-268.

<sup>92</sup> AUERBACH, 2012, p. 269.

<sup>93</sup> AUERBACH, 2012, p. 270.

<sup>94</sup> AUERBACH, 2012, p. 273.

lobos"<sup>95</sup>. Surgiu, então, a figura do moralista, para quem "o pessimismo profundo e a universalidade formal" conformavam suas "máximas e retratos"<sup>96</sup>. Esse processo tem seu ápice com o advento do Iluminismo, cuja análise Auerbach centra em um de seus expoentes principais, Jean-Jacques Rousseau. A questão principal da perspectiva iluminista sobre o processo de mundanização, secularização, ou descristianização é que ele

significou igualmente uma desdramatização dos eventos terrenos [...] [a] mentalidade mundana do homem iluminista não indica primariamente uma adesão mais forte e intensa ao mundo terreno – supô-lo seria um grave erro. Com a abolição do além, também o outro polo, o aqui, perde muito de sua força. O século iluminista não é pobre apenas em profundidade espiritual, mas também em sensibilidade intramundana; no sentido mais autêntico da palavra, ele é "superficial"<sup>97</sup>

Toda a contradição inscrita no movimento de mundanização/descristianização, exemplificada na ascensão cristã na antiguidade clássica, posteriormente seu crescente questionamento no classicismo francês através das formação do público de tragédia e da constituição do próprio gênero da tragédia francesa do século XVII, está descrita nessa passagem. O desenho de suas consequências ulteriores no Iluminismo é o ponto de articulação e de maior relevo do germe trazido na relação do homem cristão com o mundo: o germe do *sapere aude*, da aposta na coragem, a recusa do fundamento externo para a existência. Rousseau foi apontado por Auerbach justamente como essa figura para quem, apesar da influência significativa que o cristianismo ainda exercia em alguns de seus antecessores, como Blaise Pascal, a "fé cristã mal constituiu um problema" e que era, então, uma "letra morta"<sup>98</sup>.

Duas consequências podem ser deduzidas das considerações feitas sobre o processo de mundanização, consubstanciada em *La cour et la ville*, e pelo método empregado por Auerbach para construí-las. Primeiro, o agrupamento textual selecionado por Auerbach para trabalhar os assuntos, a seriação estabelecida dos autores, textos e ambiência, o modo de tratamento dos temas na ambivalência mundana do signo, tudo isso constitui, como bem sintetiza Leopoldo Waizbort, "um entrelaçamento entre uma forma literária [...], um público específico [...] e uma mentalidade específica, e esse entrelaçamento é compreendido como um

---

<sup>95</sup> AUERBACH, 2012, p. 274

<sup>96</sup> AUERBACH, 2012, p. 274-275

<sup>97</sup> AUERBACH, 2012, p. 281.

<sup>98</sup> AUERBACH, 2012, p. 286.

*fenômeno histórico*"<sup>99</sup>. Segundo, o modo de olhar, localizar, estabelecer ou identificar em sua recorrência é estruturado segundo parâmetros filológicos, de onde Auerbach deriva sua metodologia do *Ansatzpunkt*. Assim, a filologia é o modo específico a partir do qual o pesquisador pode olhar para a miríade de documentos que lhe são disponíveis e mapear uma linha de entrada para um outro contexto de produção dos textos e de saída para uma paisagem mais ampla. A filologia é o modo histórico de se estudar a história segundo uma perspectiva histórica. Isso é perfeitamente coerente com a confissão de Auerbach na introdução de *Linguagem Literária*: "meu propósito é sempre escrever história"<sup>100</sup>.

Segundo Luiz Costa Lima, "o problema com o realismo de Auerbach não está em suas metamorfoses, mas sim na afirmação do indivíduo como constante"<sup>101</sup>. Contextualizando a afirmação: Costa Lima estava abordando a questão sobre as diferentes realidades apresentadas por Auerbach em *Mimesis*, que são expostas (*Darstellung*) segundo mecanismos parecidos, ou pelo menos mutuamente identificáveis e relacionáveis, e reunidos pelo filólogo alemão como uma mesma atividade – o que costuraria os textos entre si. Para o crítico brasileiro, como se vê, o problema não estava numa virtualidade teórica sempre-constante criada por Auerbach (o conceito de realismo) para fundamentar sua história literária, mas o fato mesmo de parecer a Auerbach ser possível um sujeito cognoscente capaz de transcender seu *momentum* e acessar os mundos passados e seus signos. Isso, a nosso ver, é respondido na síntese que fizemos acima, na verve eminentemente viquiana de Auerbach e em seu próprio método do Ponto de Partida: trata-se de uma perspectiva histórica sobre um artefato historicamente situado que produzirá também história; ou seja, não há qualquer pretensão transcendente – ou *metaistórica* – e de exterioridade na filologia de Auerbach; sua recusa constante em produzir conceitos vem daí. Trata-se, portanto, de participar da construção, viquianamente, do *mondo civile* ou, sob o registro saidiano, mundanamente. A tríade de Said – mundo, texto e crítico – faz parte de uma mesma esfera, é entrelaçada, compartilha suas limitações e proporciona mutuamente linhas de entrada e fuga plurais.

Isso significa, portanto, que a filologia, no projeto auerbachiano, não estaria mais à escuta de um sentido transcendental para o reino textual mundano. É nesse sentido que James Porter denomina a contra-filologia auerbachiana de uma filologia do mundo (*world*) e não da

---

<sup>99</sup> WAIZBORT, Leopoldo. Erich Auerbach, sociólogo. **Tempo Social**, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 61-91, junho, 2004. p. 75. grifo nosso.

<sup>100</sup> AUERBACH, Erich. **Literary language & its public in late latin aintiquity and in the middle ages**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993. p. 20.

<sup>101</sup> COSTA LIMA, Luiz. **Sociedade e discurso ficcional**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986. p. 418.

palavra (*word*): uma *Weltphilologie*<sup>102</sup>. Não uma filologia do chamamento e resgate do sussurro dos textos antigos, nem uma reconstrução basilar da origem cultural de um povo. A filologia do mundo de Auerbach, como aponta Porter, admite a multivocidade da expressão humana. Tal filologia implica em tomar como seu objeto de investigação o próprio tecido da realidade, ambienta-se na combinação da história, enquanto campo secular dos assuntos humanos, e da mundanidade, espaço de ambivalências e instabilidade que inviabiliza qualquer planificação centralizadora e hierarquizante da profusão cultural humana.

Ilumina-se também o que estava envolvido na tarefa auerbachiana de construir uma figura da civilização europeia, por sua iminente decadência. Como reconhece João Cezar de Castro Rocha, em artigo "Weltliteratur: o conceito e sua 'filologia'"<sup>103</sup>, as diversas traduções do termo *Weltliteratur* esbarraram em restrições na compreensão do próprio conceito. "Literatura universal", por exemplo, reduz o conceito goethiano à simples identificação de semelhanças entre as literatura particulares – nesse contexto, literaturas nacionais – que, tomadas em suas particularidades, constituiriam manifestações do espírito uno da humanidade. A tradução mais adequada, segundo Rocha, é "literatura do mundo", pois ajuda a acentuar a complexidade do conceito goethiano, cujas características precípuas eram o privilégio ao eixo das diferenças e a aposta "num concerto entre as nações cuja harmonia precisamente depende do efeito de contraste – diferenças como acordes contrapontísticos de uma mesma peça musical"<sup>104</sup>. Como se vê, trata-se de uma perspectiva de certo modo sinfônica, mas que concebe momentos incertos de harmonia, dados somente em uma determinada afinação; e não uma exigência qualquer de univocidade tonal. Essa visão reaparece em *Humanismo e Crítica Democrática*, visível principalmente nas considerações de Said sobre as formações de cânone literário<sup>105</sup>.

O mesmo se pode dizer da *Weltphilologie*: ela segue os rastros de algum elemento comum entre os textos observados apenas para esboçar "um certo padrão de destino humano", um discernimento sobre a diversidade de implicações dos processos históricos, uma espécie de diagnose sobre a situação presente e, eventualmente, das possibilidades para um futuro imediato<sup>106</sup>. Como arremata Rocha, no final de seu artigo, "o filólogo situa-se a meio caminho entre o que já não é mais e o que não é ainda"<sup>107</sup>. A *Weltphilologie* permite vislumbrar,

<sup>102</sup> PORTER, James I. Erich Auerbach's Earthly (Counter-)Philology. *Digital Philology*, v. 2, n. 2, p. 243-265, 2013. p. 246.

<sup>103</sup> ROCHA, João Cezar de Castro. Weltliteratur: o conceito e sua "filologia". *Matraga*, n. 9, p. 31-39, out., 1997

<sup>104</sup> ROCHA, 1997, p. 34-35.

<sup>105</sup> Cf. HCD, p 45.

<sup>106</sup> AUERBACH, 1993, p. 21. "a certain pattern of human destiny".

<sup>107</sup> ROCHA, 1997 p. 38.

portanto, um projeto de futuro. Mas, contrariamente ao sentido que Rocha apresenta, não objetiva produzir uma "unidade sintética da Humanidade"<sup>108</sup>. Não há qualquer aplicabilidade ubíqua de seus parâmetros de análise, nem qualquer validade universal de suas conclusões: a *Weltphilologie* é calcada na experiência singular, conforme diz Auerbach, em uma passagem que merece a citação:

Minha própria experiência, e com isso quero dizer não apenas a minha experiência científica, é responsável pela escolha dos problemas, dos pontos de partida, o raciocínio e a intenção expressos em meus escritos. Nenhum outro acordo é buscado além do consenso (que é destinado a ser variável e nunca completo) daqueles que chegaram a uma experiência similar por outros caminhos, de forma que minha experiência pode servir para esclarecer, complementar, e talvez estimular a deles.<sup>109</sup>

A dimensão da experiência e o senso do relacionar-se com um espectro espaço-temporal conformam um determinado tipo de posicionamento, que, numa expressiva e feliz síntese do pensamento de Auerbach, Timothy Bahti desfecha: "a localização apropriada do leitor e do ato de leitura na história"<sup>110</sup>. Essa é a sua mundanidade, a existência ativa de leitor que, inserido numa "dialética não resolvida"<sup>111</sup> com o campo de forças móveis que compõem nietzschianamente o mundo, conjuga o lugar da experiência com a intenção de um investimento coletivo no futuro: a *Weltphilologie* é, assim, eminentemente política. O movimento filológico auerbachiano é sempre o de tomar parte e fazer parte, o que constitui a reciprocidade ontológica viquiana de que falamos anteriormente.

É com esse espírito político mundano da filologia que Edward Said aposta em seu retorno. É também nesse sentido mundano que está embebido a sua proposta de reestruturação das bases do humanismo. Humanismo e Filologia, assim, operam sob um mesmo registro. É preciso, agora, verificar como Said se apropria dessa ambiência em que Giambattista Vico e Erich Auerbach formulam suas ponderações.

<sup>108</sup> ROCHA, 1997 p. 38.

<sup>109</sup> AUERBACH, 1993, p. 22. "My own experience, and by that I mean not merely my scientific experience, is responsible for the choice of problems, the starting points, the reasoning and the intention expressed in my writings. No other approval is sought but the consent (which is bound to be variable and never complete) of those who have arrived at similar experience by other paths, so that my experience may serve to clarify, to complement, and perhaps to stimulate theirs"

<sup>110</sup> BARTHI, Timothy. Vico, Auerbach and Literary History. *Philological Quarterly*, v. 60, n. 2, p. 239-255, 1981. p. 250. "[the] proper placement of the reader and the act of reading in history"

<sup>111</sup> HCD, p. 88.

#### 1.4. EDWARD SAID: MUNDANIDADE, HUMANISMO E FILOLOGIA

No percurso explanador que adotamos, vimos como a obra de Giambattista Vico permite configurar ontológica e epistemologicamente o mundo terreno, espaço e tempo da relação entre realidade institucional mundana, as (auto)expressões artísticas humanas e o papel do crítico-filólogo em seu estudo. Com Erich Auerbach, aprofundamos os significados e as consequências que advêm do modelo viquiano para o exercício da crítica literária, abordando a caracterização feita pelo filólogo alemão de seu método de trabalho, da intenção subjacente a seus estudos, apontando seu resultado teórico, a saber, a criação de uma *Weltphilologie*, cujo objeto de análise é a própria realidade histórica. Em ambas abordagens, sinalizamos pontualmente as relações que as ideias desses autores mantêm com as reflexões de Said sobre literatura, espaço e história e, mais especificamente, com sua proposta de Retorno à Filologia e reconfiguração das bases do Humanismo. Nesta seção, objetivamos mostrar como o próprio intelectual palestino-americano desenvolve essas questões, coletando na dispersão de sua obra os momentos particulares em que o tema ganha destaque.

##### 1.4.1 O mundo visto como temporalidade: uma hermenêutica te(le)ológica

Na abordagem feita sobre o movimento de mundanização segundo as referências dialógicas a Vico e Auerbach, um traço comum emergiu: a ideia de que esse processo se deu a partir das categorias de pensamento teológico-cristão, como uma espécie de rebaixamento do mundo supralunar. Seja a noção de sujeito, cujo predicado essencial tornou-se o *verum et factum convertentur*, antes atribuído somente a deus, ou o desencantamento do Mundo, cujo recolhimento do sentido dado se deu pela radicalização da cisão humanidade-natureza já dada no Gênesis judaico-cristão, ou ainda por sua grande consequência, apontada por Hannah Arendt<sup>112</sup>, a alienação subjetiva dessa nova condição humana; todas essas interpretações do mundo tornado secular e da queda do milenarismo judaico-cristão registram tais mudanças sob um signo negativo, um deixar de ser, como uma forma de rebento crítico, no sentido de instável, da própria existência cristã. Isso apareceu claramente nas considerações de Auerbach sobre o *pathos* terreno cristão, significativamente abordado em *Sermo humilis*. Que Amos Funkenstein tenha considerado o movimento de secularização do princípio *verum-factum* como uma "teologia secular"<sup>113</sup> sintetiza bem tal visão do novo mundo.

<sup>112</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11. ed. rev. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2010. 407 p. ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 7. ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 2013.

<sup>113</sup> FUNKENSTEIN, Amos. **Theology and the scientific imagination: from the Middle Ages to the seventeenth century**. New Jersey: Princeton Univ. Press, 1986. p. 3-9.

Com efeito, uma consequência direta dessa visão para o modo de perceber as relações políticas humanas, a relação entre arte e mundo, a constituição de tradições, a emergência dos Estados-nação, a vida moderna, por fim, é a compreensão do mundo terreno segundo o modo teológico regular de entendimento do além-mundo judaico-cristão. Uma de suas características precípuas é a ideia de unidade do processo histórico, tendo como figura central a humanidade. A história se moveria e se organizaria em torno desta figura, promovendo seu aprimoramento em direção a melhores condições de existência, segundo um determinado padrão que seria mais adequado para o frutificar e permanecer da raça humana. Essa estrutura caminhante da história dependia de dois pontos espaços-temporais de referência: a constituição de uma origem, estabelecendo as divisões primárias, as existências resolutas, o modo próprio de agir, pensar, querer; e a instituição de um futuro, horizonte de sentido, vértice dos seres. As arestas dessa maneira de existir seguem os parâmetros dados pela cosmovisão cristã, segundo a qual os pontos cardinais da existência, o fim e o princípio, encontram-se centralizados na figura de deus.

Essa noção unívoca do processo histórico fermentou na tradição do pensamento ocidental, principalmente na filosofia feita depois de Hegel. Para a filosofia hegeliana da história, a consideração dos pormenores históricos tem de ser feita sempre com vistas ao conjunto, à totalidade, que conferiria sentido ao particular. Segundo Hegel, em *Introdução à História da Filosofia*, se "a história parece ser uma sucessão de fenômenos contingentes, isolados, e que só do tempo recebem o nexos que os prende", abre-se a possibilidade para o entendimento de sua finalidade e significado ao passo que se compreende o "fato geral" de ambiência desses fenômenos: "tudo, na história, tem significado só pela sua relação com algum fato geral e em virtude da sua ligação com ele; *descobrir este fato geral chama-se compreender o seu significado*"<sup>114</sup>. Hegel coloca, assim, o sentido de um acontecimento na sua – para ele sempre necessária – relação com a totalidade circundante, o fato geral. A compreensão da história passa, portanto, por um movimento de remissão e retorno pendular, dialético, entre o fenômeno local e o conjunto lateral dos outros fenômenos, alcançando a totalidade.

György Lukács, em *História e Consciência de Classe*, leva adiante esse raciocínio, sintetizando de modo preciso sua consequência derradeira. Segundo o filósofo húngaro, é perfeitamente possível que um sujeito compreenda e descreva corretamente os principais pontos de um acontecimento histórico "sem que por isso seja capaz de compreender esse

---

<sup>114</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Introdução a história da filosofia**. São Paulo, SP: Rideel, 2005. p. 47. grifo nosso.

mesmo acontecimento naquilo que ele realmente representa, em sua verdadeira função no interior do conjunto histórico ao qual pertence"<sup>115</sup>. Isso se dá porque cada fenômeno, cada acontecimento no tecido da história reorganiza a disposição de sentido dada anteriormente pela totalidade. Do mesmo modo, a totalidade, ou as formas de objetividade, a arena ontológica dos entes, é o que confere sentido (mais precisamente, existência) aos acontecimentos particulares, uma vez que estes estão, hegelianamente, investido e inclinados sempre para a totalidade, formando, assim, o processo unitário da história. O jogo entre essas instâncias, as relações estabelecidas entre elas, só podem ser vistos do ponto de vista dialético. Para Lukács, portanto, o método dialético é o único que possibilita relacionar adequadamente o particular com o todo, e é o único que oferece uma compreensão da história enquanto processo unitário.

Uma consequência desse raciocínio para os estudos literários e para a discussão sobre as relações entre mundo, texto e crítico, que viemos realizando, é de pressupor que os mecanismos de circulação e recepção do texto literário agem de maneira homogênea. Críticos, professores universitários e leitores estariam posicionados mais ou menos à mesma distância do centro de sentido, cuja irradiação circular atingiria a todos os elementos do ser social. Mesmo que inconscientemente, os compostos da sociedade seriam marcados e teriam suas trajetórias desviadas por tais artefatos, desalojando e reconfigurando-os segundo a nova disposição dos elementos no tecido social. Mesmo tendo em vista a ressalva de Lukács de que a noção de totalidade não reduz seus componentes "a uma unidade indiferenciada, a uma identidade"<sup>116</sup>, não é difícil inferir que este modelo solicita necessariamente uma relação entre os elementos particulares mais ou menos uniforme em relação à totalidade: se esta se desloca, tudo têm de acompanhá-la, mesmo que em seu modo peculiar.

Edward Said, em *História, literatura e geografia*, texto que atravessará todas as nossas considerações nesta seção, não deixa de salientar a herança hegeliana recebida por Lukács. Said traça um "esquema básico" que circula pelas obras do filósofo húngaro: trata-se, claro, do método dialético que "se baseia numa sequência temporal, seguida de uma resolução entre aquelas partes da sequência cuja relação era inicialmente calcada em oposição, contradição, antítese"<sup>117</sup>. Esse esquema herdado se conjuga com outro aspecto fundamental do pensamento de Lukács, que é a "dissonância, o senso de desacordo ontológico entre o eu e o outro"<sup>118</sup>,

---

<sup>115</sup> LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe**: estudos sobre dialética marxista. Tradução Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 83.

<sup>116</sup> LUKÁCS, 2003, p. 84.

<sup>117</sup> RE, p. 214.

<sup>118</sup> RE, p. 215.

entre sujeito e objeto. Em seu célebre estudo sobre o romance, Lukács<sup>119</sup> desenha a disjunção instaurada pelo advir da modernidade. Tal época instaurou uma fissura nas chamadas "culturas fechadas", mundos prenhes de significância, cuja arquitetura abrigava todas possibilidades de movência e desejo de seus membros: "O mundo do sentido é palpável e abarcável com a vista, basta nele encontrar o *locus* destinado ao individual"; trata-se de "um mundo homogêneo, e tão pouco a separação entre homem e mundo, entre eu e tu é capaz de perturbar sua homogeneidade"<sup>120</sup>.

Essa unidade primeva se perde, e na ascensão do romance pode-se enxergar a condensação das transformações ocorridas no tecido do mundo e da vida entre os homens. Sintetizando de modo alígero, o desatar do vínculo entre humanidade e cosmo provocou uma série de rearranjos do estar-no-mundo, criando toda uma nova forma de subjetivação. Lukács sumariza de uma maneira sem par em uma das belas passagens de seu livro, que vale a extensa citação:

Tato e gosto, categorias a bem dizer subordinadas, que pertencem inteiramente à simples esfera da vida e são insignificantes para um mundo ético essencial, ganham aqui um grande significado constitutivo: unicamente por meio delas a subjetividade, do início ao fim da totalidade romanesca, tem condição de manter-se em equilíbrio, de pôr-se como objetividade epicamente normativa e superar assim a abstração, o perigo dessa forma. Pois o perigo também pode expressar-se deste modo: quando a ética tem de sustentar a estrutura de uma forma como conteúdo, e não como simples *a priori* formal, e quando não se dá mais, como nas eras épicas, uma coincidência ou pelo menos uma nítida convergência entre a ética como fator intrínseco da vida e o seu substrato de ação nas estruturas, surge o perigo de se configurar, em vez de uma totalidade existente, um aspecto subjetivo dessa última, o que turvaria ou mesmo destruiria a intenção de objetividade receptiva exigida pela grande épica.<sup>121</sup>

A dimensão da percepção, a tateabilidade e o sabor afloram nessa nova forma de pertencimento ao mundo – burguês – justamente pelo rompimento da relação antes estreita e orgânica entre homem e mundo; o romance, então, conclui Said "fornece uma resolução estética às dificuldades da modernidade"<sup>122</sup>, mas sempre uma "fusão paradoxal de componentes heterogêneos e descontínuos numa organicidade constantemente revogada"<sup>123</sup>. Essa descontinuidade que Lukács observa nas peripécias dos personagens romanescos é

---

<sup>119</sup> LUKÁCS, Georg. **A Teoria do Romance**. Tradução, posfácio e notas de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012.

<sup>120</sup> LUKÁCS, 2012, p. 29.

<sup>121</sup> LUKÁCS, 2012, P. 74.

<sup>122</sup> RE, p. 215.

<sup>123</sup> LUKÁCS, 2012, p. 85.

justamente a ponto medular dessa nova forma de vida: na quebra do mundo sempre-já dado e disponível, da sua abóbada protetora, o humano ocidental vê-se lançado no tempo, em um fluxo secular, na voragem de Cronos. A conjugação entre a herança da dialética hegeliana, a disjunção homem-mundo e a ambição da totalidade convergem, na filosofia lukacsiana, para uma tratamento privilegiado do domínio temporal.

A importância que o trabalho de Lukács tem para Said é bastante reconhecida. Timothy Brennan, por exemplo, observa que "aspectos das maiores intervenções de Said são diretamente moldados em pontos de partida lukácsianos"<sup>124</sup>. Desde *Beginnings*<sup>125</sup>, onde, em poucas palavras, consegue sintetizar a ideia marxista do reencontro da humanidade e da natureza, passando por suas outras obras, Lukács, de fato, permanece uma referência para Said, discutindo as ideias dele também em seus últimos trabalhos, como *Humanismo e Crítica Democrática*. Dois momentos decisivos para nossa discussão são os textos "Traveling Theory" [Teoria Ambulante], publicado em *The World, the Text and the Critic*<sup>126</sup>, e "Traveling Theory Reconsidered" [Teoria Ambulante Reconsiderada], publicado em *Reflections on Exile and Other Essays*<sup>127</sup>. O tema abordado no primeiro texto é o problema dos deslocamentos das teorias pelo tempo e pelo espaço: quando uma determinada condensação teórica de pensamento, formulada para atender a questões específicas situadas cronotopicamente, é adotada ou passa a fazer parte de um horizonte de reflexão externo e estranho às suas condições originais de emergência. Said, então, se pergunta quais as consequências advindas de "transplante, transferência, circulação e comércio de teorias e ideias", como elas levam "consigo necessariamente processos de representação e de institucionalização diferentes daqueles que se produziram no lugar de origem"<sup>128</sup>.

Neste primeiro momento, Said defende que a potência de uma teoria está intimamente atrelada justamente às suas condições históricas reais de emergência, uma conexão organicamente tecida. As versões ulteriores da teoria não conseguiriam reproduzir essa força: "porque a situação se acalmou e mudou, a teoria é degradada e subjugada, transformada em um substituto acadêmico manso para o assunto real, cujo propósito na obra [...] era a

<sup>124</sup> BRENNAN, Timothy. Edward Said as a Lukácsian Critic: Modernism and Empire. *College Literature*, v. 40, n. 4, p. 14-32, 2013. p. 15. "aspects of Said's major interventions [...] are directly modeled on Lukácsian points of departure"

<sup>125</sup> BG, p. 41.

<sup>126</sup> Uso uma tradução em espanhol do livro originalmente publicado em 1983. SAID, Edward W. *El mundo, el texto y el crítico*. Tradução de Ricardo García Pérez. Buenos Aires: Debate, 2004.

<sup>127</sup> Texto não inserido na tradução brasileira, publicada pela Companhia das Letras.

<sup>128</sup> WTC, p. 226. "transplantation, transference, circulation, and commerce of theories and ideas", "processes of representation and institutionalization different from those at the point of origin".

transformação política"<sup>129</sup>. Esse enfraquecimento da teoria se dava, portanto, pela hipóstase – no sentido de atribuir validade absoluta a algo relativo – de seus parâmetros e postulados. Ganhando prestígio e autoridade com o tempo, segundo Said, as teorias poderiam tornar-se formas de ortodoxia dogmática, domesticadas e inócuas. A consequência mais importante, no entanto, é o entorpecimento da consciência crítica, que enxergaria ainda uma força em algo que perdera sua potência. Esse impasse da consciência crítica prejudicaria, em última instância, o alcance da solução para a alienação do homem e a reificação do mundo: a tomada de consciência da classe proletária da disjunção promovida pelo capitalismo de sua relação com o mundo; a reconciliação entre sujeito e objeto, homem e natureza; a visão, em suma, da totalidade.

Problemas nessa concepção, no entanto, aparecem em *História, literatura e geografia*. O deslocamento da perspectiva histórica para o ponto de vista do proletariado é o movimento sem o qual a resolução das contradições dadas pela modernidade capitalista é impossível. O núcleo dessa eclosão é a "apreensão coletiva na consciência da história humana como a história de processos"<sup>130</sup>. Assim, a tomada de consciência do proletariado significa o movimento histórico de auto-observação sob uma perspectiva histórica. Lukács disponibiliza para Said a possibilidade de encarar a "temporalidade como um fato no nível epistemológico mais fundamental: como forma, como processo e como reconciliação putativa, em que é possível conseguir alguma satisfação entre sujeito que conhece e o objeto que resiste por meio da categoria de totalidade"<sup>131</sup>.

Essa forma de conceber o plano de existência da humanidade, o raio de suas capacidades e possibilidades, o horizonte da luta política e da existência dos textos – a mundanidade –, no entanto, é estruturada em uma visão linear e algo essencialista. Said dá o exemplo das biografias, cujo "princípio animador" é a noção de identidade. Segundo Said, ao pensarmos que a reflexão sobre a história literária necessita incorporar a vida dos grandes artistas, estamos admitindo, em algum nível, que a compreensão dessas vidas leva a "reforçar, consolidar e esclarecer uma identidade, idêntica não somente a si mesma, mas, em certo sentido, à história do período em que viveu e floresceu"<sup>132</sup>. A razão de se ler biografias estaria, então, engajada na solidificação da identidade, que é ela mesma desenvolvida na

---

<sup>129</sup> REE, p. 436. "because the situation has quieted down and changed, the theory is degraded and subdued, made into a relatively tame academic substitute for the real thing, whose purpose in the work [...] was political change".

<sup>130</sup> RE, p. 217.

<sup>131</sup> RE, p. 217.

<sup>132</sup> RE, p. 218.

temporalidade. A ideia derradeira da não-contradição "ou, antes, da contradição resolvida"<sup>133</sup> é, como afirma Said, a essência constitutiva desse pensamento.

E aqui chegamos a uma encruzilhada, na qual desmoronam certas chaves interpretativas que Said usara em seu texto sobre as viagens das teorias e, sobretudo, onde se questiona uma determinada perspectiva do conceito de mundanidade. O modelo da temporalidade então empregado, em sua irradiação de fundo, pressupunha uma finalidade para o curso histórico, uma redenção salutar da humanidade, um expurgo final de suas contradições. Traçava uma linha retilínea entre o passado e o futuro, de sentido evolutivo e progressista. Argumentava de forma a assumir um caráter teofânico, seguindo os sinais vindos da floresta mundial de signos, para cuja compreensão seria necessário a chegada do tempo certo. Desenhava-se, assim, uma hermenêutica te(le)ológica que estava historicamente associada a uma determinada concepção de mundanidade, que apresentava esse novo espaço de ação humana como descendente epistemológica e ontologicamente do decaimento do reino de deus, da organização da *Civitas Dei* agostiniana<sup>134</sup>. Veremos em seguida que Said sobrepõe outro sentido possível para mundanidade, que, inclusive, considera mais "apropriada para a crítica do final do século XX, que tem de tratar de formações e experiências disjuntivas"<sup>135</sup>.

#### 1.4.2 O mundo visto como espaço mundano: interpretação secular

Em "Teoria Ambulante", publicado em 1983, Said apresenta, portanto, uma relação muito estreita com o pensamento de Lukács, que, por sua vez, escrevia sob um fundo hegeliano inegável. O que acontece, 17 anos mais tarde, na reconsideração de sua teoria itinerante e no ensaio sobre história, literatura e geografia, é que Said abandona precisamente o ponto de inflexão da teoria social de Lukács, a resolução da contrariedade dos contrários através da tomada de consciência. Isso ocorre pela introdução do trabalho de Franz Fanon, *Os Condenados da Terra*<sup>136</sup>, no horizonte saidinano de reflexão sobre as viagens das teorias. Ao invés de considerá-las, de um ponto de vista lukacsiano, resolutas, através do movimento sintético da dialética hegeliana, dada pela primazia da consciência na história, Said passa a tomá-las sob um ponto de vista geográfico. Isso reorganiza totalmente as bases com que Said tratará sejam textos ou a própria atividade estético-política dos intelectuais e suas relações de mundanidade. As teorias, sob tal perspectiva geográfica, transformam-se em seus trânsitos

<sup>133</sup> RE, p. 219.

<sup>134</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 7. ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 2013. p. 107.

<sup>135</sup> RE, p. 214.

<sup>136</sup> FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

perfilhando novas potencialidades: "esse movimento sugere a possibilidade de ativos e diferentes locais, sítios, situações para a teoria, sem universalismo superficial ou generalização totalizante"<sup>137</sup>.

Cabe apontar, por exemplo, que no primeiro texto, "Teoria Ambulante", Said critica o trabalho de Michel Foucault sobre o poder justamente por considerar que sua teoria não leva em conta a consciência do sujeito como uma instância ativamente participante de todo plano de resistência ao poder: "Foucault mostra que a esperança, o otimismo e o pessimismo são meros satélites da ideia de um sujeito transcendental e imutável"<sup>138</sup>, mas, segue Said arrematando sua discordância, "não devemos permitir que Foucault saia ileso [...] fazendo com que esqueçamos que a história não se faz sem trabalho, intenção, resistência, esforço e conflito e que nenhuma dessas coisas pode ser assimilada silenciosamente às microrredes de poder"<sup>139</sup>. O trabalho, a intenção e a resistência, categorias intimamente atreladas à instância da consciência são, em 1982, invocadas por Said como instâncias sem as quais não se faz história.

Posição amplamente diferente da defendida na reconsideração do texto. Nesse momento, aproximadas das considerações foucaultianas, o trabalho de Frantz Fanon confere outro *status* à discussão sobre subjetividade: "que haja subjetividade em geral é por causa do colonialismo – instituído pelos europeus, que como Odisseu vieram às periferias para explorar a terra e seus povos, e desde então para constituir uma nova e agressiva individualidade"<sup>140</sup>. A subjetividade aparece como produto das relações de poder, como parte constituinte e condição de existência de tais relações. Isso assinala uma reinserção da obra de Foucault na cena teórica de Said: a compreensão de que o filósofo francês trabalha sob uma "inclinação geográfica" que explicaria, por exemplo, sua "predileção pela análise de espaços, territórios, esferas e sítios descontínuos [...], em vez de uma tendência a falar de [...] continuidades, temporalidades e ausências"<sup>141</sup>.

Além de Foucault, a outra figura importante já mencionada acima, Frantz Fanon, cuja obra *Os Condenados da Terra* trata a problemática da conciliação entre sujeito e objeto de

---

<sup>137</sup> REE, p. 452: "this movement suggest the possibility of actively different locales, sites, situations for theory, without facile universalism or over-general totalizing"

<sup>138</sup> WTC, p. 245: "optimism, and pessimism are shown by Foucault to be mere satellites of the idea of a transcendental, enduring subject".

<sup>139</sup> WTC, p. 245: "we must not let Foucault get away with confusing them with each other, nor with letting us forget that history does not get made without work, intention, resistance, effort, or conflict, and that none of these things is silently absorbable into micronetworks of power".

<sup>140</sup> REE, p. 445: "that there is subjectivity at all is because of colonialism – instituted by Europeans who like Odysseus came to the peripheries to exploit the land and its people, and thereafter to constitute a new aggressive selfhood"

<sup>141</sup> RE, p. 94.

uma forma *sui generis*. Segundo Said, Fanon opera a separação entre colono e colonizado em registro similar ao regime sujeito-objeto lukacsiano: em seu projeto anticolonialista, Fanon quer "iluminar e então animar a separação entre o colonizador e o colonizado [...] afim de que o que é falso, brutalizado, e historicamente determinado em tal relação se torne claro, estimule a ação, e conduza a uma subversão do próprio colonialismo"<sup>142</sup>. Isso não significa, seguindo o raciocínio do Lukács de *História e Consciência de Classe*, que esses seriam conceitos falsos e abstratos, que mascarariam uma realidade verdadeira emergente da crítica dialética de "sua unilateralidade abstrata"<sup>143</sup>. Não se trata de descortinar a real figura dos colonizados, ou de apontar a dissimulação do discurso colonial: "não há nada de abstrato ou conceitual no colonialismo"<sup>144</sup>, diz Said. O que está em jogo é o reconhecimento de outras formas de construção de modos de vida, dependentes, por sua vez, de relações diversas com o espaço. Said chama atenção para uma passagem de *Os Condenados da Terra*, onde Fanon assinala primorosamente:

Para o povo colonizado, o valor mais essencial, porque mais concreto, é primeiro a terra: a terra que deve garantir o pão e, é claro, a dignidade. Mas essa dignidade não tem nada a ver com a dignidade da 'pessoa humana'. Dessa pessoa humana ideal, ele nunca ouviu falar. O que o colonizado viu no seu solo é que se podia impunemente prendê-lo, espancá-lo, esfomeá-lo; e nunca nenhum professor de moral, nunca nenhum padre veio receber as pancadas em seu lugar nem dividir seu pão com ele. Para o colonizado, ser moralista é, muito concretamente, calar a arrogância do colono, quebrar a sua violência ostensiva, em uma palavra, *expulsá-lo simplesmente da paisagem*<sup>145</sup>.

Se, para Lukács, a luta política e a produção de conhecimento se davam no âmbito da história e na primazia da consciência histórica e da subjetividade, para Fanon trata-se de uma questão geopolítica, da primazia da geografia sobre a história e "então a primazia da história sobre a consciência e a subjetividade"<sup>146</sup>. Assim, a relação entre colonizador (sujeito) e colonizado (objeto) não caminharia para uma síntese, na qual a fusão das partes produziria novamente a unidade perdida, mas de deslocalizar o colonizador, de destruir o mundo colonial, destituir a colonialidade: "destruir o mundo colonial é, nem mais nem menos, abolir

<sup>142</sup> REE, p. 445: "to illuminate and then to animate the separation between colonizer and colonized [...] in order that what is false, brutalizing, and historically determined about the relationship might become clear, stimulate action, and lead to the overthrow of colonialism itself".

<sup>143</sup> LUKÁCS, 2003, p. 59. Essa posição é o que tornou possível, em certa medida, Said escrever uma obra como *Orientalismo*.

<sup>144</sup> REE, p. 446: "there is nothing abstract or conceptual about colonialism".

<sup>145</sup> FANON, 2005, p. 61, grifo nosso.

<sup>146</sup> REE, p. 446: "then the primacy of history over consciousness and subjectivity".

uma zona, enterrá-la no mais profundo solo ou expulsá-la do território"<sup>147</sup>. A antinomia entre colono e colonizado, entre europeus e não-europeus, assim, não é estruturada simplesmente como uma oposição entre os termos; pelo contrário, o mundo colonial "oblitera e suprime sua presença [dos não-europeus] substituindo, ao contrário, as abstrações desumanizadas sem vida de duas 'massas' em absoluta hostilidade não-comunicativa entre si"<sup>148</sup>. O que o poder colonial faz é uma política ontológica, a partir da qual os colonizados existirão segundo o jogo de linguagem instaurado por tal regime: "ele é o começo absoluto: 'esta terra fomos nós que a fizemos'. Ele é a causa contínua: 'se partimos tudo estará perdido, esta terra *voltará* à Idade Média"<sup>149</sup>.

A ênfase que dei na possibilidade de um retrocesso histórico, apontado por Fanon na fala parodiada do colono, é um ótimo exemplo dos limites da compreensão histórica da ideia de mundanidade. As relações que os discursos, os textos, literários ou de qualquer espécie, compõem com o mundo são topologicamente configuradas e somente dentro de tais espacialidades ontológicas é que traços de linhagem, sentido, propósito, e assim por diante, são possíveis. "A história", diz Said, "deriva de uma geografia descontínua"<sup>150</sup>. Isso susta certas metáforas estabilizantes – pois as interpretações saltam de comunidades a comunidades – para a leitura dos textos e de seus lugares no mundo, assim como impede movimentos de universalização do pensamento, seja através da aplicabilidade de suas categorias previamente estabelecidas, seja pelo subsumir dos pormenores históricos em compartimentos totalizantes – esta era precisamente a preocupação de Erich Auerbach com a produção teórica conceitual, de que tratamos na seção anterior.

Essas ideias são desenvolvidas por Said no ensaio *História, literatura e geografia*, onde contrapõe a abordagem da consciência histórica de Lukács à crítica geográfica de Antonio Gramsci. Segundo Said, Gramsci produziu uma outra forma de consciência, uma consciência geográfica e espacial cujos cinco traços mais importantes Said elenca<sup>151</sup>:

1. "Gramsci é sensível ao fato de que o mundo é composto por 'governantes e governados', [...] que nada é *natural* no mundo; e que, no que tange às ideias, 'elas não 'nascem' espontaneamente em cada cérebro individual". Essa característica implica em duas consequências: primeira, toda inte(rv)enção da e na linguagem, sejam culturas,

<sup>147</sup> FANON, 2005, p. 57.

<sup>148</sup> REE, p. 448: "obliterates and suppresses their presence [dos não-europeus], substituting instead the lifeless dehumanizing abstractions of two 'masses' in absolute uncommunicating hostility with each other"

<sup>149</sup> FANON, 2005, p. 68, grifo nosso.

<sup>150</sup> RE, p. 221.

<sup>151</sup> Cf. RE, p. p. 221-222.

ideias, textos, estão envolvidas com pressupostos políticos; segundo, e mais importante para Said, implica que todos os textos estão, assim, *situados*.

2. O pensamento de Gramsci se estruturou em uma dupla recusa sistemática, que Said assim resume: a) a "tendência de homogeneizar, igualar, mediatizar tudo, o que podemos chamar de função temporalizadora e homóloga pela qual todo problema da [...] localidade [...] é reformulado de modo a se reduzir a equivalências"; e b) a recusa de fundamentar a compreensão do "funcionamento da história e da sociedade" em "leis deterministas", sejam econômicas ou filosóficas.
3. Gramsci não se preocupa somente com a história de uma ideia, mas também "com a conexão entre ideias, instituições e classes". Além disso, o filósofo italiano tomava tais ideias como "produções que geram não somente sua coerência e densidade [...] mas também sua 'aura' [...] de legitimidade, autoridade". Trata-se de enxergar tais ideias como "modos específicos de persistência no que ele chama de sociedade civil, composta por muitas *áreas* frequentemente descontínuas".
4. Na obra de Gramsci tudo acontece fora da distinção clássica entre teoria e prática: "toda sua obra pretendia ser uma contribuição para a práxis e uma declaração teórica autojustificativa". Isso mostra, aponta Said, a primazia da espacialidade frente a historicidade na visão gramsciana das ideias, o que projeta duas direções opostas: primeiro, "os escritos tratam de um problema imediato em toda a complexidade de sua situação, como um conjunto desigual de relações"; segundo, no que tange a situação do escritor, "esses atos disjuntivos ocasionais dramatizam a contigência física do próprio escritor", de natureza local e momentânea, que produz obrigatoriamente uma expressão "prismática".
5. O último aspecto da filosofia gramsciana ressaltado por Said é a própria escrita e o modo de produção teórico de Gramsci que, para Said, estão sempre em relação tensional a um feixe localizado de problemas, de modo que "as palavras antes deslizam do que se fixam sobre aquilo de que falam; elas iluminam e tornam possíveis elaborações e conexões, em vez de controlar, reificar, fetichizar". As noções gramscianas "sempre partem de oposições [...] que estão contextualizadas", permanecendo "dentro do controle contextual, não do controle de alguma força hipostasiada e externa, como a identidade ou a temporalidade".

A crítica geográfica de Antonio Gramsci permite Said pensar de uma outra forma o mundo; uma forma "essencialmente heterogênea, descontínua, não idêntica e desigual da

habitação e do esforço humano"<sup>152</sup>. Essa forma de pensamento possibilita, por exemplo, analisar as relações de força entre os passados coloniais, as formações dos estados nacionais e os presentes pós-coloniais trazendo à baila o centrismo europeu. De fato, é justamente por esse paradigma geográfico da crítica que "torna possível o aparecimento e a ascensão das classes emergentes e subalternas", pois, diferentemente do modelo histórico hegeliano que "absorve a dissonância no problema da mudança que consolida a identidade nova e reafirmada", a espacialidade "destaca as instabilidades induzidas por mudanças constantes, movimento, volatilidade"<sup>153</sup>.

Isso não significa que "os vários modos de interpretação baseados na temporalidade"<sup>154</sup>, diz Said, estejam equivocados. Não é preciso lembrar, por exemplo, que o método de Auerbach é eminentemente histórico. Aliás, Said problematiza, no texto que viemos comentando, a abordagem auerbachiana dos textos. Diz que *Mimesis*, por exemplo, é "uma reunião de episódios", que "assume como sua garantia uma noção subjacente de comensurabilidade, ou correspondência, ou conjunção entre história e literatura" que se desdobra na crítica, ponto de continuidade entre essas "atividades temporais"<sup>155</sup>. O ponto cego da crítica de Said, neste momento, é que Auerbach, como vimos anteriormente, descreve sua atividade – pensamos, por exemplo, em *Filologia da Literatura Mundial* – como histórico-*perspectivista*, adicionando um componente espacial sem o qual é impossível compreender certos detalhes da filologia que Auerbach praticava.

Esse ponto será, pelo visto, compreendido por Said mais tarde, em seu *Humanismo e Crítica Democrática*. Que Said tenha tomado o filólogo alemão como exemplo da atividade humanística que é a filologia, para ele nessa obra, é indício de que ele tenha percebido as contradições em que Auerbach produziu seu texto, que tenha levado em conta a própria mundanidade do escritos de Auerbach e tenha percebido que a escrita de *Mimesis* teve significado não apenas de uma ode ao espírito débil europeu, mas da produção de um vasto ponto de partida tridimensional que traçasse ligações entre determinados textos, produzindo, como disse o próprio Auerbach, uma imagem da cultura europeia a desaparecer, pensando, sim, sinteticamente, mas nunca tomando suas conclusões de modo estanque, unívoco e definitivo.

É preciso assinalar, portanto, que a intersecção entre história, literatura e geografia produzirá categorias e formas de análise ligadas entre si. O ponto decisivo aqui é a busca de

---

<sup>152</sup> RE, p. 223.

<sup>153</sup> RE, p. 223.

<sup>154</sup> RE, p. 225.

<sup>155</sup> RE, p. 212-213.

uma maneira de compreender a conexão "não simplesmente entre história e literatura, mas entre *várias histórias e várias literaturas*"<sup>156</sup>. É nesse sentido que Said fala em produzir novas bases para o humanismo, que terá agora que tratar de questões estranhas às coordenadas previamente estabelecidas por suas antigas bases, e no retorno à filologia, disciplina por ele compreendida como capaz – por sua própria formação mundana e coletiva, pela contribuição para sua constituição por filólogos e historiadores árabes, tais como Ibn Khaldun – de construir as trajetórias das diversas histórias contadas nos mais diferentes meios de expressão. Esse espírito conforma o que Said chamou, em *Cultura e Imperialismo*, de interpretação secular, que consiste em observar as diversas "experiências em contraponto, como que formando um conjunto de histórias entrelaçadas e sobrepostas, [tentando] formular uma alternativa para a política destrutiva do confronto e da hostilidade"<sup>157</sup>. A interpretação secular, portanto, faz parte de uma nova política do conhecimento, de uma nova compreensão da ontologia social e de uma renovada postura do intelectual frente ao saber.

Ocorre, então, uma mudança epistemológica capital para se ter em mente quando se lê os trabalhos de Said. É preciso observar que essas duas modalidades facetais interpretativas não são excludentes mutuamente, convivendo e convergindo por vezes nos textos de Said. É entre essas duas formas de pensar a mundanidade – temporal e espaço-mundana – que o intelectual palestino conforma suas considerações sobre literatura, crítica, história e política. E é nessa ambiência que se desenvolvem seu humanismo e sua filologia. Na verdade, é precisamente pela constante tensão dessas duas perspectivas que Said produziu obras como *Orientalismo* e *Cultura e Imperialismo*, mas também obras como *Elaborações Musicais, Paralelos e Paradoxos* e *Estilo Tardio*. Obras que acompanham as tensões teóricas e políticas com que Said se deparou durante sua vida, cravadas em sua pertença ao ocidente, nos EUA, e ao oriente, no Egito e na Palestina, mas também geopolíticas e mundanas, inseridas na sua prática teórica e em seu horizonte criativo.

### 1.4.3 O mundo, o texto e o crítico

As considerações de Said sobre essa outra perspectiva geográfica de trabalho respondem, como indicado mais acima, às transformações sociais do final do século XX. Essas transformações são vertidas em forma de indagação por Said, de modo a provocar reflexão no leitor sobre sua própria posição frente a esse novo mundo circundante. Questiona Said:

---

<sup>156</sup> RE, p. 227, grifo nosso.

<sup>157</sup> CI, p. 56.

Mas o que fazer se o mundo mudou de modo tão drástico a ponto de possibilitar, praticamente pela primeira vez, uma nova consciência geográfica de um mundo descentrado ou multicentrado, um mundo não mais selado dentro de compartimentos estanques de arte, cultura ou história, mas misturado, confuso, variado, complicado pela nova e difícil mobilidade das migrações, por novos Estados independentes, novas culturas que emergem e desabrocham? E o que dizer se agora é possível que um especialista em literatura indiana ou árabe não olhe para a literatura ocidental como se o centro fosse a Europa, mas que sua ótica precise também incluir a Índia, o Egito ou a Síria, além da Europa e da América? E se o conceito de literatura se expandiu para além dos textos e se tornou uma categoria geral da cultura para incluir os meios de comunicação de massa e o jornalismo, o cinema, o vídeo, o rock e a *folk music*, cada um com sua própria história completamente dissonante de dissensão, protesto e resistência, tal como a história dos movimentos estudantis, a história das mulheres ou a história das classes dos povos subalternos, sendo que os registros de tais experiências não serão encontrados nas crônicas oficiais e tradicionais com base nas quais o Estado moderno compila sua auto-imagem?<sup>158</sup>

A perspectiva teórica geográfica, assim, está intimamente relacionada a uma observação mundana, atenta às reconfigurações políticas, comportamentais, culturais e artísticas da Terra. É sob tal perspectiva que Said, em *The World, the Text and the Critic*, afirma considerar os textos como mundanos, como acontecimentos que, "inclusive quando parecem negá-lo, são parte do mundo social, da vida humana e, certamente, de momentos históricos em que se situa e se interpretam"<sup>159</sup>. Os textos são eventos tecidos conjunta e continuamente às relações sociais, sua própria existência é tornada possível através dessas relações, que "os colocam em mão de seus leitores, que reclamam a atenção dos críticos"<sup>160</sup>. Assim, a entidade dos textos, sua circulação, preservação, valor, sua transmissão são dados pelas coordenadas em que são construídos, pelas quais fazem sentido e segundo as quais somente podem existir. A questão para Said, portanto, não é apenas sob quais fatores, que seriam externos, as obras nascem, são lidas e difundidas, e, por fim, tornam-se pontos cardinais essenciais de uma cultura. Mais do que isso, trata-se de perceber que "um texto, pelo fato de *ser* um texto é um ser no mundo"<sup>161</sup>. O mundo fabrica textos ao mesmo tempo em que é fabricado por eles; os textos são como estrelas nascidas das imensas nebulosas cósmicas, cujo próprio material é estelar.

A entidade dos textos, assim, não é concebida como oposta, nem como autônoma – para retomar a discussão inicial do capítulo – a ou em relação ao mundo. Citando o ensaio de

---

<sup>158</sup> RE, p. 226.

<sup>159</sup> WTC, p. 4: "even when they appear to deny it, they are nevertheless a part of the social world, human life, and of course the historical moments in which they are located and interpreted".

<sup>160</sup> WTC, p. 5: "deliver them to their readers, that solicit the attention of critics".

<sup>161</sup> WTC, p. 33: "a text in its actually *being* a text is a being in the world".

Paul Ricoeur, *Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et Comprendre*<sup>162</sup>, Said argumenta que, diferentemente do filósofo francês, não pensa a entidade dos textos como uma espécie de realidade paralela virtual e marginal em relação ao mundo, e que a atividade do leitor-crítico seja de atualizá-los e fazê-los presentes. Os textos não são traduzidos em mundanidade, como se fizessem parte de um outro mundo. Said argumenta, pelo contrário, que os leitores-críticos atuam produzindo mundanidades, circunstancialidades, "as quais se fazem sentir com independência de qualquer que seja a objetividade que os métodos do crítico possuam"<sup>163</sup>. Assim, os textos tem certos modos de existência que estão sempre "enredados com a circunstância, o tempo, o lugar e a sociedade; estão no mundo e por isso são mundanos"<sup>164</sup>.

Como aponta acertadamente Radhakrishnan o interesse de Said está em "explicar para o leitor porquê ele acha um texto rico e significativo, o que ele encontra no texto, como ele o encontra, como o texto é formado e se torna objetivo"<sup>165</sup>. Por que um texto faz sentido e por que frequentemente há, ao menos, mais de um sentido possível para um texto? Como se dá a construção de sentido dos textos e o que faz parecer que eles estão sempre se referindo a eventos "externos" a eles? Essas perguntas, longe solicitarem respostas vinda unicamente da consciência do leitor-crítico, como uma instância absoluta e não-situada, requerem a produção interpretativa das circunstancialidades do texto, que, por sua vez, estão também situadas no raio possível de leitura. Como diz Said, as particularidades de emergência dos textos, suas contingências históricas e espaciais, "formam parte inseparável de sua capacidade para transportar e produzir sentido"<sup>166</sup>. Nesse sentido, o próprio texto "conta com uma situação específica que apresenta restrições ao intérprete e a sua interpretação não porque a situação seja oculta [...] mas porque a situação existe no mesmo plano de particularidade superficial que o próprio objeto textual"<sup>167</sup>. O mundo, o texto e o crítico fazem parte da mesma "habitação e esforço humanos"<sup>168</sup>, do mesmo espaço comum de existência.

A interpretação de Said da obra de Giambattista Vico segue essas coordenadas. Em *Vico e a disciplina dos corpos e dos textos*, Said chama atenção para o fato de que a história

<sup>162</sup> RICOEUR, Paul. *Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et Comprendre*. In: BUBNER, R.; CRAMER, K.; WIEHL, R. *Hermeneutik und Dialektik*. Tübingen: Mohr, 1970. p.181-200.

<sup>163</sup> WTC, p. 35: "which are felt regardless of whatever objectivity the critic's methods possess"

<sup>164</sup> WTC, p. 35: "enmeshed in circumstance, time, place, and society-in short, they are in the world, and hence worldly".

<sup>165</sup> RADHAKRISHNAN, Rajagopalan. *A Said dictionary*. Hoboken, N.J.: John Wiley & Sons Inc., 2012. p. XV: "explaining to the reader why he finds a text rich and significant, what he finds in the text, how he finds it, how the text is put together and towards what objective"

<sup>166</sup> WTC, p. 39: "an infrangible part of its capacity for conveying and producing meaning".

<sup>167</sup> WTC, p. 39: "a specific situation, placing restraints upon the interpreter and his interpretation not because the situation is hidden within the text as a mystery, but rather because the situation exists at the same level of surface particularity as the textual object itself".

<sup>168</sup> RE, p. 223.

poética produzida por Vico em *Scienza Nuova*, que reconhece a atividade da criação (*poiesis*) como a ação primordial da humanidade, produz duas coisas: primeiro, a noção da contiguidade entre signo e impressão sensorial, pois a humanidade primitiva criava, segundo Vico, entidades para explicar e ordenar o mundo caótico e titânico que experienciava; e segundo, associava a preservação do signo tanto a "ter sido salvo da imediação dos sentidos (seu aspecto negativo) [...] [quanto] à permanência do sinal ou ao estabelecimento de seu próprio modo de persistência disciplinada (seu aspecto positivo)"<sup>169</sup>. Para nós, então, *mutatis mutandis*, "falar de linguagem como querer, preservar ou estabelecer a si mesma é falar *como* um texto está no tempo e no espaço, *onde* ele está no tempo e no espaço, *para que* está no tempo e no espaço"<sup>170</sup>.

Said, então, finaliza seu argumento:

Para o teórico de um texto, essas descrições trazem à mente aquelas instituições mundanas pelas quais um texto se mantém e para as quais ele desempenha um papel. Em outras palavras, a aparição, a disseminação, a circulação, a preservação, a vigência, a recorrência e o desaparecimento de um texto são funções principais dele, tanto quanto são circunstâncias físicas de sua produção, sua coerência interna e os possíveis significados dele derivados. [...] ao examinarmos a dimensão mais-que-sensível do texto, sua capacidade de disseminar-se e permanecer, não estamos mais falando sobre um mundo simples em que a prova está ali ou não. O mesmo vale para a linguagem, pois os signos não são simples presenças, mas redes criadoras e criadas de relações. Para o teórico da literatura, portanto, o ser do texto não é natural. [...] O texto se insere numa cultura tal como seu leitor; nem texto nem leitor são arbitrariamente "livres" para produzir significado, pois [...] ambos fazem parte de uma rede reguladora que existe sempre que textos, como qualquer grupo de signos, existam<sup>171</sup>.

Quando falamos, anteriormente, da virada secular da história do ocidente, quando as bases da cosmovisão cristã-teológica estavam sendo questionadas, quando a ligação orgânica da relação entre humanidade e mundo foi assaltada pela dúvida cartesiana, causada pelas recentes descobertas da ciência nascente, vimos uma chave de interpretação tradicional desse processo, indicando a permanência das categorias teológicas no novo mundo secular, pela sua atribuição à humanidade, afluindo finalmente à ideia da alienação humana do mundo. O que se percebe na argumentação de Said é que o sentido de mundanidade, ou de mundanização e secularização, é consideravelmente diferente, talvez até oposto, dessa versão traçada tradicionalmente. Para Said, parece não ter havido uma perda do mundo, mas a produção ontológica de um mundo imanente, que não necessitaria mais da figura de deus para explicá-

<sup>169</sup> RE, p. 39.

<sup>170</sup> RE, p. 39, grifos do autor.

<sup>171</sup> RE, p. 39-40.

lo, representado pela ideia de univocidade do percurso histórico. Said, ao acentuar o ponto de vista geográfico para pensar o mundo, marca o caráter criativo da humanidade, no sentido de criação de valores, numa referência clara a Nietzsche, apostando na inventividade e solidariedade humanas para a construção de novas formas de (co)existência. Note-se, ainda, que a mundanidade é justamente um valor criado por Said para ambientar suas reflexões, para orientar suas empreitadas críticas, para estabelecer conexões e pontos de partida (*beginnings*) que gerariam mais mundos, pois a própria mundanidade é "uma forma de uma contínua relação criativa"<sup>172</sup>.

\*

Nossa proposta neste capítulo era de demonstrar como a noção de Mundanidade está intimamente atrelada às reflexões de Said sobre Filologia e Humanismo, como essa noção se desenvolve a partir das leituras que o intelectual americano-palestino realizou de Giambattista Vico e Erich Auerbach e como, em última instância, a Mundanidade é uma espécie de valor criado por Said que orienta sua prática de leitor como crítico, ativista e professor. É preciso levar consigo esse conceito para entender os percursos, que por vezes parecem contraditórios, que Said realizou no trato com o humanismo e a filologia.

---

<sup>172</sup> RADHAKRISHNAN, 2012, p. 62: "a form of an ongoing creative relationality"

## 2. CRÍTICA SECULAR

Como seu discurso pode converter-se coletivamente outra vez  
em uma empresa verdadeiramente secular é, em minha opinião, a pergunta  
mais séria que os críticos podem colocar uns aos outros  
Edward W. Said<sup>173</sup>

### 2.1 EDWARD SAID E A FILOLOGIA

Entre 1859 e 1869, Ferdinand de Lesseps e sua companhia construíram no Egito o que Said qualificou como um dos maiores planos geopolíticos orientalistas. A construção do Canal de Suez representou uma revolução nas relações entre Ocidente e Oriente: ligou o Mar Mediterrâneo e o Mar Vermelho, encurtando a rota de comércio entre Ásia e Europa; também proporcionou uma maior circulação de pessoas, já que durante sua construção duas cidades foram fundadas, Ismaília, ao sul da margem ocidental, e Port-Saïd, mais ao norte na costa do Mediterrâneo. Edward Said qualifica o Canal de Suez como a "conclusão lógica do pensamento orientalista", já que o empreendimento de construção do Canal se deu em virtude da "distância silenciosa e a alienação"<sup>174</sup> que constituía a imagem da Ásia para o Ocidente. Nesse sentido, o Canal de Suez é a manifestação geofísica do investimento ocidental de conhecer, invadir e possuir o Oriente: "[a]ssim como uma barreira de terra podia ser transmutada numa artéria líquida, assim também o Oriente foi transubstanciado, passando de uma hostilidade resistente a uma parceria obsequiosa e submissa"<sup>175</sup>.

À posseção do Oriente seguia-se o que Said chamou de sua recriação pelos eruditos: a formação de sua imagem apreensível e útil para os interesses políticos da época, mapeando línguas, histórias, raças e culturas, de modo a situá-las como "o verdadeiro Oriente clássico que poderia ser usado para julgar e governar o Oriente moderno"<sup>176</sup>. Para a efetivação dos empreendimentos dominadores no Oriente, foi preciso a criação e o desenvolvimento de um imaginário do espaço, das culturas, das pessoas orientais que permitisse seu manejo e dispusesse tais elementos em condição de serventia e conveniência: "[c]olonizar significava primeiro a identificação – na verdade, a criação – de interesses; esses podiam ser comerciais, de comunicação, religiosos, militares, culturais"<sup>177</sup>. Nesse sentido, surge o que Said chamou de "atitude textual", que consiste em tomar por real a realidade apresentada em textos: "[a]

---

<sup>173</sup> WTC, p. 292. "How their discourse can once again collectively become a truly secular enterprise is, it seems to me, the most serious question critics can be asking one another".

<sup>174</sup> OR, p. 139.

<sup>175</sup> OR, p. 140.

<sup>176</sup> OR, p. 140.

<sup>177</sup> OR, p. 149.

ideia em qualquer um dos casos é que as pessoas, os lugares e as experiências sempre podem ser descritos por um livro, tanto assim que o livro (ou texto) adquire autoridade e uso até maior do que a realidade que descreve"<sup>178</sup>.

Neste capítulo, tratamos justamente desse polo textual que exerceu, e ainda exerce, um papel fundamental na construção dos grandes impérios, do projeto colonialista, das múltiplas formas de dominação político-cultural que ainda perduram atualmente. Para Said, o único projeto que se comparou em magnitude e importância ao Canal de Suez foi, justamente, o projeto científico-filológico de Ernest Renan, que examinaremos mais adiante. No capítulo anterior pretendemos demonstrar o espectro onto-epistemológico em que Said sedimenta seu pensamento, apontando Giambattista Vico e Erich Auerbach como suas fontes intelectuais principais. Vimos que esse espectro recebe o nome de Mundanidade e que é central para a compreensão do modo com Said concebe filologia e humanismo e suas relações. Além disso, a Mundanidade funciona como uma espécie de valor de orientação ao crítico, evitando, assim, que este incorra em formulações teóricas estanques ou em hipóstases que, segundo Said, paralisam e despotencializam o discurso crítico. Nesta parte do estudo, veremos como a compreensão de filologia para Said recusa os mecanismos empedernidos de regulação textual e se torna uma prática de mundanização/secularização permanente da crítica. Isso se dá pelo deslocamento da Filologia como um método ou uma técnica neutra de *explication de texte*<sup>179</sup> para uma ética oposicional e possibilista, tomando por base uma forma hermenêutica do islã medieval, a *Ijtihad*, que colocava a agência e o esforço humanos como elemento crucial para qualquer forma de interpretação.

### 2.1.1 Filologia, Crítica Textual e Exegese Sagrada

É constante, em vários manuais de Filologia, a remissão à Escola de Alexandria como origem das práticas filológicas. Rudolf Pfeiffer, por exemplo, aponta o nascimento da filologia em Alexandria, devido à consciência da ruptura que significou o desfacelamento do império macedônio com a morte de Alexandre e a necessidade de se preservar a unidade do mundo helênico, vivida pelos eruditos até Aristóteles e seus discípulos<sup>180</sup>. Também Germón Orduna traça um contínuo entre Alexandria e a prática da exegese bíblica durante o medievo,

<sup>178</sup> OR, p. 141.

<sup>179</sup> Cf. AUERBACH, Erich. **Introdução aos Estudos Literários**. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 53-59. Sobre as relações de Auerbach e a *Explication de Texte* ver BRESLIN, Charles. Philosophy or Philology: Auerbach and Aesthetic Historicism. **Journal of the History of Ideas**. v. 22, n. 3, jul-set, 1961, p. 369-381.

<sup>180</sup> PFEIFFER, Rudolf. **Historia de la filología clásica: desde los comienzos hasta el final de La época helenística**. Tradução Justo Vicuña e Maria Rosa Lafuente. Madri: Gredos, 1981. p. 165-194.

atribuindo-lhes a fundamentação da moderna crítica textual, por dotá-la de uma "maior seguridade científica"<sup>181</sup>. Wilhelm Kroll<sup>182</sup>, mais esquematicamente, descreve diversas operações filológicas desenvolvidas pelos estudiosos alexandrinos, dentre as quais destaco três: (i) *explicação das palavras*: um dos problemas suscitados no estudo dos textos compilados na Biblioteca de Alexandria era a anacronia vocabular, ou, como se passou a chamar, as *glosas*, palavras cujo uso havia decaído e que demandavam atenção do estudioso no sentido de esclarecer seu sentido. O trabalho do filólogo, então, era garantir a exatidão do sentido das palavras, tarefa que passava pela produção de coleções de glosas. (ii) *Diorthosis/diorthotes* (διορθωτής): prática de correção ou emenda dos textos, pioneiramente exercida por Zenódoto de Éfeso, primeiro bibliotecário de Alexandria. O trabalho consistia em ordenar e autenticar os diversos testemunhos textuais, por exemplo da obra de Homero, para garantir a atribuição autoral correta e estabelecer o texto fidedigno, produzindo edições que pretendiam certificar sua origem. (iii) *o recurso à conjectura*: quando no trato de obras monotestemunhais, mas cujo conteúdo não coadunava com a expectativa crítica de atribuição autoral ou contextual, as emendas e correções eram realizadas segundo a conjectura do estudioso, seguindo sua intuição e referência particular, constituindo, finalmente, a chamada *metagraphhein* (μεταγράφειν), ou leitura conjectural.<sup>183</sup>

Esses procedimentos empregados pela Escola de Alexandria mostram que, a despeito do caráter eminentemente oral da literatura mais antiga, o texto escrito tornava-se a forma privilegiada de propagação, o suporte dileto em que se confiavam a composição, circulação e conservação das obras<sup>184</sup>. Em Alexandria, testemunhava-se o nascimento de uma forma de erudição embrionária de visada fundacionalista, no que diz respeito ao estudo do texto, e logocêntrica no que diz respeito a seu fundamento e propósito. Isso porque a atividade crítico-filológica alexandrina, apesar de lidar com uma multiplicidade de textos divergentes, lia-os com lentes impregnadas de "concepções socrático-platônicas de 'verdade e origem' e a ideia

<sup>181</sup> ORDUNA, Germán, **Fundamentos de Crítica Textual**. Madrid: Arco/Libros, 2005. p. 17.

<sup>182</sup> KROLL, Wilhelm. **Historia de la filología clásica**. Tradução de Pascual Galindo Romeo. 2. ed. Barcelona: Labor, 1941. p. 17-39. Kroll aborda outros procedimentos, como o estudo dos escólios de Homero, a explicação real, a explicação histórica e real e a constituições de edições bibliográficas.

<sup>183</sup> Cf. PFEIFFER, 1981, p. 217. Sobre o conceito de metagraphhein (μεταγράφειν) ver o verbete "To Translate" in CASSIN, Barbara et al. **Dictionary of Untranslatables: a philosophical lexicon**. Tradução de Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein, e Michael Syrotinski. Princeton: Princeton University Press, 2014. p. 1139-1155. Sobre o conceito de leitura conjectural ver CAMBRAIA, César Nardelli. **Introdução à Crítica Textual**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 160.

<sup>184</sup> Cf. CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger. **Historia de la lectura en el mundo occidental**. Tradução de María Barberán, Mari Pepa Palomero, Fernando Borrajo e Cristina Garcia Ohlrich. Madrid: Taurus Minor, 2004. p. 27.

aristotélica de texto maturado, coeso em forma e conteúdo ímpares"<sup>185</sup>. De fato, como aponta Franco Montinari, as práticas filológicas alexandrinas comportavam "uma verdadeira ideia de crítica textual e de história do texto [...]: corrigir as cópias individuais significava, sob o céu do gramático, restaurar a forma correta e autêntica da *obra em si*"<sup>186</sup>. O modo de operação alexandrino, seja por conjectura ou remissão à tradição, pressupunha e procurava, então, a estabilização, unificação e uniformidade do objeto textual. Dessa forma, o modo livresco de organização textual foi, em alguma medida, imposto pela Escola alexandrina, como apontam Cavallo e Chartier, pois seria esse o meio adequado para, simultaneamente, conservar e garantir a unidade das obras<sup>187</sup>.

As relações entre a Escola alexandrina e os demais povos que habitavam em ou circulavam por Alexandria na antiguidade tardia são obscuras e por vezes até contraditórias, não encontrando consenso entre os historiadores sobre sua influência e recepção<sup>188</sup>. O que nos interessa, no entanto, é que as práticas filológicas desenvolvidas pelos alexandrinos sobreviveram e, em alguma medida, circularam tanto entre a comunidade judaica helênica e o emergente e incipiente cristianismo primitivo. Não se trata de falar da constituição de uma tradição propriamente dita, ou de uma linha reta entre os alexandrinos helênicos, os diversos judaísmos e as práticas de exegese dos textos bíblicos da Septuaginta e demais escritos. Mas é imprescindível notar que a injunção de estabelecer a unidade dos textos, de modo a garantir a preservação e transmissão do que se considerava o legado precioso ancestral e sobretudo a correta interpretação desse material, parece ser uma constante nas atividades de interpretação, sejam de cópia ou propriamente de filologia<sup>189</sup>, que foram empregadas desde a antiguidade, passando pela conquista romana e adentrando o medievo.

<sup>185</sup> SACRAMENTO, Arivaldo. **Nas tramas de Greta Gabo, quem diria, acabou no Irajá**: crítica filológica e estudo de sexualidade. 358 f. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2013. p. 41.

<sup>186</sup> MONTINARI, Franco. Ekthesis alessandrina: il libro e il testo. *Exemplaria classica*, Huelva, v. 1, 2009. p. 143-167. Disponível em: <<http://rabida.uhu.es/dspace/handle/10272/5022/browse?type=title>>. Acesso em: 6 maio 2016. p. 161. grifo nosso. "una vera idea di critica testuale e di storia del testo [...] correggere la singola copia divenne, sotto il cielo del grammatiko, ripristinare la forma corretta e autentica dell'opera in se stessa".

<sup>187</sup> CAVALLO; CHARTIER, 2004. p. 28.

<sup>188</sup> Cf. FREUDENTAL, Jacob. **Hellenistische Studien**. Breslau: H. Skutsch, 1875; DAUBE, David. Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric. **Hebrew Union College Annual**, v. 22, n. 1, p. 239-264, 1949; LIEBERMAN, Saul. **Hellenism in Jewish Palestine**: studies in the literary transmission beliefs and manners of Palestine in the I century B.C.E. – IV century C.E. Nova York: The Stroock Publication Fund, 1962; HENGEL, Martin. **Judaism and Hellenism**: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period. Tradução de John Bowden. 2. v. Minneapolis: Fortress Press, 1981; SPINELLI, Miguel. **Helenização e Recriação de Sentidos**: a Filosofia na Época da Expansão do Cristianismo – Séculos II, III, IV. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

<sup>189</sup> Cf. REYNOLDS, Leighton D.; WILSON, Nigel G. **Copistas y Filólogos**: las vías de transmisión de las literaturas grega y latina. Tradução de Manuel Sánchez Mariana. Madrid: Gredos, 1986.

Com efeito, não é inverossímil que a filologia alexandrina tenha contribuído significativamente para o estabelecimento das diretrizes de exegese dos escritos sagrados de judeus e cristãos. Um exemplo disso, é o caso de Orígenes, filósofo e teólogo alexandrino do século II d. C., cujo trabalho de exegese bíblica constitui um dos fundamentos para a hermenêutica cristã do medievo. Como aponta o teólogo e filólogo Alfons Fürst, Orígenes foi o primeiro erudito a fazer uso do escopo de conhecimentos filológicos e filosóficos da antiguidade para compreender o texto bíblico<sup>190</sup>. Através da crítica textual, das técnicas de descrição de eventos, figuras de linguagem ou de estilo, Orígenes produziu a *Héxapla*, uma das primeiras edições do Antigo Testamento, e pôde refutar, por exemplo, a utilização das técnicas filológicas por Heraclião em seu comentário do evangelho de João<sup>191</sup>. Seu principal feito, no entanto, foi o empreendimento de compatibilização entre a tradição bíblica e eclesiástica e formas de pensamento não-cristãos, como o platonismo<sup>192</sup>. Para tanto, Orígenes criou um dispositivo que lhe permitia demonstrar a possibilidade dessa conexão: o comentário. Fürst considera que Orígenes foi o "inventor do comentário científico (*wissenschaftlich*) das Escrituras. Ele cumpriu essa tarefa com um rigor e eficácia que levou os exegetas cristãos a seguir seus passos por eras"<sup>193</sup>.

Cabe apontar também que Orígenes teve contato, tanto em Alexandria quanto em Cesareia, com eruditos judeus de tradição rabínica, consultando-os sobre passagens obscuras do Antigo Testamento, em grego e hebraico, discutindo suas posições seja em homilias ou em comentários<sup>194</sup>. É a uma figura central do judaísmo helênico, o filósofo Fílon de Alexandria (20 a C. – 50 d. C.), que Orígenes deve o método alegórico de interpretação bíblica, pelo qual ficaria conhecido na história da exegese bíblica cristã<sup>195</sup>. A importância de Fílon na fundação da filosofia religiosa tanto para o Judaísmo, como para o Cristianismo e o Islã é amplamente reconhecida pela crítica especializada<sup>196</sup>. O crucial, no entanto, é que Fílon é tomado como o principal responsável pelo enredamento entre a filosofia helênica, principalmente o

<sup>190</sup> FÜRST, Alfons. Origen: Exegesis and Philosophy in Early Christian Alexandria. In: LÖSSL, Josef; WATT, John W. (Eds.). **Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad**. Farnham, Surrey: Ashgate Publishing, 2011. p. 13-32.

<sup>191</sup> FÜRST, 2011, p. 14-15.

<sup>192</sup> FÜRST, 2011, p. 16.

<sup>193</sup> FÜRST, 2011, p. 16. "Origen is the inventor of the scientific or scholarly (*wissenschaftlich*) commentary on Scripture. He fulfilled this task with a thoroughness and effectiveness that led Christian exegetes to follow in his footsteps for ages".

<sup>194</sup> FÜRST, 2011, p. 15.

<sup>195</sup> Cf. DE LUBAC, Henri. "Typologie" et "Allégorisme". **RSR**, p. 180-226, 1947. Disponível em <<http://www.revue-rsr.com/wp-content/uploads/2015/07/RSR-1947-DE-LUBAC-Typologie-et-all%C3%A9gorisme.pdf>>. Acesso em 12 maio 2016.

<sup>196</sup> Cf. o extenso e profundo estudo de WOLFSON, Harry A. **Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam**. 2 v. Cambridge: Harvard University Press, 1962. 1025 p.

pensamento de Platão<sup>197</sup>, e o Judaísmo, sobretudo a tradição do Midrash rabínico<sup>198</sup>, produzindo uma nova forma de pensamento que, segundo Wolfson, dominou a Europa por quase dezessete séculos<sup>199</sup>, reinterpretando a teoria das ideias, da criação do mundo, da concepção das leis da natureza, da alma, da teoria do conhecimento, das provas de existência de Deus e de sua cognoscibilidade<sup>200</sup>. Essa nova forma de pensamento acompanha uma determinada maneira de encarar os textos e sua interpretação: o método alegórico postula a existência de dois níveis de sentido, o literal (ρητός), óbvio (φανερός), e o subjacente ou suspeito (ύπόνοια)<sup>201</sup>. Interpretar o texto sagrado segundo o modo alegórico da suspeita (ύπόνοια) significa vê-lo como uma entidade composta por um sentido material, realizado em um significado literal das palavras, e um sentido imaterial, cuja revelação só se daria àqueles iniciados "de boas habilidades naturais e educação apropriada que tenham tido sucesso em dominar suas paixões e em adquirir um verdadeiro conhecimento da existência e da natureza de Deus"<sup>202</sup>.

A partir desse contexto, é possível, então, depreender algumas características dessa forma de interpretação crítica dos textos sagrados, desenvolvida por essas duas figuras basilares da exegese e hermenêutica cristã e judaica. O texto é concebido como a materialização ou encarnação de um determinado sentido, como a forma que embala um conteúdo ou mensagem previamente estabelecidos. Essa encarnação textual dificulta a compreensão adequada do sentido que carrega, pois, ao abandonar a imediatividade da voz e adentrar o campo da escrita, a mensagem está sujeita a diversos tipos de deterioração e desvios, seja pela ruína do suporte ou pela incapacidade da recepção de interpretá-la corretamente. O modo de abordagem do texto se dá, então, pela identificação de problemas, falhas ou perturbações na cadeia textual tomada como harmônica e coerente, objetivando encontrar a unidade originária que garantiria a transmissão fidedigna da verdade<sup>203</sup>. A tarefa

<sup>197</sup> Mas também o Estoicismo e o Aristotelismo, tendo, no entanto, uma relação agônica com estas. Cf. WOLFSON, 1962, 1 v., p. 108 ss.

<sup>198</sup> Sobre o conceito de Midrash, ver Introdução e o verbete "Oral Torah" em UNTERMAN, Alan. **Historical Dictionary of the Jews**. Lanham: The Scarecrow Press, 2011. Sobre o Midrash rabínico, ver PORTON, Gary. **Understanding Rabbinic Midrash: texts and commentary**. Hoboken: Ktav Publishing House, 1985. Sobre as relações entre a exegese praticada pelos Alexandrinos gregos e a Midrash judaica palestina ver KOVELMAN, Arkady. Exegesis and Midrash. In: \_\_\_\_\_. **Between Alexandria and Jerusalem: The Dynamics of Jewish and Hellenistic Culture**. Leiden: Brill, 2005. p. 67-99.

<sup>199</sup> Cf. WOLFSON, 1962, 1 v., p. 113-115.

<sup>200</sup> Cf. WOLFSON, 1962, 1 v., p. 200 ss., 300 ss., 347 ss., 395 ss.; 2 v., p. 3 ss., 92 ss., 111 ss., 180 ss., 378 ss.

<sup>201</sup> Cf. WOLFSON, 1962, 1 v., p. 115.

<sup>202</sup> WOLFSON, 1962, 1 v., p. 49. "of good native abilities and proper education who have succeeded in mastering their passions and in acquiring a true knowledge of the existence and nature of God".

<sup>203</sup> Cf. BRAY, Gerald. **Biblical Interpretation: Past and Present**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1996. p. 57: "Biblical interpretation in this period was dominated by the scribal concept of Midrash ('interpretation'), which involved the study of a text, including its content and purpose. The rabbis who practiced Midrash believed

do exegeta, por sua vez, é buscar o conhecimento verdadeiro sobre o texto, alcançado não nas relações institucionais e inter-humanas do e no mundo, mas no plano desencarnado das ideias. Assim, continuísmo, totalização, redução e derivação<sup>204</sup> são os movimentos basilares dessa forma de interpretação religiosa dos textos: as relações entre os textos constituem um encadeamento ininterrupto, que formam em última instância um todo coerente; a atividade de interpretação se dá na homogeneização dos elementos do texto pela remissão a um ideal regulador e se justifica pela remontagem de uma relação causal-derivativa entre fonte e produto<sup>205</sup>.

A questão medular que se impõe, portanto, é se há relação, e de que modo esta se dá, entre as concepções textuais, as práticas críticas da antiguidade, espriadas no medievo, e os princípios para formação do campo filológico enquanto ciência, desenvolvidos no século XIX. Como aponta Bruno Bassetto, os princípios do trabalho filológico moderno têm seu momento de instituição com Karl Lachmann, que os expôs em seus trabalhos sobre o Novo Testamento em grego (1842-1850) e sobre o poema *De Rerum Natura* de Lucrécio (1850)<sup>206</sup>. Lachmann estudou em Göttingen, em 1811, quando a universidade abrigava Friedrich August Wolf, considerado por Saussure como fundador da fase filológica dos estudos da linguagem<sup>207</sup>, que reivindicava, então, "maior rigor científico na interpretação dos clássicos"<sup>208</sup>. É justamente na intersecção entre a exegese sagrada, o processo de laicização ou positivação da filologia e suas interposições no âmbito político e cultural da época que Said

---

that Scripture must be totally consistent with itself and inerrant. One part of the text could therefore be interpreted in the light of any other part and harmonized with it, and any contradictions were apparent, not real". [A interpretação bíblica nesse período [Escriba, principalmente Farisaica] era dominada pelo conceito escriba de Mídrash ('interpretação'), que envolvia o estudo de um texto, incluindo seu conteúdo e propósito. Os rabinos que praticavam a Midrash acreditavam que a Escritura deve ser totalmente consistente consigo mesma e desprovida de defeitos. Uma parte do texto poderia, portanto, ser interpretada à luz de qualquer outra parte e harmonizada com ela, e quaisquer contradições eram aparentes, não reais].

<sup>204</sup> Cf. DERRIDA, Jacques. Like the Sound of the Sea Deep Within a Schell: Paul de Man's War. In: \_\_\_\_\_. **Mémoires**: for Paul de Man. Tradução de Cecile Lindsay, Jonathan Culler, Eduardo Cadava e Peggy Kamuf. Nova York: Columbia University Press, 1989. p. 155-263.

<sup>205</sup> Cf. DERRIDA, 1989, p. 239. Ver também a distinção, feita por David Kastan, entre (i) uma tradição de crítica textual platônica, segundo a qual uma obra transcende suas encarnações materiais, tomando o texto apenas como "guias imperfeitos para o trabalho que eles tentam transmitir"; e (ii) a tradição pragmática, que tomava cada expressão material, sejam cópias, encenações, leituras, impressões, como partes compósitas do texto. Cf. KASTAN, David S. **Shakespeare and the Book**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 117-118. Cf. CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Tradução de Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 41-42.

<sup>206</sup> BASSETTO, Bruno Fregni. **Elementos de Filologia Românica**: História Externa das Línguas Românicas. v. 1. São Paulo: EDUSP, 2013. p. 43. Cf. TIMPANARO, Sebastiano. **The genesis of Lachmann's method**. Tradução Glenn W. Most. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

<sup>207</sup> SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Bilkstein. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 7.

<sup>208</sup> BASSETTO, 2013, p. 34.

posiciona, de modo contrapontual, um tipo específico de prática filológica, que passamos a examinar a seguir.

### 2.1.2 Laboratório Filológico

As relações de Said com a filologia remontam a suas primeiras obras. Em *Beginnings*, publicado em 1975, por exemplo, Said reconhece a educação diferenciada dos *philologen* alemães da primeira metade do século XX – Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Erich Auerbach, Karl Vossler, por exemplo –, que os habilitava a percorrer com distinção uma série vasta da produção textual humana. A filologia de Vico, conforme comentamos anteriormente, já aparece na obra, tendo suas proposições sobre o contraste entre os campos de atuação do filólogo e do filósofo um papel determinante na compreensão de Said do papel moderno do crítico. Mas é em *Orientalismo*, em 1978, que o campo da filologia aparece examinado sob um outro ponto de vista, cujos aspectos são decisivos para entender a que tipo de filologia Said irá propor retornar, 26 anos mais tarde, em *Humanismo e Crítica Democrática*. Nesse sentido, em *Orientalismo*, acontece uma distinção fundamental das práticas filológicas e do próprio conceito de filologia que Said recusa e adota, orientando a argumentação de Said no livro de 2003. É com essa distinção basilar que Said começa o terceiro capítulo desse livro, onde pretende explicar melhor sua proposta do regresso à filologia.

Mas o que torna esta distinção tão importante para o argumento geral do livro? O que faz com que Said tenha que “entrar [nesse] assunto de cabeça erguida”?<sup>209</sup> As razões que justificam esse tom hesitante e defensivo adotado por Said vêm, principalmente, de sua análise da obra do erudito francês Joseph Ernest Renan (1823-1892), dentro do quadro de abordagem de *Orientalismo*, que procurava traçar a participação de filólogos oitocentistas no discurso orientalista. Para Said, Renan era uma das figuras-chave no desenvolvimento do Orientalismo, por dar seguimento à racionalização e à criação de uma base científica a esse discurso, iniciado por Silvestre de Sacy<sup>210</sup>, ao vinculá-lo à emergente nova filologia, praticada e desenvolvida entre o final do século XVIII e o início do século XIX. Renan é tratado como epítome desse procedimento crítico-filológico praticado pelos eruditos europeus da época, uma prática laboratorial de produção de conhecimento, que funcionava através de um processo acumulativo<sup>211</sup>, artificializante e naturalizador<sup>212</sup>.

---

<sup>209</sup> HCD, p. 80.

<sup>210</sup> OR, p. 187.

<sup>211</sup> OR, p. 178.

<sup>212</sup> Ver, por exemplo, em *L'Avenir de la Science* [O futuro da Ciência], as aproximações feitas por Renan entre filologia e as ciências naturais: “La philologie est la science exacte des choses de l'esprit. Elle est aux sciences de

Acumulativo, pois a atividade filológica significava, à época, dar continuidade a uma série de descobertas e de procedimentos metodológicos que tinham revolucionado o modo como a humanidade e a linguagem eram concebidas. Esses procedimentos e descobertas incluíam a gramática comparada de Franz Bopp (1791-1867), a descrição imanente do parentesco interlinguístico das línguas posteriormente conhecidas como indo-europeias, e principalmente a rejeição das origens divinas da linguagem<sup>213</sup>. Tais descobertas estavam alinhadas com uma nova visão dos fenômenos linguísticos, segundo a qual estes tinham origem em disposições humanas materiais. Assim, ser filólogo significava localizar-se no interior de uma discursividade em ascensão, que obtinha, à época, o *status* de uma “ciência laica”<sup>214</sup>, e ganhava legitimidade e autoridade social.

De fato, Renan é descrito por Said não como um erudito que contribuiu pioneiramente para o desenvolvimento da filologia, ou que produziu estudos originais das culturas orientais, mas como um intelectual que conseguiu se valer do prestígio obtido pela filologia para falar com autoridade sobre as culturas orientais, mais sistematizando do que criando conhecimento: “ele deve ser caracterizado não como alguém que fala *sobre* a filologia, mas antes como alguém que *fala filologicamente* com toda a força de um iniciado a usar a linguagem codificada de uma nova ciência prestigiosa”<sup>215</sup>. Essa visão é compartilhada por alguns comentaristas da obra de Renan. Christopher Prendergast afirma que a expressão de Renan como filólogo era insignificante<sup>216</sup>. Gabriel Monod, contemporâneo de Renan, considerava-o não como um inovador, como lembra Said<sup>217</sup>, mas como um exímio conhecedor da produção intelectual de seu tempo<sup>218</sup>. Renan, então, é uma espécie de figura intelectual que concentra

l'humanité ce que la physique et la chimie sont à la science philosophique de scorpis. [A filologia é a ciência exata das coisas do espírito. Ela é para as ciências da humanidade o que a física e a química são para a ciência filosófica dos corpos]. RENAN, Ernest. **L'Avenir de la Science**. Paris: Garnier-Flammarion, 1995 [1890]. p. 200. Voltarei, mais adiante, à questão da relação entre filologia e ciências naturais.

<sup>213</sup> OR, p. 193. Sobre a importância do método comparativo para o desenvolvimento da hipótese do indo-europeu, ver OLIVEIRA, João Bittencourt de. Contribuição do Método Comparativo para a Determinação da Existência do Indo-Europeu. **Revista Philologus**, v. 9, p. 41-51, 1997.

<sup>214</sup> OR, p. 192.

<sup>215</sup> OR, p. 192, grifos do autor.

<sup>216</sup> PRENDERGAST, Christopher. **The Classic: Sainte-Beuve and the Nineteenth-Century Culture Wars**. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 111. “He was rather an extraordinarily learned and influential intellectual who brought philology and its possibilities to the attention of a wider public [...]” [Ele era um intelectual extraordinariamente sábio e influente que chamou a atenção de um público maior para a filologia e suas possibilidades].

<sup>217</sup> OR, p. 477, nota 21.

<sup>218</sup> MONOD, Gabriel. **Les Maitres de L'Histoire: Renan, Taine, Michelet**. Paris: Calmann Levy, 1894. p. 40. “Renan n'a pas été un créateur dans les études d'érudition; il n'a, ni en linguistique, ni en archéologie, ni en exégèse fait une de ces découvertes, créé un de ces systèmes qui renouvellent une science; mais il n'est pas d'homme qui ait eu une érudition à la fois aussi universelle et aussi précise que la sienne: linguistique, littérature, théologie, philosophie, archéologie, histoire naturelle même, rien de ce qui touche à la science de l'homme ne lui est étranger”. [Renan não era um criador nos estudos acadêmicos; não realizou, nem em linguística, arqueologia,

determinadas características da nova filologia em si e em sua obra; um epítome, como dito acima, de um *modus operandi* influente na história da filologia.

Se a acumulação de conhecimento funcionava como localizador da figura de Renan dentre os filólogos e a emergência da filologia como ciência, os processos de artificialização e naturalização configuram o raio de ação do procedimento filológico empregado por Renan. Como assinala Michel Foucault, em *As palavras e as coisas*, os pressupostos da nova filologia tinham metamorfoseado a compreensão de linguagem e de sua relação com o mundo através de quatro “segmentos teóricos” cardeais que, ao mesmo tempo, inventaram o que o filósofo francês chama de sua “positividade”<sup>219</sup>, o seu modo de constituição. São eles: (1) a *análise interior* das línguas, segundo a qual os elementos linguísticos estão atrelados a uma ordem interna de organização da linguagem e submetidos a suas exigências. (2) o estudo das *variações internas* dos sistemas linguísticos que, tomando a linguagem como matéria sonora, descrevem-na como um série de elementos fonéticos<sup>220</sup>, compreendendo, assim, o exame de sua mutação acústica, e assim por diante. (3) a produção de uma nova teoria do radical, em que a etimologia deixa de procurar uma língua primitiva, origem profusa da multiplicidade das palavras, para ater-se ao estudo do radical, o rastro interno da história da palavra. (4) o desenvolvimento de uma nova compreensão dos sistemas de parentesco entre as línguas, o que tornou possível uma comparação direta e lateral entre línguas, de modo a não mais ser necessário um espaço intervalar externo. A linguagem passa a ser analisada, então, sob um ponto de vista empirista e imanente: as características anátomo-fisiológicas envolvidas na produção do sons, o rastro grafo e fonológico da variabilidade vocabular, o desenvolvimento de um plano interno de relações entre elementos da linguagem, a produção de uma nova matriz organizativa e comparativa das línguas em sua singularidade e cruzamento.

A consequência fundamental do desenvolvimento desse método de estudo da linguagem é, como aponta Foucault<sup>221</sup>, dupla: primeiro, com o polo de análise deslocado do mundo para o sistema autônomo<sup>222</sup> da linguagem, há um retorno da dimensão da expressão. A linguagem, ao invés de imitar e duplicar o mundo e as coisas, é a manifestação das

ou em exegese, alguma descoberta, ou criou um sistema que renova uma ciência; mas não há homem que tenha uma erudição ao mesmo tempo tão universal e precisa como a sua: linguística, literatura, teologia, filosofia, arqueologia, mesmo história natural, nada do que toque à ciência do homem lhe é estranho].

<sup>219</sup>FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 389.

<sup>220</sup>FOUCAULT, 2007, p. 394.

<sup>221</sup>FOUCAULT, 2007, p. 401.

<sup>222</sup>FOUCAULT, 2007, p. 391: “Cada uma [das línguas] tem um espaço gramatical autônomo; podem-se comparar esses espaços lateralmente, isto é, de uma língua para outra, sem ter de passar por um ‘meio’ comum que seria o campo da representação com todas as suas subdivisões possíveis”.

disposições fundamentais fisiológicas e espirituais<sup>223</sup> dos falantes<sup>224</sup>. Do que se depreende, em segundo lugar, que a língua de um povo não é considerada como uma ferramenta neutra de referência ao mundo, mas um dos mais profundos meios de auscultar sua saúde ou adoecimento, sua ascensão ou degenerescência. Através de uma anatomia da linguagem<sup>225</sup>, descortina-se o fundamento do *Volksgeist* [espírito do povo], o estado que “mantem o povo em vida e lhe dá o poder de falar uma linguagem que só a ele pertence”<sup>226</sup>.

É nesse sentido que Said fala da filologia contemporânea de Renan como uma “ciência de toda a humanidade”: “uma ciência que tem como premissa a unidade da espécie humana, e o valor de todo detalhe humano”<sup>227</sup>. A ciência filológica é o método privilegiado de estudo do próprio espírito humano, é o modo mais refinado de auto-compreensão que a humanidade já desenvolveu, pois a filologia habita e move-se na e pela linguagem: “tudo, em suma, mostramos que a linguagem é obra da atividade humana e que carrega em si as qualidades e os defeitos de nossa natureza”<sup>228</sup>. Se a natureza humana pode ser perscrutada através do estudo da linguagem, as ligações entre a filologia e, por exemplo, as ciências naturais não eram estranhas: o indo-europeu era considerado por Renan como a norma orgânica e viva de uma língua, enquanto as línguas semíticas orientais eram vistas, comparativamente, como inorgânicas<sup>229</sup>. As próprias metáforas arbóreas utilizadas pela linguística – “tronco linguístico”, “raiz” ou “radical”, “ramos”, etc. – já sugeririam o empréstimo constante não só de conceitos ou noções, mas de toda uma epistemologia – e, ao mesmo tempo, uma ontologia – das ciências naturais, que auxiliava a sedimentar e autenticar o conhecimento produzido pelos filólogos. A linguagem é vista, sob essa perspectiva, como um objeto natural, sujeito

---

<sup>223</sup> Aqui, no sentido de *Geist*, como em *Geistwissenschaften* [ciências do espírito], em oposição a *Natur*, como em *Naturwissenschaften* [ciências da natureza], seguindo a distinção, também oitocentista, entre estas duas esferas de conhecimento feita por Wilhelm Dilthey, baseada, por sua vez, na diferenciação fundamental entre os âmbitos físico e psíquico. Ver DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: UNESP, 2010. p. 28-29.

<sup>224</sup> FOUCAULT, 2007, p. 401.

<sup>225</sup> GRIMM, Jacob. **De L’Origin du Langage**. Tradução de Fernand de Wegmann. Paris: Librairie A. Franck, 1859. p. 7. No original, em alemão, a palavra traduzida como anatomia é *formlehre*.

<sup>226</sup> FOUCAULT, 2007, p. 401.

<sup>227</sup> OR, p. 191.

<sup>228</sup> GRIMM, 1859, p. 50. “tout, enunmot, nous démontre que le langage est l’oeuvre de l’activité humaine et qu’il porte en soi les qualités et les défauts de notre nature”.

<sup>229</sup> OR, p. 203. A divisão entre línguas orgânicas e aglutinativas, por exemplo, era utilizada por Schelegel, assim como por Humboldt. É interessante notar, também, a estranheza com que Ferdinand de Saussure, no início do séc. XX, via o método comparativo: “Considerava-se a língua como uma esfera à parte, um quarto reino da Natureza; daí certos modos de raciocinar que teriam causado espanto em outra ciência. Hoje não se podem ler oito ou dez linhas desta época sem se ficar surpreendido pelas excentricidades do pensamento e dos termos empregados para justificá-las”. SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Bilkstein. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 10-11.

aos mesmos princípios de descendência com modificação e derivação de um ancestral comum que eram atribuídos aos objetos naturais da biologia moderna<sup>230</sup>.

Dada a paisagem de emergência da filologia oitocentista, não é surpreendente notar as inserções por parte de Renan da noção de tipo ou raça em seus estudos filológicos<sup>231</sup>. Do prefácio de *L'Avenir de la Science* [O Futuro da Ciência] a *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* [História geral e sistema comparado das línguas semíticas], encontram-se ilações generalistas sobre a “degradação dos tipos”<sup>232</sup> e o estabelecimento e hierarquização das raças humanas<sup>233</sup>. Said salienta esse ponto, ao chamar atenção para o fato de Renan admitir abertamente que aceitava “a desigualdade das raças e a dominação necessária da maioria por uma minoria como uma lei antidemocrática da natureza e da sociedade”<sup>234</sup>. O que parece estar no centro da argumentação de Said a esse respeito é que a filologia de Renan funcionava segundo princípios de naturalização do objeto de estudo, sempre no sentido de promover uma sedimentação e fixação do conhecimento produzido e a criação de uma aura de autoridade ao redor do filólogo. O que significava, nesse contexto, a produção inequívoca da imagem das etnias semitas e do Oriente como povo e espaço disponíveis, imutáveis, uniformes e radicalmente peculiares<sup>235</sup>.

A filologia, então, era partícipe em um determinado tipo de “criação artificial”<sup>236</sup>, cujo local próprio de engenho era o que, na expressão do próprio Renan, se chamava de

---

<sup>230</sup> HARPAM, Geoffrey G. Roots, Race, and the Return to Philology. **Representations**, v. 106, p. 34-62, 2009. p. 58. Ver, a respeito do surgimento quase que simultâneo do pensamento evolucionista na linguística e na biologia, conforme indicação de Harpham, RICHARDS, Robert J. The Linguistic Creation of Man: Charles Darwin, August Schleicher, Ernst Haeckel, and the Missing Link in 19th-Century Evolutionary Theory. In: DÖRRIES, Matthias. **Experimenting in Tongues: studies in science and language**. Stanford: Stanford University Press, 2002. p. 21-48.

<sup>231</sup>Cf. OLENDER, Maurice. **As línguas do Paraíso: arianos e semitas: um casamento providencial**. Tradução de Bruno Feitler. São Paulo: Phoebus, 2012. p. 73-109.

<sup>232</sup> RENAN, Ernest. **Histoire Générale et Système Comparées Langues Sémitiques**. Paris: Calman-Lavy, 1863. p. 420. “Les vues de Geoffroy Saint-Hilaire sur la dégradation des types sont encore plus applicables à la linguistique qu'à l'histoire naturelle. De même que, dans le règne animal, l'on voit un organe très-développé chez une espèce diminuer insensiblement chez les espèces voisines et arriver à n'être plus qu'un rudiment méconnaissable, qui finit par disparaître à son tour dans l'échelle des êtres; de même la philologie démontre que les procédés grammaticaux ont leur région linguistique et s'évanouissent d'une langue à l'autre par des dégradations successives” [Os pontos de vista de Geoffroy Saint Hilaire sobre a degradação dos tipos são mais aplicáveis à linguística que à história natural. Do mesmo modo que vemos, no reino animal, um órgão muito desenvolvido em uma espécie diminuir gradualmente entre espécies relacionadas e chegar a nada mais do que um rudimento irreconhecível, que eventualmente desaparece, por sua vez, na escala dos seres; a filologia também mostra que os processos gramaticais têm sua região linguística e desaparecimento de uma língua para outra por degradações sucessivas].

<sup>233</sup> RENAN, Ernest. **L'Avenir de la Science**. Paris: Garnier-Flammarion, 1995 [1890]. p. 72-73.

<sup>234</sup>OR, p. 191.

<sup>235</sup>OR, p. 147. Conferir a observação de Said, nesta mesma página, de que “[...] quase sem exceção, todo orientalista começou sua carreira como filólogo [...]”.

<sup>236</sup>OR, p. 197.

“laboratório filológico”<sup>237</sup>. O processos descritos mais acima – de acumulação e naturalização – resultavam na construção simultânea e interdependente do objeto de estudo como um objeto natural e de uma tradição prestigiosa e consagrada de produção de conhecimento. O processo de criação artificial sugere, por sua vez, o estabelecimento de um campo de estudo delimitado e organizado segundo sua própria tecnologia de pesquisa, monitoração de variáveis, nitidez do objeto, sistema de referencialidade a pesquisas prévias, ambiente controlado, e assim por diante. O método da ciência filológica de Renan se dava por recorrer “[...] *apenas* ao ambiente circundante *constituído* pelo cientista”<sup>238</sup>. Dessa maneira, o campo em que se move e pesquisa o cientista-filólogo é por ele mesmo construído “e o próprio ato da construção é um sinal de poder imperial sobre fenômenos recalcitrantes”<sup>239</sup>.

Como Said aponta, Renan afirma explicitamente, em mais de uma obra, que os semitas e o semítico eram criações da filologia orientalista<sup>240</sup>. Mas o que significa “criação” nesse contexto? Said formula três definições: (1) o movimento pelo qual um objeto, como o semítico por exemplo, era capaz de ser visto *como criado*; uma espécie de protótipo, algo que foi produzido através de testes controlados no laboratório e tem apenas uma relação de semelhança com o objeto externo a que faz referência, pois é privado das relações circundantes ambientais que este último estabelece no mundo. (2) A “iluminação” e “extração”, nas palavras de Said<sup>241</sup>, dos objetos discretos. Criar significaria, então, trabalhar nos contornos dos objetos, iluminando o cenário de sua emergência, o contexto de diálogo, ou examinando, ao modo da época, o tipo racial que o gerou. (3) a formulação de um sistema de comparação e classificação de objetos que orientava seu estudo através de contraste ou combinação com uma cadeia objetiva prévia.

O que essas três definições dadas por Said, de modo especulativo<sup>242</sup>, parecem indicar é que a maneira como a filologia da época criava seus objetos se dava através da produção previamente controlada de enquadramento dos objetos. Isso quer dizer que a determinação ontológica dos objetos da filologia dependiam mais dos critérios de objetividade, em que aquela ciência estava enredada, do que de sua manifestação espontânea aos olhos do filólogo.

<sup>237</sup>OR, p. 197: “Na sua *leçon inaugurale* no Collège de France (21 de fevereiro de 1862), Renan proclamou as suas palestras abertas ao público para que todos pudessem ver em primeira mão ‘le laboratoire même de la science philologique’ [o laboratório mesmo da ciência filológica]”.

<sup>238</sup>OR, p. 205. Grifos nossos.

<sup>239</sup>OR, p. 206.

<sup>240</sup>OR, p. 199. Said fornece dois exemplos: um em *De l’origine du langage* e outro em *Histoire Générale et Système Comparé des Langues Sémitiques* (ver OR, p. 478, nota 41). Não foi possível encontrar, no entanto, os exemplos dados por Said nas edições das obras de Renan utilizadas.

<sup>241</sup>OR, p. 199.

<sup>242</sup>OR, p. 199.

Nesse sentido, Said fala em objetos “cientificamente colocados” pelo pesquisador, movimento que só poderia ocorrer “durante uma experiência do laboratório”<sup>243</sup>. A grade epistemológica da filologia tinha se tornado espessa e complexa, tornando-se “um reino abstrato, sem visão e sem imagem, regido por formulações artificiais como raça, mente, cultura e nação”<sup>244</sup>. Com esse argumento, Said não parece indicar um desajuste ou incorreção dos conceitos mobilizados pela crítica filológica de Renan frente à verdadeira realidade do Oriente<sup>245</sup>. Ao contrário, parece denunciar uma prática de produção de conhecimento em que deixam de existir “responsabilidades filiais e, em última análise, sociais”<sup>246</sup>, em favor de um processo de purificação, descontaminação e estabilidade desencarnada não apenas do objeto de análise, mas também – e, talvez, sobretudo – do agente, do filólogo.

Said percebeu que a prática laboratorial da filologia agia no sentido da constante *desmundanização* dos estudos sobre a linguagem, principalmente das relações políticas e ideológicas que envolvem aqueles que a estudam. Esse processo estava envolvido com a concepção renaniana de que a filologia era uma ciência laica, o que significava a prescrição do sobrenatural e do religioso para o estudo da linguagem. Neste caso, o que se estava recusando era a circunscrição preta de sentido, fixada e assegurada pela figura divina, que funcionava como origem coerente e fundamental da diversidade da cultural humana. As práticas de criação e esterilização do objeto de análise e de instituição de uma aura de autoridade desencarnada do erudito eram os meios ativos para laicizar o campo de pensamento sobre a linguagem, até então dominado por querelas em torno da língua primitiva edênica, da busca da Palavra, o verbo criador divino<sup>247</sup>. Ao retirar o horizonte de sentido divino das pesquisas sobre a linguagem, buscava-se alinhar a filologia às positivities emergentes oitocentistas e produzir seu campo autônomo de investigação.

O resultado, porém, dessas práticas de circunscrição reclusa era a continuação sub-reptícia do mesmo programa providencial cristão, do qual se pretendia afastar. Como demonstra Maurice Olender, as ideias racistas de Renan a respeito da evolução linguística dos povos semíticos e indo-europeus terminaram por impor-lhes papéis históricos definitivos e teleológicos. Segundo Renan, os dois povos, apesar de compartilharem a mesma origem em

---

<sup>243</sup>OR, p. 205.

<sup>244</sup>OR, p. 209.

<sup>245</sup> Cf. AHMAD, Aijaz. Orientalismo e depois: ambivalência e posição metropolitana na obra de Edward Said. In: AHMAD, Aijaz; CEVASCO, Maria Elisa (Org.). **Linhagens do Presente**: ensaios. Tradução de Sandra Guardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2002. p. 109-165. Voltarei, posteriormente, às críticas de Ahmad a Said.

<sup>246</sup>OR, p. 209.

<sup>247</sup>VERNANT, Jean-Pierre. Prefácio. In: OLENDER, Maurice. **As línguas do Paraíso**: arianos e semitas: um casamento providencial. Tradução de Bruno Feitler. São Paulo: Phoebus, 2012. p. 7.

sua infância<sup>248</sup>, seguiram caminhos hierarquicamente opostos: os povos semíticos não teriam desenvolvido complexidade de pensamento ou sofisticação de sua forma expressiva: “por causa da excessiva simplicidade de sua língua, os semitas são incapazes de abstração, de metafísica e, de modo geral, de qualquer operação intelectual criativa”<sup>249</sup>. Os povos indo-europeus, por sua vez, teriam produzido uma multiplicidade complexa de línguas, desenvolvido uma forma de pensamento profundo e coerente, demonstrando sua altivez e superioridade para com os demais povos<sup>250</sup>. Sua superioridade racial e espiritual autorizava e justificava o *jus publicum europaeum*<sup>251</sup>, o direito à conquista e ao domínio dos territórios e povos da terra.

A humanidade está, então, inserida em uma “nova ordem providencial”<sup>252</sup>: os europeus têm o direito e o dever de tomar as rédeas da história mundial, de guiar o mundo segundo suas diretrizes, pois foi através destes que a civilização humana floresceu e alcançou o ápice de suas potencialidades. Deus ou Natureza, a figura que consagra o *nomos* da terra não é mais do que uma justificativa criada pelo filólogo para fazer valer a ordem que lhe interessa: a ordem colonial. O colonialismo era o modo de assegurar a realização deste programa providencial de domínio europeu sob os demais povos: “a natureza fez uma raça de operários, que é a raça chinesa [...], uma raça de trabalhadores da terra, que é o negro [...] [e] uma raça de mestres e de soldados, que é a raça europeia”<sup>253</sup>. Conquistar tais povos, tomar-lhes a terra, impor-lhes a fome, a violência física, a pilhagem era o exercício próprio e devido da desigualdade fundamental das raças, preestabelecida, anteriormente, pela palavra divina e confirmada, posteriormente, pelo laboratório filológico. A filologia não somente se aproximou, mas teve papel determinante na conformação e fundamentação do discurso colonialista europeu, exercendo, posteriormente, suas “ressonâncias políticas”<sup>254</sup> também no surgimento do discurso imperialista<sup>255</sup>.

---

<sup>248</sup> OLENDER, 2012, p. 76.

<sup>249</sup> OLENDER, 2012, p. 88.

<sup>250</sup> OLENDER, 2012, p. 86. Renan identifica a raça superior humana aos europeus – mas marca sua superioridade especificamente aos semitas. Os demais povos – africanos, chineses, os povos da Oceania, por exemplo – não são nem mesmo considerados como fontes históricas da civilização humana. Cf. OLENDER, 2012, p. 76.

<sup>251</sup> Cf. SCHMITT, Carl. **O *nomos* da Terra no direito das gentes do *jus publicum europaeum***. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2014. Ver, particularmente, a análise feita das preleções de Francisco de Vitoria (1492-1546) sobre a doutrina da Guerra Justa e o direito de conquista das terras no Novo Mundo. (p. 103-131).

<sup>252</sup> OLENDER, 2012, p. 85.

<sup>253</sup> RENAN, Ernest. **La Réforme intellectuelle et morale**. Paris: Michel Lévy Frères, 1872. p. 93-94. “La nature fait une race d'ouvriers; c'est la race chinoise [...], une race de travailleurs de la terre, c'est le nègre [...] une race de maîtres et de soldats, c'est la race européenne”.

<sup>254</sup> FOUCAULT, 2007, p. 402.

<sup>255</sup> Cf. BRENNAN, Timothy. Humanism, Philology and Imperialism. In: \_\_\_\_\_. **Wars of The Cultural Politics of Left and Right Position**. Nova York: Columbia University Press, 2006. p. 93-125.

A prática laboratorial da filologia suprimiu seu corpo, sua ligação com o mundo ao redor, ao obliterar as condições materiais e mundanas da produção do conhecimento. Mas foi justamente esse movimento que lhe conferiu o estatuto de “ciência exata das coisas do espírito”<sup>256</sup>. Assim, o campo da filologia se tornou internamente problemático, no sentido de que as iniciativas de estabelecimento fidedigno da origem dos povos, os processos de depuração linguística na criação de um linguajar técnico artificial, as formas de constituição e produção de um objeto de estudo estável e permanente entram diretamente em conflito com a condição histórica e mundana de qualquer investigação filológica. Como Said aponta, a filologia “problematiza – a ela própria, a quem a pratica, ao presente”<sup>257</sup>. Essa pausa marcada pelo travessão usado por Said, sintetiza de modo excepcionalmente significativo sua compreensão da circunstância da prática filológica: a filologia é um saber da complexidade, da dobra, da hesitação e parcimônia no trato com os textos e não da compartimentalização, especialização, do dogmatismo, ou da abstração desencarnada.

A filologia praticada por Renan, enquanto epítome de uma época, encarna também uma condição específica de ser moderno. A ideia de que a Modernidade seria a aurora de um estágio superior da humanidade, quando esta alcançaria, finalmente, a maioridade intelectual, o desbravamento dos recônditos obscuros do mundo e da mente humana, quando enfim a razão, com o desenvolvimento da técnica e da ciência, levaria a humanidade à resolução de seus mais importantes problemas<sup>258</sup>. Ser filólogo era participar no progresso da humanidade, mais especificamente na humanização daqueles corpos e culturas consideradas desviantes, bárbaras e animalizadas. Humanização que, como vimos, significava europeização, a extensão e universalização de uma determinada forma de vida, localizada temporal e espacialmente<sup>259</sup>. Assim, filologia, modernidade e colonialismo compunham uma tríade inter-relacionada e retroalimentada de saber e poder, investida implicitamente no projeto de hegemonia europeu.

Este amálgama entre a prática laboratorial filológica, o escopo religioso e a emergência de formas laicas de excepcionalismo etnocentrista ou de (des)possessão colonialista não marcou a filologia somente do ponto de vista de um projeto político-ideológico. Nas próprias operações do trabalho do filólogo, é possível notar a presença de instrumentos que fazem parte de toda uma epistemologia religiosa, que orientam a própria

---

<sup>256</sup>RENAN, 1995 [1890], p. 200.

<sup>257</sup>OR, p. 189.

<sup>258</sup> Cf. GIACOIA, Oswaldo. Sonhos e Pesadelos da Razão Esclarecida: Nietzsche e a Modernidade. **Revista Olhar**, v. 4, n. 7, p. 9-35, jan./jun., 2003.

<sup>259</sup>Cf. SOUZA PINTO, Júlio Roberto de; MIGNOLO, Walter D. A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. **Civitas**, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p. 381-402, jul./set., 2015.

concepção do objeto de estudo, as perguntas adequadas a se fazer, e o sentido da tarefa da crítica.

### 2.1.3 Crítica Religiosa

Como foi dito anteriormente, conforme as observações de Alfons Fürst e Harry Wolfson, as práticas exegéticas e sobretudo as concepções de texto, sentido e suas relações com o mundo, desenvolvidas na Antiguidade, sobreviveram durante séculos na exegese bíblica, dominando a Europa pelo menos até o século XVII. Ainda com a positivação da filologia a partir do século XVIII, o substrato religioso permaneceu como fio condutor de seus empreendimentos hermenêuticos, prolongando e expandindo as concepções teológicas de estudo dos textos também para os estudos literários<sup>260</sup>. Um importante comentador da obra de Said, Harold Aram Veeseer, em *Edward Said: The Charisma of Criticism* [Edward Said: O Carisma da Crítica], chama atenção justamente para o fato de que

[o]s princípios maravilhosamente resilientes da interpretação ortodoxa escritural sobreviveram à morte de Deus, à desmistificação da originalidade bíblica, e à dessacralização do hebraico [...]. Todas as interpretações contemporâneas da literatura [...] derivam desses 2000 anos de sermões semanais, Midrashim, homilias e palestras.<sup>261</sup>

Na primeira metade do século XX, houve uma emergência de teorias sobre a Literatura cujo escopo principal era a determinação de sua essência, de seu traço distintivo em relação aos demais discursos e artefatos de linguagem. Os críticos reunidos sob o movimento que se convencionou chamar de *New Criticism*, por exemplo, ocuparam-se em determinar a natureza objetiva do texto literário, isolando-o de quaisquer relações com circunstâncias de produção, estudando a literatura como um objeto esterilizado, em ambos os sentidos. Inspirados na noção de "despersonalização" de T. S. Eliot<sup>262</sup>, advogaram uma relação entre crítico e obra similar à entre um biólogo e um ser vivo: caberia ao crítico dissecar a obra, analisar sua anatomia, examiná-la em seus elementos compósitos e seus sistemas orgânicos de

<sup>260</sup> Cf. PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999. p. 49: "[A] concepção de uma hermenêutica estritamente bíblica se transformou gradualmente na de uma hermenêutica considerada como conjunto de regras gerais da exegese filológica, sendo a Bíblia um objecto entre outros de aplicação dessas regras". Ver, a respeito da relação entre Filologia, Linguística e Estudos Literários, AUERBACH, Erich. **Introdução aos Estudos Literários**. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

<sup>261</sup> VEESER, Harold A. **Edward Said: The Charisma of Criticism**. Nova York: Routledge, 2010. p.100. "The wonderfully resilient principles of orthodox scriptural interpretation survived the death of God, the debunking of biblical originality, and the desacralizing of Hebrew [...]. All contemporary interpretations of literature derive from these 2,000 years of weekly sermons, Midrashes, homilies, and lectures".

<sup>262</sup> Cf. ELIOT, Thomas S. **Tradição e Talento Individual**. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio**. Tradução, Introdução e Notas de Ivan Junqueira. São Paulo: Art Editora, 1989. p. 37-62.

inter-relação<sup>263</sup>. Com efeito, para Eliot, é "nessa despersonalização que a arte pode ser vista como próxima da condição de ciência", e o modo de ver esse processo de extinção da personalidade se dá, justamente, pela analogia a um ambiente laboratorial, onde se pode observar "a reação que se desencadeia quando uma partícula de platina finamente incorporada é introduzida numa câmara contendo oxigênio e dióxido de enxofre"<sup>264</sup>.

Essa concepção apartada do estudo do texto também tem um fundo religioso: no período após a Primeira Guerra, surge a chamada Neo-ortodoxia, um modelo teológico que, dentre outras coisas, encarava a Bíblia como um texto autônomo, que deveria ser interpretado fora de qualquer base histórica, tendo apenas a fé e a revelação como seu ponto de partida<sup>265</sup>. Além disso, para Rudolf Bultmann, teólogo alemão associado ao movimento neo-ortodoxo, o objeto do estudo da Bíblia não era a compreensão do pensamento dos autores dos evangelhos, seu modo de descrever os acontecimentos ou as particularidades de seus estilos; o objetivo da interpretação era a Mensagem, ou o Querigma (κήρυγμα), o ato fundamental que daria início ao ministério cristão<sup>266</sup>. Desde a publicação da *Histoire critique du Vieux Testament* (1678) e da *Histoire critique du Nouveau Testament* (1689), de Richard Simon, as relações entre a narrativa bíblica e acontecimentos e figuras históricos entraram em crise: os trabalhos de Simon terminaram por questionar as atribuições autorais do textos do Pentateuco a Moisés, a confiabilidade das traduções recentes do antigo e do novo testamento, argumentando que muitas passagens não eram estritamente informações históricas, mas descrições poéticas usada para expressar a mensagem divina<sup>267</sup>. Assim, para Bultmann, os evangelhos já não podem ser tomados literalmente, mas devem ser lidos como manifestações da realidade apreendida pelos olhos da fé<sup>268</sup>, dentro de um espaço pístico (πίστις) de difração semântica, em que as palavras ganhavam um sentido muitas vezes totalmente diverso.

Cleanth Brooks, integrante da nova crítica, entendia que a unicidade da Literatura estaria, justamente, na sua capacidade de transfigurar a matéria comum da linguagem, alterando seu sentido compartilhado, de modo que a semântica do texto literário não seria mais orientada para o exterior, mas governada pela estrutura do poema, dentro de um espaço

<sup>263</sup> Cf. PALMER, 1999, p. 17 ss.

<sup>264</sup> ELIOT, 1989, p. 42.

<sup>265</sup> POLAND, Lynn M. The New Criticism, Neoorthodoxy, and the New Testament. *The Journal of Religion*, v. 65, n. 4, out., 1985, p. 459-477.

<sup>266</sup> Cf. BULTMANN, Rudolf. O Problema da Hermenêutica. In: \_\_\_\_\_. **Crer e Compreender**. Tradução de Walter Schlupp, Walter Altmann e Nélio Schneider. São Paulo: Sinodal, 2001. p. 287-311.

<sup>267</sup> Cf. FAHEY, M. A. Simon, Richard (1638-1712). In: McKIM, Donald K (Ed.). **Dictionary of Major Biblical Interpreters**. Downers Grove/Nottingham: InterVarsity Press, 2007. p. 914-918.

<sup>268</sup> POLAND, 1985, p. 467.

estético de difração semântica<sup>269</sup>. A finalidade da interpretação não se completa, assim como para os neo-ortodoxos, com a análise das tensões superficiais do texto, mas é alcançada quando a "norma da estrutura, a verdade metafórica e paradoxal que é o sentido do todo" é descoberta pelo crítico<sup>270</sup>. Uma vez que este sentido revela a si próprio apenas na medida em que o crítico percorre as contradições e complexidades da superfície textual, tanto os neo-ortodoxos quanto os *new critics* admitem uma forma de irrupção do núcleo significativo do texto, um modo apocalíptico de compreensão da atividade hermenêutica.

Os pontos de convergência entre teorias literárias e formas religiosas ou teológicas de pensamento excedem o caso do *New Criticism*, de que falamos sinteticamente<sup>271</sup>. Stanley Fish, por exemplo, aproxima a ideia de estrutura-sem-sujeito do Estruturalismo, exemplificado nos trabalhos de Barthes, para quem a palavra poética "explode acima de uma linha de relações esvaziadas"<sup>272</sup>, a homilias e sermões cristãos, cuja forma e estrutura de escrita, para Fish, são "fortuitas, aleatórias em sua ordem, desatentas a causas e efeitos visíveis, episódicas, inconclusivas, consistindo em eventos que são ambos reversíveis e intercambiáveis"<sup>273</sup>. Se o Estruturalismo é um Kantismo sem um sujeito transcendental, o Cristianismo é um Estruturalismo com um sujeito transcendental<sup>274</sup>: do ponto de vista da concepção de linguagem, os dois, Cristianismo e Estruturalismo, teriam muito em comum.

Edward Said percebeu essas relações entre os movimentos de teoria e crítica literárias e pensamento religioso. Mais do que isso, Said notou uma forma específica de compreensão do estudo dos textos, cujas reivindicações derivam precisamente de pressupostos teológicos. Em *The World, The Text and The Critic*, denominou essa prática de "Crítica Religiosa"<sup>275</sup>, expressão que aparece no título da conclusão do livro, significativamente em posição oposta ao texto da introdução, cujo nome é, justamente, "Crítica Secular". Nessa seção de

<sup>269</sup> BROOKS, Cleanth. *The Well Wrought Urn: studies in the structure of poetry*. Londres: Dennis Dobson, 1949. p. 193: "When we consider the statement immersed in the poem, it presents itself to us, like the stick immersed in the pool of water, warped and bent. Indeed, whatever the statement, it will always show itself as deflected away from a positive, straightforward formulation". [Quando consideramos um enunciado imerso no poema, ele se apresenta a nós como uma vareta imersa em uma poça de água, distorcida e curvada. De fato, qualquer que seja o enunciado, ele sempre se mostrará defletido de sua formulação positiva e direta].

<sup>270</sup> POLAND, 1985, p. 468.

<sup>271</sup> Com efeito, há posições que colocam o *New Criticism* como o movimento que propôs determinados pressupostos crítico-teóricos que não teriam sido abandonados, mesmo com as diversas transformações posteriores da crítica e da teoria. Ver, a esse respeito, LENTRICCHIA, Frank. *After The New Criticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

<sup>272</sup> BARTHES, Roland. *O Grau Zero da Escrita*. Tradução de Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 42.

<sup>273</sup> Cf. FISH, Stanley. Structuralist Homiletics. *MLN*, v. 91, n. 6, dez., 1976, p. 1220: "haphazard, random in its order, heedless of visible cause and effect, episodic, inconclusive, consisting of events that are both reversible and interchangeable".

<sup>274</sup> FISH, 1976, p. 1208. Cf. RICOEUR, Paul. Symbole et Temporalité. *Archivio di Filosofia*, v. 1-2, 1963.

<sup>275</sup> WTC, p. 290

encerramento, Said apresenta o que significa reunir as práticas críticas, filológicas e literárias de estudo dos textos e suas interposições políticas sob a rubrica de crítica religiosa:

Dizer de tão grandiosas ideias e de seu discurso que têm algo em comum com o discurso religioso é dizer que cada um serve como agente de clausura, obstruindo a investigação humana, a crítica, e como esforço por deferência à autoridade do que é mais que humano, o sobrenatural, o que é de outro mundo.<sup>276</sup>

Desse ponto de vista, categorias generalistas, como Ocidente, Oriente, Islamismo, Comunismo ou Terrorismo são formas abstratas e reducionistas de subsumir a profusão de tensões diferenciais entre os diversos discursos que se multiplicam no mundo. Se levadas em conta, essas tensões obstam a produção de imagens estáveis e evidentes, que prestam-se ao manejo do potentado, da figura de autoridade que centraliza ideias, sentidos, povos ou lugares, determina e guarda fronteiras e universaliza formas de vida e identidades<sup>277</sup>. Além disso, a Crítica Religiosa tem um caráter eminentemente sectário: transformando leitores em "fieis ativos"<sup>278</sup>, essa forma de crítica prima pela reprodução e conservação de seus métodos, procedimentos e premissas, assegurando determinadas maneiras de circulação e produção de sentido. Assim, ela funciona de modo a codificar formas reproduzíveis de interpretação e desligá-las das circunstâncias específicas de sua emergência para que sejam aplicáveis a quaisquer outros ambientes ou objetos.

Invocar a categoria do extramundano não se reduz à face institucional das religiões, dos ritos consagrados, dos símbolos de fé e religiosidade. A admoestação de Said contra a crítica religiosa inclui, portanto, o que Aamir Mufti chamou de Crenças Seculares, ou seja, "todos aqueles momentos em que o pensamento e a cultura se tornam congelados, cristalizados, coisificados e auto-encerrados"<sup>279</sup>. O que está em jogo, portanto, não é uma recusa iluminista a qualquer forma de pensamento religioso, como sugerido por Paul Bové<sup>280</sup> e sobretudo por William D. Hart, que interpretou a exprobração saidiana à crítica religiosa como advinda de uma perspectiva "iluminista, racional, não-dogmática, secular (Europeia!)

---

<sup>276</sup> WTC, p. 290: "To say of such grand ideas and their discourse that they have something in common with religious discourse is to say that each serves as an agent of closure, shutting off human investigation, criticism, and effort in deference to the authority of the more-than-human, the supernatural, the other-worldly".

<sup>277</sup> RSE, p. 207.

<sup>278</sup> REE, p. 166. "active believers".

<sup>279</sup> MUFTI, Aamir. Critical Secularism: A Reintroduction for Perilous Times. *Boundary 2*, v. 31, n. 2, p. 1-9, 2004. p. 2-3. "All of those moments at which thought and culture become frozen, congealed, thing-like, and self-enclosed".

<sup>280</sup> BOVÉ, Paul. *In The Wake of Theory*. Hanover/Londres: University Press of New England, 1992. p. 81: "Said also maintains his career-long antipathy to religious thinking" [Said também mantém ao longo da carreira sua antipatia pelo pensamento religioso].

[...] a partir da qual Said olha de cima e julga a consciência religiosa como constitutiva e irremediavelmente deficiente"<sup>281</sup>. Said, ao contrário, pretende deslocar as estruturas interpretativas da exegese religiosa e a pretensa aura de autoridade e naturalização obtida pelas pesquisas sobre a linguagem, desde os fundamentos da filologia desenvolvidos na antiguidade, espalhados pelo medievo e sedimentados quando da emergência da nova filologia dos séculos XVIII e XIX e da teoria e crítica literárias do século XX.

É a partir desse fundo histórico e teórico que Said propõe retrabalhar a noção de filologia e desenhar um outro programa para a prática filológica e os estudos literários. Racismo, etnocentrismo, fundacionalismo, a filologia esteve envolvida em seu renascimento moderno com doutrinas centralistas sobre linguagem e humanidade, continuando dentro de uma forma de discurso religioso, que seguia um "conjunto de estruturas herdadas do passado, secularizadas, redistribuídas e reformadas [...] que eram, por sua vez, substitutos naturalizados modernizados e laicizados do sobrenaturalismo cristão"<sup>282</sup>.

## 2.2 VINCULANDO A FILOLOGIA À INTERPRETAÇÃO SECULAR

A tarefa que Said se coloca em *Humanismo e Crítica Democrática* é, então, demonstrar como a Filologia pode não apenas escapar desses enredamentos religiosos da crítica, mas sobretudo como ela própria pode ser uma ferramenta indispensável para sua mundanização contínua. Isso passa, naturalmente, pela concepção de uma outra prática filológica – aí está, portanto, o motivo da recusa inicial de Said da filologia como uma espécie de “erudição reacionária”, uma “disciplina obsoleta de antiquário”: “estéril, ineficaz e irremediavelmente irrelevante para a vida”<sup>283</sup>.

É essencial notar que a produção saidiana de uma outra filologia passa muito mais por uma descrição de práticas de investimento e implicação de leitura, do que na formulação de um conceito abstrato e generalista para a filologia. O que faz com que Said aproxime sua argumentação a outras formas de hermenêutica textual, descritas em oposição às práticas da nova filologia, que abordamos acima. Nesse movimento, Said liga essas outras hermenêuticas à produção crítica que lhe era contemporânea e ao legado filológico-humanista de Auerbach e Spitzer, por exemplo. A filologia figura agora como o exercício da prática mundana,

---

<sup>281</sup> HART, William D. **Edward Said and the Religious Effects of Culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 86: "It is from the perspective of an enlightened, rational, nondogmatic, secular (European!) consciousness that Said looks down and judges religious consciousness as constitutively and irremediably lacking."

<sup>282</sup> OR, p. 177.

<sup>283</sup> HCD, p. 80.

cosmopolítica e democrática que Said advoga como a postura necessária para o intelectual que vive em “tempos perigosos”, como chama atenção Aamir Mufti<sup>284</sup>.

### 2.2.1 Ética e Crítica: Leitura Filológica e *Phronesis*

Said localiza o núcleo de sua proposta de retorno à filologia no ato da leitura, fornecendo uma série de definições coextensivas do ato de ler, que, se sobrepostas, desenham o campo de atividade da prática filológica saidiana. O primeiro, que já apontamos anteriormente, vê a leitura como o movimento pelo qual o crítico pode "adentrar no processo da linguagem já em funcionamento nas palavras e fazer com que revele o que pode estar oculto, incompleto, mascarado ou distorcido em qualquer texto"<sup>285</sup>. Nessa primeira definição, Said estabelece, de partida, coordenadas para a compreensão da atividade da leitura filológica: (a) os processos de linguagem são uma espécie de elemento em que se *transita: adentrar* em seu escopo é um movimento útil ao crítico, de modo a ser possível revolver suas formas e movimentos internos e subjacentes; (b) o crítico, ao adentrar no processo contínuo da linguagem, pode fazer com que tais estruturas implícitas de um texto aflorem e revelar suas modalidades de relação com a realidade (ocultação, incompletude, mascaramento, distorção, para ficar nas que são mencionadas), o que chamaremos de realização textual. Assim, as formas de trânsito da atividade da crítica e os tipos de realização textual são os primeiros elementos abordados por Said na definição de leitura.

Mais adiante em seu texto, Said oferece uma outra definição de leitura: para o humanista, ler é "o ato de primeiro colocar-se na posição do autor, para quem escrever é uma série de decisões e escolhas expressas em palavras"<sup>286</sup>. Aqui a leitura aparece novamente como uma espécie de transição de posicionalidade da parte do crítico, no intuito de ver o texto *como* o seu autor o via. De fato, ao argumentar sobre a possibilidade do intercâmbio de posições crítico-autor, Said está retornando a uma questão sobre autoria que teve destaque no debate crítico-teórico do século XX: as modalidades e manifestações da intenção autoral no texto e as possibilidades de sua identificação. Seja com os formalistas russos, os *new critics* ou os (pós-)estruturalistas franceses, a categoria da intenção autoral foi rechaçada como uma

---

<sup>284</sup> MUFTI, Aamir. Critical Secularism: A Reintroduction for Perilous Times. **Boundary 2**, v. 31, n. 2, p. 1-9, 2004.

<sup>285</sup> HCD, p. 82.

<sup>286</sup> HCD, p. 85.

falácia (a *intentional fallacy*<sup>287</sup>), um "efeito notável"<sup>288</sup> da linguagem, ou um psicologismo alquímico<sup>289</sup>.

No entanto, o fato de Said ter relacionado o ato da leitura com a categoria da intenção autoral reflete não só sua inserção em um debate crítico-teórico, mas a introdução de outro elemento constitutivo da leitura filológica: compreender que a produção textual envolve comprometimento e implicação do autor em sua concepção. Isso significa que Said percebe a problemática da intenção autoral não como uma forma te(le)ologicamente dirigida de sentido, ou a pesquisa fidedigna da alma artística. A figura do autor funciona como um parâmetro reconhecível e perscrutável para a leitura de uma obra e, acima de tudo, um ponto de partida, que salienta um traço essencial da obra literária, qual seja, a de ser um produto *implicado* no mundo, comprometido com determinadas visões de mundo, com projetos políticos e culturais. Uma vez que as formas textuais são escolhidas de modo consciente, Said, viquianamente, considera o estudo das obras como também uma forma de escolha consciente por parte do leitor. Nesse sentido, Said afirma, citando Leo Spitzer, que "ler é ter lido, compreender é ter compreendido"<sup>290</sup>: a leitura é o "gesto inicial"<sup>291</sup> tanto de produtores como de receptores no movimento de implicação e comprometimento que os envolve no trato com a linguagem. Autor e Leitor são, portanto, categorias espelhadas, coextensivas e interproduzidas, que funcionam manuseando e fazendo parte do batalhão móvel de metáforas e metonímias<sup>292</sup> que constitui a linguagem humana.

A reflexão mútua entre as figuras do autor e do leitor nos leva à terceira definição saidiana de leitura: "a realidade da leitura é fundamentalmente um ato modesto de emancipação e esclarecimento humanos, que muda e realça o conhecimento para fins que não sejam o reducionismo, o cinismo ou o distanciamento infrutífero"<sup>293</sup>. Aqui, o argumento sobre o comprometimento e implicação do leitor recebe o acréscimo de uma tarefa: o ato da leitura deve ser orientado para o movimento oposto ao do reducionismo e distanciamento. A leitura

<sup>287</sup> Cf. WIMSATT, William. K.; BEARDSLEY, Monroe. C. The Intentional Fallacy. **The Sewanee Review**, v. 54, n. 3, p. 468-488, jul./set., 1946.

<sup>288</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. O que é um autor?. In: FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manuel Barros (Org.). **Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema**. Coleção Ditos e Escritos III. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 264-298.

<sup>289</sup> Cf. TROTSKY, Leon. A Escola Poética Formalista e o Marxismo. In: EIKHENBAUM, Boris et al. **Teoria da Literatura: formalistas russos**. 3. ed. Porto Alegre: Globo, 1976. p.73: "O fundo social e psicológico, que para nós dá um significado à tarefa microscópica e estatística sobre a matéria é, para os formalistas, simples alquimia".

<sup>290</sup> SPITZER, Leo. **Linguistics and Literary History: Essays in Stylistics**. Princenton: Princenton University Press, 1948.

<sup>291</sup> HCD, p. 83.

<sup>292</sup> HCD, p. 81. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre Verdade e Mentira**. Tradução e organização de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

<sup>293</sup> HCD, p. 90.

aparece como um modo de enriquecimento das possibilidades tratativas do texto, pois deve atuar para sua expansão e para "alargar os círculos da consciência"<sup>294</sup> do horizonte que o crítico tem em perspectiva. Assim, Said dota sua concepção de leitura de um traço ético fundamental, tornando a leitura um modo de ação, que, para trazer a quarta e última compreensão de leitura filológica de Said, "requer estar alerta e fazer conexões que ficam do contrário ocultas ou obscurecidas pelo texto, o que [...] exige que como cidadãos entremos no texto com responsabilidade e com um cuidado escrupuloso"<sup>295</sup>.

O intelectual palestino marca a esfera da leitura filológica através de cinco elementos: o *trânsito* crítico dentro do processo da linguagem, no intuito de fazer aflorar as formas de *realização textual*; a qualidade relacional de *coextesividade* das categorias de autor e leitor, que permite a inferência de que se o ato construtivo do texto envolve determinadas escolhas e opções por parte dos autores, o movimento de leitura é da mesma forma eletivo; o que leva à admissão de que o ato de leitura é sempre *comprometido* e que acontece sempre *implicado* nas circunstâncias de sua produção. Esses elementos levam Said a adotar uma maneira de descrever sua proposta de retorno à filologia e de argumentar em seu favor que recorre acentuadamente a exemplos e analogias que envolvem tomadas de decisões, intervenções críticas no cenário público cultural e intelectual, ou participações em um "empreendimento comum partilhado com outros"<sup>296</sup>, que afirma o senso de responsabilidade na atividade crítica e teórica.

Nesse sentido, a leitura filológica saidiana – o saber "primordial para o conhecimento humanista"<sup>297</sup> – não é apresentada como um método. Said declina da existência de um "vocabulário privilegiado"<sup>298</sup> que asseguraria a correspondência exata entre os *insights* do crítico e o sentido de uma obra. Em *The World, The Text and The Critic*, Said assevera:

[O]s perigos do método e do sistema são dignos de nota. Na medida em que eles se tornam soberanos e seus praticantes perdem contato com a resistência e a heterogeneidade da sociedade civil, correm o risco de se converterem em discursos dominantes, predeterminando alegremente o que analisam, convertendo tudo desatentamente em evidência para a eficácia do método, ignorando sem cuidado as circunstâncias das quais procedem toda teoria, sistema e método em última instância.<sup>299</sup>

<sup>294</sup> HCD, p. 100.

<sup>295</sup> HCD, p. 91.

<sup>296</sup> HCD, p. 92.

<sup>297</sup> HCD, p. 82.

<sup>298</sup> RORTY, Richard. **Consequências do Pragmatismo**. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1982. p. 221.

<sup>299</sup> WTC, p. 25-26. "[T]he dangers of method and system are worth noting. Insofar as they become sovereign and as their practitioners lose touch with the resistance and the heterogeneity of civil society, they risk becoming wall-to-wall discourses, blithely predetermining what they discuss, heedlessly converting everything into

Andrew Rubin aponta que a recusa de Said em definir um contorno geral para um método, longe de representar uma ausência de um modelo interpretativo, é "parte de uma consciência mundana altamente elevada e desenvolvida"<sup>300</sup>. Como afirmam Darwin Tsen e Charlie Wesley, em um dos artigos mais perspicazes sobre a noção de crítica secular em Said: um método, para o intelectual palestino-americano, seja marxista ou pós-estruturalista, termina por "se tornar uma identidade confundida com as forças interpretativas dos projetos intelectuais e políticos, e portanto deve ser evitado rigorosamente"<sup>301</sup>. O que informa toda iniciativa intelectual é, ao contrário, "um amplo e subjacente corpo de princípios que compreende o que poderia ser chamado de um núcleo ético"<sup>302</sup>.

A leitura filológica é, portanto, uma ética, um modo de participação ativa e deliberada na esfera mundana textual, política, cultural, que situa necessariamente o crítico em relação às circunstâncias de produção de suas intervenções e o coloca em um campo aberto em que não há estabilidade previamente constituída para o empreendimento interpretativo. Assim, ao crítico cabe apenas uma "profunda percepção subjetiva, para a qual não é possível nenhum substituto, nenhum livro guia ou fonte autorizada. Deve-se tomar a decisão por si mesmo e assumir a responsabilidade por ela"<sup>303</sup>. Isso não significa que não se deve usar nenhuma metodologia de pesquisa, ou que se deve rejeitar qualquer corpo de procedimentos organizado em busca de um determinado objetivo. O que Said propõe é que qualquer escolha metodológica deve ser vista como tal: uma tomada de posição, uma interposição na esfera pública agônica da interpretação e não como um investimento desencarnado de produção de resultados.

O campo ético em que Said circunscreve a prática da leitura filológica é dado logo no começo do capítulo sobre o Retorno à Filologia pela inserção de uma citação de Richard Poirier. Em *The Renewal of Literature*<sup>304</sup>, Poirier afirma que as formas sociais e literárias, com que os críticos têm que lidar, foram concebidas em relações de resistência a condutas e

---

evidence for the efficacy of the method, carelessly ignoring the circumstances out of which all theory, system, and method ultimately derive".

<sup>300</sup> RUBIN, Andrew. Techniques of Trouble: Edward Said and the Dialectics of Cultural Philology. **The South Atlantic Quarterly**, v. 102, n. 4, 2003. p. 863.

<sup>301</sup> TSEN, Darwin H.; WESLEY, Charlie. Revisiting Said's "Secular Criticism": Anarchism, Enabling Ethics, and Oppositional Ethics. In: TALLY, Robert T. (Ed.). **The Geocritical Legacies of Edward W. Said: Spatiality, Critical Humanism, and Comparative Literature**. Nova York: Palgrave Macmillan, 2015. p. 102. "becomes an identity conflated with the force that drives one's intellectual/political projects, and therefore it must be avoided rigorously".

<sup>302</sup> TSEN; WESLEY, 2015, p. 102. "a broad, underlying body of principles that comprise what could be called an ethical core".

<sup>303</sup> HCD, p. 89.

<sup>304</sup> POIRIER, Richard. **The Renewal of Literature: Emersonian reflexions**. Nova York: Random House, 1987.

padrões de seus tempos. Assim, as modalidades de expressão criadas e experimentadas no âmbito literário são frutos de um tipo de confronto entre o investimento criativo autoral e a injunção tendencial de suas épocas para a conservação das formas familiares de expressão. Se a relação entre autor, obra e mundo é agônica, indicando sempre e já de partida uma afirmação, uma tomada de posição por parte dos atores envolvidos no processo criativo-receptivo, as condições de produção são sempre e desde já gregárias e amplamente compartilhadas. A literatura, afirma Poirier, é um exemplo privilegiado – a despeito da música, dança, pintura e assim por diante – de como não há possibilidade de investimento individual criativo desligado do tecido estruturado e estruturante do entorno cultural, político e histórico. A matéria-prima da literatura, a língua compartilhada entre indivíduos, obriga os que se arriscam em praticá-la ou interpretá-la a lidar com "as pressuposições regentes dos arranjos sociais, políticos e econômicos de uma sociedade"<sup>305</sup>.

O ambiente imperativo, que confronta os anseios do indivíduo com os preceitos gregários vigentes, é o terreno próprio da modalidade de sabedoria a que Aristóteles chamou *Phronesis*. Importante remontar à fixação aristotélica da *phronesis*, em *Ética a Nicômaco*<sup>306</sup>, como o traço distintivo entre as esferas da Ética e da Metafísica<sup>307</sup>. Ao contrário do aparecimento do termo em obras anteriores, como na *Física* ou em *Tópicos*, nas quais o tratamento da *phronesis* era claramente inspirado em Platão, na *Ética* Aristóteles circunscreve o termo pela contraposição à *sophía*, a forma de sabedoria do necessário, das formas eternas, tendo seu objeto, portanto, imutável e sempiterno. A *phronesis* seria, a contrapelo, a forma do conhecimento daquilo que é contingente, que é variável segundo os indivíduos e as circunstâncias<sup>308</sup>. Nesse sentido, o exercício da *phronesis* não se dá pela remissão a um padrão abstrato de referência contínua e ubíqua, a uma tábua de valores determinante e exclusiva para a ação, mas por proceder segundo a emergência dos acontecimentos, cuja própria natureza impede o engessamento dos critérios de ação.

Podemos dizer, portanto, que a *phronesis* tem um caráter muito mais criativo do que reprodutivo, no sentido de que, instado ao caso concreto, o agente acaba por produzir uma inovação dentro do corpo estabelecido de regras, colocando-se a si próprio em evidência, pois sua ação é sua própria medida e sempre remeterá às suas disposições individuais e

---

<sup>305</sup> HCD, p. 83.

<sup>306</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril, 1984.

<sup>307</sup> DOTTORI, Ricardo. The Concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutics Philosophy. *Ética & Política/Ethics & Politics*, v. 11, n. 1, p. 301-310, 2009.

<sup>308</sup> AUBENQUE, Pierre. *La Prudencia en Aristóteles*. Tradução de José Torres Gómez-Pallete. Barcelona: Editorial Grijalbo, 1999. p. 17.

singulares<sup>309</sup>. É por esse motivo que Aristóteles evita definir de modo exclusivo o que seria a *phronesis*, remetendo sempre à figura do homem prudente: "no que tange à sabedoria prática, podemos dar-nos conta do que seja considerando as pessoas a quem a atribuímos"<sup>310</sup>. A escolha de Aristóteles em circunscrever de tal maneira o campo da *phronesis* coloca-a estritamente no campo das relações humanas, pois o "abandono [...] da Norma transcendente do platonismo o obriga a buscar no seio da humanidade a norma de sua própria excelência"<sup>311</sup>. A *phronesis* torna-se uma sabedoria "do homem e para o homem"<sup>312</sup>, uma forma de autoconhecimento do próprio gênero humano, pela observação mútua entre os humanos, no espaço mesmo em que estes se veem afastados de qualquer dimensão divina<sup>313</sup>, que guiaria suas ações.

Esse entreolhar-se dos homens entre si é, por assim dizer, retomado por Said no aparecimento tímido do termo "Prudência" – a tradução latina da *phronesis* aristotélica. Em seu ensaio sobre o retorno à filologia, a citação da obra de Richard Poirier evoca um ensaio do filósofo americano Ralph Waldo Emerson, que se chama justamente "Prudência"<sup>314</sup>. Neste ensaio, Emerson desenvolve a ideia de Prudência afirmando justamente que toda escrita parte da "aspiração e antagonismo, assim como da experiência"<sup>315</sup>. Todos os elementos envolvidos nesse enunciado são indicadores de posicionamento, que situam tanto o discurso quanto a própria figura do crítico: os interesses singulares do crítico, as formas de combatividade e intervenção pública, a trajetória particular e a vivência pública. Prudência, nesse sentido, não significa apenas uma virtude moral, mas um modo de existir, uma forma de percepção do e estar no mundo. De fato, Emerson afirma que a Prudência é uma virtude dos sentidos, a ciência das aparências do mundo, que não existe por si mesmo, mas que tem um caráter simbólico<sup>316</sup>. Nesse sentido, a Prudência reconhece a diversidade de processos ocorrentes no mundo, sendo capaz de perceber a "copresença de outros processos e sabe[r] que seu próprio ofício é subalterno; [...] que é superfície e não centro onde age"<sup>317</sup>.

Esse modo prudente de existência conecta-se a um traço cético que Said entendia ser imprescindível para a crítica. A despeito do longo debate sobre o pensamento cético desde

---

<sup>309</sup> AUBENQUE, 1999, p. 51.

<sup>310</sup> ARISTÓTELES, 1984, p. 144.

<sup>311</sup> AUBENQUE, 1999, p. 60.

<sup>312</sup> AUBENQUE, 1999, p. 40.

<sup>313</sup> AUBENQUE, 1999, p. 200.

<sup>314</sup> EMERSON, Ralph Waldo. Prudence. In: \_\_\_\_\_. **Essays and Lectures**. Nova York: The Library of America, 1983. p. 357-367.

<sup>315</sup> EMERSON, 1983. p. 357.

<sup>316</sup> EMERSON, 1983, p. 357.

<sup>317</sup> EMERSON, 1983, p. 357.

Pirro de Élis e Sexto Empírico, na antiguidade, a Montaigne e Descartes, modernamente, ter girado em torno do problema da suspensão do juízo, a *epoché* (εποχή), e da tranquilidade da alma, a *ataraxia* (Ἀταραξία), o Ceticismo, para Said, tem outro sentido. Ser cético significa recusar qualquer apelo a autoridade ou a qualquer forma de transcendência imperiosa que regule ou constranja a atuação da consciência crítica, da capacidade do crítico de, ecoando as palavras de Emerson, cultivar a "percepção de mundos múltiplos e tradições complexas"<sup>318</sup> que não permitem uma sumarização uniforme e tranquilizadora. Esse tipo de ceticismo saidiano não admite, apesar do reconhecimento da multiplicidade dos mundos, a suspensão do juízo enquanto conduta do empreendimento crítico. Como o objetivo da crítica não é resolver a multiplicidade, mas mover-se em meio a ela, a ausência de um princípio norteador absoluto não implica na recusa da tomada de decisão ou posicionamento. Ao contrário, é esta ausência que torna possível qualquer iniciativa crítica para Said; de fato, é ela que compõe o núcleo irreduzível da própria noção de crítica: "a crítica como uma forma de liberdade democrática e como uma prática contínua de questionar e acumular o conhecimento que, em vez de as negar, está aberto às realidades históricas constituintes do mundo"<sup>319</sup>. Crítica quer dizer liberdade e esta, por sua vez, não significa quietismo, omissão ou mesmo a afasia (ἄφασία) pirrônica; não se trata de se retirar do mundo, de preservar uma suposta autonomia imparcial e neutra em relação à vida, seja por impossibilidade de se tomar uma decisão ou por qualquer tentativa de salvaguarda de subjetividade ou identidade. Liberdade, para Said, tem a ver diretamente com perigo, correr risco, "falar a verdade ao poder"<sup>320</sup>, deslocar continuamente as estruturas que funcionam para capturar a capacidade de perturbação e desestabilização da crítica.

A *Phronesis* aristotélica, a Prudência emersoniana e o Ceticismo compõem o horizonte ético de ação do crítico, sobretudo no que diz respeito a seu papel público de intervenção na forma como se institucionalizam textos e interpretações. Nesse sentido, a ética crítica saidiana permite estabelecer um liame entre as iniciativas hermenêuticas do crítico e as circunstâncias estabelecidas que formam o cenário de intervenção. Um dualismo eu-mundo promoveria a manifestação de um indivíduo atomizado e apartado no sentido de provocar a crise de um todo orgânico, um mundo, instaurando um processo que poderia levar a sua destruição ou recomposição<sup>321</sup>. A proposta de Said, no entanto, é diferente: trata-se de perceber que não se pode pensar o coletivo, ou, neste caso, o mundo dos textos e das interpretações, sem antes

<sup>318</sup> HCD, p. 101.

<sup>319</sup> HCD, p. 69.

<sup>320</sup> RIT, p. 89-104.

<sup>321</sup> A teoria da tradição de T. S. Eliot, de que falamos sinteticamente mais acima, é um exemplo eloquente dessa forma de pensar a tarefa do crítico. Cf. ELIOT, Thomas S. Tradição e Talento Individual. In: \_\_\_\_\_. **Ensaaios**. Tradução, Introdução e Notas de Ivan Junqueira. São Paulo: Art Editora, 1989. p. 37-62

reconhecer seu próprio lugar *dentro dele*<sup>322</sup>. A consciência crítica do indivíduo não é a contraparte externa da interioridade mundana em que ela circularia, mas antes a condensação de interesses, possibilidades e intensidades se relacionando agonicamente na imanência do mundo.

Em entrevista, Said, retomando a noção espacial da história de Gramsci de que tratamos no primeiro capítulo, aborda a questão da potência humana de dispor a história rejeitando a dicotomia eu-mundo:

A concepção gramsciana da história, que é essencialmente geográfica e territorial, uma história feita de muitos terrenos sobrepostos, de forma que a sociedade é vista como um território no qual um número de movimentos estão ocorrendo. A visão de territórios sobrepostos e concorrentes é para mim uma visão mais interessante da história do que aquela visão temporal que retorna a um *fons et origo* - um ponto originário miraculoso. Isto posto, torna-se possível começar a ver o engajamento no processo histórico como de fato uma luta coletiva - não uma luta a ser ganha por um sujeito individual tentando capturar o todo da história em toda sua complexidade, como Dilthey tentou fazer, mas uma luta coletiva na qual vários interesses interagem sobre locais particulares de intensidade e domínios concorrentes<sup>323</sup>.

Esse espaço de disputa e contenda, em que as forças particulares, locais e intensivas de interpretação convergem, é heterogêneo e horizontal, opositivo e itinerante, de modo que a coexistência é uma condição de partida, a contraposição é a possibilidade de criação, e a errância, uma forma de vida. As relações da tríade secular de Said – o mundo, o texto e o crítico – são dadas não por transparência e imediatez mas em um campo de interposição contínua de forças, provocando mais complexidade e expansão do horizonte de produção de sentido. Esse é o espaço do primeiro elemento do par estruturante da proposta de retorno à Filologia a que Said chamou de *Resistência*. Este é o âmbito ético em, com e a partir do qual o crítico agita as estruturas que conformam as modalidades de expressão e de compreensão. Como Said afirma:

[n]o processo de alargar o horizonte humanista, os seus feitos de intuição e compreensão, a estrutura deve ser ativamente compreendida, construída e

<sup>322</sup> Cf. TSEN, Darwin H.; WESLEY, Charlie. Revisiting Said's "Secular Criticism": Anarchism, Enabling Ethics, and Oppositional Ethics. In: TALLY, Robert T. (Ed.). **The Geocritical Legacies of Edward W. Said: Spatiality, Critical Humanism, and Comparative Literature**. Nova York: Palgrave Macmillan, 2015.

<sup>323</sup> PPC, p. 58; "the Gramscian conception of history, which is essentially geographical and territorial, a history made up of several overlapping terrains, so that society is viewed as a territory in which a number of movements are occurring. The vision of overlapping and contested terrains is to me a more interesting view of history than the temporal one going back to a *fons et origo*—a miraculous, originating point. Given that, it becomes possible to see engagement in the historical process as in fact a collective struggle—not a struggle to be won by an individual subject trying to grasp the whole of history in all of its complexity, as Dilthey tried to do, but a collective struggle in which various interests interact over particular sites of intensity and contested domains".

interpretada. E isso é o que constitui a resistência: a capacidade de diferenciar entre o que é diretamente dado e o que pode ser sonogado, quer porque as próprias circunstâncias de um especialista humanista podem confiná-lo num espaço limitado além do qual ele não pode se arriscar, quer porque ele é doutrinado a reconhecer apenas o que foi educado a ver.<sup>324</sup>

A resistência humanista da Filologia estaria justamente na possibilidade de esta alargar não apenas as circunstâncias de diálogo do próprio crítico, mas sobretudo o raio de leitura e percepção de outros indivíduos. Isso se dá pelo jogo de afastamento e proximidade que o crítico exercita quando arrisca-se em uma iniciativa de interpretação: força os limites institucionais, os pressupostos teóricos e as modalidades de circulação e recepção que tendem a uniformizar os sentidos (d)e existência. Assim, o crítico trabalha no sentido do desdobramento da percepção de leitores para outras formas de compreensão que, por sua vez, derivem para ainda outras modalidades de leitura. Com isso, o próprio espaço da crítica é expandido e, em última instância, é *criado* ao modo viquiano, pois

ao examinarmos a dimensão mais-que-sensível do texto, sua capacidade de disseminar-se e permanecer, não estamos mais falando sobre um mundo simples em que a prova está ali ou não. O mesmo vale para a linguagem, pois os signos não são simples presenças, mas redes criadoras e criadas de relações.<sup>325</sup>

Esse modo adverso de se relacionar com o espaço – com o espaço da crítica, a bem dizer, o mundo – busca evitar que este seja submetido à projeção prévia de quaisquer critérios de orientação da atividade crítica, porque, ao sujeitar de tal maneira o espaço, produz-se o seu esvaziamento. O mundo deixa de ser o plano de fertilização recíproca das esferas de atuação – instituições, indivíduos, coletividades, etc. –, onde os acontecimentos ocorrem, para se tornar o lugar onde se testam, confirmam ou rechaçam as expectativas predeterminadas, sejam de programas científicos como os de Ernest Renan e da Nova Filologia, sejam de providências ou premeditações dos variados discursos religiosos imbuídos na atividade crítica.

É nesse sentido que Darwin Tsen e Charlie Wesley<sup>326</sup> falam em duas éticas saidianas: uma ética oposicional, cujo movimento se dá pela recusa constante a enclausurar as possibilidades de engendrar valores, conceitos, formas de participação, de intervenção. Como vínhamos demonstrando, essa oposicionalidade passa pela *resistência* a privilegiar qualquer tipo de vocabulário, ou constituir e antepor qualquer método que supostamente faria os textos

<sup>324</sup> HCD, p. 100.

<sup>325</sup> RE, p. 40. Cf. *supra* p.

<sup>326</sup> TSEN, Darwin H.; WESLEY, Charlie. Revisiting Said's "Secular Criticism": Anarchism, Enabling Ethics, and Oppositional Ethics. In: TALLY, Robert T. (Ed.). **The Geocritical Legacies of Edward W. Said: Spatiality, Critical Humanism, and Comparative Literature**. Nova York: Palgrave Macmillan, 2015. p. 101-125.

confessarem sua estabilidade. Do mesmo modo, essa ética da oposição evita a astenia da agência humana, da capacidade de intervenção intelectual, da energia que possibilita atuar dentro de contextos e instituições que não são passivos, mas que exercem pressão contínua sobre as forças de divergência e deslocamento que circulam em qualquer interação mundana. A segunda ética, uma ética da possibilidade (*enabling ethics*), operaria tanto no sentido da expansão de horizontes de atuação como da capacitação para e propiciação da deriva diferencial das formas de interpretação textuais, de contestação das modalidades de consciência crítica e assim por diante. Nesse sentido, a ética da possibilidade de Said atua na formação de feixes de relações, que vão se interfertilizando ou mesmo malogrando-se, de modo que atinjam formas de condensação capazes de ativar novos feixes de relações e de promover outras possibilidades para seu arranjo. Isso ocorre, porém, sem que haja a fixação ou institucionalização das formas de relação entre textos, mundo e agentes partícipes. Qualquer modo de fixação dessas relações significa o abandono da ética secular, oposicional e possibilista para a adoção de um procedimento autoritário, sectário, engessado, que Said considerou ser de caráter religioso e cientificista. Essa ética é a primeira base da proposta de Retorno à Filologia de Said.

Os atos de adentrar no processo em funcionamento da linguagem, considerar um texto como um campo agônico em que autor, mundo e leitor se relacionam de modo implicado e comprometido, tornando a leitura um ato de emancipação e esclarecimento com fins de ampliação e alargamento da agência humana, são os atos que configuram a prática localizada do intelectual que lida com textos e que apontam, no entanto, para uma campo ampliado de atuação da crítica. Esse campo ampliado de uma ação localizada tem suas raízes em uma prática de hermenêutica jurídica islâmica, a qual Said toma como uma experiência histórica eloquente para o que ele considera ser a tarefa secular mundana da crítica, a partir da Filologia.

### **2.2.2 *Ijtihad* e a Interpretação Secular da Filologia**

Após o falecimento de Maomé em 10 A. H. (632 d. C.), a comunidade muçumana teve de lidar com o impasse de interpretar a *Charia*, a Lei Sagrada, o conjunto de textos sagrados que orientam as ações a partir da vontade divina, sem a figura-guia ordenadora do profeta. Durante quase três séculos<sup>327</sup>, intelectuais muçumanos debateram sobre as metodologias mais adequadas de interpretação da *Charia*: surgiram os '*ulama*, a partir do

---

<sup>327</sup> Cf. KHAN, Liaquat Ali; RAMADAN, Hisham M. **Contemporary Ijtihad: Limits and Controverses**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

reino dos Umaiades (40/41-132/133 A. H. / 661-750 d. C.), que compilaram os ditos e feitos do profeta, a *Sunna* e os *Hadith*, e posteriormente, sob o domínio da dinastia dos Abássidas (132/133-698/699 A. H. / 750-1299 d. C.), foram convidados a constituírem o conselho real e o poder judicial, que fora centralizado pelo califa Harun al-Rashid.<sup>328</sup>

Os *'ulama* formaram quatro grandes escolas jurídicas (*madhhab*) de interpretação da Lei: a *hanafi* de Abu Hanifa, a *maliki* de Malik ibn Anãs, a *shafi'i* de al-Shafi'i, e a *hanbali* de ibn Hanbal. A partir de tais escolas, estabeleceu-se qual o procedimento apropriado para interpretação da Lei, quais os textos integrariam a base canônica da manifestação dos desígnios divinos, e sobretudo as cinco categorias basilares da *Charia*, como é conhecida até os dias atuais: 1) os atos compulsórios impostos (*fard wajib*) a todos os indivíduos e à comunidade como um todo; 2) os atos recomendáveis e recompensatórios (*mustahabb*), cuja não observação não é punível; 3) os atos permissíveis (*mubah*), de caráter discricionário e indiferente do ponto de vista de quaisquer sanções; 4) os atos impugnáveis (*makruh*), cuja orientação é a omissão e sua prática é condenada; 5) os atos proibidos (*haram*), condenados de modo invariável.<sup>329</sup>

O que se conta é que as quatro escolas terminaram por abranger, na percepção dos eruditos da época, todas as formas de interpretação possíveis da Lei, esgotando o decurso do estabelecimento e organização da hermenêutica sagrada. Como apontou Joseph Schacht, esse foi o ponto em que

ninguém poderia ser julgado detentor das qualificações necessárias para o exercício e aplicação do raciocínio independente sobre a lei, e toda a atividade futura teria que ser confinada à explanação, aplicação, e interpretação da doutrina da maneira como ela tinha sido estabelecida de uma vez para sempre.<sup>330</sup>

Esse foi o acontecimento que, segundo alguns autores<sup>331</sup>, resultou no fechamento da *Ijtihad*, a interpretação independente, uma atividade humana, cujo significado na língua árabe

<sup>328</sup> Cf. BONATE, Liazzat. A teoria do "encerramento da Ijtihad" no direito islâmico. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 80, mar., 2008, p. 195-211.

<sup>329</sup> Cf. LAMBTON, Ann. **State and Government in Medieval Islam: an introduction to the study of Islamic Political Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1981. p. 2

<sup>330</sup> SCHACHT, Joseph. **An Introduction to Islamic Law**. Oxford: Clarendon Press, 1964. p. 71. "no one might be deemed to have the necessary qualifications for independent reasoning in law, and that all future activity would have to be confined to the explanation, application, and, at the most, interpretation of the doctrine as it had been laid down once and for all". Cf. BONATE, 2008, p. 198.

<sup>331</sup> Cf. COULSON, Noel J. **A History of Islamic Law**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964. p. 81; Cf. HALLAQ, Wael. Was the Gate of *Ijtihad* Closed?. **International Journal of Middle Eastern Studies**, v. 16, n. 1, mar., 1984, p. 3; 34, nota 3.

gira em torno das noções de "esforço", "empenho", "aplicação"<sup>332</sup>. Na jurisprudência islâmica, *Ijtihad* é o "esforço extraordinário" e o "comprometimento pessoal", nas palavras de Said<sup>333</sup>, para formulação de um preceito baseado nas evidências (*dalil*) encontradas no texto não da Lei em si mesmo, mas de suas fontes<sup>334</sup>. A positividade da Lei, a forma acabada de sua aparência, é o *resultado* do processo da *Ijtihad* e não seu ponto de partida. Sendo assim, a *Ijtihad* pressupunha um espaço livre de mobilidade intelectual por parte do jurisconsulto, de modo a realizar sua pesquisa sem qualquer tipo de constrangimento, inclusive de entendimentos anteriores que, por acaso, tenha atingido. Segundo George Makdisi, o erudito deveria realizar sua pesquisa sozinho, sem submeter suas conclusões a nenhum grupo de autoridade, pois "nenhum poder ou autoridade poderia coagi-lo legitimamente a chegar a uma predeterminada opinião"<sup>335</sup>.

Nesse sentido, conforme a observação arguta de Makdisi, essa forma de liberdade de pensamento, estudo e pesquisa dos eruditos da época não poderia ocorrer em um sistema religioso que operasse segundo hierarquias eclesiásticas, que determinasse algum tipo de ortodoxia<sup>336</sup>. Dessa forma, como havia uma diversidade de opiniões conflitantes entre si, como os eruditos figuravam em pé de igualdade em relação uns aos outros e não havia uma instância superior de autoridade para estabelecer a resolução dos conflitos, o caminho encontrado foi o da coexistência e reconhecimento recíproco. Através de um consenso (*ijma*), a multiplicidade de interpretação e iniciativas de discussão garantiam continuamente a formulação livre da *zann*, a conjectura válida atingida pelo pensamento e investigação, fundamentada na pesquisa individual e na liberdade de diligência.

No entanto, mesmo a noção de consenso era insuficiente para orientar as ações e o convívio, uma vez que também não havia mecanismos capazes de coletar a diversidade de juízos, ou mesmo que a tarefa de coletá-los pudesse de algum modo ser finalizada. Assim, qualquer tipo de consenso teria que ser formulado de modo retroativo, negativo e provisório<sup>337</sup>, de sorte que mesmo a *ijma* era móvel, mutável e instável. O consenso só poderia acontecer, portanto, sob a regência do dissenso (*Ikhtilaf*), o que torna esta categoria,

---

<sup>332</sup> Cf. WEISS, Bernard. Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihād. **The American Journal of Comparative Law**, v. 26, n. 2, 1978, p. 200.; Cf. MAKDISI, George. **The Rise of Humanism in Classical Islam and The Christian West**: with special reference to scholasticism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990. p. 30.

<sup>333</sup> HCD, p. 93

<sup>334</sup> WEISS, 1978, p. 200.

<sup>335</sup> MAKDISI, 1990, p. 31. "No power or authority could legitimately coerce him to arrive at a predetermined one".

<sup>336</sup> MAKDISI, 1990, p. 31.

<sup>337</sup> MAKDISI, 1990, p. 32.

como apontado por Makdisi, "o mais importante elemento singular no processo de determinação da ortodoxia"<sup>338</sup>. O dissenso não era meramente encorajado ou estimulado no Islã, era uma forma de obrigação, de imperativo que guiava qualquer muçulmano. Para todo erudito nas questões referentes à Lei, o dissenso era parte de seu próprio raciocínio, constituía uma variante da verdade que ele houvera apreendido segundo suas investigações e estudos. Não era, portanto, uma contestação, uma blasfêmia contra um dogma ou um instituto sagrado que deveria ser protegido e conservado contra formas de deterioração e deriva. O dissenso induzia o erudito sempre a não permanecer em silêncio, a se manifestar sempre que qualquer leigo solicitasse sua opinião sobre uma questão, ou que simplesmente houvesse alguma contenda em curso no momento.

O islamista Ignaz Goldziher<sup>339</sup> chama atenção para como a supressão da divergência era condenada nos ensinamentos islâmicos. Segundo Goldziher, quando Abul-Hasan Al-Mahamili (368-415 A. H. / 978-1024 d. C.) publicou sua obra *al-Muqni'*, seu mestre Abū Ḥāmid al-Isfarāyīnī (344-406 A. H. / 955/956-1016 d. C.), da escola *Shafi'i*, censurou sua abordagem monocórdica do debate que havia na época, por apresentar somente a perspectiva de uma das *madhahib*. Além disso, Goldziher menciona vários exemplos de reprovação de ações consideradas fanáticas (*ta'assub*) por parte dos partícipes e estudiosos das escolas<sup>340</sup>. Outro dado importante é a vasta literatura de dissenso que era compilada conforme a progressão das contendas de interpretação da Lei entre as escolas. George Makdisi classifica essa literatura em dois grandes grupos: primeiro, aquele que tratava das questões em que não havia concordância entre as escolas, de maneira que todas as interpretações oferecidas eram consideradas oficiais; segundo, aquele que abarcava as interpretações contra as quais não houvesse manifestações, de maneira que se tornavam oficiais no nível temporário do consenso.

Essas questões atreladas à noção de dissenso são importantes pois mostram a característica fundamental da *Ijtihad*: todas as formulações dos juristas, as conclusões de seus pensamentos, sua síntese em uma determinada *zann* tinham caráter apenas provisório e temporário. As interpretações da Lei oferecidas por aqueles eruditos, mesmo se sedimentadas em forma de consenso, não eram entendidas como a verdade da Lei, mas como uma aproximação, uma probabilidade do que seria seu sentido. A *zann*, como aponta Bernard

---

<sup>338</sup> MAKDISI, 1990, p. 32. "Dissent was therefore the single most important element in the process of determining orthodoxy".

<sup>339</sup> GOLDZIHHER, Ignaz. **The Zahiris: their doctrine and their history a contribution to the history of islamic theology**. Tradução de Wolfgang Behn. Leiden/Boston: Brill, 2008.

<sup>340</sup> Cf. GOLDZIHHER, 2008, p. 92.

Weiss, não era considerada simplesmente como uma ideia pessoal; as opiniões eram compreendidas como "implicadas nas correlações entre opiniões e probabilidades notadas previamente"<sup>341</sup>. A probabilidade, por sua vez, "se relaciona com o mundo"<sup>342</sup> na medida em que ela não se fundamenta na filiação particular do intérprete, mas na sua capacidade de reintroduzir as evidências (*dalil*) do texto em outras formas de relações que até então não haviam sido estabelecidas. A *Ijtihad*, portanto, é um processo de contínua (re)interpretação, que sempre engendra e favorece mais *Ijtihad*, mais esforços de leitura e debate: primeiro, porque os agentes envolvidos em seu exercício são incentivados a agir de modo desamparado, sem uma filiação restritiva com sua conjuntura; segundo, porque o próprio exercício interpretativo é finito e localizado, não admitindo conclusões terminativas, mas viáveis.

A *Ijtihad*, finalmente, seguia alguns procedimentos variáveis de acordo com a escola e o tempo. Havia uma etapa que consistia em avaliar a confiabilidade das passagens que seriam parte do esforço interpretativo. Essa fase pode ser denominada como crítico-textual, já que ela se dava pela atribuição de graus de confiabilidade, que eram distribuídos e analisados conforme o processo de interpretação acontecia<sup>343</sup>. A etapa seguinte consistia em determinar o significado das palavras da passagem e inseri-la no contexto dos outros textos, a fim de esclarecer seu sentido.

Sobre o ponto específico do cuidado com as palavras, Said aponta para uma concepção gramatical islâmica, desenvolvida por Ibn Hazm (333-456 A. H. / 994-1063 d. C.), que consistia precisamente em produzir um "sistema de leitura de um texto em que a atenção se concentrava sobre as palavras fenomênicas [...], sobre o que poderia se considerar seu sentido singular [*once-and-for-all*] expressado para e durante uma ocasião concreta"<sup>344</sup>. Nesse sentido, via-se a linguagem em seu uso real e não através de abstrações prescritas por um conjunto de regras imateriais. Ibn Hazm e seus discípulos salientaram o modo imperativo do Alcorão: seu texto sagrado tinha a característica única de ter sido ditado por seu Deus em um momento específico.

Diferentemente da Bíblia, cujo processo de surgimento se deu durante longos períodos, o Alcorão consistiu em um acontecimento *sui generis*, uma irrupção na cadeia mundana provocada pela esfera divina. Além disso, o Alcorão faz referência a acontecimentos históricos humanos, invoca uma memória de ações mundanas, de modo que o texto sagrado

---

<sup>341</sup> WEISS, 1978, p. 206. "implied in the correlation between opinion and probability noted previously".

<sup>342</sup> WEISS, 1978, p. 206. "relates to world".

<sup>343</sup> WEISS, 1978, p. 209.

<sup>344</sup> WTC, p. 36. "system of reading a text in which attention was focused on the phenomenal words themselves, in what might be considered their once-and-for-all sense uttered for and during a specific occasion.

situa seus ensinamentos através do mundo humano histórico. Assim, Ibn Hazm considerava que a linguagem corânica apresentava características antitéticas: ser uma instituição ordenada pela esfera divina, mas ser ao mesmo tempo um instrumento que opera na contingência e na especificidade, fazendo com que a "interação [e] a inter-relação constitutiva"<sup>345</sup> sejam estimuladas em qualquer processo de compreensão do texto. Para Said, esta visão é importante porque leva em conta a mundanidade, as circunstâncias de inserção textual, as modalidades do que chamamos anteriormente de realização textual como constituintes do próprio texto. O texto tem o estatuto de um evento possuidor de "particularidade sensorial e contingência histórica"<sup>346</sup>, que lhe dão a indissociável capacidade de transportar e produzir sentido.

Mesmo a dedução do sentido das passagens a partir de seu contexto e de suas relações com outras passagens não inviabilizava a agência individual do estudioso. Pelo contrário, o jurisconsulto poderia apontar "implicações, alusões, nuances, deduções analógicas e elementos elípticos que ele [julgasse] fazer parte de um sentido maior da Lei"<sup>347</sup>. Principalmente a tradição dos Xiitas dos Doze<sup>348</sup> admitia a intuição individual humana (*'aql*) como um de seus modos fundamentais de interpretação. Para eles, a inteligência humana e o comando divino são complementares, revelação e razão são interdependentes e ambas são imprescindíveis para a compreensão do que é certo ou errado. Apesar das inúmeras diferenças entre as modalidades de interpretação da Lei, entre a tradição Sunita e Xiita, a consideração da agência e esforço humanos, do caráter mundano e circunscrito das interpretações e dos textos, as formas de evitar, em menor ou maior grau, a coerção do jurisconsulto na produção de seu juízo fizeram parte da própria constituição do Islã tanto como religião quanto modo de vida.

Apesar do suposto fechamento da *Ijtihad*<sup>349</sup>, sua prática tem sido resgatada pelo menos desde o século XVIII, como Said chama atenção<sup>350</sup>, como forma de resistência às várias formas de fanatismo e extremismo religioso. Nesse sentido, a *Ijtihad* funciona para Said como uma forma histórica e humana de interpretação, que tinha como um de seus pressupostos essenciais o fomento à ação humana e ao esforço individual e coletivo para lidar com textos –

<sup>345</sup> WTC, p. 39. "interplay, the constitutive interaction".

<sup>346</sup> WTC, p. 39. "sensuous particularity as well as historical contingency".

<sup>347</sup> WEISS, 1978, p. 210. "implications, allusions, nuances, analogical deductions and elliptical elements which he believes to be part of the broader meaning of the Law".

<sup>348</sup> Cf. WEISS, 1978, p. 211.

<sup>349</sup> Cf. HALLAQ, Wael. Was the Gate of *Ijtihad* Closed?. **International Journal of Middle Eastern Studies**, v. 16, n. 1, mar., 1984.

<sup>350</sup> HCD, p. 93. Cf. KHAN, Liaquat Ali; RAMADAN, Hisham M. **Contemporary Ijtihad: Limits and Controverses**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

que, neste caso, eram considerados sagrados – de modo a mitigar a força da autoridade e do arbítrio. A *Ijtihad* é a segunda base da proposta de Retorno à Filologia de Said, dentro do que o intelectual palestino chamou de *Recepção*, ou o modo a partir do qual os leitores, de maneira geral, podem se aproximar de qualquer forma textual: pela recusa de qualquer modo de fixação autoritária e pelo senso de que toda iniciativa de interpretação requer esforço, comprometimento e coragem para expor os elementos suprimidos, os apagamentos sintomáticos, as formas de expressão aparentemente insontes, a pretensão de universalidade e transparência.

Como abordamos anteriormente, as ideias sobre a natureza de textos, linguagem e sentido transmitidas milenarmente pelas práticas exegéticas da antiguidade tardia judaico-helênica, do medievo cristão, da nova filologia moderna e, finalmente, de certas correntes dos estudos literários do século XX, encaram os textos como artefatos de existência precária e efêmera, adotando uma postura conservadora e essencialista tanto no que diz respeito ao sentido como às técnicas de interpretação, visto como unívocos e desenhados e utilizados para salvaguarda e estabilidade. A partir da tradição da *Ijtihad* islâmica, Said propõe uma outra forma de se relacionar com o mundo da linguagem: um modo de encarar o exercício de interpretação fora de critérios de proximidade ou afastamento, correção ou desvio de algum parâmetro textual fixado segundo uma herança do passado.

Como vimos no capítulo anterior, dentro do escopo de uma crítica literária hegeliana, a interpretação de um texto é dada pela *remissão* a uma totalidade que, mesmo móvel e mutável, precede o objeto, determinando-o e localizando-o em um instante específico do todo. Para Said, no entanto, o movimento de interpretação se dá pela *implicação* do objeto em condições que, aparentemente, ser-lhe-iam externas e alheias, de modo que todo seu escopo de existência é continuamente modificado. A tarefa do crítico não é conferir identidade ao objeto, por encontrar razões e elementos para classificá-lo como parte deste ou daquele movimento, tipo, gênero, ou qualquer categoria de controle. Esse processo guarda semelhança com formas de filiação, que ordenam os textos segundo seu modo de pertencimento e descendência de uma cadeia quase cladística de relações entre os artefatos textuais. Para Said, a forma filiativa de compreensão dos textos, e de sua relação entre si e com o mundo, insere-os em um ciclo de propriedade e domínio que toca instituições, modalidades pedagógicas, teorias e agentes envolvidos no processo:

[O]s grandes textos, assim como as grandes teorias, os grandes professores contam com uma autoridade que obriga a prestar uma respeitosa atenção não tanto em virtude de seus conteúdos, mas porque são velhos ou têm poder, ou

tenham sido transmitidos através do tempo ou pareçam ser atemporais, ou tenham sido reverenciados tradicionalmente, como sacerdotes, cientistas, ou burocratas eficientes tenham ensinado.<sup>351</sup>

Essa autoridade surge não somente da constituição de um Cânone ortodoxo de textos sagrados, mas sobretudo do "modo em que esta continuidade reproduz a continuidade filial da cadeia de procriação biológica"<sup>352</sup>. Cabe ao crítico romper com essa cadeia reprodutiva de pertencimento e fazer com que o objeto erre, levá-lo – não sem uma interação agônica – a experimentar e produzir experiências *fora de lugar*. O crítico trabalha para deslocar o primado da representação para uma noção de existência ou vida do objeto: a ideia de representar reforça as estruturas do já conhecido, fixa a interpretação nas formas de reprodução das estruturas supostamente prévias à obra e à própria iniciativa crítica. Raymond Williams, em *O Campo e a Cidade*<sup>353</sup>, produz um tipo de crítica, para Said, baseada, justamente, "não no quê os poemas representam, mas no que *são* como consequência de relações sociais e políticas em disputa"<sup>354</sup>.

Para Said, o crítico britânico consegue deslocar o *ethos* do sistema representativo – fixidez, automatismo, passividade – que despoja as relações dos textos de sua densidade social. Trata-se de perceber que uma "alteração da paisagem" vincula-se a uma "alteração da visão"<sup>355</sup> e que ambas alterações se expressam agonicamente no texto, constituindo *parte* da própria vida, da existência codependente entre mundo, texto e leitor-crítico. Não é por acaso que Williams evita apresentar uma justificção para sua obra, a não ser aquela que está no fato de a relação entre campo e cidade não ser "apenas um problema objetivo e matéria de história, como também [...] uma vivência direta e intensa"<sup>356</sup>. Assim, para Said,

Williams nos ensina a ler de uma forma diferente e a recordar que para cada poema ou romance do cânone há um acontecimento social que está sendo requisitado na página, uma vida humana comprometida, uma classe social reprimida ou elevada – nada do qual pode ser explicado sob o marco rigidamente estabelecido pelo processo de representação [...] que está

---

<sup>351</sup> WTC, p. 22. "the great texts, as well as the great teachers and the great theories, have an authority that compels respectful attention not so much by virtue of their content but because they are either old or they have power, they have been handed on in time or seem to have no time, and they have traditionally been revered, as priests, scientists, or efficient bureaucrats have taught".

<sup>352</sup> WTC, p. 22. "the way this continuity reproduces the filial continuity of the chain of biological procreation".

<sup>353</sup> WILLIAMS, Raymond. **O Campo e a Cidade**: na história e na literatura. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

<sup>354</sup> WTC, p. 23, grifo do autor. "does not concentrate on what those poems represent, but on what they *are* as the result of contested social and political relationships".

<sup>355</sup> WILLIAMS, 2011, p. 149.

<sup>356</sup> WILLIAMS, 2011, p. 14.

fazendo o trabalho de superfície [*above-ground*] para a conservação da filiação<sup>357</sup>.

O que significa, tendo em vista todas as considerações que viemos fazendo ao longo deste capítulo, vincular a filologia à interpretação secular? Significa que Said encara a Filologia, antes de tudo, como uma *postura*, na complexa paisagem semântica que a palavra desenha: uma *posição* espacial dos corpos, que os situam e lhes conferem aderência às tensões dos momentos de sua emergência; uma *atitude*, ou maneira de composição e sustentação de um corpo de ideias, ações, gestos, que afirmam determinadas posições e desafiam as convenções e padrões estabelecidos. Nesse sentido, o crítico-filólogo evita aderir cegamente a qualquer método ou formulação teórica definitiva, uma vez que sua atividade é marcada pelo compromisso que tem com seu tempo e com o tempo dos textos, e não com a conversão de dados para eficácia do método ou da teoria. Associado a isso, a Filologia – assim como praticada por Auerbach, que fez do seu exílio "um novo olhar"<sup>358</sup> para a Europa e sua realidade construída e reconstruída incessantemente por mulheres e homens – permite realizar aquilo que Said chamou de

análise antinômica ou opositiva entre o espaço das palavras e suas várias origens e desenvolvimentos no espaço físico e social, do texto para o local efetivo da apropriação ou da resistência, para a transmissão, para a leitura e interpretação, do privado para o público, do silêncio para a explicação e declaração, e de volta mais uma vez, quando encontramos nosso próprio silêncio e mortalidade – tudo ocorrendo no mundo, no campo da vida diária, da história e das esperanças, da busca de conhecimento e justiça, e talvez também da libertação.<sup>359</sup>

O trabalho do humanista, nesse sentido, é tomar as fixações imagéticas, que constroem identidades perenes e inalteráveis, tal como Giambattista Vico e Erich Auerbach enxergaram os textos e as instituições humanas em suas obras: o mundo histórico visto como feito por mulheres e homens, não por nenhuma força divina, e que pode ser compreendido segundo suas regras de constituição. A filologia, nesse sentido, reaparece para Said como uma forma especial de crítica com que se pode conjugar tanto uma análise atenta dos textos, não ignorando suas redes complexas de significados, seus modos de constituição, as estratégias internas de produção de sentido, quanto sua extensão mundana, sua participação na criação de mundanidades e possibilidades de ações e existências mundanas. O retorno à filologia

<sup>357</sup> WTC, p. 23. "Williams teaches us to read in a different way and to remember that for every poem or novel in the canon there is a social fact being requisitioned for the page, a human life engaged, a class suppressed or elevated-none of which can be accounted for in the framework rigidly maintained by the processes of representation and affiliation doing above-ground work for the conservation of filiation".

<sup>358</sup> WTC, p. 24. "sees it anew".

<sup>359</sup> HCD, p. 109.

significa, nessa perspectiva, um reconhecimento crítico do humanista, do intelectual, de si próprio não como *persona* privilegiada do verbo revelador do natural, mas como parte desse intrincado processo de constituição da "habitação e esforço humanos"<sup>360</sup>.

Vê-se o quão distante se mostram as ideias de Said do tom algo reacionário insinuado por Geoffrey Galt Harpham<sup>361</sup>. Percebe-se como, em Said, a noção de retorno está inserida em uma espécie de política do conhecimento que reorganiza as bases da crítica instaurando novos parâmetros para traçar relações entre os textos, novas formas de qualificação de um determinado escrito, ou mesmo formas imprevistas de interpretação. Acreditamos que o termo "retorno" em si foi dado por Said como uma retomada do texto homônimo de Paul De Man<sup>362</sup>. Nessa ocasião, De Man argumentava contra críticas, de um colega professor, à excessiva atenção dada à teoria pelos professores de literatura em detrimento do estudo dos próprios textos em sua dimensão modelar e moral. O que diz De Man é que a maneira como a virada teórica se deu nos estudos literários foi "*como* um retorno à filologia"<sup>363</sup>, ou seja um movimento análogo ao modo de funcionamento da filologia, o que significa "um exame da estrutura da linguagem previamente ao sentido que ela produz"<sup>364</sup>. A análise das estruturas linguísticas dos textos tem *prioridade* e não *exclusividade* em relação à produção de sentido. Assim, não se trata de reduzir os textos a mero amalgama de estruturas de linguagem, mas de perceber que as *estratégias* de construção de sentido são condição para a própria existência deste; e que, por fim, os textos fazem parte do massivo manuseio humano da linguagem – e da política, conseqüentemente.

Um retorno à filologia significa, finalmente, agir na direção da reinserção "dessas obras e interpretações ao seu lugar no cenário global"<sup>365</sup>, considerando os "laços entre o texto e o mundo de um modo sério e *não coercitivo*"<sup>366</sup>. Essa postura humanístico-filológica pressupõe, então, seu emprego de modo generoso e hospitaleiro, que busca ter sempre em perspectiva a alteridade. A Filologia saidiana é secular, na medida em que "a mente do intérprete abre ativamente espaço para um Outro não familiar, e essa abertura criativa de um

---

<sup>360</sup> RE, p. 223.

<sup>361</sup> Cf. HARPHAM, Geoffrey G.; NÜNNING, Ansgar. **New Prospectives in Literary Research**. Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 2005.; HARPHAM, Geoffrey G. Roots, Races and the Return to Philology. **Representations**, v. 106, n. 1, p. 34-62, 2009.

<sup>362</sup> DE MAN, Paul. **The resistance to theory**. Minneapolis: Univ. of Minnesota, 1986.

<sup>363</sup> DE MAN, 1986, p. 24, grifo nosso: "*as* a return to philology".

<sup>364</sup> DE MAN, 1986, p. 24: "an examination of the structure of language prior to the meaning it produces"

<sup>365</sup> RE, p. 186.

<sup>366</sup> RE, p. 187

espaço para obras que, no mais, são estrangeiras e distantes é a faceta mais importante da missão filológica do intérprete"<sup>367</sup>.

### 2.3 A FILOLOGIA E SEU RETORNO

Edward Said, sem dúvida, foi um crítico que exerceu grande influência no cenário da crítica literária no século XX, sobretudo se pensarmos, como viemos tratando, nas reflexões renovadoras sobre o papel da Filologia para as questões atuais da Literatura e suas relações com o mundo. Porém, desde a retomada proposta por De Man, passando pelas formulações apresentadas por Said, a filologia tem recebido várias revisitações por parte de teóricos e críticos da literatura e da cultura. É possível citar muitos trabalhos que, desde a década de 1990, vêm repensando a filologia. Nas áreas de estudo da literatura e da cultura, alguns dos trabalhos mais importantes são de Stephen Nichols<sup>368</sup>, Lee Patterson<sup>369</sup>, Peggy Knapp<sup>370</sup>, Abdellatif El Alami<sup>371</sup>, Hans Ulrich Gumbrecht<sup>372</sup>, William Robins<sup>373</sup>, Roger Sell<sup>374</sup> e Martin G. Eisner<sup>375</sup>. Na área da filosofia, por exemplo, os trabalhos de Werner Hamacher, com tradução para o inglês e o espanhol, são uma referência essencial<sup>376</sup>. Pretendemos realizar, nesta parte, um recorte das diversas propostas de retorno à filologia, abordando apenas aquelas que têm uma relação mais próxima com as reflexões de Said sobre o tema. Além disso, são textos que consideramos imprescindíveis para se pensar atualmente os possíveis contatos entre Filologia e Estudos Literários.

---

<sup>367</sup> OR, p. 22.

<sup>368</sup> NICHOLS, Stephen G. Introduction: Philology in a Manuscript Culture. *Speculum*, v. 165, n. 1, p. 1-10, jan., 1990.

<sup>369</sup> PATTERSON, Lee. The Return to Philology. In: ENGEN, J. (Ed.). **The Past and Future of Medieval**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994. p. 231-244.

<sup>370</sup> KNAPP, Peggy A. Recycling Philology. *ADE Bulletin*, v. 106, p. 13-16, 1993.

<sup>371</sup> EL ALAMI, Abdellatif. **Métalangage et philologie extatique**: Essai sur Abdelwahab Meddeb. Paris: L'Harmattan, 2000.

<sup>372</sup> GUMBRECHT, Hans Ulrich. **The powers of philology**: dynamics of textual scholarship. Illinois: University of Illinois Press, 2003.

<sup>373</sup> ROBINS, William. Toward a Disjunctive Philology. In: ECHARD, S.; PARTRIDGE, S. (Eds.). **The Book Unbound**: Editing and Reading Medieval Manuscripts and Texts. Toronto: University of Toronto, 2000. p. 144-158.

<sup>374</sup> SELL, Roger D. Postdisciplinary Philology: Culturally Relativistic Pragmatics. In: FERNÁNDEZ, F.; FUSTER, M.; CALVO, J. J. (Orgs.). **English Historical Linguistics**. Amsterdam: Benjamins, 1994. p. 29-36.

<sup>375</sup> EISNER, Martin G. The Return to Philology and the Future of Literary Criticism: Reading the Temporality of Literature in Auerbach, Benjamin, and Dante. *Californian Italian Studies*, v. 2, n. 1, 2011, p. 1-18.

<sup>376</sup> HAMACHER, Werner. **Für – Die Philologie**. Frankfurt: Engeler, 2009.; HAMACHER, Werner. **95 Thesen zur Philologie**. Frankfurt: Engeler, 2010.; HAMACHER, Werner. **Minima Philologica**. Tradução de Catharine Diehl e Jason Groves. Nova York: Fordham University Press, 2015.; HAMACHER, Werner. **95 tesis sobre la filología/Para - la filología**. Tradução de Laura S. Carugati. Buenos Aires/Madrid: Miño y Dávila, 2011.

### 2.3.1 Uma nova agenda para a Filologia

Um texto entre aqueles que consideramos importantes para repensar o papel da filologia para os estudos literários é o "Anti-foundational Philology" de Jonathan Culler<sup>377</sup>. Publicado em uma coletânea de trabalhos sobre filologia e seu estatuto na contemporaneidade, o artigo de Culler trata de uma característica frequentemente associada à filologia: a de figurar como saber fundamental e basilar para estabelecer o *corpus* fidedigno de trabalho das demais disciplinas, tais como a filosofia, a linguística e, acima de tudo, os estudos literários.

O argumento central de Culler é que os procedimentos reputados tradicionalmente à filologia, tomados como imparciais e neutros, estão imbricados, de modo constituinte, em premissas histórico-culturais contingentes. Isso significa que os métodos e técnicas da filologia – cuja neutralidade julga-se como a *base* sobre a qual são realizados "qualquer crítica literária ou trabalho histórico e interpretativo"<sup>378</sup> – não são desenvolvidos e utilizados fora da cultura e da história, em um ambiente purificado e alheio ao mundo. Pelo contrário, são injunções de demandas culturais específicas, formas de respostas a indagações previamente estabelecidas na cultura, ou seja, no conjunto histórica e materialmente construído de valores e práticas que dão sentido e finalidade às ações humanas.

Para demonstrar seu argumento, Culler apresenta cinco exemplos das relações entre filologia e cultura. Por questão de espaço e para não tornar o texto excessivamente descritivo, escolhemos mencionar dois exemplos, os que consideramos mais importantes. Primeiro, a atividade filológica mais conhecida, a de reconstrução do(s) sentido(s) de uma palavra, frequentemente em textos antigos. Culler argumenta que essa atividade está baseada em um pressuposto cultural sobre a natureza dos textos e da linguagem: a admissão da existência de um sentido das palavras, que tal sentido é passível de ser resgatado e reconstruído pelas práticas e métodos da filologia. Há, portanto, toda uma concepção previamente dada na cultura do filólogo do que significam "história", "linguagem" e "sentido", que circula e está entranhada no empreendimento filológico. Segundo exemplo, o papel que a fundação da filologia como ciência teve, entre os fins do século XVIII e começo do XIX, na construção da imagem de uma Grécia ariana, que serviu de origem histórico-cultural para as culturas do norte europeu. O apagamento das relações e dependência grega de outras civilizações, como as semíticas e egípcia, serviu como forma de criação deste mito fundante que, até hoje, serve de origem (quase) mágica para a cultura ocidental como um todo. As relações da instituição

<sup>377</sup> CULLER, J. Anti-foundational philology. In: ZIOLKOWSKI, J. (Ed.). **On Philology**. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1990. p. 49-52.

<sup>378</sup> CULLER, 1990, p. 50: "any further literary criticism or historical and interpretive work".

da filologia como saber científico basilar na construção do ocidente europeu e o eurocentrismo característico da construção dessa identidade – processo exemplarmente exposto por Edward Said em *Orientalismo* – faz com que os métodos investigativos da filologia, no mínimo, não pareçam independentes e neutros em relação às culturas, das quais fazem parte.

Se o argumento de Culler está correto, há uma dupla implicação para a filologia. Primeiro, a (re)construção de culturas – estabelecimento de origens, identidades e propósitos de uma cultura – possibilitada e promovida pelo empreendimento filológico não pode prescindir de uma atenção ao próprio fazer filológico, o que coloca sempre-já em suspensão qualquer investimento monológico de definição de sentido(s). Segundo, a potência da filologia em fornecer tecnologia de investigação, possuidora de uma capacidade de sustar ou expor as tentativas de dar centralidade e univocidade a determinados valores culturais, entra diretamente em conflito com as possibilidades e projetos de reconstrução cultural. Ou seja, tal potencial filológico, suas práticas, métodos e procedimentos, é justamente o que torna problemáticos certos empreendimentos filológicos de fundação de passados míticos, construção de identidades unívocas, neutralidade da organização e historicização do patrimônio cultural dos passados humanos.

Como Culler sublinha, "a ligação da filologia a uma estreita atenção à linguagem"<sup>379</sup>, apontada, segundo o autor, em grande parte dos manuais e definições de filologia, solicita uma maior acuidade e parcimônia na interpretação e na discussão sobre as tarefas de reconstrução culturais. O que está em jogo não é, portanto, o abandono da categoria de sentido, ou o estudo de determinadas origens, ou o trabalho com a noção de identidade. O ponto é que a filologia tem seu potencial aberto na medida em que “captura a tensão crucial entre o projeto reconstrutivista” e a crítica de seus pressupostos teóricos e metodológicos que orientam tal reconstrução<sup>380</sup>.

Nessa direção, Culler, ao propor questionar a noção de filologia como fundamento, aponta para uma abertura do trabalho filológico que não pode se restringir à forma do texto como parte de um projeto puramente técnico de restauração fidedigna de sentido, uma vez que tal atitude já pressupõe a ação sob tutela de determinados valores e concepções culturais. Isso implica que, qualquer empreendimento filológico trata, antes de tudo, da malha dispersa, indeterminada e variada da autoexpressão humana, daquelas "muitas interpretações", como disse Nietzsche, "e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e

<sup>379</sup> CULLER, 1990, p. 52: “the linking of philology with close attention to language”.

<sup>380</sup> CULLER, 1990, p. 52: "It captures the crucial tension between the reconstructive project".

pintadas sobre o eterno texto *homo natura*<sup>381</sup>. A filologia se abre para o mundo, a filologia é, nesse sentido, uma filologia *do* mundo, das coisas mundanas.

O ensaio de Warren, "Post-Philology"<sup>382</sup>, pretende dar à filologia uma nova agenda, relacionada a outros dois conceitos sem os quais pensar o estudo da linguagem, textos e obras, atualmente, é inviável: a (pós-)modernidade e o (pós-)colonialismo. Warren formula sua questão nos termos do debate crítico contemporâneo:

a filologia pode atingir o próximo "pós" juntamente com "moderno" e o "colonial"? Como uma disciplina dedicada a metanarrativas sobre a linguagem pode lidar com as críticas da unidade de ambas linguagem e subjetividade? E como uma disciplina forjada no colonialismo europeu do século XIX pode tecer críticas a esse legado e a essa história?<sup>383</sup>

A partir desses questionamentos, Warren propõe o termo "pós-filologia" para designar práticas teóricas que se entrelaçam com os estudos pós-coloniais e da pós-modernidade, seja de maneira explícita ou implícita. O gesto importante de Warren, ao esboçar esse conceito, é o de reconhecer que a prática de uma "pós-filologia" já vem sendo feita, de uma maneira não-esquemática, ao menos desde os anos 1980. Para demonstrar tal argumento, Warren propõe indicar relações entre a filologia, o pós-moderno e o pós-colonial.

Com efeito, o pós-moderno, o pós-colonial e a filologia têm relações complexas com seu passado. Seja a crítica, do primeiro, ao logocentrismo e às metanarrativas da modernidade, ou a crítica, do segundo, às contínuas injunções imperialistas e neocoloniais do mundo globalizado, ou ainda as potencialidades críticas da filologia no que diz respeito às estratégias linguísticas de construção de formas estéticas e políticas (não pensamos aqui em uma separação radical entre os termos) de narrativas de legitimação, todos os três apresentam uma indisposição com suas origens históricas modernas.

No que diz respeito à relação entre filologia e o pós-moderno, Warren faz uma diferenciação importante. Em debates em que "filologia" e "pós-moderno" são conjugados como termos conciliáveis, o entendimento de pós-moderno frequentemente remete a algum período de tempo que "se estende do fim da modernidade (seja lá quando isso tenha

<sup>381</sup> NIETZSCHE, F. **Além do Bem e do Mal**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 138.

<sup>382</sup> WARREN, M. R. Post-Philology. In: INGHAM, P. C.; WARREN, M. R. (Eds.). **Postcolonial moves: medieval through modern**. New York: Palgrave Macmillan, 2003. p. 19-46.

<sup>383</sup> WARREN, 2003, p. 19: "can philology reach the next 'post' along with the 'modern' and the 'colonial'? How can a discipline devoted to meta-narratives about language cope with critiques of the unity of both language and subjectivity? And how can a discipline fostered in the midst of nineteenth-century European colonialisms engage critiques of that history and its legacies?"

acontecido) ao presente ou a algum passado próximo"<sup>384</sup>, o que gera a compreensão de que uma "filologia pós-moderna" seria aquela praticada *dentro* de um certo "clima". Como chama atenção Warren, tal entendimento vê a relação entre filologia e pós-moderno como uma *condição* que estaria imposta de fora para dentro, de um *Zeitgeist* para as práticas individuais. Isso retira da problemática as condições concretas de produção do saber bem como de qualquer perspectiva crítica: "tal uso designa uma crise das disciplinas, na qual os críticos não definem mais os termos de sua própria prática, mas se veem sujeitos a forças externas de natureza indeterminada"<sup>385</sup>.

Tal cenário gerou o questionamento e a reformulação epistemológica dos saberes, no nosso caso, a filologia, mas continuou a encarar sua tarefa como a de resgatar os originais de uma cultura – marcadamente a cultura europeia medieval. O retorno de tipo pós-moderno só pode ser possível sob a compreensão, como assinalado acima, do "pós-moderno" como uma época, um estágio ou um tempo, o que acarreta a compreensão dessa reformulação epistemológica, da reorganização do empreendimento crítico como uma forma de imposição, muitas vezes cínica, de truísmos pseudo-éticos, que sustariam qualquer genuíno projeto analítico perscrutador. Se se compreende, por outro lado, o que está em jogo, a saber, a reformulação de práticas estético-políticas de maneira propositiva, afirmativa e não como uma imposição do tempo, abre-se um caminho profícuo para sua compreensão em relação às condições materiais de vida: a história da ação pós-colonial, a diáspora cultural e política, os refugiados, os exilados, os êxodos camponeses e assim por diante; o "pós" do pós-moderno indica, assim, não uma *nova era*, um novo *tempo*, mas um espaço limítrofe, onde "*algo começa a se fazer presente*"<sup>386</sup>.

A formulação de uma filologia dentro de um certo clima pós-moderno é exemplificada por Warren através da Nova Filologia de Stephen Nichols, cujo objetivo era explorar os manuscritos culturais realizando um retorno pós-moderno às origens dos estudos medievais. A diferença apontada por Warren entre esse projeto e uma pós-filologia é a recusa completa de qualquer intenção de resgate de uma origem: "a pós-filologia vai além da questão da origem, dispersando a hierarquia valorativa segundo a qual o estudo dos 'materiais originais'

---

<sup>384</sup> WARREN, 2003, p. 24: "extends from the end of modernism (whenever that was) to the present or to some recent past".

<sup>385</sup> WARREN, 2003, p. 25: "Its usage thus designates a disciplinary crisis in which critics no longer define the terms of their own practice but are instead subjected to external forces of an indeterminate nature".

<sup>386</sup> BHABHA, Homi K. **O Local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998. p. 24 (grifo do autor).

[...] são mais valiosos do que os estudos de edições”<sup>387</sup>. E mesmo o estudo das edições não está assentado no julgamento das *melhores* edições, mas nos investimentos ideológicos de uma edição particular: "a pós-filologia exige mais do que uma crítica de aspirações positivistas"<sup>388</sup>. No que diz respeito ao estudo de manuscritos, a pós-filologia, aponta Warren, reconfigura as hierarquias que orientavam a compreensão das relações entre textos, imagens e elementos não-linguísticos. Na classificação de manuscritos, a pós-filologia recusa o estabelecimento de relações familiares entre os vários testamentos dos textos, que servem para definir a versão mais velha de um texto.

A pós-filologia implica, também, em submeter o pós-modernismo à crítica textual. Citando Linda Hutcheon, Warren chama atenção que, apesar do caráter textual do arquivo e a intertextualidade ser a marca inevitável de todos os escritos, e embora a pós-filologia já esteja imbuída na tarefa de dismantelar as narrativas modernas, há a necessidade de, seguindo as práticas pós-modernas, também problematizar-se sempre, de modo a desconstruir qualquer pretensão de cientificidade. Admitir essa tarefa significa também que a posição de produção de metanarrativas linguísticas da filologia seja rejeitada, de forma que uma pós-filologia "tentaria contar as histórias da linguagem sem presumir a coerência dos sistemas linguísticos, com atenção a processos híbridos e não normativos"<sup>389</sup>. A empreitada de uma história da linguagem – ou histórias – recusaria o pressuposto de que o artefato textual é uma unidade coerente que atesta um estado sólido e regular de um determinado sistema linguístico.

As relações entre a pós-filologia e o pós-moderno são, assim, de envolvimento na promoção de críticas ao projeto moderno e suas pretensas formulações de legitimidade. Da mesma forma, a relação entre pós-filologia e pós-colonialismo é de implicação e envolvimento na crítica das identidades nacionais e ao papel da filologia na expansão colonial da Europa. De um lado, há a herança de uma visão colonialista do filólogo. O erudito clássico acadêmico veria os textos de outras culturas como "território estrangeiro", o qual cabe ao filólogo desbravar, esclarecer e tornar disponível para exploração. Por outro lado, como frisa Warren, muitos antropólogos se voltaram para a filologia como uma forma de ir contra aos legados colonialistas de sua disciplina. Para Clifford Geertz, por exemplo, "a análise cultural é (ou deveria ser) uma adivinhação de significados, uma avaliação de conjecturas [...] e não a

---

<sup>387</sup> WARREN, 2003, p. 27: "Post-philology goes beyond the quest for origins, dispersing the evaluative hierarchy whereby studies of the 'original materials' [...] are valued more highly than studies addressed to editions".

<sup>388</sup> WARREN, 2003, p. 27: "Post-philology entails much more than a critique of positivist aspirations".

<sup>389</sup> WARREN, 2003, p. 28: "tries to tell linguistic histories without assuming the coherence of language systems and with attention to hybrid rather than normative processes".

descoberta do Continente dos Significados e o mapeamento de sua paisagem incorporada"<sup>390</sup>. Da mesma forma, o semiótico Walter Mignolo chama atenção para o papel que a filologia, em seus termos uma "nova filologia", que estaria na base de uma teoria e filosofia da produção simbólica humana, tem na tarefa de "deslocar 'a' tradição clássica na qual a filologia [...] [estava] instalada no período moderno"<sup>391</sup>.

A relação da pós-filologia com as políticas nacionais e coloniais também é apontada por David Greetham<sup>392</sup>, para quem esta "nova filologia" pode articular o lugar das instituições, editores e textos com tais políticas. Um bom exemplo destacado por Warren é a constituição de uma língua oficial em detrimento de outros dialetos, política ocorrida em diversos países, incluindo o próprio Brasil<sup>393</sup>. A monoglossia, afirma Warren, é tão fruto de um desejo colonialista e nacionalista quanto do positivismo moderno. Warren cita o trabalho de Anthony Espósito<sup>394</sup> como um importante exemplo de desconstrução do mito da monoglossia na linguística espanhola, através das análises de textos híbridos da Catalunha medieval. Assim, o laço medular entre a pós-filologia e o pós-colonialismo é a crítica às formações de poder.

O desenho do liame entre pós-colonialismo, pós-moderno e o esboço de uma pós-filologia é seu caráter crítico em termos estético-políticos da noção de origem e originalidade e a atenção a projetos político-narrativos de dominação. Por um lado, a compreensão pós-moderna da "filologia reside em eliminar a ideia de um centro privilegiado das concepções da prática crítica e em analisar os sintomas de desejo por artefatos originais – desejos que permeiam a filologia, a estética moderna e relações de poder coloniais"<sup>395</sup>. Por outro lado,

<sup>390</sup> GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 14.

<sup>391</sup> MIGNOLO, Walter. Linguistics Maps, Literary Geographies, and Cultural Landscapes: Languages, Languaging, and (Trans)nationalism. **Modern Language Quarterly**, v. 57, n. 2, jun., 1996, p. 183: "displace 'the' classical tradition in which philology [...] were housed in the modern period".

<sup>392</sup> GREETHAM, D. C. The Resistance to Philology. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). **The Margins of the Text**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997. p. 9-24.

<sup>393</sup> Ver, a esse respeito, o "Directorio, que se deve observar nas Povoações dos Indios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar o contrario" [Directorio que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Magestade não mandar o contrario] Cf. ALMEIDA, Rita Heloisa de. **O Directorio dos Índios: um projeto de "civilização" no Brasil do Século XVIII**. Brasília: UnB, 1997. Editado e implementado em 1757 no Brasil pela administração de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, este documento impôs, entre outras medidas, a proibição do uso das línguas indígenas e das línguas gerais (tanto a amazônica, de base tupinambá, quanto a paulista, de base tupiniquim) sobre os aldeamentos indígenas no Brasil. Para um panorama sobre o decreto pombalino e as políticas linguísticas imperia(l)is(tas) no Brasil, ver o artigo de TROUCHE, Lygia Maria G. O Marquês de Pombal e a Implantação da Língua Portuguesa no Brasil: reflexões sobre o Directorio de 1757. **Cadernos de Letras da UFF**, Niterói, n. 1, p. 97-110, 2001.

<sup>394</sup> ESPÓSITO, Anthony P. Bilingualism, Philology, and the Cultural Nation: The Medieval Monolingual Imaginary. **Catalan Review**, v. 9, p. 125-139, 1995.

<sup>395</sup> WARREN, 2003, p. 36: "philology lies in removing the idea of a privileged center from conceptions of critical practice and in analyzing the symptoms of desires for original artifacts – desires that permeate philology, modernist aesthetics, and colonial power relations alike".

"quando também compreendida pelos estudos pós-coloniais, a pós-filologia se concentra nas dinâmicas de poder que moldam [as] representações"<sup>396</sup> históricas de alteridades, formas de vida e possibilidades narrativas e políticas. Trata-se, portanto, não de uma superação da filologia, ou de sua obsolescência. A pós-filologia "desarticula uma prática ou uma condição particular das suas teleologias históricas [...], identifica e associa práticas de vários períodos ou disciplinas através de seus métodos compartilhados", constantemente "consciente de suas implicações epistemológicas e ideológicas", que contribuem para a "teorização das condições materiais da textualidade"<sup>397</sup> que moldam a prática acadêmica e erudita nas humanidades. Por fim, a pós-filologia, segundo Warren, pode aspirar a criar relações transacionais entre a cultura material e estudos culturais como um todo.

\*

Neste capítulo, objetivamos apresentar a proposta de Retorno à Filologia de Said, segundo as discussões de que a Filologia fez parte ao longo de sua obra, encarando as considerações feitas em *Humanismo e Crítica Democrática* como parte de uma longa reflexão a respeito dos poderes da filologia<sup>398</sup> para a vida contemporânea, marcada por conflitos, diásporas, afirmações identitárias, desconstruções e descolonização. Além disso, abordamos sinteticamente outras visões dos papéis possíveis a serem desempenhados pela Filologia na contemporaneidade. Na próxima parte deste estudo, veremos como o Humanismo saidiano aborda um outro conjunto de problemas afins aos aqui tratados, que têm sua morada em um espaço correlato mas ampliado: o espaço saidiano da cosmopolítica.

---

<sup>396</sup> WARREN, 2003, p. 36: "When also conceived through postcolonial studies, post-philology focuses on the power dynamics that shape these representations".

<sup>397</sup> WARREN, 2003, p. 36-37: "disarticulates a particular practice or condition from historical teleologies [...] identifies and associates practices from various periods or disciplines through their shared methods [...] cognizant of its epistemological and ideological implications [...] theorization of the material conditions of textuality".

<sup>398</sup> Cf. GUMBRECHT, Hans Ulrich. **The powers of philology**: dynamics of textual scholarship. Illinois: University of Illinois Press, 2003.

### 3. COSMOPOLÍTICA

Um intelectual é como um náufrago que,  
de certo modo, aprende a viver *com* a terra, não *nela*  
Edward W. Said<sup>399</sup>

#### 3.1 A ESFERA DO HUMANISMO

As considerações sobre as ideias de Said sobre Filologia e Mundanidade que viemos realizando nos últimos capítulos foram moldadas a partir de uma base humanista, que considerava a agência humana e a esfera mundana secular como suas coordenadas fundamentais. De fato, o humanismo é um tema constante desde as primeiras até as últimas obras de Said, sempre tendo um tratamento ambivalente e problemático. Como aponta William John Michell, "o Humanismo para Said sempre foi um conceito dialético, gerando oposições que não poderia absorver nem evitar. A própria palavra costumava causar-lhe uma mistura de sentimentos de reverência e revulsão"<sup>400</sup>. Essas tensões são apresentadas em *Humanismo e Crítica Democrática* e funcionam, segundo interpretamos, dentro de um espectro oposicional que acaba por traçar, transversalmente, certo movimento do próprio pensamento de Said sobre o lugar de sua área de atuação, as humanidades, o papel do intelectual e formas políticas alternativas de promoção de coexistência entre comunidades distintas.

Nesse sentido, é excepcionalmente precisa a observação de Mitchell de que as ponderações que Said apresenta sobre humanismo representam uma articulação entre sua formação acadêmica humanista baseada na tradição histórico-filológica de Auerbach, Spitzer e Vico, o período anti-humanista do estruturalismo e pós-estruturalismo francês e norte-americano, e o momento pós-humanista atual em que "o humanismo parece ser um assunto morto"<sup>401</sup>. O espaço em que Said tratou do humanismo, portanto, é interseccional na medida em que toca em e se relaciona com essas três concepções do humanismo; mas também é dissonante, pois implica não aderir completamente a nenhum desses pontos de vista. Esse relacionamento ambivalente de Said com o humanismo provocou uma série de críticas e interpretações que não cessaram de apontar insuficiências e incompatibilidades entre suas próprias ideias e os autores com quem dialogava.

<sup>399</sup> RIT, p.67.

<sup>400</sup> MITCHELL, William John T. Secular Divination: Edward Said's Humanism. *Critical Inquiry*, v. 31, n. 2, 2005, p. 462-471. p. 462. "Humanism for Said was always a dialectical concept, generating oppositions it could neither absorb nor avoid. The very word used to cause in him mixed feelings of reverence and revulsion".

<sup>401</sup> MITCHELL, 2005, p. 462. "humanism looks to many like a dead issue".

Ao mesmo tempo que lidava com o pano de fundo dessas diversas posições sobre o humanismo, Said circunscrevia metodologicamente seu próprio tratamento do tema. Um dado eloquente é o fato de Said recusar, como objeto de *Humanismo e Crítica Democrática*, o "humanismo *tout court*"<sup>402</sup>, a tarefa de "produzir uma história do humanismo", a "exploração de todos os seus significados possíveis", ou mesmo se aproximar da problemática da onto-teologia a que Heidegger se refere em sua Carta sobre o Humanismo<sup>403</sup>. Todas essas abordagens implicariam, para Said, um tratamento abstrato e generalista do tema. O que Said propõe, então, é localizar sua discussão do humanismo no contexto americano e direcionar suas considerações sobre o tipo de humanismo "que informa o que alguém faz como intelectual e professor erudito das humanidades no mundo turbulento de nossos dias, transbordante de beligerância, guerras raciais e todo tipo de terrorismo"<sup>404</sup>.

A problemática do humanismo em Said está, portanto, envolta entre dois grandes vetores: o manejo dos sentidos históricos do tema, dentro do contexto acadêmico de teorias como as do (pós-)estruturalismo e do legado histórico-filológico de Vico, Auerbach, Spitzer e outros; e a circunscrição do humanismo enquanto uma "prática persistente"<sup>405</sup>, aberta às especificidades do mundo contemporâneo, e não como uma forma patrimonialista de salvaguarda de tradições, isolacionismo cultural, exclusivismo ou hierarquização. O que anima o humanismo saidiano é a reintrodução de noções histórico-humanistas, seculares e mundanas, dentro do contexto do recrudescimento de políticas conservadoras e tradicionalistas no campo das humanidades, e do agravamento de conflitos e ideias beligerantes entre culturas tidas como apartadas e rivais.

Historicamente, o humanismo esteve associado a ideias etnocêntricas, promotoras de uma espécie de colonialismo cultural, cujo motor principal foi engendrar políticas de reprodução e perpetuação de formas de vida marcadamente europeias. De modo conexo, o humanismo constituiu o estofado para constituição de saberes, que guiaram as iniciativas de aperfeiçoamento e conservação do que se consideraram ser as disposições superiores da natureza humana. A proposta de Edward Said pretende se valer do próprio humanismo como dispositivo capaz de desconstruir o edifício de glorificação de um determinado tipo humano, reorganizando sua participação no projeto histórico-cultural ocidental como elemento de sua própria crítica. Nesse sentido, o núcleo do pensamento humanista de Said está contido na

---

<sup>402</sup> HCD, p. 20.

<sup>403</sup> HCD, p. 25. Cf. HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o Humanismo**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

<sup>404</sup> HCD, p. 20.

<sup>405</sup> HCD, p. 24.

compreensão e formulação de um novo humanismo cosmopolita, distinto daquele do pensamento kantiano, pois ao contrário de pressupor o progresso retilíneo do gênero humano e a pertença global do cidadão, implica em um contínuo desajuste, uma constante errância, que deslocam os parâmetros que orientam a noção de "cidadão do mundo"<sup>406</sup> (*Erdbürge*) para uma forma de vida que está calcada no *refugium* do indivíduo.

### 3.1.1 Os limites do humanismo: imperialismo, colonialismo e o universal humano

Em entrevista dada a Paul Bové e Joseph Buttigieg em 1993, Said afirmou que a escrita de *Cultura e Imperialismo* se deu logo após a publicação de *Orientalismo*. Tratava-se, para Said, de expandir o espectro de análise do primeiro livro e abordar a "experiência imperialista geral"<sup>407</sup> em regiões como a Índia, a Ásia de um modo mais amplo, e assim por diante. Além desse aspecto, Said desejava ressaltar as formas de resistência que eram produzidas pelas populações nativas dos territórios dominados pelo imperialismo. Dessa forma, o livro é organizado de maneira a apresentar as táticas através das quais os impérios garantiam sua expansão e hegemonia e as formas de resistência mobilizadas e criadas em resposta.

Dentre as diversas estratégias de propagação e conservação das modalidades de imperialismo, Said destacou seu ponto central como a posse e o domínio da terra. Mais exatamente, a ideia da conquista da terra. A epígrafe do livro, extraída de *Coração das Trevas* de Joseph Conrad, aponta justamente para uma espécie de redenção proporcionada pela dimensão transcendente e enobrecedora que justificava e motivava o assenhoreamento da terra: "a conquista da Terra [...] não é coisa bonita, se a examinarmos de perto. Somente a ideia redime. A ideia por trás da coisa; não a pretensão sentimental, mas a ideia; e a crença altruísta na ideia... algo que se pode elevar, diante do que se curvar e fazer uma oferenda"<sup>408</sup> Para Said, então, tratava-se de ressaltar que tanto o imperialismo como o colonialismo são "sustentados e talvez impelidos por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos *precisam* e imploram pela dominação, bem como formas de conhecimento filiadas à dominação"<sup>409</sup>.

O imperialismo, portanto, se confunde com o ofício civilizacional; ele organiza as ocupações e atividades dos membros da comunidade, agencia sua ação, empenha seu

<sup>406</sup> Cf. KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clécia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 21.

<sup>407</sup> PPC, p. 183. "general imperial experience".

<sup>408</sup> CONRAD, Joseph. **Coração das Trevas**. Tradução de José Roberto O'Shea. São Paulo: Hedra, 2008. p.28

<sup>409</sup> CI, p. 43.

movimento e proporciona um destino elevado, paliado de altruísmo, pelo qual se pode sacrificar-se e oferecer-se como mártir. O imperialismo, aqui, tem uma dimensão sacralizante, que administra a vida daqueles a quem governa, reduzindo-os a matéria sacrificável e produzindo símbolos sacrossantos para veneração<sup>410</sup>. O ponto central é que o imperialismo foi capaz, ao mesmo tempo, de envolver "pessoas decentes"<sup>411</sup>, levá-las a aceitar a ideia de que as terras de outros povos deveriam ser subjugadas e subordinadas, e de produzir imagens transnacionais que justificaram ofensivas bélicas, ocupações territoriais, domínio políticos e alimentaram discursos xenofóbicos e racistas, como uma forma de estabelecer um ciclo reiterativo entre ações de dominação justificadas e representações estereotipadas.

Nesse sentido, o imperialismo não se realiza apenas em uma forma militar, mas age por estabelecer uma

relação, formal ou informal, na qual um Estado controla a soberania política efetiva de outra sociedade política. Ele pode ser alcançado pela força, pela colaboração política, pela dependência econômica, social ou cultural. O Imperialismo é simplesmente o processo ou política de estabelecer ou manter um império<sup>412</sup>.

Dessa forma, por um lado, as práticas imperialistas de manutenção, propagação e reafirmação de suas forças e propósitos adentram os campos mais variados como o da mídia, da literatura, das humanidades, artes, ciências e assim por diante: "o Fundamento do Império é a Arte e a Ciência. Retire-as ou Desgaste-as e Não haverá mais Império"<sup>413</sup>. Por outro lado, essas áreas são marcadas e envolvidas mundanamente com as forças de resistência às formas imperialistas de domínio e de vida. Na mesma entrevista citada acima, Said afirmou que buscava expor em *Cultura e Imperialismo* justamente "um tipo de lado público, um lado mundano"<sup>414</sup> de textos canônicos da literatura, de maneira a demonstrar como esses escritores estavam se dirigindo a audiências e como usavam referentes públicos para lidar com elas. Para Said, tais estratégias demonstram que os artefatos culturais, longe de serem expressões desencarnadas e desconectadas, são enredados pelas contradições próprias de seu tempo,

---

<sup>410</sup> Sobre a imbricação entre sagrado, sacrifício e política, ver AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder do soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

<sup>411</sup> CI, p. 44.

<sup>412</sup> DOYLE, Michael W. **Empires**. Ítaca/Londres: Cornell University Press, 1986. p. 45. "Empire, then, is a relationship, formal or informal, in which one state controls the effective political sovereignty of another political society. It can be achieved by force, by political collaboration, by economic, social, or cultural dependence. Imperialism is simply 'the process or policy of establishing or maintaining an empire'".

<sup>413</sup> BLAKE, William. **The Complete Poetry and Prose of William Blake**. Berkeley: University of California Press, 2008. p. 636. "The Foundation of Empire is Art and Science. Remove them or Degrade them and Empire is No more".

<sup>414</sup> PPC, p. 185. "a kind of public side, a worldly side".

manifestando tanto a posição de seus autores quanto as circunstâncias que tensionam seu discurso.

O procedimento que Said empregou ao lidar com textos literários, estruturas políticas, formações ideológicas, e assim por diante, é assentado na compreensão de que essas configurações e objetos político-culturais são marcadamente híbridos, formados a partir de combinações, sobreposições, disputas, alianças, conflitos. Apenas com base em uma injunção de pureza, unicidade e autonomia podem ser imaginados de modo limitado, finito em relação às demais culturas, textualidades e comunidades existentes, criando uma descontinuidade em que "nenhuma delas imagina ter a mesma extensão da humanidade"<sup>415</sup>. Para demonstrar seu argumento, Said recorre a duas obras de recente publicação à época: *Black Athena* de Martin Bernal<sup>416</sup>, cujo primeiro volume foi publicado em 1987, e *A Invenção das Tradições* organizada por Eric Hobsbawn e Terence Ranger<sup>417</sup>, publicada em 1983.

Essas duas obras abordam a formação e o desenvolvimento de estratégias de purificação e exclusividade da identidade ocidental e europeia, respectivamente, demonstrando seu caráter heterogêneo e matizado. Bernal, por exemplo, aponta as relações profundas que a cultura helênica mantinha com a cultura egípcia e fenícia. O autor chama de Modelo Antigo a visão convencional que gregos tinham sobre suas origens no período Clássico e Helênico, segundo a qual sua cultura teria surgido como o resultado de um processo de colonização por parte dos egípcios e fenícios. Bernal argumenta que a visão de pureza, autonomia e excepcionalismo gregos foi forjada no contexto do recrudescimento do antissemitismo e do racismo no século XIX, dando lugar à criação do que chamou de Modelo Ariano, que consistia em afastar qualquer forma de hibridismo ou interdependência entre a Grécia e outras civilizações. "Para os românticos e racistas dos séculos XVIII e XIX", diz Bernal, "era simplesmente intolerável a Grécia, que era vista não apenas como o epítome da Europa mas também como sua pura infância, ter sido resultado da mescla de europeus nativos e colonizadores africanos e semitas"<sup>418</sup>.

O século XIX não foi palco apenas da criação e difusão do mito da pureza ariana grega – que significava, por sua vez, o mito da pureza ariana europeia. Como demonstra Eric

<sup>415</sup> ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 33.

<sup>416</sup> BERNAL, Martin. **Black Athena**: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Volume 1 The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985. New Brunswick, Nova Jersey: Rutgers University Press, 1987.

<sup>417</sup> HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). **A Invenção das Tradições**. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

<sup>418</sup> BERNAL, 1987, p. 2. "For 18th- and 19th-century Romantics and racists it was simply intolerable for Greece, which was seen not merely as the epitome of Europe but also as its pure childhood, to have been the result of the mixture of native Europeans and colonizing Africans and Semites"

Hobsbawn, houve, nesta época, o início da "produção em massa"<sup>419</sup> de tradições oficiais e não-oficiais que tinham como objetivo reestruturar o senso de comunidade e coletividade que sociedades baseadas na hierarquização natural entre senhores e súditos, no ordenamento divino do tempo e na fixidez das posições políticas viam desmoronar. Nesse sentido, emergiram dispositivos políticos, como o sufrágio universal, que encurtavam a distância entre os membros da sociedade civil e os comandantes e líderes estatais. Como aponta Hobsbawn, "a ampliação do progresso da democracia eleitoral e a consequente aparição da política de massas [...] dominaram a invenção das tradições oficiais no período de 1870-1914"<sup>420</sup>. Houve também a produção de um espectro mitológico, a partir de rituais e cerimoniais, que contribuíram para a constituição das tradições. O historiador britânico examina mais detalhadamente elementos envolvidos em movimentos socialistas operários, como o 1º de Maio, o surgimento de roupas como expressão de classe e os esportes de massa.

Como dito anteriormente, essas modalidades de depuração e fabricação de tradições têm a evidente função de garantir a unidade e proveniência límpida da identidade europeia, para com isso justificar sua pretensa superioridade cultural e suas investidas de dominação colonial e imperialista a outras culturas e povos. No entanto, cabe salientar que elas também serviram à formação de programas identitários de populações nativas dos territórios dominados, ou mesmo de Estados e nações de recente surgimento<sup>421</sup>. O que está em evidência, portanto, é a capacidade de mobilização e engajamento que as imagens e tradições forjadas nesses contextos demonstraram. É por esse motivo que o lugar e o papel das Humanidades são centrais nas considerações de Said sobre o humanismo. Além disso, as Humanidades têm sido um assunto de grande disputa contemporaneamente: elas configuram um espaço de propagação e uma ferramenta de construção de horizontes de sentido, pertencimento e agência.

Com efeito, a própria história semântica do termo Humanidades demonstra seu escopo e os enredamentos a que foi vinculado. Em *Palavras-Chave*, Raymond Williams aponta que no século XIX se sedimentou um sentido para a palavra como um "estudo específico associado a atitudes específicas diante da cultura e do desenvolvimento ou perfeição humana"<sup>422</sup>. A pergunta que logo se impõe é, obviamente, o que significam e que parâmetros

---

<sup>419</sup> HOBBSAWN, Eric. A Produção em Massa de Tradições: Europa, 1870 a 1914. In: HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). **A Invenção das Tradições**. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 271.

<sup>420</sup> HOBBSAWN, 1997, p. 275-276.

<sup>421</sup> HCD, p. 66.

<sup>422</sup> WILLIAMS, Raymond. **Palavras-chave**: um vocabulário de cultura e sociedade. Tradução de Sandra Guardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 208.

regulam o "desenvolvimento ou perfeição" da humanidade. Porém, a questão necessária recai sobre o próprio termo "humanidade", pois, como observou Jonathan Culler, "o termo *humanidades* parece ter atrelado um conjunto de disciplinas acadêmicas a uma ideologia particular do humano"<sup>423</sup>, cujo sentido frequentemente é tomado como uma evidência. Nesse sentido, as discussões apresentadas no trabalho de Emily Apter em *The Translation Zone*<sup>424</sup> sobre a noção de humano nas Humanidades e sobre o humanismo saidiano são de extrema importância.

Apter aponta o "étimo racial"<sup>425</sup> da filologia de Leo Spitzer em *Linguistics and Literary History*<sup>426</sup>, que marcaria o trânsito de concepções de humanidade entre filologia, filosofia e genética, especialmente no pós-guerra, constituindo o sentido de humano presente nas humanidades. Para Apter, o proferimento da conferência sobre o Existencialismo por Sartre em 1945, a carta de Heidegger sobre o humanismo publicada em 1947 e a publicação do ensaio de Spitzer em 1948 são traços indicativos de que a categoria de humanidade estava no centro das reflexões que se davam no contexto imediato das consequências da Segunda Guerra; principalmente, o sentido do plano comunitário global que a noção de humano reclamava tradicionalmente, segundo uma trajetória humanista que se estabeleceu desde Cícero.

Retomando os argumentos de Peter Sloterdijk em *Regras para o Parque Humano*<sup>427</sup>, a autora norte-americana demonstra a correlação entre argumentos e estilo do filólogo alemão a um "inconsciente racial"<sup>428</sup> interno a seu humanismo filológico, que emerge, por exemplo, no modo como Spitzer parece ignorar, ou mesmo deliberadamente elidir, o conteúdo racista de seus objetos de análise, de Céline a Hitler. O que as observações de Apter colocam em jogo é uma espécie de estrutura profunda do discurso humanista tradicional – do qual Spitzer não somente é herdeiro, mas que é reivindicante explícito – que se apresentava como universal e reclamava equanimidade, enquanto sub-repticiamente exaltava e preconizava uma concepção específica do humano. Discutimos, no capítulo anterior, as relações entre racismo e filologia, sobretudo os enlaces estreitos entre as práticas e objetivos dos filólogos e concepções

<sup>423</sup> CULLER, Jonathan. In Need of a Name? A Response to Geoffrey Harpham. **New Literary History**, v. 36, n. 1, p. 37-42, 2005. p. 40: "the term humanities seems to have tied a set of academic disciplines to a particular ideology of the human".

<sup>424</sup> APTER, Emily. **The Translation Zone: a new comparative literature**. Princeton: Princeton University Press, 2006.

<sup>425</sup> APTER, 2006, p. 25. "racial etymon".

<sup>426</sup> SPITZER, Leo. **Linguistics and Literary History: Essays in Stylistics**. Princeton: Princeton University Press, 1948.

<sup>427</sup> SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o Parque Humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o Humanismo**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

<sup>428</sup> APTER, 2006, p. 30. "racial unconscious".

racializantes do tecido sócio-cultural. Em uma perspectiva expandida, no entanto, é possível perceber as filiações mais amplas dessa concepção eugênica do humano como constitutivas do humanismo ocidental.

Como aponta David Scott, o próprio momento de emergência do humanismo na Europa renascentista é simultâneo ao momento do início do projeto colonialista europeu: "humanismo e colonialismo habitam o mesmo universo político-cognitivo na medida em que a descoberta da Europa de seu *Self* é simultânea à descoberta de seus Outros"<sup>429</sup>. Robert Young também compartilha tal posição, ao argumentar que o pensamento europeu desde o Renascimento seria impensável sem o colonialismo<sup>430</sup>. Young aponta que a tarefa de (re)escrever (a) história não significaria simplesmente apagar o colonialismo do pensamento europeu, ou purgar sua presença. Ao contrário, trata-se de recolocar os sistemas de conhecimento europeus para demonstrar "a longa história de sua operação como o efeito de seu outro colonial"<sup>431</sup>. Young faz referência aqui à observação de Fanon de que a "Europa é, literalmente, a criação do Terceiro Mundo"<sup>432</sup>.

De fato, Fanon é a figura central da crítica ao colonialismo europeu, não apenas no que se refere à pilhagem de riquezas, à conquista da terra ou à escravidão dos povos autóctones, mas sobretudo em relação à própria construção da ideia de humanidade e de sua pretensão de universalismo. Por esse motivo, Fanon é a figura articuladora da postura que, segundo Said, a "nova geração de estudiosos humanistas" adota em relação às "energias e correntes não-europeias, de gênero, descolonizadas e descentralizadas de nosso tempo"<sup>433</sup>. Essa postura é um dos cernes do humanismo advogado por Said e prepara o caminho para o que pensamos ser o núcleo do humanismo saidiano. Como salienta Emily Apter, esse humanismo se situa em uma outra cartografia das relações diferenciais humanas, admitindo, sem pretensões hegemônicas, uma forma de concerto democrático e mundano das expressões e formas de existência da humanidade<sup>434</sup>.

O verdadeiro manifesto pela descolonização que constitui *Os Condenados da Terra* se coloca como uma retomada da "questão do homem"<sup>435</sup>, um apelo ao recomeço de "uma

---

<sup>429</sup> SCOTT, David. Preface. In: WYNTER, Sylvia; SCOTT, David. *The Re-Enchantment of Humanism: an Interview with Sylvia Wynter*. **Small Axe**, v. 8, set., 2000, p. 119-207. p. 119. "Humanism and colonialism inhabit the same cognitive-political universe inasmuch as Europe's discovery of its Self is simultaneous with its discovery of its Others".

<sup>430</sup> YOUNG, Robert. **White Mythologies: Writing History and the West**. Nova York/Londres: Routledge, 1990.

<sup>431</sup> YOUNG, 1990, p. 158. "the long history of their operation as the effect of their colonial other".

<sup>432</sup> FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005. p. 122.

<sup>433</sup> HCD, p. 69.

<sup>434</sup> APTER, 2006, p. 80-81.

<sup>435</sup> FANON, 2005, p. 364.

história do homem"<sup>436</sup> com o intuito de "pôr de pé um homem novo"<sup>437</sup>. Esse caráter humanista do argumento e da posição política de Fanon é reconhecido por Said e colocado como um dos feitos mais significativos de sua obra:

Assim como Freud escavou os alicerces subterrâneos do edifício da razão ocidental, assim como Marx e Nietzsche interpretaram os dados reificados da sociedade burguesa traduzindo-os como impulsos primitivos, mas produtivos, de domínio e acumulação, assim também Fanon lê o humanismo ocidental transportando fisicamente a grande massa arrogante do "alicerce greco-latino" para as incultas terras coloniais, onde "esta sentinela factícia é pulverizada".<sup>438</sup>

Apesar desse caráter humanista, a crítica de Fanon do "alicerce greco-latino" da cultura europeia colonialista se dá justamente pelo uso do humanismo como "uma forma de controle ideológico dos povos colonizados"<sup>439</sup>. O estratagema colonialista consistia em fundar abstratamente uma concepção de humano, a partir da qual se mediria as proporções de humanidade e inumanidade dos povos. O humano, neste caso, é aquele ser que surgiu do processo de formulação de um sistema de escrita, de uma instância de comando e centralização de poder, do cultivo organizado de alimentos, da domesticação de determinados animais e plantas, das práticas simbólicas abstratas em torno de uma figura de veneração, da produção mítico-cosmológica de uma causa e justificação da existência. Em suma, humano é aquele que deixou seu estado primitivo de homínideo para ingressar na era da História, que abandonou seu estado de barbárie e animalidade e desenvolveu uma vida espiritual a que chamamos de Cultura. Todos os critérios de humanidade a que nos referimos são elementos endógenos de uma determinada narrativa europeia da hominização. São aspectos que vieram a ser alçados a instâncias-guias, conceitos absolutos ou paradigmas daquilo que se convencionou chamar, há não muito tempo, de Europa<sup>440</sup>.

A importância desse estratagema não está simplesmente em seu caráter excludente e segregante: não se trata apenas de desenvolver uma forma de dominação e um perfil do dominador, a que se deveria veneração e submissão. A astúcia aqui é a oferta à mobilidade, a possibilidade de aperfeiçoamento e evolução:

---

<sup>436</sup> FANON, 2005, p. 365.

<sup>437</sup> FANON, 2005, p. 366.

<sup>438</sup> CI, p. 413. As aspas se referem a passagens de FANON, 2005, p. 63.

<sup>439</sup> YOUNG, 1990, p. 161. "a form of ideological control of the colonized peoples".

<sup>440</sup> Sobre o conceito de Europa ver DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). **La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2000. p. 37-51.

O racismo burguês ocidental com relação ao negro e ao "turco" é um racismo de desprezo; é um racismo que minimiza. Mas a ideologia burguesa, que é proclamação de uma igualdade de essência entre os homens, se esforça para continuar sendo lógica consigo mesma, convidando esses sub-homens a humanizar-se através do tipo de humanidade ocidental que ela encarna.<sup>441</sup>

A relação historicamente constitutiva entre Colonialismo e Humanismo se dá justamente na observância das condições de emergência do discurso humanista na Europa dadas majoritariamente pela invenção da figura do selvagem, do oriental, configurando em relação a estes uma distância, uma contraposição e uma hierarquia de base racial. A formação do *self* europeu se deu, nesse contexto, pela inscrição da alteridade dentro de sua própria economia identitária. Said já havia chamado atenção para este dado quando afirmou, em *Orientalismo*, o papel constitutivo do Oriente para a formação do Ocidente: "o Oriente ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente) com sua imagem, ideia, personalidade, experiência contrastantes [...] o Oriente é uma parte integrante da civilização e da cultura material europeia"<sup>442</sup>. O meio de integração foi, como visto, através do sistema segregacionista do racismo que orientou não somente as buscas filológicas para sua fundação originária, mas sobretudo conformou o senso de futuro dado à figura do humano então tornada soberana. É necessário, então, reconhecer que o humanismo se constituiu como "uma contraparte do racismo"<sup>443</sup>, pois, assim como este, opera como um sistema de exclusão: ao mesmo tempo que produz os contornos de sua silhueta, cria toda uma população de sub-humanos, não-humanos e inumanos, imprescindíveis, por sua vez, para o adensamento de seus traços.

A dupla face relacional entre Colonialismo e Humanismo foi continuamente escamoteada pela narrativa iluminista de libertação da figura do homem da servidão. Kant, autor do texto considerado um epítome da *Aufklärung*, definia o Esclarecimento justamente como uma mudança no estatuto intelecto-moral do homem, que o permitiria alcançar a maioridade, isto é, a capacidade de autodeterminação<sup>444</sup>, compreendida como independência do julgo místico da religião, superstição e crenças que determinavam as ações humanas e limitavam a liberdade humana. É durante o Iluminismo que a ideia de progresso recai sobre o gênero humano como uma meta a ser perseguida<sup>445</sup>: a filosofia do esclarecimento é definida,

<sup>441</sup> FANON, 2005, p. 191.

<sup>442</sup> OR, p. 28.

<sup>443</sup> SARTRE, Jean-Paul. **Critique de la Raison Dialectique**: théorie des ensembles pratiques. Tome I. Paris: Gallimard, 1960. p. 702. "le pendant du racisme".

<sup>444</sup> Cf. KANT, Immanuel. Resposta à Pergunta: Que é "Esclarecimento"?. In: \_\_\_\_\_. **Textos Seletos**. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 100-117.

<sup>445</sup> Cf. HARVEY, David Allen. **The French Enlightenment and Its Others**: The mandarin, the Savage, and the Invention of Human Sciences. Nova York: Palgrave MacMillan, 2012. p. 183. É preciso chamar atenção que, como o próprio Harvey ressalta, não havia um projeto iluminista geral que fosse admitido, seguido e composto

então, pela sua contribuição para a narrativa da antropodiceia, da "marcha da humanidade no caminho do aperfeiçoamento"<sup>446</sup>. O Esclarecimento é, portanto, um Humanismo, na medida em que coloca a figura humana no centro de suas preocupações e se considera como um meio apropriado para seu melhoramento<sup>447</sup>.

### 3.1.2 Humanismo e Educação: as Humanidades e a disputa pela sentido do humano

A pretensão de universalidade do discurso iluminista, seu viés progressista, seu corte secular e sua base científica ajudaram a dotar a visão totalizante e excludente da figura do homem de um verniz progressista que conduziria a humanidade ao seu apogeu. O próprio Kant é um caso bastante significativo. Em suas aulas sobre Antropologia, o filósofo alemão atrela as características fenotípicas das diversas populações não-europeias às suas disposições intelectuais: os ameríndios são preguiçosos e não conseguem adquirir cultura; negros, ao contrário, podem adquirir cultura, mas apenas uma cultura de escravos, com o intuito de serem adestrados<sup>448</sup>. A Europa – ou seja, os brancos –, por sua vez, seria inevitavelmente a futura legisladora de um estado global de intercâmbio cidadão, quando "todos os germes que a natureza nela [na humanidade] colocou poderão desenvolver-se plenamente"<sup>449</sup>. A estrutura de preservação desse desenvolvimento foi investida de um caráter intimamente institucional, político e educacional. Kant desenvolveu uma filosofia da universidade que a colocava no

---

pela totalidade de pensadores, literatos, artistas, políticos do século XVIII. Ao mesmo tempo em que é possível dizer – como vimos fazendo – que a figura do humano, no antropocentrismo pós-renascentista, tinha cidadania europeia e que fazia parte do domínio colonial e imperialista europeu, é também preciso apontar a existência de figuras como Denis Diderot, um dos pensadores mais importantes do Iluminismo francês, que reprovava o colonialismo e a escravidão justamente porque estes reduzem as complexidades das expressões da humanidade. Isto, obviamente, não assegura um senso descolonial *avant la lettre* a qualquer um destes pensadores. O mesmo Diderot que se colocava contra a violência colonial era favorável à *douce colonisation*, que pretendia civilizar os selvagens por meio do exemplo e do convencimento. Ver, a esse respeito, HARVEY, 2012, p. 203, 216 e PAGDEN, Anthony. *The Effacement of Difference: Colonialism and the Origins of Nationalism in Diderot and Herder*. In: PRAKASH, Gyan (Ed.). **After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements**. Princeton: Princeton University Press, 1995. p. 129-152.

<sup>446</sup> KANT, 1985, p. 110.

<sup>447</sup> Com efeito, em *Lógica*, Kant adiciona às três perguntas clássicas de suas críticas a pergunta pelo humano: *was ist der Mensch?* E termina por localizar a fonte de todas suas questões fundamentais justamente nas atribuições da disciplina da Antropologia: trata-se no fundo, para Kant, de investigar e conferir os limites da razão humana, enquanto fim supremo da filosofia. Cf. KANT, Immanuel. *Lógica*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. p. 42.

<sup>448</sup> KANT, Immanuel. *Vorlesungen über Anthropologie*. Berlin: de Gruyter, 1997. Como chama atenção Pauline Kleingeld, a palavra que Kant usa é *abrichten*, termo usado para o adestramento animal. Cf. KLEINGELD, Pauline. Kant's Second Thoughts on Race. *The Philosophical Quarterly*, v. 37, n. 229, p. 573-592. out., 2007. p. 576.

<sup>449</sup> KANT, Immanuel. **Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 21.

"centro nacional estatal hegemônico"<sup>450</sup>, tendo como sua tarefa precípua contribuir para o fortalecimento e expansão do poder e do saber do Estado.

Para Kant, universidade e Estado são cúmplices, na medida em que põem em ação os programas de centralização e controle úteis às políticas estatais, tornando os eruditos "instrumentos do governo" com o intuito de exercer a "mais forte e duradoura influência sobre o povo", corroborando a tarefa e a natureza das "Faculdades superiores" – as Faculdades de Medicina, Direito e Teologia<sup>451</sup>. A Faculdade de Filosofia era vista como o centro pensante da universidade, pois seria a única capaz de dispor apropriadamente da função reflexiva do poder estatal não-despótico e ilustrado. Como seu objeto de perscrutação é a verdade, seu compromisso essencial é com o saber puro, autônomo e livre que pode só advir da razão; nesse sentido, a Faculdade de Filosofia não poderia estar subordinada a nenhuma doutrina ordenada de uma instância superior. Dividida entre dois departamentos, um histórico e outro dedicado aos conhecimentos racionais puros, a Faculdade de Filosofia kantiana se ocupa de todo o saber humano, compreendendo, entre outras disciplinas, a Filologia e as Humanidades. Dessa forma, as Humanidades têm a capacidade de realizar o trabalho reflexivo e coordenar na base as atividades das demais disciplinas. Apesar de Kant reconhecer sua relação relativamente independente do governo, é possível apontar suas ligações com o ordenamento estatal da sociedade e com seu interesse na padronização e conservação de seus valores e forma de vida. Conforme aponta Willy Thayer, "o poder não pode refletir em público. Encerra sua reflexividade [...], outorgando-lhe [à Faculdade de Filosofia] lugar na operação técnica do poder à crítica do poder"<sup>452</sup>. A função precípua das Humanidades era, portanto, de contribuir para a aglutinação, e para a uniformização serial e transmissível do humano, como forma de perpetuação do poder soberano. Elas configuravam o núcleo do legado do passado e o próprio veículo do patrimônio das manifestações superiores do espírito humano.

As humanidades eram, então, vistas como estandarte e salvaguarda do étimo humano, dos caminhos adequados para o bom cultivo do espírito, para o desenvolvimento das melhores virtudes da humanidade. É excepcionalmente eloquente, portanto, a caracterização dessa forma de tradição – no sentido de transmissão de um legado, de uma herança, de algo a se preservar, portanto – feita por Peter Sloterdijk como "mensagens de longa distância" enviadas como "cartas a amigos" por participantes de uma verdadeira "seita ou clube" que, ao longo do

---

<sup>450</sup> THAYER, Willy. **A Crise não Moderna da Universidade Moderna**. Tradução de Romulo Monte Alto. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 17.

<sup>451</sup> KANT, Immanuel. **O Conflito das Faculdades**. Tradução de Arthur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1993. p. 21.

<sup>452</sup> THAYER, 2002, p. 100.

tempo, adquiriria *status* de "elite cercada de mistérios" e, assim, conformaria uma comunidade política estruturada ao modo de uma sociedade literária<sup>453</sup>. Essa estrutura livresca do nacional-humanismo – ou, nas palavras de Said, o "humanismo como nacionalismo protecionista"<sup>454</sup> – que inicia na Revolução Francesa e finda em 1945 ao término da Segunda Guerra, procurava "iniciar os descendentes no círculo dos receptores das longas cartas paradigmáticas" enviadas pelos autores-fundadores da comunidade e transmitidas pelos filólogos<sup>455</sup>. Dentre as várias implicações desta forma de encarar o humanismo, pode-se destacar que ela coloca não somente em evidência o papel da educação, mas imbui o próprio sistema de um caráter marcadamente educacional, centrado na circulação da palavra escrita. O que se pode divisar, finalmente, é que toda uma estrutura foi sendo construída para a perpetuação de uma determinada concepção de humano, tendo como seu instituto capital os dispositivos educacionais de circulação e reciprocidade postal: Universidade e Humanidades. Mesmo após os grandes abalos que essa organização livresca do nacional-humanismo sofreu, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, ela ainda subsiste como fundação simbólica de uma humanidade distinta, orientada para um progresso jamais conhecido em sua história, em que a prosperidade contagiaria todos os povos a participarem desse plano universal.

No contexto americano, por exemplo, as Humanidades tiveram um papel central na criação e na estruturação curricular da Universidade de Harvard, a primeira instituição de educação superior daquele país, fundada em 1636. De base puritana, Harvard então tinha um currículo fortemente baseado na Bíblia, no *trivium* (Gramática, Retórica e Dialética) e no *quadrivium* (Matemática, Música e outras ciências) medievais<sup>456</sup>. A ideia fundamental por trás dessa disposição curricular era da própria unidade do conhecimento, transformando-se no padrão adotado para criação de outras instituições de ensino superior no país: "juntos, esses princípios estruturais e filosóficos moldaram o programa educacional de outras universidades coloniais e, mais amplamente, influenciaram o pensamento sobre a educação superior nos Estados Unidos por quase dois séculos e meio"<sup>457</sup>.

---

<sup>453</sup> SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o Parque Humano**: uma resposta à carta de Heidegger sobre o Humanismo. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 9-11

<sup>454</sup> HDC, p. 58.

<sup>455</sup> SLOTERDIJK, 2000, p. 13.

<sup>456</sup> KLEIN, Julie Thompson. **Humanities, Culture, and Interdisciplinary**: The Changing American Academy. Albany: New York State University Press, 2005. p. 11.

<sup>457</sup> KLEIN, 2005, p. 11. "Together, these structural and philosophical principles shaped the educational programs of the other colonial colleges and, more generally, influenced thinking about higher education in the United States for nearly two and a half centuries".

Em 1950, o relatório *General Education in a Free Society* [A Educação Geral em uma Sociedade Livre] de Harvard reclamava por uma reforma que, à sombra de uma desintegração dos valores culturais ocidentais, instituísse um novo currículo baseado na tradição humanista europeia<sup>458</sup>. Com o avanço do comunismo como ideologia e projeto político soviético, essa reforma educacional era uma resposta, um "'substituto benigno' para uma ideologia nacional"<sup>459</sup> em decadência. Isso significava, entre outras coisas, expor os alunos ao contato com valores atemporais desta tradição, que proporcionaria aos estudantes um senso de uma herança cultural comum<sup>460</sup>. Tal programa tornava-se, então, necessário pela exigência de um fundo comum de conhecimento e valores para constituir "uma língua franca cultural capaz de prevenir divisões de classe"<sup>461</sup>.

O *Redbook*, como também era conhecido o relatório, estava em alinhamento com o reclame feito por Robert Maynard Hutchins, reitor da Universidade de Chicago entre 1929 e 1945, e James Bryant Conant, reitor da Universidade de Harvard entre 1933 e 1953, para uma reestruturação geral do currículo do ensino superior americano, denominada de Educação Geral. A ideia central da proposta de Hutchins era de que a tradição cultural ocidental configurava uma "Grande Conversa entre os Maiores Pensadores de temas universais" e que seus livros eram, portanto, o testamento intelectual dos resultados de suas reflexões e debates sobre a medula do pensamento ocidental: "a despeito da variação de tempo, lugar e linguagem, os pensadores da tradição Ocidental compartilhavam uma experiência humana comum"<sup>462</sup>. James Bryant Conant – que supervisionou programas militares como o Projeto Manhattan e fez parte do Comitê Interino que aconselhou o presidente Truman a lançar as bombas atômicas no Japão – defendia que o coração da Educação Geral era "a continuidade da tradição liberal e humanitária [*humane*]", aquilo que já tinha sido concebido como "'a sabedoria dos antigos' e que atualmente é descrito como o 'nosso padrão cultural'"<sup>463</sup>. Em *Education in a Divided World* [Educação em um Mundo Dividido]<sup>464</sup>, Conant pensava a educação como um "instrumento de política nacional": tratava-se, como defendia Hutchins, de

---

<sup>458</sup> HARVARD COMMITTEE. **General Education in a Free Society**. Cambridge: Harvard University Press, 1950.

<sup>459</sup> KLEIN, 2005, p. 32. "'benign substitute' for a national ideology".

<sup>460</sup> HARVARD, 1950, p. 122.

<sup>461</sup> KLEIN, 2005, p. 32. "a cultural lingua franca capable of preventing class divisions".

<sup>462</sup> GRAFF, Gerald. **Professing Literature: An Institutional History**. Chicago: Chicago University Press, 2007. p. 163. "a Great Conversation among Great Thinkers on universal themes [...] despite variations of time, place, and language, the thinkers of the Western tradition shared a common human experience".

<sup>463</sup> HARVARD, 2005, p. viii. "continuance of the liberal and humane tradition [...] 'the wisdom of the ages' and might nowadays be described as 'our cultural pattern'".

<sup>464</sup> CONANT, James Bryant. **Education in a Divided World: the Function of the Public Schools in Our Unique Society**. Cambridge: Harvard University Press, 1949.

formar unidades concêntricas em torno de "crenças comuns" e um "conjunto comum de valores" que seriam essenciais para a "saúde e vigor de uma sociedade livre"<sup>465</sup>.

Imbuído dessas noções, o relatório de Harvard propunha para o curso de Humanidades, que deveria ser feito por todos os alunos ingressantes na Universidade, o contato íntimo e direto com os "Grandes Textos da Literatura"<sup>466</sup>. Toda referência a dados considerados externos às obras – representações humanas e de períodos históricos, dados sobre autores, história literária e assim por diante – deveria ser relegada. Negando o contexto de emergência e circulação, as formas de recepção a que os textos foram submetidos, o *Redbook* negava precisamente a vida histórica das obras literárias. Em um cenário de crise da unidade fundamental comunitária, o conhecimento das minúcias do passado era supérfluo; era preciso, ao contrário, consolidar um núcleo sólido de referência a-histórico, que falasse por si mesmo e não fosse interpretado por quaisquer meios teórico-críticos intermediários. Assim se criaria um ponto onde as "mentes essencial e profundamente se encontram"<sup>467</sup>, uma forma de condensação das expressões humanas que podemos denominar de Cânone<sup>468</sup>.

Essas políticas estatais sobre educação, seja na dimensão curricular ou na discussão de princípios gerais e diretrizes, também foram acompanhadas por movimentos acadêmicos, internos à Universidade. Já mencionamos o *New Criticism*, no capítulo anterior, e suas relações com o pensamento te(le)ológico da primeira metade do século XX. A demanda por uma depuração das relações extrínsecas do texto – a negação da história, mas também da geografia textual – fala por si mesma sobre as conexões estreitas entre o apelo fundacionalista do relatório de Harvard e os métodos hermenêuticos dos novos críticos<sup>469</sup>.

Outro movimento, talvez menos presente nos manuais e cursos sobre teoria literária, foi o chamado *New Humanism* [Novo Humanismo], do qual Irving Babbitt e Paul Elmer More são os principais representantes. Em *Literature and the American College* [Literatura e a Universidade Americana], Babbitt realizou um diagnóstico da modernidade como a perda dos padrões tradicionais de "lealdade à unidade central" do "ser absoluto", resultando no

<sup>465</sup> GRAFF, 2007, p. 167. "common beliefs", "common set of values", "health and vigor of a free society".

<sup>466</sup> HARVARD, 2005, p. 205. "Great Texts of Literature".

<sup>467</sup> HARVARD, 2005, p. 108. "minds most deeply and essentially meet".

<sup>468</sup> Não consideramos necessário um desenvolvimento sobre a noção de Cânone neste contexto, uma vez que nos interessa aqui apenas delinear historicamente uma demanda por unidade e fundamentação dentro do campo das Humanidades no cenário americano, e conectá-las às formas de organização políticas do nacional-humanismo. Para um aprofundamento neste tema, no entanto, ver JAILLANT, Lise. **Modernism, Middlebrow and the Literary Canon: the modern library series, 1917-1955**. Londres: Pichering & Chatto, 2014 e KOLBAS, Emmanuel Dean. **Critical Theory and the Literary Canon**. Boulder: Westview Press, 2001.

<sup>469</sup> Para uma análise mais aprofundada do assunto, ver GRAFF, 2007, p. 171, passim.

fenecimento do homem, no seu rebaixamento intelectual e espiritual<sup>470</sup>. Para Babbitt, o Humanismo seria uma saída para esse caminho tortuoso tomado pela humanidade, porque seria a única doutrina capaz de religá-la aos "elementos de unidade dentre o fluxo"<sup>471</sup> da experiência humana e harmonizá-la com as disposições contraditórias internas à própria humanidade. Também para Paul Elmer More tratava-se de reintroduzir a humanidade em um espaço absoluto e coeso: a natureza humana superior. A despeito das injunções naturais sobre o seres humanos – sua economia instintiva e pulsional, suas relações ambientais e climáticas, sua composição genética –, More defendia a existência de uma outra natureza humana, mais elevada, que regularia a tendência difusa da natureza baixa do homem. More advogava o que Stephen Tanner acertadamente chamou de "humanismo teísta": a existência de uma sobrenatureza humana que vinculava a humanidade a uma ordem espiritual: "o elemento final de unidade na natureza humana não é, então, a razão, mas um senso de eternidade, uma intuição do reino espiritual"<sup>472</sup>. De uma maneira semelhante, Babbitt pensava que a perda do elemento sobrenatural da graça e da noção de pecado tinha sido decisiva para a decadência humana moderna<sup>473</sup>. Assim, ambos buscavam uma síntese sobrenatural para a dispersão carnal e mundana da humanidade, tornada, para eles, proeminente no mundo moderno. De modo geral, pode-se afirmar que as posições adotadas pelos novos humanistas eram mais restritivas que extensivas, mais localistas que generalistas, mais centristas que plurais, uma vez que procuravam retornar ao seio de um ser absoluto.<sup>474</sup>

Esses debates e movimentos conservadores em torno do currículo universitário e do papel das Humanidades para a contiguidade e preservação de uma determinada concepção de humano encontraram seus seguidores e continuadores. No contexto do governo conservador

---

<sup>470</sup> BABBITT, Irving. **Literature and the American College**: Essays in Defense of The Humanities. Boston/Nova York: Houghton, Mifflin and Company, 1908. p. 27-28. "absolute being [...] allegiance to the central unity".

<sup>471</sup> HOEVELER, David. The New Humanism, Christianity, and the Problem of Modern Man. **Journal of the American Academy of Religion**, v. 42, n. 4, p. 658-672, dez., 1974. p.663. "elements of unity amid the flux".

<sup>472</sup> TANNER, Stephen L. **Paul Elmer More**: Literary Criticism as History of Ideas. Provo: Brigham Young University, 1987. p. 39. "The final element of unity in human nature is not then, reason, but rather a sense of the eternal, an intuition of the spiritual realm".

<sup>473</sup> Cf. HOEVELER, 1974, p. 665.

<sup>474</sup> Esquematzamos, aqui, rapidamente os argumentos dos dois principais expoentes do *New Humanism*, devido ao espaço para discussão ser exíguo e porque a própria análise mais detida de seus argumento nos levaria a um desvio de nossas preocupações neste estudo. No entanto, seria profícuo para trabalhos posteriores atentarem para a relação conflituosa dos novos humanistas com o Romantismo e o Naturalismo do século XIX, sua proposta sintética e de criação de um polo equidistante destes movimentos, buscando um "*tertium quid*", na expressão de More. Esse terceiro ponto de vista poderia ser aproximado das considerações saidianas sobre o humanismo, muito porque Said retoma uma boa parte do vocabulário iluminista e romântico dos séculos XIX e XVIII – com a ressalva, claro, de que Said não esperava encontrar nenhuma sobrenatureza humana a-histórica, nem uma unidade estável para toda humanidade. Para uma visão mais aprofundada sobre os *New Humanist* ver FOERSTER, Norman (Ed.). **Humanism and America**: Essays on the Outlook of Modern Civilization. Nova York: Farrar and Rinehart, 1930.

de Ronald Reagan, os Estados Unidos passaram por um intenso debate acerca do currículo das Humanidades nas faculdades e universidades. O Secretário de Educação, William Bennett, escreveu um relatório, intitulado *To Reclaim a Legacy: a report on the Humanities in Higher Education*<sup>475</sup> [Reivindicar um Legado: relatório sobre as Humanidades na Educação Superior], publicado em 1984, que continha instruções sobre o que ser ensinado, como ser ensinado e com quê propósito, elencando uma lista de autores a serem obrigatoriamente lidos por alunos. Além disso, o relatório, apesar de reconhecer a formação etnicamente diversa de seu país, afirmava a cultura ocidental como o seu passado oficial e verdadeiro, deixando as tradições não-ocidentais como exemplos de formas distantes de expressão humana.

No contexto acadêmico, Said destaca Allan Bloom como um daqueles que exerciam o papel limitante que Irving Babbitt e Paul Elmer More tinham exercido na primeira metade do século XX. Na obra de Bloom, *The Closing of the American Mind*<sup>476</sup> [O Fechamento da Mente Americana], ressurgia o que Said chamou de "humanismo redutor e didático", segundo o qual "as portas do humanismo tinham sido deixadas abertas para toda espécie de individualismo desregrado, modismo vergonhoso e erudição não canonizada"<sup>477</sup>. Na esteira dos novos humanistas, Bloom, segundo Said, defendia que a educação humanista nos Estados Unidos deveria se concentrar apenas em um grupo restrito de autores e textos, um clube exclusivo para frequentadores raros e iniciados, que garantiria "os supostos aperfeiçoamentos espirituais e redentores oferecidos pelos tipos extremamente exclusivos de escrita"<sup>478</sup>. O objeto dessa organização do saber humano seria, então, o "passado pastoral, quase sacrossanto, que a literatura e o humanismo reverenciavam como sagrado"<sup>479</sup>.

Apesar dessas reivindicações centristas da cultura ocidental, Said aponta transformações no corpo político e social americano que forçaram mudanças no humanismo e na organização curricular e disciplinas das humanidades:

Um novo intercâmbio movimentado entre a esfera pública e a privada, uma interpenetrando e alterando a outra, tem modificado a área de forma quase total, [...] forças como a migração e a mediação eletrônica adquiriram papéis modeladores na produção da cultura contemporânea e dentro da educação, onde, apenas para mencionar algumas das mudanças centrais que ele analisa,

<sup>475</sup> BENNETT, William. **To Reclaim a Legacy: a report on the Humanities in Higher Education**. Washington: s. n., 1984. Disponível em <<http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED247880.pdf>>. Acesso em 23 ago. 2016.

<sup>476</sup> BLOOM, Allan. **The Closing of American Mind**. Nova York: Simon and Schuster, 1987. Há uma tradução para o português, com a qual não pudemos ter contato: BLOOM, Allan. **O Declínio da Cultura Ocidental**. Tradução de João Alves dos Santos. São Paulo: Best Seller, 1989.

<sup>477</sup> HCD, p. 37.

<sup>478</sup> HCD, p. 36.

<sup>479</sup> HCD, p. 36.

comunidades provenientes da diáspora substituem as assentadas, novas mitografias e fantasias energizam bem como amortecem a mente, e o consumo numa nova escala anima os mercados por todo o globo. A recepção do trabalho humanista, quem o lê, quando e para que propósito — todas essas são questões que se aglomeram ao redor e quase afastam qualquer estado extático ou puro de atenção estética<sup>480</sup>.

Said relata que suas classes na Universidade de Columbia haviam mudado radicalmente desde 1963, quando iniciou sua carreira de professor, ao final da década de 1990 e inícios dos anos 2000, período da redação de *Humanismo e Crítica Democrática* e outros livros. Todo o questionamento vigoroso que mencionamos anteriormente, capitaneado por um intelectual como Frantz Fanon, não foram mais do que sintomas do ambiente convulsivo por que passava a sociedade mundial, e sobretudo a americana. Os movimentos pelos Direitos Civis de afro-americanos, a crescente organização política, epistemológica e militante das segunda e terceira ondas feministas, a resistência política e existencial dos refugiados palestinos e daqueles que permaneceram na Faixa de Gaza após a Guerra dos Seis Dias de 1967: todos esses movimentos contestatórios locais e globais contribuíram para a "lenta mudança sísmica na perspectiva humanista que é a nossa de hoje em dia, no início do século XXI"<sup>481</sup>. Nessa esteira, os Estudos Culturais, Pós-coloniais, de Gênero, de Raça e Etnia configuraram o que alguns autores chamam de Novas Humanidades, que borraram não somente as divisões disciplinares clássicas, mas também promoveram novas modalidades metodológicas de pesquisa, fizeram emergir novos objetos de análise – ou, até mesmo, questionaram a ordem epistemológica entre sujeito e objeto do conhecimento – e apontaram para outras formas de construção do conhecimento e principalmente da relação deste com as configurações geopolíticas, sociais e culturais do mundo contemporâneo<sup>482</sup>.

É justamente nesse cenário de questionamento do consórcio humanismo-humanidades eurocêntrico que, em *Cultura e Imperialismo*, Said demandou um "paradigma diferente e inovador para a pesquisa humanista", que não se empenhe no trabalho de conservar um "feudo ou uma guilda de disciplinas, nem uma identidade manipuladora como 'Índia' ou 'América', e sim na melhoria e na valorização não coercitiva da vida numa comunidade que luta para existir entre outras comunidades"<sup>483</sup>. Said anuncia, mais de dez anos antes da publicação de *Humanismo e Crítica Democrática*, uma de suas perguntas fundamentais e,

---

<sup>480</sup> HCD, p. 65-66.

<sup>481</sup> HCD, p. 68.

<sup>482</sup> Cf. KLEIN, Julie Thompson. **Humanities, Culture, and Interdisciplinary**: The Changing American Academy. Albany: New York State University Press, 2005. p. 39-41 e GEERTZ, Clifford. Blurred Genres: The Reconfiguration of Social Thought. **The American Scholar**, v. 49, n. 2, p. 165-179, 1980.

<sup>483</sup> CI, p. 475.

ainda mais, um projeto pessoal de inquirição: a possibilidade de pensar um humanismo não-excludente, uma forma de encarar o humano que não estabeleça *a priori* parâmetros de demarcação de sua esfera ontológica, mas que a veja como um contínuo embate construtivo, agônico, tenaz e transformativo.

### 3.2 COSMOPOLITISMO: UM "HUMANISMO À MEDIDA DO MUNDO"<sup>484</sup>

No final do ano de 1947, no mês de dezembro, Edward Said e sua família deixaram Jerusalém e se mudaram definitivamente para o Cairo, no Egito. Até o começo da primavera de 1948, toda a família de Said, incluindo todos os parentes distantes paternos e maternos, se viram obrigados a sair da Palestina<sup>485</sup> e a somarem-se aos mais de 700.000 refugiados, que se espalhavam pela Terra<sup>486</sup>. Os eventos de 1947-48 ficaram conhecidos no mundo ocidental como o Conflito Israel-Palestina, a disputa pelo domínio do território. No entanto, para a população palestina, estes acontecimentos tiveram um sentido mais extenso e duradouro. Os palestinos vivem, desde então, sob os tempos da *Nakba*, palavra árabe que significa "catástrofe", "desastre" ou "calamidade"<sup>487</sup>, indicando não apenas um evento, mas sobretudo uma época, um período temporal que toca e transforma as próprias noções palestinas de identidade, terra, coletividade, tensionando aspectos relativos à memória, relações de poder e saber e, sobretudo, colonialidade e imperialismo.

<sup>484</sup> CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. Tradução de Noémia de Sousa. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978. p. 63.

<sup>485</sup> Cf. ALI, Tariq. **Conversaciones con Edward Said**. Tradução de Natalia Rodríguez Martín. Madrid: Alianza Editorial, 2010. p. 34-35.

<sup>486</sup> A estimativa do número de palestinos expulsos de suas terras, na época, varia de acordo com as fontes: a *United Nations Conciliation Commission For Palestine* (Comissão de Conciliação das Nações Unidas para a Palestina) estimou o número de 711.000 refugiados, em relatório publicado em 1951. Cf. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **General Progress Report and Supplementary Report of the United Nations Conciliation Commission for Palestine**: covering the period from 11 December 1949 to 23 October 1950. Disponível em <<https://unispal.un.org/DPA/DPR/unispal.nsf/0/93037E3B939746DE8525610200567883>>. Acesso em 03 julho 2016. Segundo o *First Interim Report of the United Nations Economic Survey Mission for the Middle East* (Relatório Final da Missão de Análise Econômica das Nações Unidas para o Oriente Médio), publicado em novembro de 1949, o número de refugiados chegaria a 751.000 pessoas, se contados aqueles que ainda permaneciam no território palestino, mas fora de suas terras devido às linhas de armistício. Cf. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **First Interim Report of the United Nations Economic Survey Mission for the Middle East**. Disponível em <<https://unispal.un.org/DPA/DPR/unispal.nsf/0/648C3D9CF58AF0888525753C00746F31>>. Acesso em 03 julho 2016. Em outro relatório, publicado em 1951, o número de refugiados apontado chegava a 900.000, o que correspondia a cerca de 75% da população de não-judeus (em torno de 1.211.370) que viviam no território Palestino, na época. Cf. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Progress Report of the United Nations Conciliation Commission for Palestine**: covering the period from 23 January to 19 November 1951. Disponível em <<https://unispal.un.org/DPA/DPR/unispal.nsf/0/61201E86BC8189F485256102005A8EAB>>. Acesso em 03 julho 2016.

<sup>487</sup> Cf. AL-HARDAN, Anaheed. Al-Nakbah in Arab Thought: The Transformation of Concept. **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East**, v. 35, n. 3, 2015, p. 622-638.

Não à toa, uma das reconhecidas fontes da empresa sionista na Palestina foi justamente a conclamação feita por Napoleão, em 1799, para que judeus da África e da Ásia retornassem a Jerusalém, com o intuito de reerguê-la e refundá-la sob o apoio do Império Francês<sup>488</sup>. Para os palestinos, portanto, a *Nakba* carrega um sentido eminentemente imperialista e colonial, que já vinha se anunciando desde o final do século XVIII e que se consolidou em 1947.

Qustantin Zurayq (1909-2000) é tido como o primeiro a usar o termo *Nakba* para se referir e descrever a guerra pela Palestina. Em *Ma'na al-Nakbah*<sup>489</sup> [O Sentido da Catástrofe], publicado em 1948, Zurayk compreende a *Nakba* como a incapacidade dos países árabes de frustrarem a invasão da Palestina e a constituição do Estado Judeu. Além disso, Zurayk reconhecia que as ações colonialistas do Sionismo na Palestina se alinhavam com o imperialismo britânico do século XX, e percebia, assim, que o que estava sendo enfrentado pelos árabes naquele momento não era apenas uma reivindicação por terra e pátria para os judeus, mas a reedição de um projeto historicamente gestado e coordenado por forças de dominação. As propostas de Zurayk para a resistência e recobrimento árabe-palestino incluíam planos de desenvolvimento industrial, separação entre estado e religião, capacitação científica, e a constituição de uma entidade nacional pan-árabe<sup>490</sup>. Como se vê, as proposições de Zurayk para o fim da *Nakba* significavam a adesão por parte do mundo árabe às diretrizes fundamentais do que se convencionou a chamar de Modernidade no Ocidente. Conseqüentemente, o Sionismo, para Zurayk, era parte integrante do mundo moderno, era o movimento que anunciava a chegada da Modernidade na Palestina e que a conclamava, portanto, a produzir uma resposta dentro do campo moderno de possibilidades.

Como aponta Al-Hardan, o texto de Zurayk foi influente na construção da percepção palestina da guerra como um acontecimento que não apenas instaurou um novo processo de dominação, mas que colocou questões fundamentais a respeito da própria identidade e do projeto de coletividade que supostamente faltaria à população da região. Para Said, no entanto, a resposta ao empreendimento imperial e colonialista na Palestina – a resposta à

---

<sup>488</sup> No sétimo ano da república francesa, o periódico *Gazette Nationale ou Le Moniteur Universel* publicou nota informando que "Bonaparte a fait publier une proclamation dans laquelle il invite tous les juifs de l'Asie et de l'Afrique à venir se ranger sous ses drapeaux pour rétablir l'ancienne Jerusalem". [Bonaparte publicou uma proclamação na qual convida todos os judeus da Ásia e da África a virem sob suas bandeiras para restaurar a antiga Jerusalém]. Cf. GAZETTE NATIONALE OU LE MONITEUR UNIVERSEL. Paris, n. 243. Disponível em <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k49333r/f583.item.r=.zoom>>. Acesso em 13 junho 2016.

<sup>489</sup> ZURAYQ, Qustantin. *Ma'na al-Nakbah*. In: \_\_\_\_\_. **Al-'Amal al-Fikriyyah al-'Āmmah lil-Duktur Qustantin Zurayq (The Genreal Intellectual Works of Dr. Constantine Zurayk)**. v. 1. Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al 'Arabiyyah, 2001.

<sup>490</sup> Cf. ZURAYQ, 2001, p. 221; Cf. AL-HARDAN, 2015, p. 624.

demanda pelas instâncias modernas de pertencimento: povo, nação e território – vem justamente da condição deslocada de sua população e da terra. Said posiciona a questão palestina como uma questão pela *existência* do povo e do local, que informa, derradeiramente, a disputa (cosmo)política pela terra e pela vida:

Sua mera menção [da Palestina] constitui, para os palestinos e seus partidários, um ato de afirmação política importante e positiva. [...] Devemos lembrar aqui que as manifestações de rua nos principais centros cosmopolitas norte-americanos no fim da década de 1960 e grande parte da década de 1970 foram lideradas por facções que bradavam que a 'Palestina existe'.<sup>491</sup>

Dizer que a Palestina e que os palestinos existem significava afirmar e se comprometer com uma outra forma de relação entre humanidade e espaço, um modo de ligação que tem a terra e a errância como elementos que compõem as relações de comunidade. Para Said, o povo palestino "criou uma identidade com a terra que ele cultivou e em que viveu [...], que se tornou ainda mais forte depois que se tomou uma decisão quase exclusivamente europeia de restabelecer, reconstituir, recuperar essa terra para os judeus"<sup>492</sup>. Nesse sentido, a luta da população palestina é construída através da resistência a essa nova forma de colonialismo<sup>493</sup> e de possessão da terra e, sobretudo, através de reexistências, pela criação de outras formas e possibilidades de vida fora de lugar. Os palestinos que foram convertidos em refugiados após 1947 – Said, entre eles, principalmente – são protagonistas de uma forma de existência que, talvez, seja o modo precípua de configuração da vida política contemporânea.

Em texto publicado em 1993 e republicado posteriormente em *Meios sem Fim*, Giorgio Agamben<sup>494</sup> trata a questão dos refugiados como a "única figura pensável do povo no nosso tempo" e a "única categoria na qual é hoje permitido entrever as formas e os limites de uma comunidade política por vir"<sup>495</sup>. Para Agamben, a impotência dos Estados-nação para lidar com a questão dos refugiados é oriunda não somente da inaptidão de seu aparato burocrático, mas das próprias categorias jurídico-políticas tradicionais.

Como se sabe, em 10 de dezembro de 1948, um ano após a catástrofe na Palestina, foi publicada a Declaração Universal dos Direitos do Homem, com votos favoráveis de 48 países,

<sup>491</sup> QP, p. 5.

<sup>492</sup> QP, p. 9.

<sup>493</sup> Cf. QP, p. 9.

<sup>494</sup> AGAMBEN, Giorgio. Para além dos direitos do homem. In: \_\_\_\_\_. **Meios sem Fim**: notas sobre política. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 23-33. Cf. AGAMBEN, Giorgio. Os Direitos do Homem e a Biopolítica. In: \_\_\_\_\_. **Homo Sacer**: o poder do soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2014. p. 123-131.

<sup>495</sup> AGAMBEN, 2015, p. 24

8 abstenções do bloco soviético e nenhum voto contra<sup>496</sup>. A Declaração não somente reafirmava a proteção dos direitos individuais do século XVIII, como também o direito de ir e vir, de casar, ao lazer e ao descanso. Estas compreendiam exigências muito mais morais do que uma forma adequadamente assegurável de proteção e garantia do respeito à vida e de dignidade de existência<sup>497</sup>. O espírito humanista que emergia, então, do período pós-guerra da segunda metade do século XX, quando o racismo e a xenofobia haviam fundamentado a catástrofe do nazi-facismo, possuía determinadas características que localizava seu raio de ação. Na esteira dos movimentos de secularização modernos, a figura do Homem se tornava o centro de difusão e fundamentação da Lei, e não mais o comando de Deus ou os costumes históricos. Em relação aos acontecimentos geopolíticos da primeira metade do século XX, a Declaração funcionava como uma garantia de proteção dos indivíduos contra possíveis abusos dos Estados a que pertenciam como cidadãos. Além disso, a categoria da "humanidade" aparecia como uma possibilidade de reação à discriminação estruturante do nacionalismo oitocentista, um índice de aliança entre as diversas etnias, nacionalidades e povos em prol da criação de um espaço de assento comum para seu futuro conjunto. Esse espaço forjado de coexistência internacional se deu, no entanto, através do campo jurídico, e a categoria "humanidade" permaneceu uma abstração formal-positiva do Direito, integrando muito mais um conjunto de aspirações, ou um horizonte de expectativas, do que uma realidade materialmente alcançável.

Não é à toa que Agamben menciona o trabalho de Hannah Arendt, em *Origens do Totalitarismo*<sup>498</sup>, como um dos estudos pioneiros a apontar a relação interdependente entre o estatuto jurídico que a humanidade recebeu com a Declaração de 1948 e a forma de administração geopolítica Estado-nação. Já no próprio título da Declaração francesa do final do século XVIII – *Déclaration des droit de l'homme et du citoyen* [Declaração dos direitos do homem e do cidadão] – Agamben percebe a ambiguidade da constituição jurídica da humanidade na oscilação entre as categorias "humanidade" e "cidadania": humano é todo aquele reconhecido por um Estado enquanto tal; o reconhecimento estatal, por sua vez, é realizado a partir da figura do cidadão. Hannah Arendt apontou corretamente que populações sem-estado assimiladas aos Estados que tinham sido recentemente constituídos, como no Leste europeu por exemplo, através de Tratados de Minorias, não encontravam equiparação

<sup>496</sup> Cf. HUNT, Lynn Avery. **A invenção dos direitos humanos**: uma história. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2009. p. 208. A ausência de votos contrários é importante, aqui, como indicador do processo traumático global que significou a Segunda Guerra e, sobretudo, a *Shoah*.

<sup>497</sup> HUNT, 2009, p.206.

<sup>498</sup> ARENDT, Hannah. O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos dos homem. In: \_\_\_\_\_. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p.300-338.

efetiva de direitos; além disso, só eram protegidas verdadeiramente aquelas etnias, ou "nacionalidades", que constituíam um número expressivo, de modo que em alguns países "os povos nacionalmente frustrados constituíam 50% da população total"<sup>499</sup>.

O ponto crucial é que a figura do refugiado instaura a crise do modelo jurídico do Estado-nação, justamente porque é destituído de qualquer inscrição de natividade e, sobretudo, porque é despido de qualquer outro atributo além daquele de ser humano. Não por acaso, a condição de refugiado é tratada juridicamente como um estado temporário cujas principais resoluções são a naturalização ou a repatriação<sup>500</sup>. A figura do refugiado além de ser algo irrepresentável e inclassificável dentro do aparato jurídico estatal-nacional, torna-se a manifestação de uma especificidade das formas de vida que têm se multiplicado dentro de parcelas cada vez maiores da humanidade. O fato de que, de modo crescente, essas populações não encontram formas de representação no interior do Estado-nação, seja pela desvinculação do nascimento da própria ideia de nação, de comunidade agregada pelo vínculo natalício, ou mesmo pelo sentido territorial de compartilhamento do espaço e da terra. A marginalidade do refugiado, sua desinscrição de naturalidade e seu exílio permanente, constituem-no, assim, na forma antagônica do cidadão, aquele que pertence e que dispõe das prerrogativas decorrentes da cessão voluntária de sua capacidade de autodeterminação<sup>501</sup>.

Nesse sentido, Agamben e Arendt colocam a figura do refugiado como aquilo que condensa (ou expande) as possibilidades de uma política por vir: para Arendt, "a vanguarda do povo"<sup>502</sup>; para Agamben, a perspectiva de sobrevivência política da humanidade, exemplificada justamente na possível transformação de Jerusalém na capital de dois Estados interseccionais, de modo que as duas comunidades políticas estariam "em êxodo uma em relação à outra, articuladas entre si por uma série de extraterritorialidades recíprocas, na qual o conceito-guia não seria mais o *ius* do cidadão, mas o *refugium* do indivíduo"<sup>503</sup>.

Ainda que tenha se pronunciado contra a solução biestatal e defendido a constituição de um estado binacional para ambos palestinos e judeus<sup>504</sup>, Said compartilha com Agamben a noção de que as formas do exílio experimentadas e resignificadas pelos refugiados – palestinos, sobretudo – apontam para uma força liberacionista contrária e resistente às formas de dominação que se propagam desde séculos de colonialismo, passando pelos regimes

<sup>499</sup> ARENDT, 1989, p. 305.

<sup>500</sup> Cf. ARENDT, 1989, p. 320.

<sup>501</sup> Ver, a respeito do conceito de cidadão aqui empregado, HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 39 ss.

<sup>502</sup> ARENDT, Hannah. **Nós, os Refugiados**. Disponível em <[http://www.lusosofia.net/textos/20131214-hannah\\_arendt\\_nos\\_os\\_refugiados.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/20131214-hannah_arendt_nos_os_refugiados.pdf)>. Acesso em: 25/06/2016.

<sup>503</sup> AGAMBEN, 2015, p. 32.

<sup>504</sup> Cf. SAID, Edward W. The One-State Solution. **The New York Times**, Nova York, 10 jan. 1999.

autoritários do início do século XX, continuando nas modalidades de neocolonialismo e imperialismo do período de guerra fria e da globalização do final do século. Contemporaneamente, vemos outro ciclo de migração e exílio daqueles que deixam seus países devido à expansão do domínio do chamado *Daesh*, configurando o maior fluxo migratório desde o final da Segunda Guerra Mundial. Para Said, "na medida em que essas pessoas existem entre o velho e o novo, entre o velho império e o novo Estado, a condição delas expressa as tensões, irresoluções e contradições nos territórios sobrepostos mostrados no mapa cultural do imperialismo"<sup>505</sup>.

O *refugium* desses indivíduos – a desincrição natalícia e o deslocamento territorial – fornece para Said formas de deslocamento distintas das noções tradicionais e relativas a formas de poder, tais como o banimento, degredo ou expatriação. Como aponta Abdul JanMohamed<sup>506</sup>, há formas distintas de transposição e relações de passagem. Imigrantes e refugiados, apesar de compartilharem o deslocamento de seus lugares de origem, ultrapassam fronteiras de espécies distintas e têm uma relação diversa com a cultura receptora. Para os refugiados, a relação com sua cultura ou terra de origem é estruturalmente nostálgica, não apenas pelo fato de os terem deixado, mas sobretudo pela impossibilidade de retorno que frequentemente caracteriza sua condição, seja por perseguição e risco de morte ou por proibições expressas do ordenamento jurídico de seu Estado. O imigrante, por sua vez, frequentemente decide se mudar, adota uma determinada cultura e se insere subjetivamente dentro de um novo corpo de valores. Devido a seu modo negativo, nostálgico, de penetração, os refugiados raramente se assujeitam à nova cultura. Eles resistem ao que Said chamou de "gregarismo acrítico"<sup>507</sup>: "a habilidade de se identificar rapidamente e se imiscuir à estrutura da nova cultura"<sup>508</sup>. Do ponto de vista dos refugiados, fronteiras não são apenas aquelas demarcadas geopoliticamente pela forma-estado, que são transpassáveis e marcam a divisão entre entidades estáveis e definidas, mas sobretudo o lugar de sua própria condição, o espaço em que terão de construir suas vidas: "[o] exílio", diz Said, "é fundamentalmente um estado de ser descontínuo [...] é a vida levada fora da ordem habitual [...] é nômade, descentrada, contrapontística"<sup>509</sup>.

---

<sup>505</sup> CI, p. 504.

<sup>506</sup> JANMOHAMED, Abdul R. Worldliness-Without-World, Homelessness-as-Home: Toward a Definition of the Specular Border Intellectual. In: WILLIAMS, Patrick (Ed.). **Edward Said**. Sage Masters of Modern Social Thought. v. 1. Londres/Thousand Oaks/Nova Delhi: Sage Publications, 2001. p. 218-241.

<sup>507</sup> SAID, Edward W. The Mind of Winter: Reflections on life in exile. **Harper's**, set., p 49-55, 1984.

<sup>508</sup> JANMOHAMED, 2001, p. 223. "ability to identify rapidly and to merge with the structure of the new culture".

<sup>509</sup> RE, p. 50; 60.

Longe de ser uma condição privilegiada, um ponto de vista superior e plenitudinário, o exílio se torna, para Said, uma forma "alternativa às instituições de massa que dominam a vida moderna"<sup>510</sup>. Dessa forma, a partir da condição de exilado, refugiado, é possível pensar a criação de formas de vida que não estariam mais baseadas em categorias associadas à tríade Estado-nação-cidadão, como representação, homogeneidade, pertencimento. Said considera que "à autoridade e ao marco exterior do Estado também acompanham coisas tais como a seguridade, confiança, o sentido da maioria, toda a matriz de significados que associamos com 'casa', pertencimento e comunidade"<sup>511</sup>. O exílio, dessa forma, poderia ser lido como uma modalidade existencial contra-o-estado, estabelecendo uma sintonia com teorias políticas advindas principalmente da antropologia de Pierre Clastres<sup>512</sup> e com as propostas político-culturais em torno da noção de cosmopolitismo, em contexto pós-/de-colonial, como as de Walter Mignolo<sup>513</sup>.

O intelectual palestino passa, então, a dar relevo à noção de contingência como um dos traços fundamentais da existência-em-refúgio: trata-se do reconhecimento de que "num mundo secular e contingente, as pátrias são sempre provisórias"<sup>514</sup>. A ideia de pátria, nesse contexto, pode ser expandida e lida como qualquer forma de perimetria estagnante, fechamento limitador ou inscrição determinante. Sua condição provisional permite àquele ou àquela em exílio desenvolver formas de resistência de escape e modalidades de contraposição que Said qualificou, na esteira de Deleuze e Guatarri, de metalúrgica, que forja e solda os materiais moldados para figurarem isoladamente, acentuando o "desenvolvimento contínuo da forma [...] e a variação contínua da matéria"<sup>515</sup>.

O próprio Said manejou esses materiais em sua carreira e sua própria vida. Como ele mesmo expressou certa vez em entrevista, sua história é de uma

série de deslocamentos e expatriações que nunca poderão ser recuperadas. O sentimento de estar [*sense of being*] entre culturas é muito forte para mim. Eu diria que esse é o fio mais forte que atravessa minha vida: o fato de que

---

<sup>510</sup> RE, p. 57.

<sup>511</sup> WTC, p. 11. "to the authority and exterior framework of the State go as well such things as assurance, confidence, the majority sense, the entire matrix of meanings we associate with 'home', belonging and community".

<sup>512</sup> Cf. CLASTRES, Pierre **A Sociedade Contra do Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

<sup>513</sup> Cf. MIGNOLO, Walter. The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism. **Public Culture**, v. 12, n. 3, p. 721-748, 2000; MIGNOLO, Walter. Cosmopolitanism and the De-colonial Option. **Studies in Philosophy and Education**, v. 29, n. 2, p. 111-127, 2010; MIGNOLO, Walter. Cosmopolitan Localism: A Decolonial Shifting of the Kantian's Legacies. **Localities**, v. 1, p. 11-45, 2011;

<sup>514</sup> RE, p. 58.

<sup>515</sup> DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **Mil Platôs**. Volume 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1997. p. 94.

eu estou sempre dentro e fora das coisas, e nunca realmente *em* nada por muito tempo<sup>516</sup>

A língua inglesa permite uma indeterminação entre ser e estar que é explorada na fala de Said, na medida em que seu estado de desalinhamento incessante caracteriza seu ser-entre, que, por sua vez, é percebido como uma espécie de condição permanente de sua vida. Nesse sentido, exílio não seria somente uma metáfora conceitual para uma condição geral de uma época, mas a declaração da experiência da impossibilidade de filiação integral a qualquer instância primordial e subordinadora. No contexto de sua obra, é eloquente o fato de que, ao escrever sobre e para o Ocidente, acentuava sua voz oriental e deslocada, demonstrando ao mesmo tempo íntima familiaridade com a cultura ocidental, como é o caso de *Orientalismo*. Ao falar sobre e para o Oriente, do mesmo modo, escrevia como alguém que viveu no exterior por um longo período, ressaltando sua existência singular e sua circulação pela cultura ocidental<sup>517</sup>. Said sempre procura afirmar sua exterioridade, sua não-pertença constitutiva em relação à qualquer ponto de vista e lugar de fala.

Contrariamente a uma concepção de exterioridade como o indeterminado, ilimitado, incondicionado, a exterioridade exílica é situada, limitada e mundana, pois se expressa sempre em intervalos, interstícios e intermitências. Em *Fora de Lugar*, por exemplo, quando a narração se situa em Jerusalém ou no Cairo, frequentemente Said se trata na terceira pessoa e adiciona aspas a seu prenome, marcando "Edward" como aquele designativo pessoal deslocado do contexto árabe-palestino em que vivera sua infância, e egípcio, na sua adolescência. Quando entra no Victoria College, em 1949, com quatorze anos de idade, torna-se "pela primeira vez exclusivamente 'Said', com o prenome sendo ignorado ou abreviado para 'E' [...] [entrando] como simples 'Said' [...] num mundo híbrido"<sup>518</sup>.

Essa vivência cotidiana, vernacular do sentimento de desenraizamento narrada por Said retrata a condição de milhares de pessoas às quais o contexto de dispersão e diáspora foi imposto desde o nascimento ou cedo em sua infância e juventude, e que, portanto, têm de lidar com a disjuntura de sua própria existência. As questões que se impõem, portanto, são: "que acontece às pessoas sem terra? Seja qual for a forma de existirmos no mundo, o que

<sup>516</sup> PPC, p. 70. "series of displacements and expatriations which cannot ever be recuperated. The sense of being between cultures has been very, very strong for me. I would say that's the single strongest strand running through my life: the fact that I'm always in and out of things, and never really *of* anything for very long."

<sup>517</sup> Cf. SHOHAT, Ella. *Antinomies of Exile: Said at the Frontiers of National Narrations*. In: WILLIAMS, Patrick (Ed.). **Edward Said**. Sage Masters of Modern Social Thought. v. 4. Londres/Thousand Oaks/Nova Delhi: Sage Publications, 2001. p. 369-390.

<sup>518</sup> FL, p. 265.

preservamos de nós mesmos? O que abandonamos?"<sup>519</sup>. Nesse contexto, as demandas levantadas a respeito de suas identidades não são oriundas da continuidade de uma tradição que os estaria interpelando por sua pertença e conservação. Ao contrário, como aponta Stuart Hall<sup>520</sup>, muitas vezes, a demanda por essas identidades foi ocasionada justamente pelo empreendimento colonial, pelo exercício de poder dos impérios que ocupavam a terra dos nativos, aqueles povos sem história, estado e território, e que muitas vezes não eram considerados nem mesmo humanos. As considerações de Stuart Hall sobre a diáspora caribenha, apesar de responderem a questões bastante específicas deste contexto, podem esclarecer certos impasses também vividos pelos palestinos.

Como falamos anteriormente, a inscrição natalícia e o compartilhamento territorial são dois principais fatores para a fixação da identidade, do ponto de vista cultura, e, do ponto de vista político, para o reconhecimento jurídico-estatal do indivíduo como cidadão. Nesse sentido, esses parâmetros operam em registros que só aparentemente são descontínuos, uma vez que cidadão, como vimos, é aquele que pertence e que dispõe de prerrogativas de uma identidade reconhecida. Nessa perspectiva, qualquer forma de exílio, de desligamento dessas duas formas de pertencimento, instauraria uma série de demandas por um retorno às condições anteriores ao desenlace. Quando se define a identidade a partir de relações de descendência e ascendência, de noções de herança e ancestralidade, o retorno e a refundação são considerados a resolução para qualquer forma de ruptura. O exemplo dado por Hall, neste caso, é a demanda judaica pelo retorno à Terra Prometida. O mito da terra abençoada à qual os judeus teriam chegado pelo guiamento divino carrega consigo a promessa de regresso e redenção. A história, nesse caso, é compreendida como teleológica, caminhando no sentido de uma remição finalista, que instauraria um novo tempo e um novo espaço, restaurando seu momento originário, onde e quando os infortúnios antes vividos seriam superados e se instauraria a paz perpétua. Esta concepção de identidade é dependente de um mito fundador, que, por definição, é a-histórico e irrealizável, de modo que ele não auxilia apenas na construção de um horizonte de ação e perspectiva, mas sobretudo em formas de exclusão e purificação.

---

<sup>519</sup> RUSHDIE, Salman. A Identidade Palestiniana: conversa com Edward Said. In: \_\_\_\_\_. **Pátrias Imaginárias**. Tradução de Helena Tavares, Ana Vilela e Filomena Pereira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994. p. 194.

<sup>520</sup> HALL, Stuart. Pensando a Diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: HALL, STUART; SOVIK, Liv (Org.). **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: UFMG, 2013. p. 27-55.

É uma versão dessa concepção da diáspora judia e de seu anunciado "retorno" a Israel que constitui a origem da disputa com seus vizinhos do Oriente Médio, pela qual o povo palestino tem pago um preço tão alto, paradoxalmente, com sua expulsão de uma terra que, afinal, também é sua<sup>521</sup>.

Esta forma de compreender a identidade, suas relações com a terra e a maneira de contato com a alteridade não se ajusta propriamente às condições materiais e mundanas dos povos caribenhos, abordados por Hall, e das populações da Palestina, no caso de Said. Se no primeiro caso, havia uma demanda por uma "*ur*-origem daquela grande narrativa de libertação, esperança e redenção do Novo Mundo"<sup>522</sup>, no caso das populações diaspóricas, sobretudo palestinas, trata-se justamente de se perguntar *historicamente* pelas relações situadas e mundanas que poderiam ser relevantes no processo de autoconhecimento e autocrítica. Neste caso, o papel da memória emerge não no sentido de preservação de um passado originário cuja promessa de retorno seria a base da ação e construção política da coletividade. Ao contrário, trata-se de dar relevo aos percalços, contradições, falhas, aporias que fazem parte de qualquer construção mnemônica, que expressam a autopercepção identitária. O próprio Said é um exemplo forte disto:

O pouco que posso verdadeiramente lembrar de Jerusalém e Nazaré, o pouco específico, o pouco que tem a durabilidade irreduzível de memórias táteis ou visuais ou auditivas, que não cedem nada ao tempo. O Pouco que não é confundido com imagens que eu vi ou cenas que eu vislumbrei em outros lugares do mundo árabe. A Palestina é o exílio, a desapropriação, as memórias imprecisas de um lugar deslizando para vagas memórias de outro. A história da Palestina não pode ser contada facilmente. Ao contrário, o passado, assim como o presente, oferece apenas ocorrências e coincidências – aleatórias<sup>523</sup>.

O que Said expressa nessa passagem é justamente o impasse que o indivíduo em exílio vive ao ser interpelado por uma espécie de identidade que, muitas vezes, não circulava em seu meio. Do ponto de vista das populações locais ou deslocadas de seu ambiente autóctone, a identidade como a linha contínua entre o indivíduo e a comunidade, como expressão do espírito do povo no corpo do sujeito, frequentemente é fruto de um processo de injunção pelo

---

<sup>521</sup> HALL, 2013, p. 32.

<sup>522</sup> HALL, 2013, p. 31.

<sup>523</sup> SAID, Edward W. The Voice of a Palestinian in Exile. **Third Text**, v. 2, n. 3-4, 1988, p. 39-50. "The little that I can truly remember about Jerusalem and Nazareth, little that is specific, little that has the irreducible durability of tactile or visual or auditory memories, that concedes nothing to time. Little that is not confused with pictures I have seen or scenes I have glimpsed elsewhere in the Arab world. Palestine is exile, dispossession, the inaccurate memories of one place slipping into vague memories of another. The story of Palestine cannot be told smoothly. Instead, the past and the present, offers only occurrences and coincidences – random".

contato com o poder colonial e imperialista. Com efeito, em um ensaio sobre Jean Genet em *Estilo Tardio*, Said toma o próprio Imperialismo como "exportação de identidade":

A identidade é tudo aquilo que impomos a nós mesmos ao longo de nossas vidas de seres sociais, históricos, políticos e mesmo espirituais. [...] Sobretudo, em vista da opção de Genet por lugares como a Argélia e a Palestina, a identidade é sinônimo do processo pelo qual a cultura mais forte e a sociedade mais desenvolvida se impõem violentamente sobre um povo que, pelo mesmo processo identitário, é declarado inferior. O imperialismo é a exportação da identidade.<sup>524</sup>

Nesse sentido, é importante pensar como a identidade palestina tem sido representada ao longo do tempo. Reiteradamente, circula em veículos midiáticos a representação do palestino associada a delinquência e terrorismo, a violência e a fundamentalismo religioso. O próprio Said chamou atenção para isso em *Covering Islam*, quando apontou a profusão de imagens-clichê propagadas pela imprensa americana, pelo cinema e pela própria academia a respeito da resistência palestina ou, de uma modo mais amplo, dos palestinos<sup>525</sup>. Said argumenta que essas imagens estereotipadas dos palestinos serviram como justificativa para a expansão territorial de Israel, para suas políticas nocivas aos direitos das populações residentes da região e para a contínua deslegitimação das formas políticas de resistência palestina. Ao mesmo tempo, o Estado de Israel promoveu uma intensa política de fundação de uma identidade judaica pura, para a qual não somente filólogos e historiadores contribuíram, mas sobretudo os arqueólogos<sup>526</sup>.

Opondo-se a esse tipo de construção, em *Freud e os Não-Europeus*, conferência pronunciada em dezembro de 2001, Said aborda justamente a compreensão freudiana da identidade judaica como material e historicamente híbrida e aberta: "ao escavar a arqueologia da identidade judaica, Freud insistiu em que ela não teve início em si mesma, mas sim em outras identidades (egípcia e árabe)"<sup>527</sup>. Said interpreta *Moisés e o Monoteísmo*, texto tardio de Freud publicado em 1939, como um olhar corajoso do psicanalista para a identidade judaica, sobretudo no contexto da ordem nazista na Alemanha. Nesse cenário, Freud – que já havia manifestado a dificuldade e ousadia em que consistia tal trabalho<sup>528</sup> – apresentava Moisés como um egípcio, destoando da narrativa bíblica de que Moisés teria nascido em uma

<sup>524</sup> ET, p. 104.

<sup>525</sup> CO, p. XXVI.

<sup>526</sup> Cf. ABU EL-HAJ, Nadia. **Facts on the Ground**: archeological practice and territorial self-fashioning in israeli society. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 2001. p. 125.

<sup>527</sup> FNE, p. 73.

<sup>528</sup> Cf. GAY, Peter. **Freud**: uma vida para nosso tempo. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 606.

família judia e que teria sido deixado no rio Nilo, tendo sido apenas criado no Egito. Essa origem estrangeira de Moisés abalaria o próprio cerne de uma concepção purista da identidade judaica, pois, para Freud, "Moisés criou os Judeus"<sup>529</sup>. Além de o fundador do Judaísmo ser uma figura de origem externa à comunidade, a própria religião seguida pelos judeus teria tido origem no contato de Moisés com os dogmas monoteístas do Faraó Akhenaton. Para Said, Freud trata Moisés como uma figura estrangeira que, no entanto, é inegavelmente arraigada à cultura judaica, tornando a formação de uma das culturas basilares da Europa a operação híbrida de assimilação e contato com uma alteridade não-europeia. Trata-se, em um nível mais geral, de pensar a cultura como algo fundamentalmente constituído de maneira sincrética:

[e]m outras palavras, a identidade não pode ser pensada nem trabalhada em si mesma; ela não pode se constituir nem sequer se imaginar sem aquela quebra ou falha original radical que não será reprimida, porque Moisés era egípcio e, portanto, sempre esteve fora da identidade dentro da qual tantos se posicionaram e sofreram – e, depois, talvez, triunfaram.<sup>530</sup>

A leitura feita por Said do trabalho de Freud aponta para um outro modo de conceber instituições e conceitos tipicamente modernos como Estado, Cultura, Nação, Identidade, Origem e assim por diante. Nenhum deles têm a qualidade de serem estáveis historicamente, transparentes em suas expressões, ou unos em seu cerne. Cada um é marcado, sob muitos pontos de vista, por disjunções que, no entanto, foram determinantes para sua constituição e configuração atual. Dado esse caráter falho e transitivo desses conceitos e instituições, Said costura os movimentos de resistência ao imperialismo e ao colonialismo, seja propriamente da esfera político-institucional ou da esfera artística e literária, às formas de vida eminentemente desalojadas, diaspóricas, exílicas:

como o anti-imperialismo libertacionista tentou quebrar essa unidade aprisionadora? Em primeiro lugar, graças a uma nova orientação integradora ou contrapontual em história, que vê uma interligação nas experiências ocidentais e não ocidentais, por estarem vinculadas pelo imperialismo. Em segundo lugar, graças a uma visão criativa, e até utópica, que reconcebe a teoria e a prática emancipadoras (opostas às confinadoras). Em terceiro lugar, *graças a um investimento não em novas autoridades, doutrinas e ortodoxias codificadas, nem em causas e instituições estabelecidas, mas numa espécie particular de energia nômade, migratória, antinarrativa.*<sup>531</sup>

Fazendo eco a esta ideia, quase vinte anos depois, Said afirma:

<sup>529</sup> FREUD, Sigmund. **The Letters of Sigmund Freud and Arnold Zweig**. Tradução de W. D. Robson-Scott. Londres: Hogarth Press, 1970. p. 91.

<sup>530</sup> FNE, p. 82.

<sup>531</sup> CI, p. 427, grifo nosso.

[E]m nossa era de vastas transferências populacionais, de refugiados, exilados, expatriados e imigrantes, ele [o caráter irremediavelmente diaspórico e desalojado dos judeus] também pode ser encontrado na consciência diaspórica, errante, vacilante, cosmopolita, de alguém está tanto dentro como fora de sua comunidade. [...] A força desse pensamento, acredito, é que ele pode ser articulado dentro e dirigir-se a outras identidades sitiadas; não por meio de paliativos como a tolerância e a compaixão, mas sim as tratando como feridas seculares, perturbadoras, desabilitadoras, desestabilizadoras – *a essência do cosmopolita, da qual não há recuperação, nenhum estado de tranquilidade, resolvida ou estoica, e nenhuma reconciliação utópica, nem sequer consigo mesma.*<sup>532</sup>

Esse estado agônico de oscilação entre pertencimento e apartação, deserção e gregarismo, convergência e desvio é a condição própria do refugiado, do ser-em-exílio que vem marcando as experiências políticas, sociais e culturais das últimas décadas principalmente e que, acima de tudo, aponta para uma espécie alternativa e ex-cêntrica de um humanismo na forma de um cosmopolitismo "que, talvez, ainda não tenha chegado [...] ou que ainda não foi reconhecido"<sup>533</sup>. No entanto, dizíamos nos capítulos anteriores que a dimensão mundana da Filologia e do Humanismo saidianos estaria conjugada no tomar-fazer parte característico de toda atividade criativa ou crítica. Se a figura do refugiado é aquela de desestabilização das formas de pertencimento e das formas de participação dele derivadas, como então é possível pensar modos de envolvimento e compromisso que estejam na exceção da norma e do vínculo? A proposta saidiana de reorganização das bases do Humanismo é uma resposta a essa questão.

Em uma entrevista concedida em 1991, Said afirma uma contraposição de dois paradigmas nos estudos em humanidades. O primeiro, aquele de base nacionalista, compreende atomisticamente não apenas os modos de composição e participação política, mas sobretudo os artefatos e experiências humanos, artísticos e culturais. Segundo Said, esse modo de conceber a existência e expressão humanas pressupõe e – em última instância, prescreve – estabilidades, normalizações e tradicionalismos como padrões a serem perscrutados, identificados e autenticados. O segundo consiste justamente em colocar as experiências dos refugiados como uma forma de expansão ótica que permitiria ver as "integrações e interdependências" que se entrelaçam para formar qualquer noção de coletividade. Said fala abertamente sobre "Estudos sobre Refugiados versus os estudos das instituições culturais estáveis, que caracterizaram os paradigmas das ciências sociais e das

<sup>532</sup> FNE, p. 81-82, grifo nosso.

<sup>533</sup> DERRIDA, Jacques. **On Cosmopolitanism and Forgiveness**. Tradução de Mark Dooley e Michael Hughes. Londres: Routledge, 2001. p. 23. "has not yet arrived, perhaps [...] one has perhaps not yet recognize it".

humanidades"<sup>534</sup>. Aquilo que, tomando uma expressão de um ensaio de Adorno sobre Beethoven, Said chamou de Estilo Tardio pode ser lido nesta chave dos estudos desnormalizadores, contra-institucionais e exílicos.

Com efeito, para Said, o estilo tardio, antes de ser o coroamento de uma processo orgânico e coerente da obra de um pintor, escritor ou músico, constitui um deslocamento, uma espécie de abandono das coordenadas estabelecidas nas obras anteriores. No caso específico de Beethoven, Said considera que suas obras tardias não se deixam "apaziguar ou cooptar por uma síntese superior, não se conformam a nenhum esquema e não podem ser resolvidas ou conciliadas, uma vez que seu caráter não resolvido, sua fragmentaridade não sintetizada são constitutivos, sem nada de ornamental ou simbólico"<sup>535</sup>. Ao não constituir uma totalidade reconhecível e acabada de uma obra, a força do estilo tardio está justamente em sua negatividade: "ali onde esperaríamos serenidade e maturidade, encontramos um desafio espinhoso, árduo e incessante – talvez até inumano"<sup>536</sup>. O estilo tardio, assim, aponta para além de uma alteração estética, uma mudança de curso em algo que supostamente deveria ser coeso e uno e se apresenta como contrastante a si mesmo. Trata-se de perceber que o estilo tardio é a expressão de uma forma de vida lidando com as condições materiais de sua existência: na sociedade burguesa moderna, a paisagem objetiva é sempre fraturada e descontínua, a única forma de encontrar coerência nessa dispersão é por meio de esforços e mecanismos de ordem subjetiva. Ao recusar a morte serena e a reconciliação sintética de sua existência, o próprio sujeito encara sua condição de vida derradeira e desarranjada: "o estilo tardio [se] distancia do mero envelhecimento burguês e [...] sublinha a crescente consciência de distanciamento, exílio e anacronismo – uma consciência que o estilo tardio expressa e, o que é mais importante, utiliza para se sustentar"<sup>537</sup>. Nesse sentido, além de Beethoven, o próprio Adorno torna-se uma figura representativa desse modo "autêntico"<sup>538</sup> de afirmar a vida humana, em suas tensões, arreses e fricções. Isso se dá por Adorno, ao invés de tratar abstratamente a noção de tardio, se valer do modelo de Beethoven "para suportar o fim em sua forma *tardia*, e *em si mesmo*, em seus próprios termos, não como preparação para algo ou como obliteração de seja lá o que for"<sup>539</sup>, mas como afirmação de sua tardeza, de sua

---

<sup>534</sup> PPC, p. 115. "Refugee studies versus the studies of stable cultural institutions which have characterized the paradigms of the social sciences and the humanities".

of the past.

<sup>535</sup> ET, p. 32-33.

<sup>536</sup> ET, p. 32

<sup>537</sup> ET, p. 37.

<sup>538</sup> ET, p. 33.

<sup>539</sup> ET, p. 34, grifo do autor.

condição limítrofe, inacabada, disruptiva – danificada (*beschädigten*)<sup>540</sup>. Said, então, define o conceito de tardio como "uma espécie de exílio autoimposto diante de tudo o que costuma ser aceito, um exílio posterior e sobrevivente a isso"<sup>541</sup>. Suas considerações sobre a obra tardia de Freud, Kaváfis, Lampedusa, Jean Genet e outros são, assim, considerações sobre múltiplas formas de sobrevivência, tanto em relação às adversidades do mundo como em relação a si próprio: à tendência de procurar abrigo, de encontrar segurança, de fugir do risco.

O humanismo visto como uma forma sempre desabrigada e exílica, como uma modalidade de pensamento fora de lugar é a noção conexas à experiência de vida danificada por uma grande parte da humanidade no período pós-guerra e configura, talvez, uma possibilidade profícua de pensar a reorganização das bases de sociabilidade e convivência entre culturas diferentes. É por isso que podemos, para Said, ser críticos ao humanismo "em nome do humanismo e que, escolados nos seus abusos pela experiência do eurocentrismo e do império, poderíamos dar forma a um tipo diferente de humanismo que fosse cosmopolita e preso-ao-texto-e-linguagem"<sup>542</sup>. A aderência à linguagem e aos textos e o cosmopolitismo são as bases do projeto de formação de uma espécie diferente de humanismo, cujo cerne não é a autolatria de uma tradição, mas a potência, proficuidade e coragem do deslocamento. O embate central desse humanismo é, então, contra a noção de "valores eternamente estáveis ou sobrenaturalmente informados"<sup>543</sup>, contra, por fim, o que Said chama de modelos negativos de pensamento, a saber, o "entusiasmo religioso", o "nacionalismo" e o "pensamento identitário"<sup>544</sup>: estruturalmente antidemocráticos e antisseculares, manifestam-se não somente nos fundamentalismos religiosos crescentes no mundo, nos projetos xenofóbicos de nacionalismos protecionistas e no fechamento identitário atomizado, mas também nas várias representações preconceituosas e hipostáticas que cercam, por exemplo, uma determinada visão contemporânea do Islã, do Oriente Médio, e também dos povos africanos ou amerídeos. Para Said, o humanismo é a única possibilidade de resistência contra essas práticas de desumanização, que negam a constituição histórica, secular e mundana das imagens, ideias ou valores, para impor formas exclusivistas de existência.

Isso se dá justamente por causa da noção de mundanidade, que discutimos no primeiro capítulo. Ao mesmo tempo que posiciona textos, leitores, críticos ou teorias, a mundanidade oferece uma perspectiva para ação e intervenção em sua constituição. A mundanidade é,

---

<sup>540</sup> Cf. ADORNO, Theodor W. **Minima Moralia**: reflexões a partir da vida danificada. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1993.

<sup>541</sup> ET, p. 36.

<sup>542</sup> HCD, p. 29.

<sup>543</sup> HCD, p. 84.

<sup>544</sup> HCD, p. 73.

assim, além das condições extensivas de existência da rede complexa textual, a relação criativa de novas circunstâncias também criadoras de relações, inclusive no plano às próprias obras. Assim, para Said, a aposta no humanismo, ou em um determinado tipo de humanismo, faz parte justamente do "grau considerável de [seu] próprio ativismo social e político"<sup>545</sup> que lhe assegurava que as pessoas em todo o mundo podem ser movidas por valores calcados na solidariedade humana e na luta contra despotismos e tiranias de toda sorte.

A partir dessas considerações, podemos começar a entrever o desenho do humanismo saidiano. Um primeiro traço que desponta é que este humanismo não é antropocêntrico, não coloca uma figura humana em seu centro. Como o humano é materialmente divergente e múltiplo, qualquer demanda por sua unidade é encarada como um reducionismo, uma forma de constrição da riqueza plural das expressões humanas. Com efeito, Said chama atenção para uma observação de Vico sobre o estatuto do conhecimento humano: "O homem, pela natureza ilimitada da mente humana, onde quer que esta caia na ignorância, ela se fará regra do universo"<sup>546</sup>. Para Said, Vico reconhece, nesta passagem, uma falha fundamental na mente humana, uma falibilidade trágica que não pode ser removida de suas ações e pensamentos, de modo que há sempre algo "incompleto, insuficiente, provisório, discutível e contestável" sobre o humanismo e o conhecimento por este produzido<sup>547</sup>. Não se trata, portanto, de um humanismo à maneira corrente, em que a destituição do divino deu lugar a ascensão do homem, para ocupar o lugar de centro do Cosmos.

Talvez seja a incompreensão deste ponto que tenha levado tantos interlocutores de Said a apontar divergências inconciliáveis entre a teoria do discurso anti-humanista de Michel Foucault e o humanismo romântico-perspectivista de Erich Auerbach, presentes em *Orientalismo*<sup>548</sup>. O humanismo saidiano não está em conflito com as concepções não-essencialistas sobre poder e saber subjacentes à teoria foucaultiana do discurso, não solicita uma instância estável para o humano, nem reivindica uma essência comum para a espécie humana. É especialmente interessante notar que o estruturalismo e o pós-estruturalismo de Foucault, Lévi-Strauss e Barthes foi crítico à mesma concepção de sujeito cartesiano-kantiana

---

<sup>545</sup> HCD, p. 27.

<sup>546</sup> VICO, 1959, p. 80. "L'uomo, per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa sé regola dell'universo".

<sup>547</sup> HCD, p. 31.

<sup>548</sup> Essa crítica apareceu em inúmeros comentadores da obra de Said. Os principais são: AHMAD, Aijaz. *Orientalismo e depois: ambivalência e posição metropolitana na obra de Edward Said*. In: AHMAD, Aijaz; CEVASCO, Maria Elisa (Org.). **Linhagens do Presente: ensaios**. Tradução de Sandra Guardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2002. p. 113-118; BHABHA, Homi K. **O Local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998. p. 111-116; CLIFFORD, James. **The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature, and art**. Cambridge/London: Harvard University Press, 1988. p. 20-38; YOUNG, Robert. **White Mythologies: Writing History and the West**. Nova York/Londres: Routledge, 1990. p. 166.

que o humanismo de Said, na esteira de Vico, também é. Que diferenças entre uma teoria e outra são inegavelmente reconhecidas, é um dado prontamente verificável, mas as proximidades entre as duas não são, da mesma forma, impossíveis de serem percebidas<sup>549</sup>. O ponto, porém, é que a recusa da soberania do sujeito está entre aqueles traços característicos que qualificam o humanismo saidiano com um atributo errante e exílico, que o alça, portanto, a um caráter planetário<sup>550</sup>.

Outro traço que emerge, portanto, é que o humanismo de Said é uma coextensão do mundo, é um humanismo onde o próprio mundo é a medida das coisas – um mundo que, por sua vez, é imensurável e desmedido. Nesse sentido, defendemos que Said introduz em sua concepção de humanismo a noção de cosmopolitismo, que, por sua vez é completamente deslocada em relação à sua compreensão moderna: de uma concepção homogeneizante e universalista para o que ele chamou de "uma ecologia humana sustentável"<sup>551</sup>.

De fato, o termo cosmopolitismo tem uma história bastante longa no Ocidente, nascendo com Diógenes, o cínico, passando pelos Estoicos, pelo cristianismo de Agostinho e chegando aos desenvolvimentos modernos dentro da esfera jusnaturalista<sup>552</sup>. É com Anarchasis Cloots (1755-1795) que o cosmopolitismo encontra sua expressão mais radical no Iluminismo francês. Cloots pregava a abolição de todos os Estados e o estabelecimento de um Estado único que governaria todos os indivíduos do mundo<sup>553</sup>. A concepção kantiana, no entanto, é, talvez, a mais profícua em termos do grande debate que fomentou para a política e o direito internacional, no século XIX e XX. Apesar de defender um cosmopolitismo "mais fraco" que Cloots, Kant criou o conceito de Lei Cosmopolita que dirigia-se tanto a indivíduos como aos próprios Estados como "cidadão da terra"<sup>554</sup>. A herança do pensamento Iluminista a respeito do cosmopolitismo nos dois séculos seguintes, apontam Kleingeld e Brown, foi bastante ampla, como por exemplo a proximidade entre a proposta kantiana de paz e o escopo da Liga das Nações, criada no final da Primeira Guerra, e da Organização das Nações Unidas,

---

<sup>549</sup> Ver, sobre o assunto, o excelente trabalho de Hau Man Ng em sua tese: MAN NG, Hau. "**The Non-humanist humanist**": Edward W. Said and his critical practice. 242 f. Tese (Doutorado) – Universidade de Hong Kong, 2008. p. 117-142. Disponível em < <https://hub.hku.hk/bitstream/10722/54543/3/FullText.pdf>>. Acesso em 20 ago. 2016.

<sup>550</sup> Recorde-se que "Planeta" (πλανήτης) ou "Planetes Asteres" (πλάνητες ἀστέρες), Estrelas Errantes, era o termo usado por astrônomos gregos, na Antiguidade, para denominar as luzes que se moviam no céu, as estrelas que erravam no Cosmos.

<sup>551</sup> FNE, p. 77.

<sup>552</sup> Cf. KLEINGELD, Pauline; BROWN, Eric. Cosmopolitanism, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2013. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/>>. Acesso em 20 ago. 2016.

<sup>553</sup> KLEINGELD; BROWN, 2013.

<sup>554</sup> Cf. KLEINGELD, Pauline. Kant's Cosmopolitan Law: World Citizenship for a Global Order. **Kantian Review**, v. 2, p. 72-90, 1998.

após o final da Segunda Guerra<sup>555</sup>. O debate sobre o cosmopolitismo, obviamente, não cedeu na criação destas entidades, mas se espalhou para diversas áreas, de cuja taxonomia Kleingeld e Brown destacam as de caráter econômico, político e moral<sup>556</sup>.

Para nossos interesses neste estudo, importa compreender uma determinada noção de humanidade enraizada no discurso cosmopolita iluminista. É na Enciclopédia que encontramos a definição sintética e basilar dessas reivindicações do cosmopolitismo como pertencimento a uma ordem global: a ideia de "um homem que não é estrangeiro em lugar algum"<sup>557</sup>. O campo cosmopolita moderno-esclarecido é uma modalidade de pertencimento expandida e totalizada por todo o globo, é acompanhado pela noção de sujeito soberano que observa um mundo inerte e disponível para dominação, funciona como pressuposto de um programa de colonização geral da Terra e de civilização das formas não-humanas de vida – principalmente as que habitam outras formas de humanidade. A todo lugar pertence e de tudo se apropria: este é o *modus existendi* do cidadão da Terra kantiano (*Erdbürger*), ecoando as considerações sobre a figura do cidadão que fizemos anteriormente.

As migrações características do período do pós-guerra na segunda metade do século XX, a situação de desterro a que foram submetidos diversos povos neste período, principalmente os palestinos, a experiência do próprio Said como exilado, como tendo sua identidade mesma constituída por um sentimento de desconforto, de fratura e ambivalência, a sua proposta de reformular o paradigma nacionalista das ciências humanas e humanidades em direção de estudos do exílio e do refúgio: a partir dessas considerações e mapeamentos, podemos, então, afirmar que o humanismo saidiano é cosmopolita, no sentido de que está vigorosamente atrelado ao espaço terreno, errante, sempre em êxodo em relação a si próprio, intimamente inacabado. Em suma, a ideia de que "o mundo inteiro é um lugar estrangeiro"<sup>558</sup>. Trata-se, portanto, do que Tony Judt chamou de "cosmopolitismo desarraigado" no prefácio de *From Oslo to Iraq and the Road Map*<sup>559</sup>, ou do que Benita Parry chamou de "cosmopolitismo pós-colonial"<sup>560</sup>: uma forma instável de participação em uma ecologia humana e mundana de comunidades, pensadas não como uma espécie de organização

---

<sup>555</sup> KLEINGELD; BROWN, 2013.

<sup>556</sup> KLEINGELD; BROWN, 2013.

<sup>557</sup> DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean. **Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une Société de Gens de Letters**. Tomo 4. Paris: s. n., 1754. p. 297. "un homme qui n'est étranger nulle part".

<sup>558</sup> CI, p. 509.

<sup>559</sup> FRM, p. X.

<sup>560</sup> PARRY, Benita. Overlapping Territories and Intertwined Histories: Edward Said's Postcolonial Cosmopolitanism. In: SPRINKER, Michael (Ed.). **Edward Said: A Critical Reader**. Cambridge: Blackwell Publishers, 1992. p. 19-45.

sinfônica, composta por partes que seriam complementares e harmônicas entre si, mas como um "conjunto atonal", em que a "topografia complexa e irregular" do espaço mundano e humano de relação é tomado em suas irregularidades e acidentes<sup>561</sup>.

Essa é, finalmente, a possibilidade de uma outra política para as humanidades, mais especificamente um outro projeto de intervenção na esfera dos estudos literários. O debate sobre modalidades de ensino da literatura, de circulação da produção universitária sobre a área em espaços extra-acadêmicos, da capacidade de apreender novas formas literárias inventadas por aqueles que estiveram excluídos dos lugares de circulação da literatura, de formação de professores como intelectuais seculares atentos às demandas específicas de seus alunos pode ser encarado sob o ponto de vista do cosmopolitismo terreno de Said. Nesse sentido, conceitos ou procedimentos que promovessem supressões, apagamentos, categorizações estanques, e assim por diante, poderiam dar lugar a outras modalidades de compreensão dos objetos literários e contextos de produção mais hospitaleiros e abertos.

Como Said afirma no texto que serve como epígrafe a este capítulo, um intelectual aprende *com* a terra e não *nela*: há uma vivência que está ligada fortemente à percepção do movimento terreno, dos acidentes que se multiplicam conforme uma vida constrói seu curso no solo, que não é da ordem da permanência da morada fixa, "da acomodação, do conformismo, da adaptação"<sup>562</sup>, mas do estar-junto característico do hóspede temporário e, sobretudo, de sua coragem em se submeter ao risco, à vulnerabilidade mundana de estar em constante êxodo.

---

<sup>561</sup> CI, p. 485.

<sup>562</sup> RI, p. 70

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Filologia e Humanismo do e no mundo: esse é o horizonte geral de nossa argumentação nesse estudo. Ao darmos relevo à noção saidiana de mundanidade e relacioná-la às questões elementares procedentes das proposições de Said a respeito da Filologia e do Humanismo, optamos não somente pela observação de um movimento interno a seu pensamento e obra, mas sobretudo às demandas específicas do contexto de escrita e circulação de seus textos e de formulação de seus argumentos. Da mesma forma, no trato mais específico com a Filologia, destacamos as relações políticas, ideológicas, intertextuais que tanto o próprio termo quanto a economia teórica saidiana estabeleceram, buscando manter sempre presentes a existência material e mundana de nossos objetos de estudo. Sobre o humanismo, também, procuramos sempre colocá-lo em perspectiva histórica, social e política, apontar as veredas de seus sentidos, os deslocamentos operados ao longo dos debates e políticas sobre educação, principalmente nos Estados Unidos, contexto mais imediato de Said. Isso não impede, obviamente, que as escolhas e recortes que realizamos para tornar o trabalho possível possam ser reelaboradas futuramente, proporcionando outras interpretações dos problemas aqui trabalhados. A preferência por uma chave interpretativa, antes de ser uma recusa, é uma chamada para a expansão de suas próprias leituras potenciais que não foram arriscadas.

É justamente um senso de risco, perigo e instabilidade que perpassa o Humanismo saidiano e sua proposta de retorno à Filologia. Em tempos de ressurgimento de acirramentos ideológicos e culturais, exacerbação de discursos beligerantes e fundamentalistas, falar de Filologia, como prática ética de intervenção no mundo histórico-textual humano, e de Humanismo, como uma ecologia cosmopolítica de expressões diferenciais de humanidade, requer a ousadia de retomar modos de pensamento tidos como antiquados e ultrapassados e a coragem de quem sabe que as relações de força estão sempre a um fio de irromperem seu balanceamento momentâneo e explodirem em um sem número de novas configurações desafiadoras e intrincadas. Assumir a fragilidade de nossas certezas, a variabilidade das condições de expressão e intervenção, e sobretudo o caráter imponderável do porvir mundano: é essa a tarefa do humanista que, na esteira dos intelectuais da *Ijtihad* islâmica, sabe que o dissenso é a condição necessária para se pensar a contingência dos acontecimentos e a viabilidade de novas formas de resistência e de vida.

Nesse sentido, o pensamento de Said sobre Filologia e Humanismo não constitui um bloco coerente, um sistema de pensamento, uma dogmática teórica que representaria a unidade de suas reflexões. Ele é uma colocação, um posicionamento do intelectual palestino-

americano a respeito de demandas e problemas específicos que o ocuparam durante sua vida e que o tocavam enquanto indivíduo concreto e mundano, que tinha ciência de seu lugar deslocado de ser-em-exílio. Assim, o corpo de problemas com que Said lidou requeria, de seu ponto de vista, o recurso a filosofias, autores, discussões, resgates históricos específicos e pontuais: é assim que Giambattista Vico é retomado e aparece em companhia, no mesmo livro, de um autor como Pierre Bourdieu, por exemplo. Essas filiações constelares desenhadas por Said permitem-lhe endereçar suas questões de modo criativo e singular, sem obrigá-lo a aderir definitivamente a nenhum de tais pensadores ou teorias.

Se o tratamento dado por Said à Filologia e ao Humanismo respondia às condições materiais e mundanas específicas de circunstâncias de sua vida pública e individual, suas considerações sobre o assunto não são válidas para toda e qualquer circunstância histórica ou contextos geopolíticos. Portanto, pensar sobre essas questões a partir dos Trópicos e do momento histórico atual, requer, talvez, o endereçamento de outras conexões e pressupostos teóricos, outro diálogo constelar com a república textual mundial, e – talvez o mais importante – conclusões alternativas sobre o lugar do crítico-intelectual, os sentidos possíveis para a Literatura e os Estudos Literários, o papel da Educação, e assim por diante.

Como afirmamos reiteradamente ao longo desse estudo, as reflexões de Said sobre Filologia e Humanismo foram construídas principalmente a partir da filosofia de Giambattista Vico, que compõe o que chamamos de uma epistemologia e ontologia do mundo terreno. Nessa filosofia, a marca divisória entre humanidade e natureza é bastante evidente e, em última instância, necessária para o desenvolvimento ulterior de sua visão da agência humana e do papel da Filologia como o saber apropriado para seu estudo. Como o próprio Said lembra, a fecundidade dessa divisão é inegável, pois foi a partir dela que foi possível a fundamentação epistemológica das ciências que se ocuparam dos fenômenos humanos<sup>563</sup>. Contemporaneamente, no entanto, tal distinção vem sendo cada vez mais solapada por inúmeros acontecimentos de ordem política, filosófica e técnico-científica. A observação de William Paulson sobre o ensinamento acertado mas limitado da antropologia cultural a respeito do tipo de mundo que os humanos habitam é especialmente importante neste caso:

Os antropólogos culturais fizeram bem em insistir que nós, humanos, vivemos em um mundo de sentidos humanamente criados; mas também vivemos em um mundo material de terra, clima e corpos – de coisas que não fizemos e que agem de tal forma que afetam as ordens cultural e simbólica através das quais elas tomam sentido para nós. Por um longo tempo, pareceu possível manter esses mundos razoavelmente separados, e assim dividir

---

<sup>563</sup> Cf. HCD, p. 115.

nosso trabalho intelectual entre ciências naturais e humanas. Não é mais o caso<sup>564</sup>.

O raio do mundo humano passa a alcançar, notadamente, os entes não criados pelos seres humanos como parte integrante das interações culturais e simbólicas, possibilidade negada – ou, pelo menos, ignorada – pela filosofia viquiana. Além disso, esses entes também seriam dotados de agência e se constituiriam, dessa forma, como xeno-elementos atuantes e produtores de uma espécie de mundanidade totalmente diversa daquela afirmada por Vico e por Said – em termos heideggerianos, o dom de formar mundos não seria mais prerrogativa humana<sup>565</sup>. A afirmação final de Paulson de que não é mais possível continuar pressupondo uma divisão tão nítida entre natureza e cultura pode ser justificada, por sua vez, por um dos acontecimentos ecopolíticos mais importantes das últimas décadas: a atual crise climática planetária ou do chamado aquecimento global.

Tal fenômeno produziu consequências não apenas de ordem tecnocientíficas, com o desenvolvimento, por exemplo, de tecnologias de geoengenharia, mas também, e sobretudo, de ordem epistemológica e, no limite, ontológica. A alcunha de Antropoceno, dada por Paul Crutzen e Eugene Stoermer<sup>566</sup> a um novo período geoclimático cujo principal agente seria a espécie humana, lança um profundo choque nas estruturas onto-epistemológicas que guiaram boa parte daqueles habitantes da porção do planeta a que se convencionou chamar de Ocidente. A divisão elementar entre natureza e cultura, a separação entre a ordem histórico-cultural humana e a ordem perene-natural do mundo, entra radicalmente em crise, pois a linha que estabilizava tal divisão é turvada: objetos naturais passam a atuar nos espaços humanos; estes, por sua vez, produzem e manipulam objetos naturais. Da mesma forma, surgem figuras paradoxais que agem simultaneamente nas duas esferas, cultura e natureza, terminando por desestabilizar, em última instância, não somente a compreensão usual de humanidade, mas a própria noção de mundo.

De fato, "humano" e "mundo" são categorias coextensivas dentro do quadro reflexivo da metafísica ocidental – tradição que inclui, obviamente, Vico e sua filosofia do *mondo*

---

<sup>564</sup> PAULSON, William. For a Cosmopolitical Philology: Lessons from Sciences Studies. **SubStance**, v. 30 , n. 3, p. 101-119, 2001. p. 101. "Cultural anthropologists did well to assert that we humans live in a world of humanly created meanings, but we also live in a material world of terrain, weather, and bodies - of things that we have not made and that act in ways that impinge upon the cultural and symbolic orders through which they take on meaning for us. For a long time it may have seemed possible to keep these worlds fairly separate, and thus to divide our intellectual labors between natural and human sciences. No more."

<sup>565</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica**: Mundo, Finitude, Solidão. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 230.

<sup>566</sup> Cf. CRUTZEN, Paul; STOERMER, Eugene F. The "anthropocene". **IGBP Newsletter**, n. 41, p. 17- 18, maio, 2000

*civile*. Todo o humano se constitui como tal por habitar um mundo e o mundo existe na medida em que é habitado por um humano<sup>567</sup>. Os abalos à noção de humano promovidos pela crítica pós-colonial foram predominantemente endógenos à esfera constituída pela interdependência do par humanidade-mundo: seja pela expansão do conceito de humanidade ou por sua circunscrição localizada no continente cronotópico da existência, a demanda se deu frequentemente por mais humanidade ou mais mundanidade. Recentemente, este cenário tem se modificado por uma gama de autores, como os trabalhos de Dipesh Chakrabarty sobre as mudanças climáticas, o Antropoceno e suas relações com a história e a crítica pós-colonial.

Em *Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change* [Os Estudos Pós-coloniais e o Desafio das Mudanças Climáticas], o historiador indiano propõe repensar o estatuto ontológico da humanidade, partindo do redimensionamento da escala da agência humana no contexto do Antropoceno. Chakrabarty argumenta que a humanidade não é capaz de se pensar como uma força geofísica, apesar de a ficção e a arte serem capazes de expandir o campo de variáveis do pensamento humano, permitindo que este conceba múltiplas formas, perspectivas e possibilidades de si mesmo. Imaginar-se como uma força geofísica escapa aos esquemas de autocompreensão herdados do pensamento antropocêntrico tradicional, porque dota o ser humano de uma agência não-humana, torna-o estrangeiro dentro do campo aberto pela atividade que, durante muito tempo, figurou como seu traço distintivo em relação aos demais entes.

Esse modo de existência não-humano da humanidade nos diz que não somos mais simplesmente uma forma de vida que é dotada de um senso de ontologia. Os humanos têm um senso de pertencimento ôntico. Isso é inegável. Nós utilizamos esse conhecimento no desenvolvimento da crítica anticolonial (Fanon) e pós-colonial (Bhabha). Mas ao nos tornarmos uma força geofísica no planeta, também desenvolvemos uma forma de existência coletiva que não tem dimensão ontológica. Nosso pensamento sobre nós mesmos agora elastece nossa capacidade de compreensão interpretativa. Precisamos de modos não-ontológicos de pensar o humano.<sup>568</sup>

Não somente a humanidade é posta em arrevessamento identitário e conceitual, como Chakrabarty parece encarar aqui a própria ontologia como uma espécie de mundo-território de

<sup>567</sup> Cf. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os sem mundo e os mundo sem**: Variações sobre o começo e o fim da Humanidade e do Mundo. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=r7Nuebpme84>>. Acesso em 25 ago. 2016.

<sup>568</sup> CHAKRABARTY, Dipesh. *Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change*. **New Literary History**, v. 43, n. 1, p. 1-18, 2012. p. 13. "This nonhuman, forcelike mode of existence of the human tells us that we are no longer simply a form of life that is endowed with a sense of ontology. Humans have a sense of ontic belonging. That is undeniable. We used that knowledge in developing both anticolonial (Fanon) and postcolonial criticism (Bhabha). But in becoming a geophysical force on the planet, we have also developed a form of collective existence that has no ontological dimension. Our thinking about ourselves now stretches our capacity for interpretive understanding. We need nonontological ways of thinking the human."

estabilidades do qual, agora, a humanidade se tornou apátrida. Nesse sentido, é bastante significativo que o historiador indiano mencione uma técnica historiográfica, o apelo à experiência, utilizada por autores contemporâneos para narrar a história de territórios ou objetos fora da apreensão humana. O apelo à experiência é usado, segundo Chakrabarty, para acomodar os traços alóctones aos perfis reconhecíveis e assimiláveis das narrativas usuais atributivas de sentido. Tal técnica consiste em eleger um representante da forma de vida em questão e enviá-lo ao outro mundo como desbravador – sondas espaciais, satélites, astronautas, antropólogos, colonizadores, escritores – e, assim, se apropriar do território externo. No contexto específico das mudanças climáticas, o problema é que não há a possibilidade de envio desse representante sem que este perca seu estatuto ontológico humano ou conexo à humanidade. A estratégia do apelo à experiência pressupõe que, apesar das vivências desestabilizadoras e todas as consequências que delas advêm, era possível manter uma forma de partilha e pertencimento entre a comunidade e aquele que para ela retorna e, assim, garantir a transmissão da experiência. Havia, portanto, a admissão de um certo controle da estraneidade; o risco da desontologização era assumido, mas a saída total de sua zona não era considerada. Nesse novo contexto, no entanto, o elemento ou indivíduo desbravador não é capaz de retornar ao mundo que pertencia e, portanto, também não é capaz de legar uma experiência – ao menos, uma experiência humanamente assimilável.

A forma de desontologização provocada pelo Antropoceno é de todo modo insólita. Se antes o decaimento do humano, nos modelos escatológicos judaico-cristãos, era experimentado como retorno à animalidade – ver o caso do rei assírio Nabucodonosor – ou à esfera mineral – o retorno ao pó –, no caso presente não há possibilidade de retorno, pois a ideia mesma de mundo foi abalada. Ao apontar o problema ontológico da humanidade no Antropoceno, Chakrabarty parece indicar que a exclusividade da posse de um mundo terminou para os humanos, e que o desafio está em justamente "pensar o humano em múltiplas escalas e registros e como tendo modos de existência ontológicos e não-ontológicos"<sup>569</sup>. Escalas de pertença e desterro, em que o humano é compreendido em relação exílica com seu próprio mundo.

Tendo em vista tais considerações sobre o estatuto da humanidade e a noção de mundo atualmente, pensar a Filologia e o Humanismo envolve considerar não somente a agência humana secular trabalhada por Said, mas sua dimensão planetária, atmosférica e geológica sobre a Terra. Qual o lugar das Humanidades, e da Literatura mais especificamente, em um

---

<sup>569</sup> CHAKRABARTY, 2012, p. 14. "think the human on multiple scales and registers and as having both ontological and nonontological modes of existence".

momento em que para além de "confirmar a humanidade do homem"<sup>570</sup> será preciso lidar com o impensável do não-humano?

De fato, a ordem conjuntiva humanidade-mundo pressupunha um determinado comportamento para o segundo termo: estado de inércia e disponibilidade. Mas quando esta ordem do indiferente é perturbada pelo que Isabelle Stengers chamou de "intrusão de Gaia"<sup>571</sup>, torna-se problemático, senão mesmo inviável, pensar as relações entre literatura, mundo e humanidade em termos de compreensão, intercâmbio, reconhecimento, enfim, com todas essas metáforas que sugerem ligação, coerência e consonância. Nesse contexto de perturbação das nossas estruturas de inteligibilidade, todas as possíveis saídas carecem de confiabilidade, pois parecem desde sempre implicadas em algum dos alicerces, dos eixos que nos trouxeram até aqui. Se estamos vivendo, como aponta Emily Apter, em tempos de disforia planetária, um momento de projeções tanotrópicas da morte do planeta<sup>572</sup>, não se pode ignorar que juízos ou soluções advindos deste espaço também estejam orientados-para-a-morte. Por isso, o desafio é conseguir adotar a postura do intelectual deslocado de Said, para quem suas interposições na esfera cosmopolítica textual e na luta contra poderes despóticos requeria a coragem e audácia do "empenho fervoroso, do risco, da exposição, de um compromisso com princípios, da vulnerabilidade no debate e no envolvimento em causas mundiais"<sup>573</sup> e planetárias, pode-se dizer agora.

É possível, dessa forma, reimaginar a Filologia e o Humanismo? Pensar uma cosmofilologia, como defende Paulson, que compreenderia seu estudo da linguagem como "uma parte imanente de um mundo em fluxo", como uma forma de "influenciar o cosmos"?<sup>574</sup> Ou conceber uma forma de pensar a humanidade em relação a seus diversos modos de existência que agora vêm nos apresentar outras dobras e possibilidades antes inimagináveis? Essa será uma tarefa que filólogos e humanistas não poderão se eximir de enfrentar.

---

<sup>570</sup> CANDIDO, Antonio. A literatura e a formação do homem. **Remate de Males**, p. 1-10, 1999. p. 1.

<sup>571</sup> STENGERS, Isabelle. **No Tempo das Catástrofes**: resistir à barbárie que se aproxima. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 35.

<sup>572</sup> APTER, Emily. **Against World Literature**: on the politics of untranslatability. Londres/Nova York: Verso Books, 2013. p. 342.

<sup>573</sup> RIT, p. 110.

<sup>574</sup> PAULSON, 2001, p. 118. "one immanent part of a world in flux", "to work on the cosmos".

## REFERÊNCIAS

### Obras de Edward W. Said:

SAID, Edward W. **Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography**. Cambridge: Harvard University Press, 1966.

SAID, Edward W. **Beginnings: intention and method**. New York, NY: Columbia University Press, 1975. 414 p.

SAID, Edward W. **Orientalism**. Nova York: Vintage Books, 1978.

SAID, Edward W. **The Question of Palestine**. Nova York: Vintage Books, 1979.

SAID, Edward W. **Covering Islam: how the media and the experts determine how we see the rest of the world**. Nova York: Vintage Books, 1981.

SAID, Edward W. **The World, The Text and The Critic**. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

SAID, Edward W. **After The Last Sky: Palestinian Lives**. Nova York: Columbia University Press, 1986.

SAID, Edward W.; HITCHENS, Christopher (Eds.). **Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question**. Nova York: Verso Books, 1988.

SAID, Edward W. **Musical Elaborations**. Nova York: Columbia University Press, 1991.

SAID, Edward W. **Culture and Imperialism**. Nova York: Chatto and Windus, 1993.

SAID, Edward W. **The Pen and The Sword: Conversations with David Barsamian**. Monroe, Main: Common Courage Press, 1994.

SAID, Edward W. **The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination**. Nova York: Pantheon, 1994.

SAID, Edward W. **Representations of the Intellectual: The 1993 Reith lectures**. Nova York: Pantheon, 1994.

SAID, Edward W. **Peace and Its Discontents: Essays on Palestine in the Middle East Peace Process**. Nova York: Vintage Books, 1995.

SAID, Edward W. **Out of Place: A Memoir**. Nova York: Random House, 1999.

SAID, Edward W. **Reflections on exile and other essays**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

SAID, Edward W. **The End of the Peace Process: Oslo and After**. Nova York: Pantheon, 2000.

SAID, Edward W. **Power, Politics, and Culture**: Interviews with Edward W. Said. Nova York: Pantheon, 2001.

SAID, Edward W. **Culture and Resistance**: Conversations with Edward Said. Cambridge: South End Press, 2003.

SAID, Edward W. **Freud and the Non-European**. Londres: Verso, 2003.

SAID, Edward W. **Humanism and Democratic Criticism**. Nova York: Columbia University Press, 2004.

SAID, Edward W. **From Oslo to Iraq and the Road Map**. Nova York: Pantheon, 2004.

SAID, Edward W.; BARENBOIM, Daniel. **Parallels and Paradoxes**: Explorations in Music and Society. Nova York: Vintage Books, 2004.

SAID, Edward W. **On Late Style**: Music and Literature Against the Grain. Nova York: Vintage Books, 2006.

#### **Traduções Utilizadas e Consultadas:**

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2007. 370p.

SAID, Edward W. **A Questão da Palestina**. Tradução de Sonia Midori. São Paulo: Unesp, 2012.

SAID, Edward W. **El mundo, el texto y el crítico**. Tradução de Ricardo García Pérez. Buenos Aires: Debate, 2004.

SAID, Edward W. **Elaborações Musicais**. Tradução de Hamilton dos Santos. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2011.

SAID, Edward W.; BARSAMIAN, David. **A Pena e a Espada**: Diálogos com Edward W. Said. Tradução de Matheus Corrêa. São Paulo: Unesp, 2013.

SAID, Edward W. **Representações do Intelectual**: As Conferências Reith de 1993. Tradução de Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SAID, Edward W. **Fora de Lugar**: Memórias. Tradução de José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SAID, Edward W. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2003.

SAID, Edward W. **Cultura e Resistência**: Entrevistas do Intelectual Palestino a David Barsamian. Tradução de Barbara Duarte. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

SAID, Edward W. **Freud e os Não-Europeus**. Tradução de Arlene Clemesha. São Paulo: Boitempo, 2004.

SAID, Edward W. **Cultura e Política**. Tradução de Luiz Bernardo Pericás. São Paulo: Boitempo, 2012.

SAID, Edward W. **Humanismo e crítica democrática**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2007.

SAID, Edward W. **Paralelos e paradoxos**: reflexões sobre musica e sociedade. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2003

SAID, Edward W. **Estilo tardio**. Tradução de Samuel Titan Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

#### **Artigos em periódicos utilizados:**

SAID, Edward W. The Mind of Winter: Reflections on life in exile. **Harper's**, set., p 49-55, 1984.

SAID, Edward W. The One-State Solution. **The New York Times**, Nova York, 10 jan. 1999

SAID, Edward W. The Voice of a Palestinian in Exile. **Third Text**, v. 2, n. 3-4, 1988, p. 39-50.

#### **Bibliografia sobre Edward W. Said:**

AHLUWALIA, Pal; ASHCROFT, Bill. **Edward Said**. Nova York: Routledge, 2001.

AHMAD, Aijaz. Orientalismo e depois: ambivalência e posição metropolitana na obra de Edward Said. In: AHMAD, Aijaz; CEVASCO, Maria Elisa (Org.). **Linhagens do Presente**: ensaios. Tradução de Sandra Guardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2002. p. 109-165.

ALI, Tariq. **Conversaciones con Edward Said**. Tradução de Natalia Rodríguez Martín. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

APTER, Emily. Said's Terrestrial Humanism. In: \_\_\_\_\_. **Against World Literature**: on the politics of untranslability. Londres/Nova York: Verso, 2013. p. 211-227.

ASHCROFT, Bill; KADHIM, Hussein (Eds.). **Edward Said and the Post-Colonial**. Huntington/Nova York: Nova Science, 2001.

BARBOUR, John D. Edward Said and the Space of Exile. **Literature & Theology**, v. 21, n. 3, set., 2007, p. 293-301.

BARSAMIAN, David. **A Pena e a Espada**: Diálogos com Edward W. Said. Tradução de Matheus Corrêa. São Paulo: Unesp, 2013.

BAYOUMI, Moustafa; RUBIN, Andrews (Eds.). **The Edward Said Reader**. Nova York: Vintage Books, 2000.

BOVÉ, Paul (Ed.). Edward W. Said. **Boundary 2**, special issue, v. 25, n. 2, 1998, 269 p.

BRENNAN, Timothy. Edward Said as a Lukácsian Critic: Modernism and Empire. **College Literature**, v. 40, n. 4, p. 14-32, 2013.

CLEMESHA, Arlene (Org.). **Edward Said**: Trabalho Intelectual e Crítica Social. São Paulo: Casa Amarela, 2005.

COURVILLE, Mathieu E. **Edward Said's Rhetoric of the Secular**. Londres/Nova York: Continuum International Publishing Group, 2010.

CURTHOYS, Ned; GANGULY, Debjani (Eds.). **Edward Said**: The Legacy of a Public Intellectual. Melbourne: Melbourne University Press, 2007.

GHAZOUL, Ferial J. (Ed.). **Edward Said and Critical Decolonization**. Cairo/Nova York: The American University in Cairo Press, 2007.

GOSH, Ranjan. **Edward Said and the Literary, Social, Political World**. Nova York: Routledge, 2009.

HART, William D. **Edward Said and the Religious Effects of Culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

ISKANDAR, Adel; RUSTOM, Hakem (Eds.). **Edward Said**: A Legacy of Emancipation and Representation. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2010.

KARAVANTA, Mina; MORGAN; Nina (Eds.). **Edward Said and Jacques Derrida**: Reinstalling Humanism and the Global Hybrid. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008.

LeBLANC, John Randolph. **Edward Said on the Prospects of Peace in Palestine and Israel**. Nova York: Palgrave Macmillan, 2013.

MAN NG, Hau. "**The Non-humanist humanist**": Edward W. Said and his critical practice. 242 f. Tese (Doutorado) – Universidade de Hong Kong, 2008. Disponível em <<https://hub.hku.hk/bitstream/10722/54543/3/FullText.pdf>>. Acesso em 20 ago. 2016.

MARROUCHI, Mustapha. **Edward Said at the Limits**. Albany, NY: State University of New York Press, 2004.

MASALHA, Nur (Ed.). **Catastrophe Remembered**: Palestine, Israel and the Internal Refugees. Essays in Memory of Edward W. Said. Londres/Nova York: Zed Books, 2005.

McCARTHY, Conor. **The Cambridge Introduction to Edward Said**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

MITCHELL, William John T. Secular Divination: Edward Said's Humanism. **Critical Inquiry**, v. 31, n. 2, 2005, p. 462-471.

RADHAKRISHNAN, Rajagopalan. **A Said dictionary**. Hoboken, N.J.: John Wiley & Sons Inc., 2012.

RUBIN, Andrew. Techniques of Trouble: Edward Said and the Dialectics of Cultural Philology. **The South Atlantic Quarterly**, v. 102, n. 4, 2003.

RUSHDIE, Salman. A Identidade Palestiniana: conversa com Edward Said. In: \_\_\_\_\_. **Pátrias Imaginárias**. Tradução de Helena Tavares, Ana Vilela e Filomena Pereira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994. p. 194.

SHOHAT, Ella; PRAKASH, Gyan; DEER, Patrick. (Eds.). Edward Said: A Memorial Issue. **Social Text**, Durham, n. 87, 2006, 156 p.

SPRINKER, Michael (Ed.). **Edward Said: A Critical Reader**. Cambridge: Blackwell Publishers, 1992.

TALLY, Robert T. (Ed.). **The Geocritical Legacies of Edward W. Said: Spatiality, Critical Humanism, and Comparative Literature**. Nova York: Palgrave Macmillan, 2015.

TELMISSANY, May; SCHWARTZ, Stephanie Tara (Eds.). **Counterpoints: Edward Said's Legacy**. Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2010.

VEESER, Harold A. **Edward Said: The Charisma of Criticism**. Nova York: Routledge, 2010.

WALIA, Shelley. **Edward Said and the Writing of History**. Flint, Michigan: Totem Books, 1997.

WILLIAMS, Patrick (Ed.). **Edward Said**. Sage Masters of Modern Social Thought. v. 1. Londres/Thousand Oaks/Nova Delhi: Sage Publications, 2001. 365 p.

WILLIAMS, Patrick (Ed.). **Edward Said**. Sage Masters of Modern Social Thought. v. 2. Londres/Thousand Oaks/Nova Delhi: Sage Publications, 2001. 403 p.

WILLIAMS, Patrick (Ed.). **Edward Said**. Sage Masters of Modern Social Thought. v. 3. Londres/Thousand Oaks/Nova Delhi: Sage Publications, 2001. 408 p.

WILLIAMS, Patrick (Ed.). **Edward Said**. Sage Masters of Modern Social Thought. v. 4. Londres/Thousand Oaks/Nova Delhi: Sage Publications, 2001. 404 p.

ZAKAI, Avihu. **Professor of Exile: Edward Said's Misreading of Erich Auerbach**. Disponível em <<http://www.momentmag.com/edward-said-erich-auerbach/>>. Acesso em 10 maio 2015.

**Demais obras utilizadas:**

ABRAMS, Meyer H. **O espelho e a lâmpada**: teoria romântica e tradição crítica. Tradução de Alzira Vieira Allegro. São Paulo: UNESP, 2010.

ABU EL-HAJ, Nadia. **Facts on the Ground**: archeological practice and territorial self-fashioning in israeli society. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

ADORNO, Theodor W. **Minima Moralia**: reflexões a partir da vida danificada. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1993.

AGAMBEN, Giorgio. Para além dos direitos do homem. In: \_\_\_\_\_. **Meios sem Fim**: notas sobre política. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 23-33.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder do soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

AL-HARDAN, Anaheed. Al-Nakbah in Arab Thought: The Transformation of Concept. **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middel East**, v. 35, n. 3, 2015, p. 622-638.

ALMEIDA, Rita Heloisa de. **O Diretório dos Índios**: um projeto de “civilização” no Brasil do Século XVIII. Brasília: UnB, 1997.

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

APTER, Emily. **The Translation Zone**: a new comparative literature. Princeton: Princeton University Press, 2006.

APTER, Emily. **Against World Literature**: on the politics of untranslatability. Londres/Nova York: Verso Books, 2013.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 11. ed. rev. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2010. 407 p.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 2013. 348 p.

ARENDT, Hannah. O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos dos homem. In: \_\_\_\_\_. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p.300-338.

ARENDT, Hannah. **Nós, os Refugiados**. Disponível em <[http://www.lusosofia.net/textos/20131214-hannah\\_arendt\\_nos\\_os\\_refugiados.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/20131214-hannah_arendt_nos_os_refugiados.pdf)>. Acesso em: 25/06/2016.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril, 1984.

AUBENQUE, Pierre. **La Prudencia en Aristóteles**. Tradução de José Torres Gómez-Pallete. Barcelona: Editorial Grijalbo, 1999.

AUERBACH, Erich. **Dante**: poeta do mundo secular. Tradução de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

AUERBACH, Erich. **Ensaio de literatura ocidental**: filologia e crítica. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. 2. ed. São Paulo, SP: Duas Cidades: Editora 34, 2012. 380 p.

AUERBACH, Erich. **Introdução aos Estudos Literários**. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

AUERBACH, Erich. **Literary language & its public in late latin antiquity and in the middle ages**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

AUERBACH, Erich. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. 5. ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 2004. 507 p.

BABBITT, Irving. **Literature and the American College**: Essays in Defense of The Humanities. Boston/Nova York: Houghton, Mifflin and Company, 1908.

BALL, Terence. Sobre "Hacer" Historia en Vico y Marx. In: TAGLIACOZZO, Giorgio (Org.). **Vico y Marx: afinidades y contrastes**. Tradução de Sadie Ordiales de la Garza. Cidade do México: Fundo de Cultura Económica, 1990. p. 81-94.

BARTHES, Roland. **O Grau Zero da Escrita**. Tradução de Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BARTHI, Timothy. Vico, Auerbach and Literary History. **Philological Quarterly**, v. 60, n. 2, p. 239-255, 1981.

BASSETTO, Bruno Fregni. **Elementos de Filologia Românica**: História Externa das Línguas Românicas. v. 1. São Paulo: EDUSP, 2013.

BENNETT, William. **To Reclaim a Legacy: a report on the Humanities in Higher Education**. Washington: s. n., 1984. Disponível em <<http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED247880.pdf>>. Acesso em 23 ago. 2016.

BENJAMIN, Walter. **Understanding Brecht**. Tradução de Anna Bostock. Londres/Nova York: Verso, 1998.

BERLIN, Isaiah. **Vico e Herder**. Brasília, DF: Editora da UnB, 1982.

BERNAL, Martin. **Black Athena**: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Volume 1 The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985. New Brunswick, Nova Jersey: Rutgers University Press, 1987.

BHABHA, Homi K. **O Local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BLAKE, William. **The Complete Poetry and Prose of William Blake**. Berkeley: University of California Press, 2008.

BLOOM, Allan. **The Closing of American Mind**. Nova York: Simon and Schuster, 1987.

BLUMENBERG, Hans. **Die Legitimität der Neuzeit**. Erneuerte Ausg., 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. 707 p.

BLUMENBERG, Hans. **La legibilidad del mundo**. Barcelona: Paidós, 2000. 413 p.

BONATE, Liazzat. A teoria do "encerramento da Ijtihad" no direito islâmico. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 80, mar., 2008, p. 195-211.

BOVÉ, Paul. **In The Wake of Theory**. Hanover/Londres: University Press of New England, 1992.

BRAY, Gerald. **Biblical Interpretation: Past and Present**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1996

BRENNAN, Timothy. Humanism, Philology and Imperialism. In: \_\_\_\_\_. **Wars of The Cultural Politics of Left and Right Position**. Nova York: Columbia University Press, 2006. p. 93-125.

BRESLIN, Charles. Philosophy or Philology: Auerbach and Aesthetic Historicism. **Journal of the History of Ideas**. v. 22, n. 3, jul-set, 1961, p. 369-381.

BULTMANN, Rudolf. O Problema da Hermenêutica. In: \_\_\_\_\_. **Crer e Compreender**. Tradução de Walter Schlupp, Walter Altmann e Nélio Schneider. São Paulo: Sinodal, 2001. p. 287-311.

BURGER, Peter. **Teoria da vanguarda**. Lisboa: Vega, 1993. 176p.

CAMBRAIA, César Nardelli. **Introdução à Crítica Textual**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CANDIDO, Antonio. A literatura e a formação do homem. **Remate de Males**, p. 1-10, 1999.

CASSIN, Barbara et al. **Dictionary of Untranslatables: a philosophical lexicon**. Tradução de Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein, e Michael Syrotinski. Princeton: Princeton University Press, 2014.

CASTRO, I. O Retorno à Filologia. In: PEREIRA, C. C.; PEREIRA, P. R. D (Orgs.). **Miscelânea de estudos linguísticos, filológicos e literários in Memoriam Celso Cunha**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995. p. 511-520.

CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger. **Historia de la lectura en el mundo occidental**. Tradução de María Barberán, Mari Pepa Palomero, Fernando Borrajo e Cristina Garcia Ohlrich. Madrid: Taurus Minor, 2004.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. Tradução de Noémia de Sousa. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978.

CHAKRABARTY, Dipesh. Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change. **New Literary History**, v. 43, n. 1, p. 1-18, 2012.

CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Tradução de Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CÍCERO, Antonio. A Autonomia da Arte. **Folha de São Paulo**, 11 de dezembro de 2008. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1312200829.htm>>. Acesso em 8 maio 2015.

CLASTRES, Pierre **A Sociedade Contra do Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

CLIFFORD, James. **The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature, and art**. Cambridge/London: Harvard University Press, 1988.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Organização de José Ronaldo Santos Gonçalves. Tradução de Patrícia Farias. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2008.

COLLINGWOOD, Robin G. **A ideia de história**. 8. ed. Lisboa: Presença, 1994.

CONANT, James Bryant. **Education in a Divided World: the Function of the Public Schools in Our Unique Society**. Cambridge: Harvard University Press, 1949.

CONRAD, Joseph. **Coração das Trevas**. Tradução de José Roberto O'Shea. São Paulo: Hedra, 2008.

COSTA LIMA, Luiz. **Sociedade e discurso ficcional**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

COULSON, Noel J. **A History of Islamic Law**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964

CROCE, Benedetto. **La filosofia di Giambattista Vico**. 4a ed. riv. Bari: G. Laterza, 1947.

CRUTZEN, Paul; STOERMER, Eugene F. The “anthropocene”. **IGBP Newsletter**, n. 41, p. 17- 18, maio, 2000

CULLER, Jonathan. Anti-foundacional philology. In: ZIOLKOWSKI, J. (Ed.). **On Philology**. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1990. p. 49-52.

CULLER, Jonathan. In Need of a Name? A Response to Geoffrey Harpham. **New Literary History**, v. 36, n. 1, p. 37-42, 2005.

DAMIANI, Alberto M. **La dimension política de la ciencia nueva y otros estudios sobre Giambattista Vico**. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1998.

DAUBE, David. Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric. **Hebrew Union College Annual**, v. 22, n. 1, p. 239-264, 1949.

DE LUBAC, Henri. "Typologie" et "Allégorisme". **RSR**, p. 180-226, 1947. Disponível em <<http://www.revue-rsr.com/wp-content/uploads/2015/07/RSR-1947-DE-LUBAC-Typologie-et-all%C3%A9gorisme.pdf>>. Acesso em 12 maio 2016

DE MAN, Paul. **The resistance to theory**. Minneapolis: Univ. of Minnesota, 1986. 137 p.

DELEUZE, Giles; GUATARRI, Félix. **Mil Platôs**. Volume 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1997.

DERRIDA, Jacques. **On Cosmopolitanism and Forgiveness**. Tradução de Mark Dooley e Michael Hughes. Londres: Routledge, 2001.

DERRIDA, Jacques. Like the Sound of the Sea Deep Within a Schell: Paul de Man's War. In: \_\_\_\_\_. **Mémoires: for Paul de Man**. Tradução de Cecile Lindsay, Jonathan Culler, Eduardo Cadava e Peggy Kamuf. Nova York: Columbia University Press, 1989. p. 155-263

DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1999.

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.

DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean. **Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une Société de Gens de Letters**. Tomo 4. Paris: s. n., 1754.

DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: UNESP, 2010.

DOTTORI, Ricardo. The Concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutics Philosophy. **Ética & Política/Ethics & Politics**, v. 11, n. 1, p. 301-310, 2009.

DOYLE, Michael W. **Empires**. Ítaca/Londres: Cornell University Press, 1986.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). **La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2000. p. 37-51.

EISNER, Martin G. The Return to Philology and the Future of Literary Criticism: Reading the Temporality of Literature in Auerbach, Benjamin, and Dante. **Californian Italian Studies**, v. 2, n. 1, 2011, p. 1-18.

EL ALAMI, Abdellatif. **Métalangage et philologie extatique: Essai sur Abdelwahab Meddeb**. Paris: L'Harmattan, 2000.

ELIOT, Thomas S. Tradição e Talento Individual. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio**. Tradução, Introdução e Notas de Ivan Junqueira. São Paulo: Art Editora, 1989. p. 37-62.

EMERSON, Ralph Waldo. **Essays and Lectures**. Nova York: The Library of America, 1983.

ESPÓSITO, Anthony P. Bilingualism, Philology, and the Cultural Nation: The Medieval Monolingual Imaginary. **Catalan Review**, v. 9, p. 125-139, 1995.

FAHEY, Michael A. Simon, Richard (1638-1712). In: McKIM, Donald K. (Ed.). **Dictionary of Major Biblical Interpreters**. Downers Grove/Nottingham: InterVarsity Press, 2007. p. 914-918.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

FISCH, Max. Vico's Pratica. In: TAGLIACOZZO, Giorgio; VERENE, Donald. **Giambattista Vico's Science of Humanity**. Baltimore; Londres: John Hopkins University Press, 1976. p. 423-429.

FISH, Stanley. Structuralist Homiletics. **MLN**, v. 91, n. 6, dez., 1976, p. 1208-1221.

FOERSTER, Norman (Ed.). **Humanism and America: Essays on the Outlook of Modern Civilization**. Nova York: Farrar and Rinehart, 1930.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor?. In: FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manuel Barros (Org.). **Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema**. Coleção Ditos e Escritos III. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 264-298.

FREUDENTAL, Jacob. **Hellenisische Studien**. Breslau: H. Skutsch, 1875.

FUNKENSTEIN, Amos. **Theology and the scientific imagination: from the Middle Ages to the seventeenth century**. New Jersey: Princeton Univ. Press, 1986.

FÜRST, Alfons. Origen: Exegesis and Philosophy in Early Christian Alexandria. In: LÖSSL, Josef; WATT, John W. (Eds.). **Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad**. Farnham, Surrey: Ashgate Publishing, 2011.

GAY, Peter. **Freud: uma vida para nosso tempo**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GAZETTE NATIONALE OU LE MONITEUR UNIVERSEL. Paris, n. 243. Disponível em <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k49333r/f583.item.r=.zoom>>. Acesso em 13 junho 2016.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEERTZ, Clifford. Blurred Genres: The Reconfiguration of Social Thought. **The American Scholar**, v. 49, n. 2, p. 165-179, 1980.

GREETHAM, David C. The Resistance to Philology. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). **The Margins of the Text**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997. p. 9-24.

GIACOIA, Oswaldo. Sonhos e Pesadelos da Razão Esclarecida: Nietzsche e a Modernidade. **Revista Olhar**, v. 4, n. 7, p. 9-35, jan./jun., 2003.

GINZBURG, Carlo. "Sou quase obcecado pela prova". **Folha de São Paulo**, 28 de novembro de 2010. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/il2811201007.htm>>. Acesso em 11 maio 2015.

GOLDZIHNER, Ignaz. **The Zahiris: their doctrine and their history a contribution to the history of islamic theology**. Tradução de Wolfgang Behn. Leiden/Boston: Brill, 2008.

GRAFF, Gerald. **Professing Literature: An Institutional History**. Chicago: Chicago University Press, 2007.

GRIMM, Jacob. **De L'Origin du Langage**. Tradução de Fernand de Wegmann. Paris: Librairie A. Franck, 1859.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **The powers of philology: dynamics of textual scholarship**. Illinois: University of Illinois Press, 2003.

HALL, Stuart. Pensando a Diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: HALL, STUART; SOVIK, Liv (Org.). **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: UFMG, 2013. p. 27-55.

HALLAQ, Wael. Was the Gate of *Ijtihad* Closed?. **International Journal of Middle Eastern Studies**, v. 16, n. 1, mar., 1984, p. 3-41.

HAMACHER, Werner. **Für – Die Philologie**. Frankfurt: Engeler, 2009.

HAMACHER, Werner. **95 Thesen zur Philologie**. Frankfurt: Engeler, 2010.

HAMACHER, Werner. **Minima Philologica**. Tradução de Catharine Diehl e Jason Groves. Nova York: Fordham University Press, 2015.

HAMACHER, Werner. **95 tesis sobre la filología/Para - la filología**. Tradução de Laura S. Carugati. Buenos Aires/Madrid: Miño y Dávila, 2011.

HARPHAM, Geoffrey G.; NÜNNING, Ansgar. **New Perspectives in Literary Research**. Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 2005.

HARPHAM, Geoffrey G. Roots, Races and the Return to Philology. **Representations**, v. 106, n. 1, p. 34-62, 2009.

HARVARD COMMITTEE. **General Education in a Free Society**. Cambridge: Harvard University Press, 1950.

HARVEY, David Allen. **The French Enlightenment and Its Others: The mandarin, the Savage, and the Invention of Human Sciences**. Nova York: Palgrave MacMillan, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Introdução à história da filosofia**. São Paulo, SP: Rideel, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o Humanismo**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. . p. 230.

HENGEL, Martin. **Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period**. Tradução de John Bowden. 2. v. Minneapolis: Fortress Press, 1981.

HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOEVELER, David. The New Humanism, Christianity, and the Problem of Modern Man. **Journal of the American Academy of Religion**, v. 42, n. 4, p. 658-672, dez., 1974.

HOLQUIST, Michael. Erich Auerbach and the Fate of Philology Today. **Poetics Today**, v. 20, n. 1, p. 77-91, 1999.

HUNT, Lynn Avery. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2009.

JAILLANT, Lise. **Modernism, Middlebrow and the Literary Canon: the modern library series, 1917-1955**. Londres: Pichering & Chatto, 2014

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clécia Aparecida martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. *Vorlesungen über Anthropologie*. Berlin: de Gruyter, 1997.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. **O Conflito das Faculdades**. Tradução de Arthur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1993.

KANT, Immanuel. Resposta à Pergunta: Que é "Esclarecimento"?. In: \_\_\_\_\_. **Textos Seletos**. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 100-117.

KANT, Immanuel. **Lógica**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KASTAN, David S. **Shakespeare and the Book**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001

KHAN, Liaquat Ali; RAMADAN, Hisham M. **Contemporary Ijtihad: Limits and Controverses**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

KLEIN, Julie Thompson. **Humanities, Culture, and Interdisciplinary: The Changing American Academy**. Albany: New York State University Press, 2005.

KLEINGELD, Pauline. Kant's Second Thoughts on Race. **The Philosophical Quarterly**, v. 37, n. 229, p. 573-592. out., 2007.

KLEINGELD, Pauline. Kant's Cosmopolitan Law: World Citizenship for a Global Order. **Kantian Review**, v. 2, p. 72-90, 1998.

KLEINGELD, Pauline; BROWN, Eric. Cosmopolitanism, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2013. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/>>. Acesso em 20 ago. 2016.

KNAPP, Peggy A. Recycling Philology. **ADE Bulletin**, v. 106, p. 13-16, 1993.

KOLBAS, Emmanuel Dean. **Critical Theory and the Literary Canon**. Boulder: Westview Press, 2001.

KOVELMAN, Arkady. Exegesis and Midrash. In: \_\_\_\_\_. **Between Alexandria and Jerusalem: The Dynamics of Jewish and Hellenistic Culture**. Leiden: Brill, 2005.

KROLL, Wilhelm. **Historia de la filología clásica**. Tradução de Pascual Galindo Romeo. 2. ed. Barcelona: Labor, 1941.

LAMBTON, Ann. **State and Government in Medieval Islam: an introduction to the study of Islamic Political Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1981.

LENTRICCHIA, Frank. **After The New Criticism**. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

LIEBERMAN, Saul. **Hellenism in Jewish Palestine: studies in the literary transmission beliefs and manners of Palestine in the I century B.C.E. – IV century C.E.** Nova York: The Stroock Publication Fund, 1962.

LOLLINI, Massimo. Vico's More than Human Humanism. **Annali d'Italianistica**, v. 29, 2011.

LÖWITH, Karl. **O sentido da história**. Lisboa: Edições 70, 1991. 228p.

LUFT, Sandra Rudnick. **Vico's uncanny humanism: reading the New science between modern and postmodern**. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2003. 213 p.

LUKÁCS, Georg. **A Teoria do Romance**. Tradução, posfácio e notas de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012. 236 p.

LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe: estudos sobre dialética marxista**. Tradução Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 598 p.

MAKDISI, George. **The Rise of Humanism in Classical Islam and The Christian West:** with special reference to scholasticism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

MIGNOLO, Walter. Linguistics Maps, Literary Geographies, and Cultural Landscapes: Languages, Linguaging, and (Trans)nationalism. **Modern Language Quarterly**, v. 57, n. 2, jun., 1996, p. 181-196.

MIGNOLO, Walter. The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism. **Public Culture**, v. 12, n. 3, p. 721-748, 2000.

MIGNOLO, Walter. Cosmopolitanism and the De-colonial Option. **Studies in Philosophy and Education**, v. 29, n. 2, p. 111-127, 2010.

MIGNOLO, Walter. Cosmopolitan Localism: A Decolonial Shifting of the Kantian's Legacies. **Localities**, v. 1, p. 11-45, 2011

MONDOLFO, Rodolfo. **Verum factum:** desde antes de Vico hasta Marx. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1971. 95p.

MONOD, Gabriel. **Les Maitres de L'Histoire:** Renan, Taine, Michelet. Paris: Calmann Levy, 1894.

MONTINARI, Franco. Ekdoxis alessandrina: il libro e il testo. **Exemplaria classica**, Huelva, v. 1, 2009. p. 143-167. Disponível em: <<http://rabida.uhu.es/dspace/handle/10272/5022/browse?type=title>>. Acesso em: 6 maio 2016.

MORETTI, Franco. **Distant Reading.** Londres/Nova York: Verso Books, 2013.

MUFTI, Aamir. Critical Secularism: A Reintroduction for Perilous Times. **Boundary 2**, v. 31, n. 2, p. 1-9, 2004.

NICHOLS, Stephen G. Introduction: Philology in a Manuscript Culture. **Speculum**, v. 165, n. 1, p. 1-10, jan., 1990.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre Verdade e Mentira.** Tradução e organização de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

OLENDER, Maurice. **As línguas do Paraíso:** arianos e semitas: um casamento providencial. Tradução de Bruno Feitler. São Paulo: Phoebus, 2012.

OLIVEIRA, João Bittencourt de. Contribuição do Método Comparativo para a Determinação da Existência do Indo-Europeu. **Revista Philologus**, v. 9, p. 41-51, 1997.

ORDUNA, Germán, **Fundamentos de Crítica Textual.** Madrid: Arco/Libros, 2005.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **General Progress Report and Supplementary Report of the United Nations Conciliation Commission for Palestine:** covering the period from 11 December 1949 to 23 October 1950. Disponível em <<https://unispal.un.org/DPA/DPR/unispal.nsf/0/93037E3B939746DE8525610200567883>>. Acesso em 03 julho 2016.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **First Interim Report of the United Nations Economic Survey Mission for the Middle East.** Disponível em <<https://unispal.un.org/DPA/DPR/unispal.nsf/0/648C3D9CF58AF0888525753C00746F31>>. Acesso em 03 julho 2016.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Progress Report of the United Nations Conciliation Commission for Palestine:** covering the period from 23 January to 19 November 1951. Disponível em <<https://unispal.un.org/DPA/DPR/unispal.nsf/0/61201E86BC8189F485256102005A8EAB>>. Acesso em 03 julho 2016.

PAGDEN, Anthony. The Effacement of Difference: Colonialism and the Origins of Nationalism in Diderot and Herder. In: PRAKASH, Gyan (Ed.). **After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements.** Princeton: Princeton University Press, 1995. p. 129-152.

PALMER, Richard. **Hermenêutica.** Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999.

PAULSON, William. For a Cosmopolitical Philology: Lessons from Sciences Studies. **SubStance**, v. 30, n. 3, p. 101-119, 2001.

PATTERSON, Lee. The Return to Philology. In: ENGEN, J. (Ed.). **The Past and Future of Medieval.** Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994. p. 231-244.

PFEIFFER, Rudolf. **Historia de la filología clásica:** desde los comienzos hasta el final de La época helenística. Tradução Justo Vicuña e Maria Rosa Lafuente. Madri: Gredos, 1981.

POIRIER, Richard. **The Renewal of Literature:** Emersonian reflexions. Nova York: Random House, 1987.

POLAND, Lynn M. The New Criticism, Neoorthodoxy, and the New Testament. **The Journal of Religion**, v. 65, n. 4, out., 1985, p. 459-477.

PORTER, James I. Erich Auerbach's Earthly (Counter-)Philology. **Digital Philology**, v. 2, n. 2, p. 243-265, 2013.

PORTON, Gary. **Understanding Rabbinic Midrash:** texts and commentary. Hoboken: Ktav Publishing House, 1985.

PRENDERGAST, Christopher. **The Classic:** Sainte-Beuve and the Nineteenth-Century Culture Wars. Oxford: Oxford University Press, 2007.

RENAN, Ernest. **L'Avenir de la Science.** Paris: Garnier-Flammarion, 1995 [1890].

RENAN, Ernest. **Histoire Générale et Système Comparées Langues Sémitiques**. Paris: Calman-Lavy, 1863.

RENAN, Ernest. **La Réforme intellectuelle et morale**. Paris: Michel Lévy Frères, 1872.

REYNOLDS, Leighton D.; WILSON, Nigel G. **Copistas y Filólogos: las vías de transmisión de las literaturas grega y latina**. Tradução de Manuel Sánchez Mariana. Madrid: Gredos, 1986.

RICHARDS, Robert J. The Linguistic Creation of Man: Charles Darwin, August Schleicher, Ernst Haeckel, and the Missing Link in 19th-Century Evolutionary Theory. In: DÖRRIES, Matthias. **Experimenting in Tongues: studies in science and language**. Stanford: Stanford University Press, 2002. p. 21-48.

RICOEUR, Paul. Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et Comprendre. In: BUBNER, R.; CRAMER, K.; WIEHL, R. **Hermeneutik und Dialektik**. Tübingen: Mohr, 1970. p.181-200.

RICOEUR, Paul. Symbole et Temporalité. **Archivio di Filosofia**, v. 1-2, 1963.

ROBINS, William. Toward a Disjunctive Philology. In: ECHARD, S.; PARTRIDGE, S. (Eds.). **The Book Unbound: Editing and Reading Medieval Manuscripts and Texts**. Toronto: University of Toronto, 2000. p. 144-158.

ROCHA, João Cezar de Castro. Weltliteratur: o conceito e sua "filologia". **Matraga**, n. 9, p. 31-39, out., 1997.

RORTY, Richard. **Consequências do Pragmatismo**. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1982. p. 221.

SACRAMENTO, Arivaldo. **Nas tramas de Greta Gabo, quem diria, acabou no Irajá: crítica filológica e estudo de sexualidade**. 358 f. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2013.

SARTRE, Jean-Paul. **Critique de la Raison Dialectique: théorie des ensembles pratiques**. Tome I. Paris: Gallimard, 1960.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Bilkstein. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHACHT, Joseph. **An Introduction to Islamic Law**. Oxford: Clarendon Press, 1964.

SCHMITT, Carl. **O nomos da Terra no direito das gentes do *jus publicum europæum***. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2014.

SELL, Roger D. Postdisciplinary Philology: Culturally Relativistic Pragmatics. In: FERNÁNDEZ, F.; FUSTER, M.; CALVO, J. J. (Orgs.). **English Historical Linguistics**. Amsterdam: Benjamins, 1994. p. 29-36.

SOUZA PINTO, Júlio Roberto de; MIGNOLO, Walter D. A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. **Civitas**, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p. 381-402, jul./set., 2015.

SPINELLI, Miguel. **Helenização e Recriação de Sentidos: a Filosofia na Época da Expansão do Cristianismo – Séculos II, III, IV**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SPITZER, Leo. **Linguistics and Literary History: Essays in Stylistics**. Princeton: Princeton University Press, 1948.

STENGERS, Isabelle. **No Tempo das Catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima**. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

THAYER, Willy. **A Crise não Moderna da Universidade Moderna**. Tradução de Romulo Monte Alto. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

TIMPANARO, Sebastiano. **The genesis of Lachmann's method**. Tradução Glenn W. Most. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

TROTSKY, Leon. A Escola Poética Formalista e o Marxismo. In: EIKHENBAUM, Boris et al (Orgs.). **Teoria da Literatura: formalistas russos**. 3. ed. Porto Alegre: Globo, 1976.

TROUCHE, Lygia Maria G. O Marquês de Pombal e a Implantação da Língua Portuguesa no Brasil: reflexões sobre o Diretório de 1757. **Cadernos de Letras da UFF**, Niterói, n. 1, p. 97-110, 2001.

UNTERMAN, Alan. **Historical Dictionary of the Jews**. Lanham: The Scarecrow Press, 2011.

VERNANT, Jean-Pierre. Prefácio. In: OLENDER, Maurice. **As línguas do Paraíso: arianos e semitas: um casamento providencial**. Tradução de Bruno Feitler. São Paulo: Phoebus, 2012. p. 7.

VICO, Giambattista; ABBAGNANO, Nicola. **La scienza nuova e opere scelte**. Torino: Editrice Torinese, 1952.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os sem mundo e o mundo sem: variações sobre o começo e o fim da Humanidade e do Mundo**. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=r7Nuebpme84>>. Acesso em 25 ago. 2016.

WAIZBORT, Leopoldo. Erich Auerbach, sociólogo. **Tempo Social**, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 61-91, junho, 2004.

WARREN, Michelle. R. Post-Philology. In: INGHAM, P. C.; WARREN, M. R. (Eds.). **Postcolonial moves: medieval through modern**. New York: Palgrave Macmillan, 2003. p. 19-46.

WEISS, Bernard. Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihād. **The American Journal of Comparative Law**, v. 26, n. 2, 1978, p. 199-212.

WILLIAMS, Raymond. **O Campo e a Cidade**: na história e na literatura. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

WILLIAMS, Raymond. **Palavras-chave**: um vocabulário de cultura e sociedade. Tradução de Sandra Gardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2007.

WIMSATT, William. K.; BEARDSLEY, Monroe. C. The Intentional Fallacy. **The Sewanee Review**, v. 54, n. 3, p. 468-488, jul./set., 1946.

WOLFSON, Harry A. **Philo**: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. 2 v. Cambridge: Harvard University Press, 1962. 1025 p.

WYNTER, Sylvia; SCOTT, David. The Re-Enchantment of Humanism: an Interview with Sylvia Wynter. **Small Axe**, v. 8, set., 2000, p. 119-207.

YOUNG, Robert. **White Mythologies**: Writing History and the West. Nova York/Londres: Routledge, 1990.

ZURAYQ, Qustantin. Ma'na al-Nakbah. In: \_\_\_\_\_. **Al-'Amal al-Fikriyyah al-'Āmmah lil-Duktur Qustantin Zurayq (The Genreal Intellectual Works of Dr. Constantine Zurayk)**. v. 1. Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al 'Arabiyyah, 2001.