

O mundo, o global e o planetário

O humanismo de Edward W. Said na era do Antropoceno

Manuela Ribeiro Sanches¹

Resumo: Edward W. Said – celebrado ou vilipendiado como um dos “pais fundadores” do campo disciplinar que viria a ser designado de estudos pós-coloniais – sempre recusou rótulos, fiel ao elemento crítico que, segundo ele, deveria assistir a toda a prática intelectual que nunca deveria estar desligada do mundo. A sua (in)tempestividade, patente no modo como esse seu estar-no-mundo não equivalia a um estugar do passo pelas mais recentes modas intelectuais, nomeadamente a sua insistência na leitura de autores heterodoxos, estranhos aos novos cânones descolonizadores, ecoa em particular nos seus últimos escritos, ao mesmo tempo em que se mantém apegado a um humanismo crítico. Como pensar as relações e as disjunções entre o mundo, o global e o planetário (Chakrabarty), considerando a (in)tempestividade do humanismo crítico de Said na era do Antropoceno?

Palavras-chave: Edward W. Said; Humanismo; Estilo tardio; Imperialismo; Dipesh Chakrabarty; Antropoceno.

THE WORLD, THE GLOBAL AND THE PLANETARY. EDWARD W. SAID & HUMANISM IN THE ANTHROPOCENE ERA

Abstract: Edward W. Said, acclaimed or vilified as one of the ‘founding fathers’ of post-colonial studies, always refused labels, faithful to the critical element that he always considered should assist all intellectual practice, which according to him was always to be seen as enmeshed in the world. His (un)timeliness, patent in the way his being-in-the-world did not amount to a catching up of the most recent intellectual trends, his insistence on the reading of heterodox authors excluded from decolonizing canons echoes in an emphatic way in his late writings, while also holding onto a critical humanism. How is to think about the relations, and the disjunctions, between the world, the global and the planetary

¹ Professora auxiliar com agregação aposentada da Faculdade Letras da Universidade de Lisboa; actualmente investigadora no Instituto de História Contemporânea da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Entre outros títulos, organizou *Deslocalizar a Europa e Malhas que os impérios tecem – textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. <https://orcid.org/0000-0002-1327-8728>. E-mail: msanches@fcsn.unl.pt.

(Chakrabarty) considering the (un)timeliness of Said's critical humanism in the age of the Anthropocene?

Keywords: Edward W. Said; Humanism; Late style; Imperialism; Dipesh Chakrabarty; Anthropocene.

Da (in)tempestividade do humano

Reler Edward W. Said, hoje, em mais um momento turbulento da história da Europa e do mundo – pois os seus lugares e os seus tempos estão, sempre estiveram forçosamente entrelaçados (Said, 1994) –, história cujo fim surge, mais uma vez, adiado, não pode deixar de suscitar a impressão de, por vezes, estarmos perante um tempo que já não é totalmente o nosso. E, no entanto, tal anacronismo, tal intempestividade, não deixa de nos interpelar, quando nos debruçamos com mais vagar sobre alguns dos seus ensaios, como aqueles que a seguir se considerará.

Ora, é precisamente essa impressão de se estar fora e dentro do nosso tempo que se pode colher, por exemplo, nos textos contidos num dos últimos volumes publicados em sua vida, *Humanism and Democratic Criticism* (Said, 2004), bem como no volume póstumo *On Late Style* (Said, 2006).

No primeiro, Said insiste em recuperar a noção de humanismo – conceito tão questionado por vários quadrantes, nomeadamente os que nele leram mera imposição ocidental, mero resquício de teorias datadas depois da morte do sujeito e do homem. Said obstina-se em se manter apegado a esse anacronismo, a um humanismo entendido “como prática permanente, não como posse,” (Said, 2004, p. 6) ou seja, um humanismo *crítico*, o que pressupõe um conceito de humanidade que não se limite a uma abstracção a trair imposições imperiais, mas que seja capaz de fundar uma igualdade plena, sem hierarquias nem subjugações, condição para que esse conceito se possa tornar um fundamento de uma libertação efectiva. Pois, como escreve, “atacar os abusos de algo não equivale a rejeitá-lo ou destruí-lo totalmente”, havendo que evitar “o abuso do humanismo que desacredita alguns dos praticantes do humanismo sem desacreditar o humanismo em si mesmo” (ibidem, p. 13). E salienta a importância das humanidades, crescentemente minorizadas na academia, na medida em que elas corporizam a possibilidade de agenciamento, ligadas que estão à “história secular, [aos] produtos do trabalho humano, [à] capacidade humana de expressão articulada” (ibidem, p. 15).

Said associa ainda o humanismo crítico à atenção filológica a fontes e textos – também os clássicos da literatura ocidental, textos pelos quais nutriu uma atenção e um afecto especiais, ciente das suas potencialidades e limitações, virtudes e vícios –, na atenção tanto à polifonia de múltiplas vozes como aos seus silenciamentos, o que tornava a tarefa de interpretação nas humanidades tanto mais exigente. Mas também potencialmente mais libertadora.

Esse apego à filologia será, porventura, tanto mais de estranhar, já que Said se revelara um crítico acérrimo do formalismo do *New Criticism* norte-americano, a que opôs a necessidade de se praticar o estudo da literatura, não a dissociando do mundo, ou seja, dos contextos políticos, históricos, sociais e económicos que não determinariam em absoluto, mas certamente influenciariam, a esfera cultural. Fora assim que Said procedera em *Orientalismo* (1978) e, mais tarde, em *Cultura e imperialismo* (1994), alargando, nesse último, o escopo da sua análise anterior das representações hierarquizantes do “Outro” do Ocidente, às vozes que essas formações discursivas haviam silenciado, ensaiando uma escuta que permitisse resgatá-las do silêncio a que haviam sido relegadas. Pelo que a sua justaposição do cânone ocidental a textos escritos noutros lugares se tornava tanto mais necessária. É graças a esse método contrapontístico que a atenção a essas outras vozes não equivale, para Said, ao reconhecimento de uma humanidade em termos meramente inclusivos,² em que a recuperação se faria, finalmente, apenas segundo os ditames de umas das partes, a hegemónica, mas antes a uma abordagem segundo a qual a diversidade complexa de todos os humanos seria não só postulada, mas tornada efectiva, na atenção menos a uma diferença absoluta, reificada, do que à sobreposição de geografias e ao entrelaçamento de histórias, segundo um modelo polifónico capaz de ouvir em simultâneo os múltiplos lugares e tempos que comporiam o nosso mundo, como a sua própria biografia de exilado, ligado, porém, sempre ao desejo de regresso – impossível – à terra natal, havia lhe ensinado.

Efectivamente, para Said, a tarefa do filólogo só faz sentido se ela atender, a um tempo, ao texto e ao contexto, sem reificar nem um, nem outro, ciente das

² Não se trata de defender, nas palavras de Said, um “multiculturalismo indolente ou apaziguadoramente liberalizante,” mas antes uma forma de se “ler filologicamente de um modo integrado, distinto do da separação e da partição, ao mesmo tempo em que se oferece resistência aos padrões de pensamento redutores e vulgarizantes de um nós-contra-eles que caracteriza o nosso tempo.” Said, E. W. (2004). *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Columbia University Press, p. 50.

relações complexas que se estabelecem entre eles, reunindo o que aparece como esparso ou antagónico, sem qualquer tentativa de reconciliação apaziguadora. Para que a filologia possa libertar, ela requer, tal como o humanismo, uma atenção crítica constante, ou seja, um “cepticismo saudável” (Said, 2000, p. 502), uma ironia distanciadora, garantindo de que a interpretação não se transformará nem em posição defensiva, nem em dogmatismo moralizador, Said executando a sua tarefa sempre um pouco fora-de-lugar, a partir de um ponto de vista ex-cêntrico, de dentro e de fora, mas sem equidistância. Daí a polémica, as tomadas de posição, que não implicam os posicionamentos dogmáticos em defesa ou condenação unilateral de uma das partes, posição que não equivale, porém, a mediação insípida, acrítica, mas antes a uma tarefa constante e incómoda, de revisitação de uma multiplicidade de textos, de teorias e das suas viagens, que podem equivaler a processos tanto de domesticação quanto de radicalização (idem).

Será, porventura, esse estar fora-de-lugar, fundador desse “cepticismo saudável,” dessa distância irónica, mas empenhada, derivando dessa excentricidade, que também poderá estar na origem desse estar dentro e fora-do-tempo, própria do estilo tardio (Said, 2006, p. 14) da (in)tempestividade dos seus textos e das suas tomadas de posição, da sua parcialidade (idem, 2000, p. 503).

A importância dada ao estilo tardio, com os seus anacronismos, a sua tempestividade, não tem de equivaler a um estar fora-do-mundo, o que torna a leitura dos ensaios de Said tanto mais exigente e complexa numa época em que a humanidade se vê, de novo, cada vez mais ou dividida em visões incompatíveis – seja em nome da liberdade, seja de antifascismos equívocos, ambos igualmente requeitados – ou reduzida a mera espécie entre outras.

Com efeito, nos tempos que correm, o humano é entendido cada vez menos como uma entidade capaz de fazer a sua própria história, como Said insistia em defender, na senda de Giambattista Vico, do que como parte integrante da natureza, que apenas sabe imperfeitamente manipular, no seu ímpeto destruidor – aquilo a nos habituámos a chamar “progresso” –, humanidade que, na era do Antropoceno, corre o risco crescente de, destruindo a natureza, por ela ser também destruída, a distinção entre sujeito/humano e objecto/natureza, herdada da metafísica ocidental, sendo cada vez mais difícil de sustentar.³

³ A esse respeito, ver, sobretudo, a obra de Bruno Latour, por exemplo, Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte; ou (2004 [1999]) *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte.

Numa clara diferenciação de tais posições, Said, embora mencionando muito brevemente os desafios climáticos,⁴ insiste na separação clássica entre o domínio das ciências sociais e naturais e as humanidades, para defender a importância da subjectividade interpretativa, da crítica humanista e filológica como única forma de manter a lucidez num mundo cada vez mais complexo. Pois existe “algo de radicalmente incompleto, de insuficiente, de provisório e de discutível no conhecimento humanístico que confere a toda a noção de humanismo uma falha trágica, que dela é constitutiva e que não lhe pode ser negada. Tal falha pode ser remediada e mitigada pela aprendizagem filológica e filosófica [...], embora nunca superada” (Said, 2004, p. 12). Há, para Said, como que uma oscilação entre as possibilidades e os limites do humanismo que o torna não obsoleto, mas um constante desafio que leva a que o humano não possa ser descartado, pese embora a consciência dos limites dos discursos humanitários herdados de um imperialismo segregador.

Num tempo de visões apocalípticas, de um anunciado e temido “fim do mundo” (Danowski & Viveiros de Castro, 2014, pp. 31-35), a que dificilmente a humanidade consegue dar respostas efectivas, e em que as categorias epistemológicas centrais, os dualismos iluministas, bem como a própria noção do humano surgem crescentemente questionados, como ler Said nos dias de hoje? Fará sentido ainda apelar ao humanismo e ao modo como ele surge condensado nesse acto interpretativo, filológico, que Said advoga tão veementemente? Qual a urgência de se reler esses textos, hoje, face aos desafios que a nossa contemporaneidade nos coloca, o clima a pedir a urgência, ao mesmo tempo em que a guerra regressa ao Velho Continente, guerra, também, em torno dos recursos energéticos, com consequências trágicas para todo o mundo, renovadas, mais uma vez, as lutas por hegemonias com recurso a categorias obsoletas, incapazes de dar conta de novas formas de colonialismo num mundo renovadamente bi ou multipolar?

No que se segue, recorrer-se-á também às propostas de Dipesh Chakrabarty sobre o tema do Antropoceno, autor que, a partir da disciplina da história, forneceu algumas das mais estimulantes sugestões para se pensar as aporias, as disjunções

⁴ Said refere as Humanidades por oposição a “dois outros grupos colectivos, as ciências sociais e naturais,” ciente da “sobreposição considerável entre elas nos debates recentes sobre ética biomédica, questões ambientais e direitos humanos e civis, para mencionar apenas alguns dos complexos campos interdisciplinares de investigação.” Said, E. W. (2004). *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Columbia University Press, p. 5.

da condição pós-colonial em *Provincializing Europe* (Chakrabarty, 2000). Mais recentemente, Chakrabarty (2018 e 2021) introduziu, como é conhecido, o tema dos desafios climáticos no seu pensamento, assinalando o modo como essas preocupações haviam estado ausentes dos estudos pós-coloniais, desde as décadas de 1970 e de 1980, num momento em que as questões ambientais começavam precisamente a tornar-se gritantes (2021, p. 10).

Que relações, pergunta Chakrabarty, podem ser estabelecidas entre uma perspectiva pós-colonial, que questiona a desigualdade herdada de velhos e novos colonialismos, e os limites dos recursos do planeta, que assim podem pôr em causa as reivindicações de justiça social e de uma redistribuição mais justa, face aos limites que a força geofísica da humanidade gerou e em que a natureza escapa ao seu controlo? Deverão as nações ricas, as mais poderosas, num mundo que reproduz desigualdades historicamente geradas pelo capital e pela colonialidade, ser prioritariamente responsabilizadas? Como abordar a questão da justiça económica e climática para a parte menos poluidora do planeta, aquela que ainda luta pela sua modernização, reconhecendo-lhe o mesmo direito à igualdade económica e social, sem que a sobrevivência da humanidade como um todo seja posta em causa? Como conciliar essa exigência de justiça económica e climática com a ideia de que existe, a outra escala, uma outra forma de se pensar a humanidade menos como senhora ou fim da natureza,⁵ do que como espécie entre outras submetida ao mesmo risco de extinção, perante o reconhecimento da finitude desses recursos que se podem, assim tornar, não distribuíveis? Como pensar a condição humana (Arendt, 2013 [1958]) face a esses novos desafios?

Dito de outro modo: o que aqui se ensaiará é um conjunto reflexões sobre essas questões a partir de um conjunto de textos precisos, através de uma justaposição, em contraponto, de duas posições aparentemente incompatíveis, a saber, alguns textos tardios de Edward Said e algumas das propostas de Dipesh Chakrabarty, considerando, em particular, um texto⁶ que aborda as relações entre a perspectiva pós-colonial e a condição humana na era do Antropoceno.

⁵ Referimo-nos, como é obvio, ao modo como Immanuel Kant (1997 [1790]), na sua *Crítica da Faculdade do Juízo* (tradução de António Marques e Valério Rohden, Lisboa: INCM – Imprensa Nacional Casa da Moeda), descreve o “Homem” como fim último da natureza, apenas como uma hipótese, como um juízo reflexionante, subjectivo, um “como se” e não como uma finalidade objectiva existente nela.

⁶ Chakrabarty, D. (2018). Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change. Em *The Crises of Civilization*. Chicago; London: The University of Chicago Press, pp. 223-243.

Fora e dentro do tempo: o ensaio como forma

Adorno, “voz contrapontística,” (Said, 2006, p. 21) que viria a adquirir uma importância crescente no pensamento de Said, com quem partilhou muitos interesses e com quem tinha inúmeras afinidades – desde a educação burguesa, ao gosto pela polémica, para não falar de um certo esteticismo, característica inusitada em dois autores em que o combate político sempre esteve presente⁷ –, definiu o ensaio como uma “forma” caracterizada por um procedimento que se oporia ao método dedutivo, privilegiado pelas filosofias ortodoxas, da identidade, não “produzi[ndo] algo de científico ou cria[ndo] algo de artístico,” mas antes refletindo, no “seu esforço,” um “ócio pueril que se entrega sem escrúpulos nem entusiasmos ao que outros já fizeram.” O ensaio, sempre forma derivada, iniciar-se-ia não com “Adão e Eva, mas com aquilo sobre o que quer falar; diz[endo] aquilo que lhe ocorre, suspende[ndo]-se quando sente que chegou ao fim e quando nada mais lhe resta: é por isso que ele [o ensaio] faz parte da diabrura.” (Adorno, 1991 [1974], p. 10). Se Said foi mestre num tipo de escrita, foi-o sem dúvida no do ensaio, texto escrito sempre a partir de outros textos, sem uma tese a priori, antes testando argumentos, oscilando entre o registo académico e o puro prazer do texto.

Nesses escritos, mais densos, menos explanativos, menos sistemáticos, do que as obras de maior fôlego, como *Orientalismo* e *Cultura e imperialismo*, para citar apenas as mais conhecidas, Said recorre a comparações inusitadas, justapõe obras aparentemente sem correlação entre si, formula hipóteses de diálogo que não pode comprovar em fontes, não recuando perante qualquer comparação, mesmo a menos previsível. Daí resulta justamente uma polifonia dissonante, através da justaposição dessas vozes só aparentemente incompatíveis, sem que os seus traços distintivos se dissipem, com referências a múltiplos saberes, lugares e tempos, que poucos leitores dominarão na sua totalidade, mas que, como o

⁷ Veja-se o modo como Said, baseando-se no aforismo de Adorno sobre Marcel Proust em *Minima Moralia*, menciona o modo como “Adorno, tal como Proust, viveram e trabalharam durante toda a vida ao lado e fizeram mesmo parte das grandes continuidades subjacentes à sociedade ocidental: as famílias, as associações intelectuais, a vida musical e de concertos e as tradições filosóficas, bem como inúmeras instituições académicas. Mas estava sempre de lado, nunca pertencendo totalmente a nenhuma. Foi um músico que nunca fez carreira enquanto tal, um filósofo cujo tema principal foi a música. E, ao contrário de muitos dos seus congéneres, Adorno nunca aspirou à neutralidade política. A sua obra é como que uma voz contrapontística que se entrelaça com o fascismo, a sociedade de massas burguesa e o comunismo, inexplicável sem eles, mas sempre crítico e irónico em relação a eles”. Said, E. W. (2006). *On Late Style. Music and Literature Against the Grain*. New York: Pantheon Books, p. 21.

decifrador mais atento terá de reconhecer, nunca cedem à analogia fácil ou superficial, o que torna a sua leitura tanto mais exigente.

É o caso do texto “From Silence to Sound and back again”, (Said, 2002, pp. 507-525) que, abordando temas que poderão surgir como laterais aos que aqui se abordam, constitui um exemplo paradigmático do ensaísmo de Said. O texto inicia-se com uma referência aos escritos sobre música de Wagner, mero pretexto para a introdução do tema da relação entre som e silêncio, salientando-se o modo como, para Wagner, a Nona Sinfonia de Beethoven, a culminar no “Hino à Alegria,” ou seja, no recurso à palavra, celebraria a “humanização da música através da linguagem, desafiando o silêncio da finitude e da música em si mesma.” (idem, p. 510) Essas considerações iniciais constituem o ponto de partida para uma incursão na ópera *Fidelio* para sublinhar que aquilo que Wagner e Beethoven tentaram evitar foi precisamente o silêncio, em uma tentativa “quase ingénua [...]” de associar “a vida à invenção musical e a morte à prisão, ao silêncio.” (ibidem, p. 512).

A essas considerações segue-se uma referência à personagem do *Doutor Fausto*, de Thomas Mann, Adrian Leverkühn, que, com as suas experimentações na música dodecafónica, fruto de um pacto diabólico, corporizaria a irreconciliabilidade entre a arte e a vida, associada à regressão das Luzes na Alemanha nazi, para logo a seguir evocar o papel do silêncio na “Ode a uma urna grega”, de John Keats (ibidem, pp. 513-518). Sucedem-se considerações acerca da música de Cage, (ibidem, pp. 519-521) nomeadamente o modo como este utilizou o ruído e a música, para se salientar como, no compositor norte-americano, som e silêncio se entrelaçam aleatoriamente, indeterminação que o rigor matemático, modernista, de Boulez não autorizaria. (ibidem, p. 521) Mas, inesperadamente, Said abandona o universo musical em que centrara essas reflexões iniciais, para salientar o modo como as propostas de Cage e de Boulez finalmente não equacionam, por diferentes razões, os contextos históricos que as proporcionaram (ibidem, p. 521).

Falar de condições históricas equivale também a enunciar não algo de universal, mas antes a questão da diferença – de línguas, “raças” e identidades distintas –, diferença cuja supressão resulta na mais completa “invisibilidade e silêncio.” (ibidem, p. 521). Ou seja, o silêncio deixa de ser um procedimento dotado de sentido meramente no contexto musical, para, inesperadamente, chamar-se a atenção para as desigualdades imperiais.

Depois de uma referência breve – igualmente inesperada – a Freud e a Shakespeare, Said introduz o conceito de discurso foucaultiano, esse conjunto de

enunciados que nunca dominamos, mas a que estamos submetidos e que, assim, obrigam a nossa subordinação ao poder, em que o silêncio e a resistência se tornam impossíveis (ibidem, p. 522). A estes opõe Said a possibilidade do resgate de vozes “menores”, citando, para o efeito, a *history from below*, de Edward P. Thompson, (ibidem, p. 523) método que permitiria resgatar o silêncio dos vencidos, tal como já formulado por Benjamin, nas suas teses sobre a filosofia da história, para depois evocar o *Discurso sobre o colonialismo*, de Aimé Césaire, salientando como o respectivo objectivo seria “menos revelar o silêncio desses povos colonizados do que estilhaçar a sua descrição indiscriminada, abrindo um novo espaço a ser preenchido pelos povos que finalmente poderiam falar por si mesmos” (pp. 523-524).

Said concentra-se, finalmente, na tensão entre o discurso colonial e o silêncio do subalterno, tal como abordado por Ranajit Guha, “pai fundador” dos estudos do subalterno, ao tentar decifrar nos interstícios das fontes históricas a possibilidade de recuperar essas vozes. É com essa mensagem que Said se depara igualmente em Ralph-Michel Trouillot, na sua abordagem da revolução haitiana, quando este refere o “impensável” dessa revolução, dessa “rebelião eruptiva” – esta, sim, verdadeiramente universal – e o seu “silenciamento do passado” (ibidem, p. 525).

Dito de outra forma, a relação entre som e silêncio adquire tonalidades, significações distintas consoante as relações, as associações inesperadas que a escrita ensaística vai testando, o que não impede a constante advertência de que não se está perante um mero jogo de significações. Pois, como a seguir o texto indica, trata-se de muito mais do que isso, nomeadamente de evitar opor uma identidade dominante, cujo questionamento está sempre latente, à pureza da diferença, que seria legítima em si mesma, em absoluto, só porque oprimida. Said lembra, no último parágrafo do seu ensaio, o modo como as nações e os estados-nação que conquistaram a independência de forma mais ou menos autónoma não adquiriram necessariamente qualquer imunidade a ditadores que “recorrem à linguagem da autodeterminação e da libertação, embora, com efeito, não corporizem nem uma, nem outra” (ibidem, p. 526).

Face a essa cacofonia de vozes, que corre o risco de se limitar a ser mero ruído, silenciando os que detêm menor poder, Said propõe o regresso ao silêncio, “preferível à sequestração da linguagem que é a nova dominante da nossa era” (ibidem, p. 526). Também ao silêncio próprio da distância que o exílio impõe, mas que, para Said, não exclui o papel do intelectual público. Este, graças à sua ironia e

ao seu cepticismo, não tem de se refugiar na sua torre de marfim, mas deverá, antes, tentar articular o “testemunho silencioso do sofrimento vivido com a experiência reprimida” dos oprimidos.” Mesmo que não haja “som, articulação que se lhe adegue. À injustiça e ao poder infligidos aos pobres, aos desfavorecidos, aos deserdados, existem aproximações [...], não representações delas, que têm como efeito interromper o discurso, desencantando-o e desmistificando-o” (ibidem, 526).

O círculo entre silêncio e som, entre música e literatura, colonialismo e passados subalternos, cultura e mundo fecha-se não numa síntese perfeita, mas a inspiração na dialéctica negativa de Adorno insiste na manutenção de uma tensão, no irreconciliável, permitindo associações inesperadas, caminhos improváveis, menos comparações sistemáticas do que associações livres, o texto construindo, assim, uma colagem que corresponde menos a um procedimento aleatório surrealista do que à composição de um grande coral polifónico, em que, em contraponto, as diversas melodias se seguem mais ou menos harmoniosamente, confrontam-se entre si ou são questionadas pelo silêncio de outros mundos e passados subalternos, dissonâncias essas que contrariam, escapam ao cânone, às narrativas, ocidentais. Tal procedimento decorre, precisamente, de uma atenção demorada, filológica, a múltiplas fontes, não entendidas como “letra morta”, mas tentando escutar e decifrar essas vozes silenciadas no passado que assim surgem reactualizadas, nem que seja como meros fragmentos.

Mas o regresso ao silêncio pode ser lido não só como denúncia de um mundo injusto, mas também do isolamento a que o exílio obriga, decorrente do encerramento num universo difícil de comunicar, tema sempre latente nos escritos desse intelectual que sempre se quis público.

Este isolamento pode ser também entendido como uma manifestação desse cepticismo crítico, de uma recusa em seguir os ditames de tendências predominantes. Há, com efeito, em Said, como que um prazer em contrariar ideias feitas, em nadar contra correntes dominantes – as académicas, as políticas, mesmo uns estudos pós-coloniais instalados nas suas certezas, que, para esse praticante da ironia céptica, visto como seu “pai fundador”, o colocava num posição tanto mais paradoxal⁸ –, regressando, assim, a temas inesperados, os ocidentais, como os que predominam nos seus escritos póstumos sobre o estilo tardio, nomeadamente no seu texto “Timeliness and Lateness” (Said, 2006, pp. 3-24).

⁸ Ver, por exemplo, “The Politics of Knowledge” em Said, E. W. (2002). *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 372-385.

Recorrendo a uma escrita quase intimista, que não consegue deixar, por vezes, de traçar laivos autobiográficos, Said busca, na tensão entre o solipsismo da obra tardia de Beethoven e o seu confronto implícito com o mundo – bem como nas interpretações que esse outro grande solitário da teoria crítica fez dessa obra, Theodor W. Adorno –, inspiração para as suas reflexões sobre a temporalidade anacrónica dessas obras. É na solidão da doença e do confronto com a morte que Said escreve essas páginas para concluir que o “estilo tardio está *dentro*, mas estranhamente *distante* do presente.” Porque “apenas alguns artistas e pensadores se preocupam o suficiente com o seu ofício para acreditar que também ele envelhece e que têm de encarar a morte com sentidos e memória debilitados.” Mas a morte não aparece na forma de “cadências definitivas,” mas, antes, “em modo refractado, enquanto ironia,” pois, como o revelam as obras tardias de Beethoven e Adorno, na sua “solenidade opulenta, fracturada, inconsistente,” elas indicam “ironicamente o modo como o carácter tardio, enquanto tema e estilo, acaba sempre por nos recordar a morte” (ibidem, p. 24). E é na tensão que Said vislumbra na obra de Adorno, entre a recusa do envelhecimento burguês e a insistência no sentimento crescente de estar à parte, do exílio, do anacronismo, que o tempestivo e o tardio podem surgir lado a lado, irreconciliáveis, mas, por isso mesmo, tanto mais inspiradores.

O humanismo não é, assim, para Said, mera panaceia tolerantemente altruísta que fala em nome de uma humanidade abstracta, nem tão pouco entusiasmo humanitário e benevolente, que entende os direitos humanos como roupa que já não serve (Rancière, 2004, p. 307), assim tranquilizando a má consciência de quem, em última análise, está sempre ciente da sua superioridade económica e moral. Não se trata, em Said, de militância generosa, nem de afã desmesurado perante os condenados da terra, mas antes de praticar um “*modo de pensamento para-doxal* (senso comum, ideias herdadas), que, sendo igualmente céptico perante o bom senso e os sentimentos generosos, se arrisca a parecer a pessoas bem-intencionadas em ambos os lados, seja como uma posição inspirada no desejo de ‘chocar o burguês’, seja como uma indiferença intolerável ao sofrimento dos mais desfavorecidos na nossa sociedade” (Said, 2004, p. 83).

Mas é precisamente nesse desconforto que Said se instala, nele persiste, pois é ele que lhe permite defender um humanismo que não se fundamente em meros ideais generosos, que, instrumentalizados, arriscam a tornar-se vazios, quando não hipócritas.

E é por isso mesmo que o método contrapontístico é central no seu pensamento, ao cultivar a dissonância, dissonância essa que também é resultado da recusa em ver o mundo a preto e branco, ao mesmo tempo em que evita qualquer posição de equidistância, como o revela, por exemplo, a sua crítica acutilante a *O choque das civilizações*, de Samuel P. Huntington (Said, 2002, pp. 569-590), com as suas representações de um mundo dividido em culturas distintas, autossuficientes e incompatíveis, que contrariava tudo aquilo que Said experimentara e defendia.

Ora, é essa tendência que parece ressurgir de forma tanto mais veemente nas duas partes agora em conflito na guerra que regressou à Europa, em que precisamente a ideia de um discurso sobre a oposição e a irreconciliação entre civilizações, entre Ocidente e Oriente, é de novo brandida não só por um Ocidente que parece ter encontrado um modo de se legitimar contra a crítica pós-colonial e descolonial a que tem vindo a ser submetido, mas também por um imperialismo, que, sob roupagens anacronicamente terceiro-mundistas, reencena alianças com novos não alinhados, anacronismo que só os que com ele não sofreram teimam em não reconhecer. Entretanto, as desigualdades reforçam-se, o regresso à economia do carbono parece inevitável, o futuro de toda a espécie humana surge renovadamente ameaçado, enquanto a uma escala humana, demasiado humana, o direito à autodeterminação de um povo colonizado é espezinhado, e a história natural da destruição⁹ regressa mais uma vez, disseminando-se, agora, do Oriente para o Ocidente, afectando de modo desigual a humanidade e destruindo os valores humanistas em que Said persistia em defender. Como conciliar essas duas perspectivas irreconciliáveis?

O fim do humano na era do Antropoceno?

Hoje, com a crise das alterações climáticas antropogénicas coincidindo com outras múltiplas crises de proporções planetárias que coincidem com outras múltiplas crises – de recursos, das finanças, da alimentação, para não falar dos desastres humanos frequentemente relacionados com o clima –, sabemos que o repúdio da terra assumiu uma forma que Arendt não poderia sequer ter

⁹ Referimo-nos ao livro de Sebald, W. G. (1999), traduzido para o português como *História Natural da Destruição* (a autora sugere a tradução portuguesa de Telma Costa. Lisboa: Quetzal, 2017), bem como ao filme de Sergei Loznitsa (2022), com o mesmo título e que nele se inspira livremente, recorrendo aos arquivos de imagem dos bombardeamentos sobre populações civis durante a II Guerra Mundial.

imaginado durante os optimistas e modernizadores anos 1950. Actualmente, os humanos não são a única espécie dominante no planeta, também constituem colectivamente – graças ao seu número e ao seu consumo de energia fóssil barata que sustenta as suas civilizações – uma força geológica que determina o clima do planeta em detrimento da própria civilização. Hoje, é precisamente a “sobrevivência da espécie” a uma “escala mundial” que está em grande parte ameaçada. Todo o pensamento progressista, incluindo a crítica pós-colonial, terá de registar essa transformação profunda da condição humana. (Chakrabarty, 2018, p. 243)

É com essas palavras que Dipesh Chakrabarty conclui um ensaio em que reflecte sobre a necessidade de articulação entre a crítica pós-colonial e as questões climáticas, nomeadamente a questão do humano na era do Antropoceno. Designação contestada por recuperar para o centro do debate a noção de humanidade, também criticada pela sua colonialidade eurocêntrica,¹⁰ como repensar a universalidade inerente à categoria do humano perante os que nela vêm apenas uma emanção de um falso geral imposto pelo Ocidente?

Ora, é precisamente essa oposição que Chakrabarty recusa, optando menos por uma conciliação de perspectivas do que por uma justaposição de pontos de vista que não têm de se anular entre si, antes podem revelar possibilidades inesperadas, se lidos, poder-se-ia dizer, em contraponto. Tal posição ecoa as que já propusera em *Provincializing Europe*, em que precisamente o autor insistira, ao contrário do que muitos dos intérpretes haviam pretendido, em pensar, em conjunto, a universalidade que havia fundado umas Luzes inspiradoras da modernidade – com os seus projectos de emancipação e de justiça social – e os modos locais de esses projectos serem praticados e habitados. Dito de outro modo, não se trata de rejeitar em bloco essa herança, em que o chamado Terceiro Mundo não pode ser entendido como vítima passiva, mas deve, antes, ser visto como parte constitutiva, como agente dotado de vontade própria, se se atender, nomeadamente aos esforços de modernização das nações anteriormente colonizadas, na sua luta não só contra o neocolonialismo, mas também contra uma natureza a ser dominada a fim de permitir uma maior equidade social.

¹⁰ A esse respeito, ver, por exemplo, Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press. O próprio Chakrabarty, no espírito de diálogo que acompanha a sua escrita, refere muitas dessas críticas nomeadamente à sua obra, em vários campos, desde os estudos pós-coloniais ao marxismo. Ver, por exemplo, Chakrabarty, D. (2018). *The Crises of Civilization. Exploring Global and Planetary Histories*. New Delhi: Oxford University Press, pp. 1-20.

Dedicado a Homi K. Bhabha, o ensaio aponta para os equívocos a que o pensamento deste deu azo, nomeadamente através de uma leitura centrada exclusivamente na sua crítica do humanismo, em favor das dimensões pós-estruturalistas, dando prioridade à ambivalência dos conceitos, à derrapagem e à instabilidade de sentidos, que, segundo os seus críticos, teria favorecido o quietismo político, afastando, assim, essa perspectiva das reivindicações humanistas e utópicas das grandes narrativas anticoloniais.

Contrariando essas leituras, Chakrabarty insiste em acentuar o modo como, em Bhabha, a condição migratória e diaspórica, o estar dentro e fora de um lugar, “a condição humana que corporiza a ‘diferença interna’, o humano que improvisa e sobrevive” não têm de excluir “o humano que afirma os seus direitos culturais e económicos na expectativa de vir a ser um dia a figura soberana do cidadão” (Chakrabarty, 2018, pp. 230-231), tampouco culminar numa recusa impossível da modernidade que fatalmente todos habitamos. Pois esta constitui, finalmente, o garante do direito a ter direitos (Arendt, 1976 [1951]) dessas populações, menos errantes do que desterradas, obrigadas ao exílio forçado, descartáveis e abandonadas, em que o estado-nação – ao contrário do que Arendt reivindicara – não lhes pode oferecer protecção, estando precisamente este, frequentemente, na origem dessas migrações (Chakrabarty, 2018, p. 231). Ora, esse direito a ter direitos tem de se fundar numa noção de humanidade abstracta, universal e igual em toda a parte, repudiada precisamente pela crítica, a pós-colonial, de uma subjectividade capaz de se constituir a si mesma, de fazer a sua história, a que se oporia uma subjectividade cindida por questões de classe, “raça”, sexualidade, género, (ibidem, p. 224) com afinidades com as propostas das teorias da pós-modernidade, com a sua crítica das grandes narrativas de emancipação.

Segundo Chakrabarty, na sua leitura de Bhabha, essas duas noções de subjectividade não se excluem, porém, uma à outra, coexistindo, antes, de forma *disjuntiva*, dado que ambas remetem para questões que, não podendo ser conciliadas, não podem igualmente ser descartadas. A condição diaspórica, migrante, torna o apelo às garantias de justiça social fundadas numa ideia efectivamente universal do direito a ter direitos tanto mais urgente.

Para ele, o que distingue a crítica do sujeito na perspectiva pós-colonial é o facto de esta, ao contrário do anti-humanismo althusseriano, equivaler a “um retorno aprofundado ao humano,” tal como exemplificado na obra de Bhabha, “uma viragem que tanto tomava em conta a diferença enquanto questão filosófica ao mesmo tempo que repudiava a sua essencialização através da política da

identidade.” Assim, o contributo da teoria pós-colonial reside justamente em ter chamado a atenção para “a necessidade de recorrer a figuras contraditórias do humano, umas vezes, fazendo coincidir a pessoa e o sujeito, como no pensamento liberal ou marxista, outras, separando ambas” (pp. 228-229). Mas o artigo não se cinge a este tema, acrescentando a essa noção dupla de subjectividade – a moderna e a pós-moderna – um elemento decisivo, a saber, o modo como as alterações climáticas vêm complicar esse debate.

Ora, isso sucede, porque, além de a história do planeta transcender a temporalidade humana, regendo-se por leis que não pertencem ao espólio das humanidades, mas que as ciências naturais têm investigado em paralelo, a humanidade, enquanto “agente geofísico,” enquanto responsável pelas alterações climáticas – com as consequências fatais que essa acção pode ter para a sua própria sobrevivência enquanto espécie –, não o é em absoluto. Mas quem será esse “nós colectivo” (ibidem, p. 235), capaz de gerar uma força que não controla, que o transcende? Mais, como conciliar esse “agenciamento humano colectivo” (ibidem, p. 235) com as categorias agora estabelecidas de subjectividade mais ou menos autónoma, mais ou menos cindida, num momento em que essas duas temporalidades, a da nossa vida finita e a ameaçada a nível individual e colectivo, se cruzam?

Interessantemente, Chakrabarty recorre, precisamente, à dicotomia, privilegiada por Said, entre ciências da natureza e humanidades, para salientar que as questões ligadas ao agenciamento geofísico não podem ser objecto de uma experiência subjectiva, ou seja, segundo a tradição de Gadamer e Dilthey, não podem ser compreendidas, pois elas não fazem parte da nossa experiência fenomenológica ou ontológica, dado que a temporalidade que assiste aos fenómenos que pretende descrever, aquilo que virá a chamar de “história profunda”, escapa a esses pressupostos, por oposição à historiografia clássica, o que designa de “história registada” (idem, 2021). Não existe, assim, qualquer possibilidade de identificação, momento necessário a toda uma hermenêutica fundada na capacidade de compreender, uma vez que o nosso espaço de experiência não é compatível com essa realidade de que somos parte activa, mas que nos transcende. Chakrabarty acrescenta, assim, à noção clássica de humanidade fundada na subjectividade uma concepção distinta da mesma, em que a noção de *espécie*, que se situa para além de qualquer experiência subjectiva, de qualquer ontologia ou fenomenologia – poder-se-ia também dizer, de qualquer universo cultural –, atende menos às desigualdades geradas pelo capitalismo, aquilo que

designa de escala global, do que ao reconhecimento dos limites que o Antropoceno coloca, para se situar numa outra dimensão que está para além da temporalidade que a experiência humana conhece ou consegue imaginar. E porque “a ciência do aquecimento global antropogénico duplicou a figura do humano – há que pensar duas figuras do humano em simultâneo: o humano-humano e o humano não humano” (idem, 2018, p. 237).

Contudo, essa perspectiva, que Chakrabarty virá a designar de planetária, não invalida duas outras noções de humanidade, a individual e a colectiva, a que permite quer a compreensão da nossa condição, do nosso modo de habitar diferentemente um mundo partilhado, quer o combate contra as desigualdades, que permanecem presentes. Dito de outro modo, aquilo que o autor propõe é uma abordagem *disjuntiva* dessas perspectivas de difícil conciliação, mas que não se excluem.

Ou, nas suas palavras:

Daí a necessidade de se ver o humano simultaneamente segundo registos contraditórios: como força geofísica e como agente político, como portador de direitos e autor de acções, submetido a um tempo às forças estocásticas da natureza, ele mesmo sendo uma tal força, colectivamente, pertencendo, em simultâneo, à história em diferentes escalas do planeta, da vida e das espécies, e das sociedades humanas. (ibidem, p. 242)

Saliente-se, mais uma vez, nesta abordagem, as afinidades com a perspectiva que Chakrabarty desenvolveu em *Provincializing Europe*, em que, não obstante a sua crítica das narrativas eurocêntricas, se abstém de deter-se em oposições infrutíferas. Aí a ideia da disjunção já ocupara um papel relevante, a herança historiográfica sendo “inadequada e indispensável” (Chakrabarty, 2000, p. 7), o que equivale a uma recusa abstracta da modernidade. Pois Chakrabarty sabe das interligações, das histórias sobrepostas que o colonialismo criou, na sua violência, mas também com as suas influências recíprocas. É por isso também que, embora reconhecendo a importância das culturas indígenas e de outras tradições reprimidas – também na Europa – pela modernização, não abdica de reconhecer a importância desta em autores e políticos anticoloniais, tema retomado face às questões do Antropoceno, salientando, mais uma vez, o modo como a modernidade também foi construída pela anticolonialidade, com as suas contradições e aporias, que a crise climática vem reforçar (idem, 2018, pp. 106-112).

A questão que Chakrabarty virá a introduzir é precisamente a da tensão entre a justiça climática – que apenas pode ser resolvida em termos de um apego

a uma noção de humanidade universal, capaz de garantir a equidade perante a diferença e assim uma justiça efectiva – e os limites dessa possibilidade, face à escassez de recursos e à emergência climática que não se compadecem com formas de prever e planear o futuro segundo as leis do progresso, leia-se do crescimento –, uma vez elas obedecem a lógicas que não as humanas, demasiado humanas. O que nos obriga a pensar em direitos que não se circunscrevam aos da humanidade, mas integrem outros seres vivos e mesmo não vivos.

São essas circunstâncias que levam Chakrabarty a recorrer ao conceito de “consciência epocal” de Karl Jaspers, por duas razões. Por um lado, porque esta fora pensada a partir de uma filosofia da história que tinha como base toda a humanidade, ou seja “o(s) comum(ns),” “num momento de crise ou urgência global,” como o fora o risco nuclear para o filósofo alemão; por outro, porque essa consciência fora pensada a fim de permitir um pensamento que “não excluísse o espaço da política efectiva e criasse, contudo, um ponto de vista e uma perspectiva ética,” aquilo a que Jaspers chamou de “pré-político” (ibidem, p. 196).

Segundo Chakrabarty, o que a questão climática veio a introduzir é a ideia de que a terra não foi criada, como o acreditara a teleologia iluminista, *para* o homem, mas independentemente dele, regendo-se aquela por uma contingência que escapa às explicações humanas. Assim, perante as catástrofes que o desregulamento climático criado pelos humanos gera, não podemos deixar de experimentar um sentimento de medo ou de reverência (ibidem, p. 198), a natureza sendo crescentemente encarada como algo que é do domínio do sublime e menos de apreciação estética, a paisagem como o belo, assim contrariando as tendências secularizadoras da modernidade. Se esta se fundara na capacidade de se perder o medo perante os fenómenos naturais, há que reaprender o temor e a reverência por aquilo que nos ultrapassa. Mas, para Chakrabarty, não se trata de postular um regresso, impossível, a uma relação pré-moderna com a natureza, segundo filosofias indigenistas que poderão conter advertências importantes, mas que nem sempre compatíveis com a tecno-esfera de que a sobrevivência da humanidade depende.

Se se quiser dar conta das injustiças nossas contemporâneas, nomeadamente das migrações provocadas pelas transformações climáticas – agora reforçadas por uma guerra com consequências que vão para além da provinciana Europa –, há que imaginar a “morte desta civilização.” Mas tal morte não tem de equivaler “à morte de qualquer ideia de civilização. Qualquer visão justa de um futuro humano civilizado teria, parece-me, de abraçar três principais: a) todas

as vidas humanas teriam de ser protegidas, e o seu florescimento potenciado/capacitado e assegurado; b) a biodiversidade – aquilo que torna o planeta habitável – teria de ser protegida; os processos de abandono da corrente ordem terrestre dominada pelos humanos teriam de ser iniciados e prosseguidos. Por outras palavras, a ideia humanocêntrica de sustentabilidade terá de dar conta da ideia planetocêntrica de habitabilidade (ibidem, p. 204).

Mas regresses-se a Said. Como se referiu, são escassas e secundárias na sua obra as referências às questões climáticas, bem como nula a menção ao Antropoceno, termo que ainda demorava a ocupar o lugar de proeminência que hoje adquiriu. Efectivamente, parece haver algo de eminentemente anacrónico a sua defesa do humano e das humanidades, ao opor o domínio das ciências naturais às humanidades, com o seu voluntarismo, a sua crença na capacidade de os humanos poderem fazer a sua história.

Contudo, lidas em contraponto com as reflexões de Chakrabarty sobre a condição humana na era do Antropoceno, as propostas de Said podem adquirir um relevo inesperado, dando a ver o modo como a sua (in)tempestividade aponta precisamente para os limites e as possibilidades de uma noção de humanidade capaz de fundar uma universalidade em que as questões climáticas se formulam de forma renovada, no reconhecimento de múltiplas formas de se pensar a humanidade, seja como sujeito de direitos como fundamento da igualdade e da justiça, e da questão climática, seja como espécie que pode contrariar, se não invalidar, essas aspirações.

Pois é precisamente por sermos seres interpretativos que buscamos um sentido precário na arte que, menos que nos dar respostas, nos permite manter a lucidez, mesmo quando a arte corre o risco de se ver reduzida a uma crítica quase autista à “má realidade” (Adorno) que nos rodeia. E, se a dimensão das questões da temporalidade que o Antropoceno convoca não pode caber no nosso espaço de experiência, é também a arte que gera “o medo e o tremor,” como escrevia Adorno, citado por Said, perante as dissonâncias de Webern e de Schoenberg, medo e tremor que nos podem permitir esboçar um horizonte de expectativa menos de progresso do que uma noção de comum, que a consciência epocal de Jaspers reclamava (Said, 2006, p. 17).

Em suma: recuperar a capacidade reflexiva, a leitura atenta e demorada, o olhar criticamente filológico e um humanismo que seja capaz de conter toda a humanidade parece, pelo menos lido a partir da velha Europa, cada vez mais urgente. Sobretudo, quando a barbárie se manifesta sob novas velhas roupagens,

através de uma guerra que se pretende de civilizações, mas, finalmente, gerada por interesses geoestratégicos em que a escassez dos recursos naturais e energéticos é determinante. Interesses, agora, perversa e anacronicamente reivindicados por novos condenados da terra, na ignorância teimosa dos desafios que o clima nos coloca nos tempos que correm. E que nos confrontam com um problema de impossível solução, mas que não podemos deixar de pensar em conjunto, como disjunção: por um lado, a defesa do direito à autodeterminação dos povos – tema tão caro a Said, a partir da sua experiência palestina – em uma luta anticolonial contra velhos novos impérios apenas pretensamente anti-imperialistas e, por outro, os riscos decorrentes de uma corrida ao armamento entre grandes potências, sempre prontas a explorar as causas justas dos mais fracos, riscos, agravados pelos limites dos recursos energéticos na era do Antropoceno, a que cresce, agora, a ameaça renovada de um conflito nuclear.

Perante essas aporias, esses impasses, não se estará, mais uma vez, frente a uma causa perdida, a da humanidade e a do planeta que partilhamos com outros seres?

O reconhecimento das “causas das perdas” não impediu Said de optar sem hesitações por um dos lados em conflito, o exílio não sendo sinónimo de “capitulação resignada,” capitulação a que o estilo tardio nunca equivale, pois o carácter intempestivo recusa a sabedoria conformada que a idade não tem de trazer, acentuando-se, antes, o cepticismo saudável, sempre fora-do-lugar, “fora e dentro do seu tempo.” Ou, como Said escreve, citando Adorno, o pensador crítico não é “intimidado a entrar em acção,” constituindo o seu pensamento uma forma de “resistência à sociedade mesquinha, rejeita[ndo] a sabedoria tola da resignação.” O que significa também que a “consciência da possibilidade da resistência só pode residir na vontade individual fortificada pelo rigor intelectual e por uma convicção inabalável na necessidade de se começar de novo, sem garantias, a não ser, como diz Adorno, a da confiança de que mesmo o pensamento mais solitário e mais impotente tem de ser pensado num outro lugar e por outras pessoas” (idem, 2002, p. 553).

Referências bibliográficas

Adorno, T. W. (1991 [1974]). *Der Essay als Form*. Em Adorno, T. W. *Noten zur Literatur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 9-33.

- Arendt, H. (1976 [1951]). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Schocken.
- Arendt, H. (2013 [1958]). *The Human Condition*. With an introduction by Margaret Canovan. 2ª ed. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Chakrabarty, D. (2018). *The Crises of Civilization. Exploring Global and Planetary Histories*. New Delhi: Oxford University Press.
- Chakrabarty, D. (2021). *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Danowski, D. & Viveiros de Castro, E. (2014). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis; São Paulo: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Kant, I. (1997 [1790]). *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de António Marques e Valério Rohden. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- Latour, B. (2004 [1999]). *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte.
- Loznitsa, S. (direção); Sebald, W. G. (roteiro) (2022) *The Natural History of Destruction*. LOOKSfilm (Germany), Studio Uljana Kim (Lithuania), ATOMS & VOID (The Netherlands), Rundfunk Berlin-Brandenburg & Mitteldeutscher Rundfunk (Germany), 80 min.
- Rancière, J. (2004). Who is the Subject of the Rights of Man. *The South Atlantic Quarterly*. Durham, NC: Duke University Press, 103 (2-3), 298-310.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. New York: Pantheon Books.
- Said, E. W. (1994 [1993]). *Culture and Imperialism*. London: Vintage.
- Said, E. W. (1999). *Out of Place: A Memoir*. New York: Alfred A. Knopf.
- Said, E. W. (2002). From Silence to Sound and Back Again: Music, Literature, and History. Em Said, E. W. *Reflections on Exile and other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 507-526.
- Said, E. W. (2002). On Lost Causes. Em Said, E. W. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 527-553.

Said, E. W. (2002). The Clash of Definitions. Em Said, E. W. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, pp. 569-590.

Said, E. W. (2002). The Politics of Knowledge. Em Said, E. W. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 372-385.

Said, E. W. (2002). Traveling Theory Reconsidered. Em Said, E. W. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 436-452.

Said, E. W. (2004). *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Columbia University Press.

Said, E. W. (2006). *On Late Style. Music and Literature Against the Grain*. New York: Pantheon Books.

Sebald, W. G. (1999). *Luftkrieg und Literatur. Mit einem Essay zu Alfred Andersch*. München; Wien: Carl Hanser.