

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

A construção do intelectual [The construction of the intellectual]


This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Parpolov Costa, Renata
Publisher	Espaço Ética Ltda.
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-06-16 03:31:15
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/233860

REVISTA
espaçoética

EDUCAÇÃO, GESTÃO E CONSUMO

SÃO PAULO, ANO I, N. 03, SET./DEZ. DE 2014



**Qual o papel da
educação na sociedade
de consumo?**

**A construção do intelectual:
uma releitura de Edward Said**

Autor: Renata Parpolov Costa

**A construção de acervos e o
mercado de artes no Brasil**

Autor: Douglas Negrisolli

**Circularidade das imagens no
espetáculo eleitoral**

Autor: Leonardo Andre Elwing
Goldberg

A construção do intelectual: uma releitura de Edward Said

Renata Parpolov Costa¹



A partir da obra *Orientalismo*, escrita por Edward Wadie Said (1935–2003), a autora propõe uma reflexão sobre o papel do intelectual em nossa sociedade. Este ensaio foi desenhado com base em uma série de perguntas que formam um conjunto investigativo de grande interesse. Para tentar respondê-las, este trabalho está dividido em três categorias analíticas. Na parte 1, pretende-se analisar a visão de alguns importantes pensadores do século XX para tentar definir quem é aquele que desempenha a função de intelectual na sociedade, e qual função é essa. Na parte 2, discute-se a cultura como construção discursiva intersubjetiva a partir da qual se elabora o pensamento, e como se relacionam os intelectuais com discursos e com os poderes na contemporaneidade. Na parte 3, procura-se analisar qual é o projeto ético do intelectual para a sociedade de consumo do século XXI.

1. O intelectual

1.1. Por que refletir sobre o intelectual

A produção de conhecimento e de discursos está intimamente ligada

¹ Bacharel em Letras pela Universidade de São Paulo, com graduação em língua árabe. Especialista em Política e Relações Internacionais pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo e mestranda em Literatura e Cultura Árabe pela Universidade de São Paulo.

à figura do intelectual – e nunca foi tão amplificada quanto atualmente. A educação básica, ainda que longe de ser universalizada, nunca esteve tão acessível; as redes sociais e o barateamento do custo da tecnologia trouxeram e continuam trazendo o acesso à internet e inclusão digital a um número progressivamente maior de pessoas. Os intelectuais, por sua vez, muitas vezes foram reputados como uma classe à parte; eram vistos como um grupo detentor de um ponto de vista privilegiado, que os autorizava a ocupar uma função específica na sociedade. A crescente democratização da produção e recepção de discurso, principalmente nos países considerados subdesenvolvidos, despertou em muitos intelectuais a necessidade de compreender e reelaborar seu papel em um mundo em que o discurso público é cada vez mais acessível a um número tão elevado de pessoas.

Tal preocupação sobre o intelectual não é mera vaidade autocongratulatória. É inegável a influência que os intelectuais têm sobre a opinião política das massas, e como os intelectuais de uma sociedade participam ativamente em sua construção coletiva. Muitas vezes compreendidos como ameaça contra o poder, podem se tornar vítimas deste, a exemplo das vítimas da tirania do comando do Khmer Vermelho que, durante a Guerra Civil do Camboja, nos anos 1970, classificou como inimigas do regime e destinou ao fuzilamento todas as pessoas que usavam óculos (o que significava que eram alfabetizadas). Muitos artistas, in-

cluindo músicos, escritores e cineastas foram executados. Contudo, o próprio dirigente do Khmer Vermelho, Pol Pot, era um homem com educação universitária e fluente em francês.

Sem eles, portanto, não seriam possíveis os grandes movimentos revolucionários e contrarrevolucionários da história moderna: “Os intelectuais têm sido os pais e as mães dos movimentos e, é claro, filhos e filhas e até sobrinhos e sobrinhas” (SAID, 2005, p. 25). Assim, a preocupação do intelectual em discutir sua presença no mundo é a própria elaboração de um projeto em relação a como ele quer contribuir para a construção da realidade social.

1.2. As diversas concepções de intelectual

O século XIX, época de intensa agitação política, deixou evidente que a sociedade poderia ser recriada a partir da ação de diversos protagonistas. O intelectual não poderia mais se limitar simplesmente ao mundo da teoria e da palavra: exigia-se que aliasse seu saber teórico ao prático no sentido de promover mudança social. Para isso, o intelectual deveria estar atento à dinâmica da sociedade e se inserir nos debates políticos e no meio em que as lutas concretas estavam acontecendo. Nesse contexto, Antonio Gramsci (1891 - 1937) desenvolveu o conceito de “intelectual orgânico”.

Cada grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, de um modo orgânico, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político (GRAMSCI, 1978, p. 3).

Dessa forma, o grupo social que realizasse a revolução acabaria por empoderar os intelectuais que se originaram nesse grupo. Rompendo com a ideia de intelectual como indivíduo que faz parte de uma “casta separada”, Gramsci apresenta o intelectual como alguém que participa, como todos, do conjunto das relações sociais e não pode existir fora do contexto de sua sociedade e do modo de produção, cuja ação não ocorre num terreno democrático abstrato, mas de acordo com processos históricos tradicionais concretos (GRAMSCI, 1978, p. 10).

Todo grupo social em volta de um processo econômico precisa dos seus intelectuais para legitimar e construir o seu projeto de sociedade. Para Gramsci, o intelectual orgânico compreendia sua ação não mais como apenas eloquência; tal intelectual deve ser um “construtor, organizador, educador permanente” e compreender as conexões entre trabalho, política e humanidade. Sua organicidade está justamente relacionada à sua ligação com a cultura, com a história e com a política. Por sua vez, o intelectual tradicional era aquele ainda preso a uma formação socioeconômica superada, que buscava manter o oprimido preso a um *status quo*, enquanto se considerava acima das classes sociais e outras realidades materiais mundanas (SEMERARO, 2006, p. 378).

O conceito de intelectual, por muito tempo e ainda hoje, associou-se ao mundo das ciências humanas e, especificamente, ao mundo do discurso. Provavelmente, essa representação remonta às lutas políticas na Europa do século XVIII, as quais se fizeram em torno das leis, da constituição e do direito. Emerge a figura do jurista, que reivindicava a universalização da lei justa como aquele que faz uso da sua competência e de seu saber para efetivar as lutas políticas. O jurista consolidava seu campo de ação na escritura, e esta se torna a marca sacralizante do intelectual por excelência: o escritor. “Consciência universal, sujeito livre”, ele se opunha àqueles que

eram apenas competências a serviço do Estado ou do capital. Michel Foucault (1926 - 1984) nomina-o o intelectual universal: “o intelectual seria a figura clara e individual de uma universalidade da qual o proletariado seria a forma obscura e coletiva” (FOUCAULT, 2011, p. 9-10).

A partir da Segunda Guerra Mundial, outro tipo de intelectual começa a adquirir visibilidade no mundo discursivo: aquele que dispunha do conhecimento científico e era portador de saberes específicos. Uma nova ligação entre teoria e prática se articulava: o intelectual se habitou a não mais trabalhar apenas no âmbito do “universal”, mas a agir em setores determinados. Foucault cita Robert Oppenheimer (1904 - 1967) como um dos intelectuais acadêmicos que realizou a articulação entre intelectual universal e intelectual específico:

É porque tinha uma relação direta e localizada com a instituição e o saber científico que o físico atômico intervinha; mas já que a ameaça atômica concernia todo o gênero humano e o destino do mundo, seu discurso podia ser ao mesmo tempo o discurso do universal. Sob a proteção deste protesto que dizia respeito a todos, o cientista atômico desenvolveu uma posição específica na ordem do saber. E, creio, pela primeira vez o intelectual foi perseguido pelo poder político, não mais em função do seu discurso geral, mas por causa do saber que detinha: é neste nível que ele se constituía como um perigo político (FOUCAULT, 2011, p. 10).

Desaparece a escritura como marca sacralizante do intelectual ao mesmo tempo que o professor e a universidade aparecem como pontos

de cruzamento privilegiados entre o intelectual universal e o intelectual específico. A biologia e a física foram as áreas de formação desse novo personagem: seu saber é mais localizado – ele é aquele que detém, junto a outros poucos especialistas, o tipo de conhecimento que pode favorecer ou matar definitivamente a vida – o que não impede que o intelectual-cientista intervenha nas lutas políticas específicas de sua área e que lhes são contemporâneas. Isso demonstra, para Foucault, que o lugar do escritor não era mais o lugar da ação, e que o intelectual não era mais “cantor da eternidade, mas estrategista da vida e da morte” (FOUCAULT, 2011, p. 11).

Pode-se mesmo dizer que o papel do intelectual específico deve se tornar cada vez mais importante, na medida em que, quer queira quer não, ele é obrigado a assumir responsabilidades políticas enquanto físico atômico, geneticista, informático, farmacologista, etc. Seria perigoso desqualificá-lo em sua relação específica com um saber local, sob pretexto de que se trata de um problema de especialistas que não interessa às massas (o que é duplamente falso, pois não só elas têm consciência deles como também neles estão implicados) ou de que ele serve aos interesses do Capital e do Estado (o que é verdade, mas mostra, ao mesmo tempo, o lugar estratégico que ele ocupa) ou ainda de que ele veicula uma ideologia cientificista (o que nem sempre é verdade e tem apenas uma importância secundária com relação ao que é primordial: os efeitos específicos dos discursos verdadeiros) (FOUCAULT, 2011, p. 12).

Assim, para Foucault, a função do intelectual específico deve ser reelaborada de acordo com o momento em que vivemos – mas não abandonada. No mundo em que as relações de produção estão completamente escondidas atrás de imagens e representações, a figura do intelectual específico emerge como possibilidade de identificação de oportunidades de intervenção em setores dos quais se costuma excluir as relações políticas, por exemplo, as áreas de saberes mais específicos, como ciência e tecnologia. Torna-se importante, então, compreender que não é possível separar a pessoa do intelectual de sua ação política, pois esta última só pode se realizar devido à experiência do indivíduo como ser humano. É justamente a aproximação do intelectual da sociedade – como mora, como se alimenta material e espiritualmente, suas relações interpessoais – que o aproxima de uma situação de “consciência muito mais concreta e imediata das lutas” (FOUCAULT, 2011, p. 9). Amplia-se, dessa forma, o escopo de atuação do intelectual na sociedade, uma vez que a visão do intelectual como classe à parte está sendo superada por outra visão: a de que o intelectual pode ser qualquer pessoa que se disponha a tratar de forma crítica os poderes em uma sociedade.

As percepções de Gramsci e de Foucault estão presentes como pontos de partida para a concepção de intelectual de Edward Said (1935-2003). Sua visão é a de que, uma vez que não há ponto de vista privilegiado fora da realidade das relações sociais, ninguém tem “o privilégio epistemológico de julgar, avaliar e interpretar o mundo com isenção dos interesses e compromissos obstrutores das próprias relações existentes. Não estamos fora e além das conexões: fazemos parte delas” (SAID, 2011, p. 81). Este afirma que muitos estudam os intelectuais e criam definições sobre ele, mas não se dá muita atenção “às características pessoais, à intervenção

efetiva e ao desempenho que, juntos, constituem a própria força vital de todo verdadeiro intelectual” (SAID, 2005, p. 27). Nesse sentido, o objetivo é perceber o intelectual como um ser humano, visto exatamente em suas características que o aproximam dos outros seres humanos:

Quando lemos sobre o envolvimento de Sartre com Simone de Beauvoir, sobre a disputa com Camus, sobre sua notável aliança com Jean Genet, nós o situamos (a palavra é de Sartre) nas suas circunstâncias; nessas circunstâncias, e até certo ponto por causa delas, Sartre foi Sartre, a mesma pessoa que se opôs à presença da França na Argélia e no Vietnã. Longe de incapacitá-lo ou desqualificá-lo enquanto intelectual, essas complicações dão textura e tensão ao que ele disse, expondo-o como ser humano falível, não como pregador monótono e moralista (SAID, 2005, p. 28).

Além disso, outra característica que Said considera importante quando se trata de intelectuais é a forma como eles representam para seu público. Fazer parte da esfera do discurso público é essencial, pois é por meio dele que o intelectual tem condições de expor seu ponto de vista aos outros para fazê-los mudar de ideia em relação a determinado assunto e assim realizar as mudanças. É na arena do discurso tornado público e acessível a diversos membros da sociedade que o intelectual irá se manifestar, não como representante da causa de outros, mas de sua própria consciência.

Sou um autor, em primeiro lugar, por minha livre intenção de escrever. Mas imediatamente segue-se que eu me torno um homem que outros homens consideram um escritor, isto é,

que tem de responder a uma certa demanda e que foi investido de uma certa função social. Seja qual for o jogo que ele queira jogar, deve jogá-lo com base na representação que outros fazem dele. Pode querer modificar o caráter que se atribui ao homem de letras [ou intelectual] numa dada sociedade; mas para mudá-lo tem antes de introduzir-se nela. Depois, o público intervém, com seus costumes, sua visão de mundo e sua concepção da sociedade e da literatura no interior dessa sociedade. O público cerca o escritor, encurrala-o, e suas exigências imperiosas ou dissimuladas, suas recusas e suas fugas são os fatos concretos em cuja base uma obra pode ser construída (SARTRE apud SAID, 2005, p. 79).

Said cita Jean-Paul Sartre (1905 - 1980) para ilustrar como a função social do intelectual deve-se à sua participação pública. Os espaços discursivos públicos de visibilidade garantida são muito restritos: nem todas as pessoas têm a oportunidade de se manifestar enquanto intelectuais públicos na sociedade contemporânea. Said parece concordar com Gramsci: todos os homens são intelectuais; mas nem todos os homens desempenham na sociedade a função de intelectuais. Esta, contudo, pode ser desempenhada por todos aqueles que, independentemente de sua função profissional, tenham condições de elaborar uma crítica pública ao poder, onde quer que ele esteja.

1.3. Intelectuais, especialistas e discursos verdadeiros

Tem-se o hábito de enxergar no intelectual a resposta autorizada para determinada questão, e sua autoridade enquanto intelectual muitas vezes

deriva da sua posição de especialista ou perito em determinado assunto. Tal visão tradicionalista do intelectual tem o seu suporte na forma como se instituem discursos que funcionam como verdadeiros na sociedade. No entanto, é importante lembrar que o discurso não pode ser desatrelado das relações de poder que regem as normas sociais; assim, se determinado discurso funciona como verdadeiro é porque existe uma estrutura de poder que assim o determina como verdadeiro. Assim é o discurso produzido pela universidade. Uma vez credenciado por ela, o intelectual agrega a seu discurso o *status* de verdade, conferido por uma instituição cujo saber prepondera sobre outros saberes.

Os discursos religiosos, judiciários, terapêuticos e, em parte também, políticos não podem ser dissociados dessa prática de um ritual que determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis preestabelecidos. Como forma de funcionar parcialmente distinta há as “sociedades de discurso”, cuja função é conservar ou produzir discursos, mas para fazê-los circular em um espaço fechado, distribuí-los somente segundo regras estritas, sem que seus detentores sejam despossuídos por essa distribuição. [...] esse conhecimento, embora tivesse por finalidade uma recitação de caráter ritual, era protegido, defendido e conservado em um grupo determinado. [...] Mas existem ainda muitas outras que funcionam de outra maneira conforme outro regime de exclusividade e de divulgação: lembremos o segredo técnico e científico, as formas de difusão e de circulação do discurso médico, os que se apropriam do discurso econômico ou político (FOUCAULT, 2000, p. 39-40).



O intelectual tradicional é visto como o detentor de um tipo de saber que não é partilhado pelos outros, pois é um discurso que circula entre poucos. Sua autoridade é derivada, principalmente, de suas credenciais acadêmicas. Devido ao fato de a universidade ocupar um grande espaço na produção de discurso como fonte de autoridade, o saber divulgado por ela – a disciplina acadêmica – muitas vezes é concebido como verdade totalizante. Foucault alerta para o fato de que a disciplina e a doutrina são princípios de controle sobre a produção do discurso.

Muitas vezes se perguntou como os biólogos do século XIX puderam não ver que o que Mendel dizia era verdade. Acontece que Mendel falava de objetos, empregava métodos, situava-se num horizonte teórico estranhos à biologia de sua época. [...] Mendel era um monstro verdadeiro, o que fazia com que a ciência não pudesse falar nele; enquanto Schleiden, por

exemplo, uns 30 anos antes, negando, em pleno século XIX, a sexualidade vegetal, mas conforme as regras do discurso biológico, não formulava senão um erro disciplinado (FOUCAULT, 2000, p. 34-35).

Ao restringir seu discurso somente ao da disciplina, o intelectual pode correr o risco de ter a sua produção de conhecimento enclausurada por ela, bem como sua ação política. Isso ocorre porque a academia, como todas as outras instâncias institucionais que dependem do discurso para se constituir, também contém suas próprias relações de poder. Assim, o saber que ela institui como “verdadeiro” somente existe dessa forma porque existe um poder que o legitima como tal. O discurso com *status* de verdade existe graças a múltiplas coerções, as quais produzem no mundo efeitos regulamentados de poder.

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT, 2011, p. 12).

Esse tipo de relação do intelectual especialista com o poder já havia sido tratado por Gramsci quando caracterizou o intelectual como “comis-

sário do grupo dominante”. Sua função social é contribuir para a formação da hegemonia promovendo o consenso espontâneo dado pelas grandes massas da população à orientação impressa pelo grupo fundamental dominante na vida social. Esse consenso nasce da confiança que o grupo dominante desfruta por causa de sua posição e de sua função no mundo da produção. Além disso, deve contribuir com o aparato de coerção estatal que assegura legalmente a disciplina dos grupos que não consentem, nos quais fracassou o consenso espontâneo (GRAMSCI, 1978, p. 10). Sua função é conectiva e mediatória, permeada pela comunicação com todo o contexto social. Dessa maneira, o intelectual pode funcionar na sociedade como produtor de valores consensuais e antes contribuir para dissolver as imagens nefastas do poder do que para denunciá-las. Para exemplificar como um intelectual pode produzir um tipo de consenso que mascara as relações sociais, Gramsci analisa nas *Cartas do cárcere* o conceito histórico no centro da obra de Benedetto Croce: a liberdade. Croce quer escrever a história da liberdade, mas confunde liberdade como conceito especulativo e liberdade como ideologia.

Se toda a história é a história da liberdade, ou seja, do espírito que se cria a si mesmo (e nesta linguagem liberdade é igual a espírito, espírito é igual a história e história é igual a liberdade), por que a história europeia do século XIX seria apenas história da liberdade? Não será portanto história da liberdade no sentido filosófico, mas da autoconsciência desta liberdade e da difusão desta autoconsciência sob forma de uma religião nos estratos intelectuais e de uma superstição nos estratos populares que se sentem unidos àqueles inte-

lectuais, que sentem participar de um bloco político do qual aqueles intelectuais são os porta-estandartes e os sacerdotes (GRAMSCI, 1966, p. 289).

Nesse caso, a ação do intelectual como acadêmico, antes de produzir conhecimento libertário, produziu um conhecimento disciplinado, utilizável como instrumento de governo e de promoção de consenso. Tais efeitos são característicos dos discursos doutrinários, que questionam os enunciados com base nos sujeitos que falam e se manifestam como o instrumento de uma “pertença de classe, status social ou raça, nacionalidade, de luta, de revolta, de resistência ou de aceitação” (FOUCAULT, 2000, p. 43). A doutrina sujeita o intelectual a autoridades e ideias canônicas sem as quais não pode emitir discurso considerado autorizado ou verdadeiro.

Said vê a especialização como uma das pressões que se institui sobre o intelectual, quando ele está circunscrito apenas ao âmbito da disciplina e da doutrina. Para ele, significa perder de vista as escolhas, compromissos e alinhamentos em nome de teorias impessoais.

No final, como um intelectual totalmente especializado em literatura, você fica domesticado e aceita qualquer coisa que os chamados grandes especialistas nesse campo pontificam. A especialização também mata os prazeres do arrebatamento e da descoberta, ambos irredutivelmente presentes na índole do intelectual. Em última análise, ceder à especialização é, sempre achei, preguiça, e assim você acaba fazendo o que os outros lhe dizem, porque essa é, afinal de contas, sua especialidade. Se a especialização é um tipo de pressão geral e

instrumental presente em todos os sistemas educacionais do mundo, a expertise e o culto do técnico ou perito credenciado são pressões mais próprias no mundo do pós-guerra. Para ser um especialista, você tem de ser credenciado pelas autoridades competentes; elas ensinam a falar a linguagem correta, a citar as autoridades certas, a sujeitar-se ao território correto (SAID, 2005, p. 81-82).

Neste trecho, percebe-se como a visão de Said coincide com a de Foucault sobre a questão do intelectual especialista, bem como tem sua base fundamental na descrição de Foucault sobre a doutrina e o discurso que nela se produz. Essa doutrina, por ter *status* de verdade conferido pelo poder, compromete muitas vezes a busca do intelectual pelas ideias e valores além daqueles envolvidos em sua profissão; e, além disso, pode credenciar o intelectual para ser veículo de visões de mundo que não têm nada de científicas, mas podem se fazer passar por tal. Por isso, é central na análise de Said o credenciamento fornecido pela doutrina e pela academia no sentido de promover visões de mundo que tratem a cultura de maneira gregária. O intelectual, principalmente aquele vinculado aos estudos de ciências humanas, passa a possuir a discutível autoridade para representar os grupos sociais desempoderados como se estes não fossem suficientemente capazes de representar a si próprios.

Em muitas universidades americanas, a frequente reação direita às reivindicações de grupos marginais então ascendentes era dizer "mostre-me o Proust africano (ou asiático, ou do sexo feminino)", ou "se você mexer com os cânones da

literatura ocidental, provavelmente estará contribuindo para a volta da poligamia e da escravidão". Se essa visão tão hauteur e caricata do processo histórico deve exemplificar o humanismo e a generosidade de "nossa" cultura, é algo que esses sábios não dizem. As declarações deles se somaram a um conjunto de outras afirmações culturais cujo traço característico era provirem de especialistas e profissionais. Ao mesmo tempo, como a esquerda e a direita notaram várias vezes, deixou de existir o intelectual secular geral. As mortes de Jean-Paul Sartre, Roland Barthes, I. F. Stone, Michel Foucault, Raymond Williams e C. L. R. James na década de 1980 marcam o fim de uma velha ordem; foram figuras de grande saber e autoridade, cujo escopo geral em múltiplos campos lhes conferia mais do que a simples competência profissional: a saber, um estilo intelectual crítico (SAID, 2011, p. 387-388).

É possível perceber como a doutrina opera na transformação do outro em um mero objeto de estudo sobre o qual se emite discurso considerado verdadeiro, sendo assim também uma forma de se exercer poder sobre o outro. A visão do intelectual tradicional é a de que ele tem autoridade e suficientes bases na cultura para construir uma teoria sobre o outro, pois ser especialista é o que lhe confere a posição da qual consegue emitir um discurso a ser considerado como ciência sobre o outro.

A transformação do outro em objeto de estudo fadado ao silêncio foi combatida por muitos intelectuais importantes, entre eles Michel Foucault e Edward Said. Foucault organizou o Grupo de Investigação Prisões, no qual fornecia questionários para que os próprios presos pudessem dizer

o que pensavam sobre o sistema prisional, o sistema penal e o exercício do poder sobre eles, pois acreditava que mais importante que uma teoria sobre o sistema carcerário era saber o que os presos tinham a dizer sobre o sistema carcerário com base na realidade em que viviam. O que se descobriu: que os presos também tinham suas teorias sobre o sistema penal, e que o intelectual já há muito não tinha que ser “representante” das massas, e que se a elas fosse dada a oportunidade, falariam por si próprias. De forma semelhante, Edward Said conclama aquele que quer ser intelectual a divulgar para seu público a voz dos que não têm outra representação além daquela elaborada com finalidades de dominação no contexto da academia, onde se produzem saberes que muitas vezes tratam o outro como um objeto de estudo desumanizado e distanciado da figura do especialista, este sim humano e apto a analisar, avaliar e classificar.

2. A cultura

2.1. Cultura, linguagem e sociedade

A linguagem cria a imagem do mundo, mas é também produto social e histórico. Assim, a linguagem criadora desse mundo é também criação desse mundo (FIORIN, 2001, p. 53)

A cultura é comumente vista como o âmbito de ação do intelectual, o campo de disputa onde as suas ideias são apresentadas. É com base nos discursos produzidos em sociedade que qualquer indivíduo elabora a sua avaliação consensual ou crítica daquilo que ele percebe como realidade. Esta avaliação, por sua vez, não pode ser elaborada senão por meio da

utilização das competências discursivas. Assim, o homem compreende o mundo por meio da linguagem articulada com base nos discursos produzidos socialmente.

Não há identidade entre linguagem e pensamento. O que há é uma indissociabilidade de ambos, que não se apresentam jamais de forma pura. Por isso, as funções da linguagem e do pensamento não podem ser dissociadas e, muito menos, opostas. [...] Por causa dessa indissociabilidade, pode-se afirmar que as representações não existem fora dos quadros linguísticos. Por conseguinte, as formações ideológicas só ganham existência nas formações discursivas (FIORIN, 2001, p. 34).

É no nível do discurso que se devem observar as coerções sociais que determinam a linguagem; e estas se inscrevem tanto na sintaxe como na semântica discursivas (FIORIN, 2001, p. 16). A sintaxe discursiva é o campo em que o falante se serve de estratégias argumentativas e de outros procedimentos para criar efeitos de sentido de verdade com o objetivo de convencer seu interlocutor. O falante organiza sua estratégia discursiva em função de um jogo de imagens: a imagens que ele faz do interlocutor, a que pensa que o interlocutor tem dele, a que ele deseja transmitir ao interlocutor. A semântica discursiva, por sua vez, é o campo das determinações inconscientes: o conjunto de elementos semânticos habitualmente usados nos discursos de uma época constitui a maneira de ver o mundo em uma sociedade. Esses elementos surgem a partir de outros discursos já construídos, cujas condições de produção foram apagadas. Assimilados por cada homem ao longo de sua educação, esses discursos constituem sua maneira

de pensar o mundo. “A semântica discursiva é o campo da determinação ideológica propriamente dita” (FIORIN, 2001, p. 18-19). A esse respeito, Mikhail Bakhtin (1895 - 1975) afirma:

Não é a atividade mental que organiza a expressão, mas, ao contrário, é a expressão que organiza a atividade mental. Qualquer que seja o aspecto da enunciação-expressão considerado, ele será determinado pelas condições reais da enunciação em questão, isto é, antes de tudo pela situação social mais imediata (BAKHTIN, 2002, p. 112).

Com base nisso é possível pensar a linguagem e o discurso como determinantes na construção das representações do mundo, ao mesmo tempo que são construídos por formações ideológicas produzidas em sociedade. Cada formação social irá construir as ideias dominantes com base nas aparências da realidade. Essas ideias tentam explicar e justificar a realidade da formação social, e algumas delas chegam a ganhar estatuto de verdades científicas mesmo quando vinculadas apenas às aparências. A esse conjunto de ideias e representações da ordem social, das condições de vida do homem e das relações que ele mantém com os outros homens é o que comumente se chama ideologia. Ela é elaborada com base nas formas fenomênicas da realidade, que ocultam a essência da ordem social (FIORIN, 2001, p. 28).

A cada formação ideológica corresponde uma formação discursiva, que é um conjunto de temas e de figuras que materializa uma dada visão de mundo. Essa formação discursiva é ensinada a cada um dos membros de uma sociedade ao

longo do processo de aprendizagem linguística. É com essa formação discursiva assimilada que o homem constrói seus discursos, que ele reage linguisticamente aos acontecimentos. Por isso, o discurso é mais o lugar da representação que o da criação. Assim como uma formação ideológica impõe o que pensar, uma formação discursiva determina o que dizer. Há, numa formação social, tantas formações discursivas quantas forem as formações ideológicas (FIORIN, 2001, p. 32).

Como as ideias e valores de uma sociedade já estão articulados na linguagem, é possível afirmar que nenhum discurso tem a propriedade de abranger a totalidade de um acontecimento, uma vez que as formações ideológicas só descrevem uma parte da realidade. Foucault lembra que mundo não é cúmplice de nosso conhecimento e que não há providência pré-discursiva que o disponha a nosso favor (FOUCAULT, 2000, p. 51); portanto, a linguagem também se constitui como fator de limitação devido aos valores que nela já estão articulados quando o indivíduo vai se servir dela como maneira de expressar sua visão de mundo. Said tem em vista essa concepção de linguagem como algo limitado pelas relações de poder que nela se inscrevem. Para isso, compara a dificuldade do intelectual em romper com a estrutura de poder dada pela linguagem às dificuldades enfrentadas pelas mulheres escritoras estudadas por Virginia Woolf (1882 - 1941):

Quando Woolf descreve como esses valores masculinos já estão estabelecidos no momento em que uma mulher pega uma caneta para escrever, ela também está descrevendo a

relação que surge quando um intelectual começa a escrever ou falar. Há sempre uma estrutura de poder e influência, uma história acumulada de ideias e valores já articulados; e há também algo da maior importância para o intelectual: um alicerce formado de ideias, valores e pessoas — como as mulheres escritoras estudadas por Woolf —, a quem não foi dado um lugar de trabalho, um quarto que lhes pertença. Para usar as palavras de Walter Benjamin, “quem saiu vitorioso participa até hoje da procissão triunfante em que os governantes atuais passam por cima dos que jazem prostrados” (SAID, 2005, p. 44-45).

Uma vez que o discurso tem esse papel preponderante na construção tanto da cultura quanto da realidade, é cabível o questionamento de Foucault: “O que há de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente?” (FOUCAULT, 2000, p. 8). Por ser veiculador de ideologias e visões de mundo que podem se traduzir em mudanças nas realidades concretas, o discurso está sujeito a interdições.

Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: temos aí o jogo de três tipos de interdições que se cruzam, se reforçam ou se compensam. [...] As regiões onde a grade é mais cerrada são as regiões da sexualidade e as da política. [O discurso] é um dos lugares onde elas exercem, de modo privilegiado, alguns dos seus mais temíveis poderes (FOUCAULT, 2000, p. 8-9).

A política é um dos objetos sobre o qual as restrições mais atuam nos discursos. Essas restrições são originárias do discurso doutrinário presente no sistema de educação, o qual é uma maneira política de modificar ou manter a apropriação dos discursos pelos indivíduos. Na maior parte das sociedades com educação sistematizada, tanto a forma de ensinar como o conteúdo ensinado são decididos de forma política e funcionam nesse meio com o *status* de verdade. Foucault tenta perceber como se realizou a trajetória do discurso sobre o que é ou não verdade e como essa definição se renova continuamente:

Situar-me-ei, primeiro, na época da sofística e de seu início com Sócrates ou ao menos com a filosofia platônica, para ver como o discurso eficaz, o discurso ritual, carregado de poderes e de perigos, ordenou-se aos poucos em uma separação entre discurso verdadeiro e discurso falso. Em seguida, vou situar-me na passagem do século XVI para o XVII, na época em que apareceu, principalmente na Inglaterra, uma ciência do olhar, da observação, da verificação, uma certa filosofia natural inseparável, sem dúvida, do surgimento de novas estruturas políticas, inseparável também da ideologia religiosa: nova forma, por certo, da vontade de saber. Enfim, o terceiro ponto de referência será o início do século XIX, com os grandes atos fundadores da ciência moderna, a formação de uma sociedade industrial e a ideologia positivista que a acompanha (FOUCAULT, 2000, p. 62).

A sociedade contemporânea é, portanto, herdeira das crenças da modernidade, veiculadoras da ideia de que o discurso científico é capaz de

explicar tudo. Existe um suporte institucional que faz o indivíduo crer no discurso autorizado emitido pelo especialista sem perceber a disciplina e a linguagem como um tipo de interdição, mas sim como a própria fonte de autoridade, ao mesmo tempo que deseja saber uma verdade que acredita ser possível alcançar por meio de algum tipo de discurso específico. Desejar saber a verdade, assim, é uma maneira de exercer pressão e coerção sobre discursos considerados não verdadeiros porque não foram emitidos por especialistas.

Junte-se a isso a ampliação do alcance dos meios de comunicação, a qual trouxe a amplificação dos discursos que funcionam como verdade e que produzem consenso. Os grandes grupos monopolistas da mídia e da educação na contemporaneidade, ao mesmo tempo que aumentam seu poder, aumentam também o poder e a autoridade daqueles que estão conectados a eles.

O problema para o intelectual não é tanto, como Carey discute, a sociedade de massa como um todo, mas antes os que estão por dentro do sistema, especialistas, grupos de interesses, profissionais que, nos moldes definidos no início do século XX pelo erudito Walter Lippmann, moldam a opinião pública, tornando-a conformista e encorajando a confiança num grupinho superior de homens que sabem tudo e estão no poder. Pessoas bem relacionadas promovem interesses particulares, mas são os intelectuais que deveriam questionar o nacionalismo patriótico, o pensamento corporativo e um sentido de privilégio de classe, raça ou sexo (SAID, 2005, p. 13).

Uma vez que os grupos midiáticos adquiriram *status* de autoridade, o mesmo aconteceu com os novos intelectuais que nesse meio têm sua origem. Estes passaram a ser percebidos como aliados pelos poderes governamentais, os quais notaram que tais grupos podiam ser convocados para consolidar a política governamental, para expelir propaganda contra inimigos e para inventar as chamadas políticas nacionais. Para Said, o imaginário do público associa a figura do intelectual a realização profissional, fama e reputação, que podem ser mobilizadas em nome de uma luta em curso ou de uma comunidade em estado de guerra. Nesse sentido, o intelectual muitas vezes é considerado pelos membros de sua nacionalidade como alguém que os representa como testemunha de seu sofrimento, e que representa, na consciência do público, os membros daquela nacionalidade. Ao mesmo tempo, pode incorrer na falta de popularidade caso sua figura seja associada àquilo que é representado nos meios de comunicação como “o lado errado” (SAID, 2011, p. 52).

2.2. Cultura e poder

As formações culturais nunca podem deixar de ser analisadas dentro do contexto histórico que as produziu. Dessa forma, não é possível falar da cultura da contemporaneidade sem falar da amplificação nos meios de transporte e de comunicação de massa ocorridos principalmente após o fim da Guerra Fria, que trouxe ao mundo a promessa da paz mundial com base na democracia, nas relações comerciais e nos valores do liberalismo considerados consensuais após a abertura econômica de muitos países socialistas. A queda do Muro de Berlim representou o fim de uma época cuja evolução histórica era baseada na competição bélica entre capitalistas e socialistas. Essa competição deu lugar a outra, considerada pelos entusias-

tas como mais pacífica: a competição pelos mercados mundiais, cada vez mais integrados. O mercado globalizado, ao mesmo tempo consequência e causa das evoluções tecnológicas, estabelece-se por meio de uma ideologia que expressa a esperança da livre circulação de indivíduos, bens e serviços e o esgarçamento cada vez maior das fronteiras estatais. Junta-se a esse discurso o ideário neoliberal, predominante entre as elites dos países mais ricos do capitalismo, o qual defende a diminuição do papel do Estado na economia ao mesmo tempo que luta pela maior inserção dos agentes do mercado na ação política.

José Luiz Fiori afirma que a globalização “inscreve-se no campo da inversão ideológica” e como tal realiza uma “inversão da própria realidade”, desvelando e ocultando ao mesmo tempo aspectos do mundo contemporâneo que são parcialmente reais, como o mito do desempoderamento do papel do Estado. Se por um lado os Estados mais frágeis estão cedendo seu espaço de ação e governabilidade para outras instâncias institucionais, o mesmo não acontece em relação às grandes potências na visão de Fiori – ao contrário, percebe-se que têm logrado o fortalecimento de seus Estados. No caso da globalização, o que em geral se vê ocultado por sua ideologia econômica são “as relações assimétricas de poder e dominação que estão na sua origem, e que explicam a sua expansão e sua originalidade financeira” (FIORI, 1997, p. 88). O relaxamento dos controles financeiros por um Estado permite que os agentes do mercado internacionalizado estabeleçam e uniformizem as normas econômicas nos distintos territórios soberanos. Para isso, estabelecem o neoliberalismo como discurso econômico que tem *status* de verdade. Na impossibilidade de sujeição dos Estados soberanos pela força, levam-nos a adotar políticas neoliberais como privatizações (GUIMARÃES, 2008, p. 156).

A política e as finanças não são, contudo, as únicas esferas nas quais a globalização se inscreveu como inversão ideológica: também as representações culturais são afetadas por essa narrativa construtora da realidade. Toda uma cultura do consenso foi desenvolvida no sentido de aumentar o número de entusiastas da ideia de globalização como interconexão e liberdade – liberdade das amarras das sociedades “fechadas”, liberdade dos pensamentos totalitários socialistas e comunistas. Esse tipo de representação, porém, não pode ser considerado totalizante: ela apenas coloca um ponto de vista sobre a globalização, e certamente não o ponto de vista de todos.

Vivemos, evidentemente, num mundo não só de mercadorias, mas também de representações, e as representações – sua produção, circulação, história e interpretação – constituem o próprio elemento da cultura. Em muito da teoria recente, o problema da representação está fadado a ocupar um lugar central, mas raramente é situado em seu pleno contexto político, basicamente imperial. Em vez disso, temos de um lado uma esfera cultural isolada, tida como livre e incondicionalmente disponível para etéreas investigações e especulações teóricas, e de outro lado uma esfera política degradada, onde se supõe ocorrer a verdadeira luta entre interesses. [...] Nessa separação estabeleceu-se um radical falseamento. A cultura é exonerada de qualquer envolvimento com o poder, as representações são consideradas apenas como imagens apolíticas a ser analisadas e interpretadas como outras tantas gramáticas intercambiáveis, e julga-se

que há um divórcio absoluto entre o passado e o presente. E, no entanto, longe de ser esta separação das esferas uma escolha neutra ou acidental, seu verdadeiro sentido é ser um ato de cumplicidade (SAID, 2011, p. 82).

Para Said, o imperialismo é algo que existe além das coerções políticas e econômicas, pois também se exerce por meio das coerções culturais e discursivas “e – por predisposição, pela autoridade de formações culturais identificáveis, pela consolidação contínua na educação, literatura, artes visuais e musicais” (SAID, 2011, p. 33). Na contemporaneidade, muitas dessas formações culturais são consolidadas pelos meios de comunicação de massa aliados aos Estados mais poderosos, e os valores divulgados têm o sentido de consolidar na cultura o mesmo processo que ocorre no âmbito financeiro



e político. Entre esses valores, um dos mais produtivos discursivamente foi o estabelecimento da consciência de “diferença” e “alteridade”.

Qualquer artigo do *New York Times* traz consigo uma autoridade sóbria, sugerindo uma vasta pesquisa, uma meditação cuidadosa, um juízo pensado. É claro que o uso editorial do “nós” se refere diretamente aos próprios diretores da redação, mas sugere ao mesmo tempo uma identidade nacional corporativa: “nós, o povo dos Estados Unidos”. A discussão pública sobre a crise durante a Guerra do Golfo, sobretudo na televisão, mas também na imprensa escrita, assumiu a existência desse “nós” nacional, repetido por repórteres, militares e cidadãos em geral, em frases como “Quando nós vamos começar a guerra no solo?” ou “Será que nós sofremos baixas?” (SAID, 2005, p. 40).

Essa visão gregária da humanidade utiliza conhecimentos de uma formação discursiva e cultural anterior, que Said chama de Orientalismo, ou seja, a maneira de classificar e estudar uma cultura estrangeira não como uma comunidade humana, mas apenas como um objeto de pesquisa incapaz de interlocução e que pode ser disciplinado por meio das descrições discursivas feitas pelos eruditos.

O Oriente era visto como se estruturado pela sala de aula, pela corte criminal, pela prisão, pelo manual ilustrado. O Orientalismo é, portanto, o conhecimento do Oriente que coloca as coisas orientais na aula, no tribunal, na prisão ou

no manual, para escrutínio, estudo, julgamento, disciplina ou governo. Durante os primeiros anos do século XX, homens como Balfour e Cromer podiam dizer o que diziam, da maneira como diziam, porque uma tradição de Orientalismo ainda mais antiga que a do século XIX fornecia-lhes um vocabulário, um imaginário, uma retórica e figuras com que dizê-lo. Mas o Orientalismo reforçava o conhecimento indiscutível de que a Europa ou o Ocidente comandava realmente a maior parte da superfície da Terra, e esse conhecimento o reforçava (SAID, 2007, p. 74).

O resultado é uma sociedade que crê que sua história pode ser compreendida de forma separada da história das outras culturas. “Em vez de afirmar a interdependência das várias histórias e a necessária interação das sociedades contemporâneas, a separação retórica das culturas assegurou uma criminosa disputa imperial entre elas” (SAID, 2011, p. 61).

Nem o imperialismo, nem o colonialismo são simples atos de acumulação e aquisição. Ambos 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: o vocabulário da cultura imperial oitocentista clássica está repleto de palavras e conceitos como “raças servis” ou “inferiores”, “povos subordinados”, “dependência”, “expansão” e “autoridade” (SAID, 2011, p. 30).

O século XX trouxe, contudo, a possibilidade de realizar a desconstrução desse tipo de ideia. A crítica da objetividade e da autoridade desnudou a verdade como algo construído pelo ser humano, bem como questionou a objetividade de verdades como a superioridade do homem branco. Os povos africanos e asiáticos, por sua vez, lutaram contra essa “verdade” específica a eles imposta, a fim de instituírem seus próprios discursos e sua própria realidade. Assim, criaram-se várias visões do mundo opostas: as verdades muçulmanas, as verdades orientais, as verdades ocidentais, cada uma apresentando um programa para excluir todas as outras. “O resultado é uma ausência quase completa de valores universais, ainda que muitas vezes a retórica sugira, por exemplo, que ‘nossos’ valores (quaisquer que sejam) são, de fato, universais” (SAID, 2005, p. 94-95).

O imperialismo colocou diversas sociedades em contato umas com as outras, contudo, terminou por deixar um legado de recrudescimento da particularização em vez de promover a universalização, mascarando as relações de poder que promovem a invenção das identidades. Isso ocorreu porque o imperialismo sobrevive numa espécie de esfera cultural geral, bem como em determinadas práticas políticas, ideológicas, econômicas e sociais. É nesse meio cultural que se elaboram as opiniões dos intelectuais orgânicos aos grandes sistemas de mídia e conhecimento, as quais tentam promover seus valores como universais.

Para os Estados Unidos e alguns de seus aliados, como a Grã-Bretanha e a França, essas visões sobre defesa e segurança implicavam, com frequência, a continuação de políticas imperialistas, em que intervenções militares contra insurreições e uma oposição implacável ao nacionalis-

mo nativo (sempre visto como simpatizante do comunismo e da União Soviética) provocaram imensos desastres na forma de guerras e invasões custosas (como a do Vietnã), apoio indireto a invasões e massacres (como os cometidos pelos aliados do Ocidente, entre eles a Indonésia, El Salvador e Israel) e regimes clientelistas com economias grotescamente distorcidas. Discordar disso tudo significava, com efeito, interferir num mercado controlado por especialistas, talhados para patrocinar o esforço nacional. Se, por exemplo, você não fosse um cientista político formado pelo sistema universitário americano, com um considerável respeito pela teoria do desenvolvimento e pela segurança nacional, você não era ouvido, em alguns casos nem lhe permitiam falar, mas era desafiado com base na falta de uma especialização (SAID, 2005, p. 83).

Assim, os saberes que são divulgados como universais na verdade retiram sua autoridade do poder cultural constituído a partir da autoridade da ideologia dominante. Como já vimos, o fato de se possuir uma especialização permite ao indivíduo que atue como produtor de verdade em uma sociedade, uma vez que se serve de meios poderosos para legitimar sua visão de mundo em verdade científica e discurso totalizante. O resultado é a criação de um regime de poder em que a verdade discursiva passa a existir de forma independente da realidade. Muitas pessoas se recusam a acreditar que as opiniões divulgadas na mídia não são verdades, principalmente pelo fato de terem sido documentadas por especialistas, estatísticos e repórteres com quem acreditam partilhar uma visão de mundo.

2.3. Valores de consenso na contemporaneidade

A universalidade dos valores é assim um mito, tanto quanto o é o discurso neutro. Valores como justiça, igualdade, direitos humanos, democracia são apregoados como valores universais de forma a agir como produtores de consentimento. Contemporaneamente, esse processo se materializou nos fatos descritos a seguir por Said:

Em primeiro lugar, havia um clima palpável de missão internacional após a Segunda Guerra Mundial, em que os Estados Unidos se viam como herdeiros dos britânicos e dos franceses, os grandes impérios ocidentais. [...] Um ciclo de história imperialista segue o outro. Em segundo lugar, começou a circular na mídia e no meio acadêmico toda uma teoria da ciência do desenvolvimento norte-americana – os teóricos do desenvolvimento dos anos 1950 e 1960, a ideia de que temos de sair pelo mundo e desenvolver os subdesenvolvidos. [...] Diferente da antiga via colonial e da comunista, há um novo caminho, o nosso caminho, no qual a ideologia da Guerra Fria é muito importante, resultando em inúmeras políticas e revoltas. Tenho em mente a Indonésia, as Filipinas, o Oriente Médio e diversas partes dele em 1958, as primeiras intervenções norte-americanas pós-guerra, que começaram na Grécia e na Turquia logo após a Segunda Guerra Mundial, e a ideia de que os Estados Unidos são a polícia do mundo. Em terceiro lugar, isso também se constata na retórica pública do Departamento de Estado e da elite intelectual deste país. Temos uma missão diante do mundo; a mídia repete e reitera isso constantemente.

te. A suposição da mídia é que somos observadores imparciais e que, de certa forma, ser jornalista significa ser testemunha do poder e emissário dos Estados Unidos em lugares como Bagdá etc. (SAID, 2013, p. 80-81).

Muitos intelectuais participam ativamente da produção de consenso internacional sobre determinados aspectos da segurança internacional, entre eles, a “neutralidade de posição”. Um exemplo é a “sociedade civil global” de Mary Kaldor (1946-): um espaço de discussão regido por normas, em que os indivíduos podem expressar suas necessidades e lutar por suas causas de maneira não violenta – um espaço virtual de diálogo, ativismo e intensa promoção de normas reguladas pelos direitos humanos. Seu caráter global e, portanto, sua legitimidade como fórum de debate emerge do fato de não ter uma identidade vinculada a um Estado, nem moralmente, nem territorialmente.

Sociedade civil global é uma plataforma habitada por ativistas (ou pós-marxistas), ONGs e neoliberais, bem como grupos nacionais e religiosos, onde podem discutir, fazer campanha contra ou a favor, negociar, ou fazer lobby para os arranjos que moldam os desenvolvimentos globais. Não há uma única sociedade civil global, mas várias, afetando uma série de problemas como direitos humanos, ambiente etc. Não é democrática; não há processos de eleição, e não poderia havê-lo em nível global, uma vez que iria requerer um Estado mundial. E tal Estado, se existisse, seria totalitário. Também é desigual e dominada pelo Norte. Ainda assim, a emergência desse fe-

nômeno oferece um potencial para os indivíduos – um potencial para emancipação. Ele abre sociedades fechadas, como aconteceu na Europa do Leste e na América Latina, e oferece a possibilidade de participar em debates sobre os problemas globais (KALDOR, 2003, p. 590-591).

No plano da expressão de Kaldor, não falta boa intenção – a intenção de que os “outros” possam ser tão emancipados como “nós”. Produz assim um tipo de conhecimento que organiza o mundo à sua imagem e de acordo com sua compreensão: a necessidade de administrar o mundo como potência imperial. Para substituir o vocabulário relativo aos povos dominados, veio a nova terminologia: estados fracos, inaptidão ao diálogo, sociedades fechadas. Essa emancipação é destinada a “sociedades que antes eram fechadas e agora são abertas, como as do leste europeu e América Latina”, como se de fato a “possibilidade de participar em debates sobre assuntos globais” estivesse garantida pelo simples fato de o indivíduo querer participar desses debates. Admite, contudo, que o discurso é “dominado pelo Norte” (ela aqui não utiliza a expressão Norte em seu sentido geográfico), que é obviamente quem fará as regras para decidir se determinado discurso é ou não “insuficientemente emancipado”.

Em termos normativos, pode haver o argumento de que ONGs provedoras de serviços, especialmente aquelas que são custeadas por Estados, devem ser excluídas porque não estão engajadas no debate público e por isso não são grupos independentes do Estado. Da mesma maneira, também pode ser argumentado de que grupos comunitários são compulsórios,

assim, não podem ser vistos como veículos para emancipação individual. Mas na prática, na sociedade civil que existe realmente, é praticamente impossível dizer quem está incluído e quem está excluído (KALDOR, 2003, p. 590).

Dessa forma, há certo otimismo na visão de agentes supostamente desapegados de uma base nacional promovendo o “diálogo entre as culturas”. Nesse diálogo, conforme Kaldor evidenciou, alguns podem duvidar da emancipação individual de outros com base no pertencimento comunitário e no vínculo empregatício com Estados. Evidencia-se a importância de questionar tal visão otimista, uma vez que o crescimento do número dos agentes transnacionais e ONGs é celebrado pela sociedade como sendo benigno para as relações internacionais. Não se pode deixar de questionar também a ideia de diálogo internacional com efeitos concretos na prática política, uma vez que a globalização não necessariamente cria vínculos solidários entre movimentos sociais. Esses tendem muito mais a dissolver-se no ambiente globalizado do que a se enlaçarem, acentuando o fundamentalismo de valores num movimento de desfiliação universal e filiação particularista (VILLA; TOSTES, 2006, p. 102).

Nesse sentido, torna-se importante para o intelectual da contemporaneidade perceber a importância de criticar alguns valores consagrados, como a democracia. A cultura contemporânea construiu a democracia como um valor imperativo, em nome do qual se avalia a produção de discurso e conhecimento de um país e pelo qual até se promove a invasão de Estados soberanos. A democracia passa a ser a régua que mede a emancipação e a participação no discurso – contudo, sua prática nunca é questionada naquilo que tem de mais básico: a consolidação do poder do povo. Assim,

acredita-se em “democracias avançadas” e “democracias fracas”, e as regras que se aplicam para medir a democracia não parecem ser as mesmas. Ao mesmo tempo, disseminam-se informações de que determinados povos são mais aptos para a democracia do que outros, como se a prática concreta da democracia estivesse acima de qualquer questionamento.

Nesse contexto, faz-se necessário investigar o saber que coloca os EUA como uma das democracias líderes no mundo. Uma das afirmações mais comuns é a de que é uma das democracias federativas mais antigas. A leitura de Alexis de Tocqueville (1805 - 1859) permanece atual na compreensão sobre como se articulou a democracia em um território tão vasto e como se formaram as suas credenciais. Em sua obra *A democracia na América*, apontou entre as características constitutivas da democracia nos Estados Unidos o fato de o voto ser (então) censitário, de a imprensa ser livre, e os jornais serem numerosos e desfrutarem plena independência do poder.

Num país onde reina ostensivamente o dogma da soberania do povo, a censura não é apenas um perigo, mas ainda, um grande absurdo. Quando se concede a cada um o direito de governar a sociedade, é necessário reconhecer também a sua capacidade de escolher entre as diferentes opiniões que agitam seus contemporâneos e de apreciar os diferentes fatos cujo conhecimento pode guiá-los. A soberania de um povo e a liberdade de imprensa são, pois, duas coisas inteiramente correlatas. A censura e o voto universal, pelo contrário, são duas coisas que se contradizem e não podem encontrar-se muito tempo nas instituições políticas de um mesmo povo... [N]os Estados Unidos, não há necessidade de patente para os im-

pressores, nem selo ou registro para os jornais; enfim, a regra dos depósitos legais é desconhecida. Daí resulta que a criação de um jornal é empresa simples e fácil; poucos assinantes bastam para que o jornalista possa cobrir as suas despesas; também o número de escritos periódicos ou semiperiódicos, nos EUA, ultrapassa toda crença. Os americanos mais esclarecidos atribuem a essa disseminação incrível das forças da imprensa o seu pouco poder: é um axioma da ciência política nos EUA, que o único meio de neutralizar os efeitos dos jornais é multiplicar-lhes o número (TOCQUEVILLE, 1998, p. 141).

O que aconteceu foi que a imprensa continuou desfrutando sua fama de independência, enquanto que na prática a maior parte dos jornais foi absorvida pelos grupos monopolistas, os quais divulgam diversas versões da mesma verdade. Tais grupos não estão mais em sua condição original de pouco poder, e além de atuar como informativos políticos, muitas vezes atuam como divulgadores educacionais, por meio da produção de filmes e documentários sobre história, medicina, religião e política que são exibidos com finalidade de promover educação. Assim, ficam comprometidas as liberdades de expressão e de informação que outrora não poderiam ser separadas da democracia. Esta última, por sua vez, passa a existir de forma contraditória, pois se confunde o conceito especulativo de democracia e a sua existência no mundo globalizado, no qual decisões tomadas democraticamente em um país podem afetar sociedades que não participaram dessas decisões. Nesse contexto, a opinião de um intelectual sobre democracia sofre as três limitações que Foucault identificou no discurso: tabu do objeto, ritual da circunstância, posição daquele que fala:



Em termos simples, isso significa que, se começarmos a falar sobre intelectuais, não podemos fazê-lo de maneira tão genérica como antes; por exemplo, os intelectuais franceses são vistos como tendo um estilo e um passado bem diferentes dos de seus congêneres chineses. Em outras palavras, falar sobre intelectuais hoje significa também falar especificamente de variantes nacionais, religiosas e mesmo continentais dessa questão, e cada uma delas parece exigir considerações separadas [...] Mesmo assim, apesar de toda essa diferença e alteridade, apesar da erosão inevitável do conceito universal sobre o intelectual, algumas noções gerais sobre ele como indivíduo – o que é aqui meu objetivo – parecem realmente ultrapassar uma aplicação estritamente local (SAID, 2005, p. 37-38).

Portanto, cabe ao intelectual observar como a democracia acaba por existir como valor produtor de consenso mais do que como um ideal a ser alcançado. Ao falar para um público que acredita na democracia como valor universal, o intelectual que ousar expor sobre ela uma visão crítica – especialmente se este intelectual for latino-americano, árabe ou chinês – poderá incorrer no opróbrio de seus contemporâneos. Portanto, o questionamento permanece: é possível que exista um intelectual independente, que tenha condições de se posicionar para denunciar os valores de consenso quando estes estiverem produzindo violência e injustiça?

3. A luta

3.1. O intelectual na esfera pública

Buscamos até agora delinear algumas possibilidades de resposta para os questionamentos levantados por Edward Said em *Orientalismo* e apontados na introdução deste trabalho – buscar uma reflexão sobre como se insere o intelectual na contemporaneidade. Resta então analisar a função que exerce em seu tempo, e qual deve ser sua atitude em relação à cultura da qual faz parte, em relação a outras culturas e em relação aos poderes instituídos em sua sociedade.

Tanto Said quanto Foucault apresentam o mesmo projeto ético de empoderamento discursivo dos não representados. De acordo com Foucault, cada luta se desenvolve em torno de um foco de poder, e falar desses focos de poder publicamente é uma luta, porque falar a esse respeito, em si, já é uma inversão de poder – não porque não se soubesse disso, mas porque forçar a rede de informação institucional a falar do assunto já é um primeiro passo para outras lutas contra o poder. “Esta dificuldade – nosso

embaraço em encontrar as formas de luta adequadas – não virá de que ainda ignoramos o que é o poder?” (FOUCAULT, 2011, p. 75-76). Identificar publicamente o poder que está sendo combatido é também uma luta no sentido de que se busca desfazer a inversão ideológica que contribui para a permanência daquele poder.

[O] intelectual, no sentido que dou à palavra, não é nem um pacificador nem um criador de consensos, mas alguém que empenha todo o seu ser no senso crítico, na recusa em aceitar fórmulas fáceis ou clichês prontos, ou confirmações afáveis, sempre tão conciliadoras sobre o que os poderosos ou convencionais têm a dizer e sobre o que fazem. Não apenas relutando de modo passivo, mas desejando ativamente dizer isso em público. Nem sempre é uma questão de ser crítico da política governamental, mas, antes, de pensar a vocação intelectual como algo que mantém um estado de alerta constante, de disposição perpétua para não permitir que meias verdades ou ideias preconcebidas norteiem as pessoas (SAID, 2005, p. 35-36).

Said ressalta nessa passagem a importância de se manter o debate na esfera pública. É importante lembrar que a questão não é que o intelectual “deve levar a consciência às massas”, pois essas já têm certamente consciência dos problemas que as afetam. São elas que sentem os poderes exercidos numa guerra desproporcional, são elas que sofrem as perdas quando há discriminação e crueldade coletiva. Assim, a luta do intelectual não é por uma tomada de consciência, mas para a “destruição progressiva

e a tomada do poder ao lado de todos aqueles que lutam por ela, e não na retaguarda, para esclarecê-los” (FOUCAULT, 2011, p. 71).

No fim das contas, o que interessa é o intelectual enquanto figura representativa – alguém que visivelmente representa um certo ponto de vista, e alguém que articula representações a um público, apesar de todo tipo de barreiras. Meu argumento é que os intelectuais são indivíduos com vocação para a arte de representar, seja escrevendo, falando, ensinando ou aparecendo na televisão. E essa vocação é importante na medida em que é reconhecível publicamente e envolve, ao mesmo tempo, compromisso e risco, ousadia e vulnerabilidade (SAID, 2005, p. 27).

Ao escrever e publicar, o intelectual ingressa no mundo público – a partir daí, então, as esferas pública e privada de sua vida irão se entrelaçar. Said ressalta que fala e escreve porque acredita no que fala e escreve. Assim, o intelectual não poderá mais existir de maneira exclusivamente privada, uma vez que a sua experiência de vida também é aquilo que o influencia a acreditar no que acredita e a divulgar seu ponto de vista para as pessoas (SAID, 2005, p. 26). Além disso, a intervenção pública deve ser feita de maneira a atingir o público adequado, ou seja, aqueles em condições de fazer algo para promover as mudanças. A declaração de seu posicionamento deve feita em lugares onde ela pode surtir mais efeito, como as cidades de Londres, Nova York ou Paris, promovendo a ideia da liberdade não apenas para a parte mais fraca e mais facilmente intimidada, mas onde possa causar a mudança necessária por ter atingido o público que tem mais condições de realizá-la (SAID, 2005, p. 103-104).

3.2. Deuses que falham

Ao mesmo tempo, o intelectual não é exclusivamente público e não pode se arrogar como representante exclusivo de uma causa, nem pensar em si mesmo e em sua posição como sendo imperativos e em sua verdade como sendo absoluta. Ao desejar que suas representações expressem valores absolutos, o intelectual corre o risco de transformar a luta por uma ideia em pregação de dogmas assemelháveis aos religiosos. Em *Representações do intelectual*, Said chama esses dogmas de “deuses que sempre falham”.

Convém fazer a seguinte pergunta: por que, afinal de contas, um intelectual, sendo o que é, acreditou num deus? E, além disso, quem deu a ele o direito de pensar que sua crença inicial e seu desencanto posterior eram tão importantes? A crença religiosa, em si mesma, é para mim tão compreensível como profundamente pessoal. Quando um sistema de todo dogmático, em que um lado é inocentemente bom e o outro irredutivelmente mau, é substituído pelo processo, pelo dinamismo do intercâmbio vital, o intelectual secular sente a indesejável e inapropriada invasão de um domínio sobre outro. A política torna-se um entusiasmo religioso – como aconteceu recentemente na antiga Iugoslávia –, resultando em limpeza étnica, massacres em massa e conflitos intermináveis, horríveis de contemplar (SAID, 2005, p. 113-114).

Os deuses que falham são gerados pela “vontade de verdade”. Eles colocam o intelectual na posição de possuidor da verdade e da visão total a respeito de determinado assunto – o que é, obviamente, impossível. Essa

expectativa de “visão privilegiada” que parte do público é consoante com uma formação cultural que espera que o intelectual produza um discurso que autorize o público a concordar ou discordar de determinada causa – muitas vezes a simples opinião do intelectual já é suficiente para que o público já não busque refletir sobre a causa, mas apenas tenha uma opinião autorizada para respaldar as suas escolhas. Muitos intelectuais derivam sua autoridade discursiva do mito da visão privilegiada, e acabam utilizando suas capacidades discursivas para justificar atitudes condenáveis em nome de um poder que o empodera também. Portanto, nas palavras de Said, “aqueles deuses que sempre falham acabam exigindo do intelectual uma espécie de certeza absoluta e uma visão total e sem costura da realidade, visão e certeza que reconhecem apenas discípulos ou inimigos” (SAID, 2005, p. 120).

A desilusão com as narrativas revolucionárias de igualdade deu origem a uma formação discursiva que ficou conhecida no mundo acadêmico como “o silêncio dos intelectuais”. Tal expressão servia para designar o desencanto de muitos intelectuais com as causas que nortearam “a luta de suas vidas” – o socialismo e o anticolonialismo entre elas. Said ilustra a questão com uma descrição do clima moral sobre as lutas anticoloniais na Europa:

[A partir das teorias de Foucault e Lyotard], a narrativa, que postula um ponto de partida capacitador e um objetivo retributivo, já não é mais adequada para dar o enredo da trajetória humana na sociedade. Não há nada para olhar mais além: estamos presos dentro de nosso círculo. E agora a linha está fechada por um círculo. Depois de anos de apoio às lutas an-

ticoloniais na Argélia, Cuba, Vietnã, Palestina, Irã, que para muitos intelectuais ocidentais vieram a representar seu comprometimento mais profundo na política e na filosofia da descolonização anti-imperialista, chegou-se a um ponto de exaustão e desapontamento. Começamos a ler e ouvir como era inútil apoiar revoluções, como eram bárbaros os novos regimes que chegavam ao poder, como – este é um caso extremo – a descolonização havia beneficiado o “comunismo mundial”. Entram agora o terrorismo e a barbárie. Entram também os especialistas ex-coloniais cuja mensagem bastante divulgada era a de que esses povos coloniais mereciam apenas o colonialismo ou, já que “nós” fomos tolos de sair de Áden, Argélia, Índia, Indochina e todos os outros lugares, podia ser uma boa ideia invadir de novo seus territórios (SAID, 2011, p. 49).

Tal clima moral está relacionado principalmente ao que ele caracteriza como o “abandono” da luta anticolonial: quando se para de falar dela em público. Nenhum intelectual quer ser visto como alguém que compactua com o “terrorismo” ou com a “barbárie” que vieram após as liberações coloniais e, nesse sentido, acaba por compactuar com valores igualmente violentos como o colonialismo. Said afirma que o intelectual deve estar alerta a discursos que funcionam como deuses para não defender injustiças semelhantes às que quer atacar. Ao mesmo tempo, Said acredita que se ele é um intelectual que conhece a ideia do discurso público como uma arena, é seu dever continuar chamando a atenção para a injustiça.

Quando se fala em silêncio de intelectuais, naturalmente levam-se em conta aqueles intelectuais que tinham espaço no debate público; há inte-

lectuais que estão fadados ao silêncio porque suas vozes não conseguem ultrapassar as barreiras colocadas pelos poderes, conforme descritas por Foucault: a transformação do objeto em tabu, o fato de não serem especialistas ou de não estarem utilizando o discurso nos rituais corretos. Na contemporaneidade, essas vozes somente agora passam a ser ouvidas com a popularização dos equipamentos de informática e a proliferação do acesso à internet não só como maneira de receber informação, mas também de veiculá-la. Logo os pontos de vista dados pelas mídias tradicionais não são mais as únicas narrativas a ser veiculadas e viralizadas ao grande público, o qual passa a ter acesso à informação de forma independente dos grandes grupos midiáticos. Esses grandes grupos são quem, muitas vezes, impõe o silêncio aos intelectuais, editando sua participação pública, convidando-os ou não para falar conforme sua necessidade editorial, atacando seu ponto de vista com base em modelos de análise incoerentes que levam apenas em conta a produção de consenso. Nesse sentido, é dever do intelectual buscar tornar o debate mais público possível, por meio da representação de opiniões de quem não tem espaço discursivo – uma tarefa que não pode ser simplesmente rejeitada como se fosse “idealismo panglossiano” (SAID, 2005, p. 35-36).

3.3. Um projeto ético – falar a verdade ao poder

Uma das características mais destacadas na definição de intelectual de Edward Said é o otimismo em seu projeto ético. Said concebe a ordem social como moldada por discursos que são atividade humana realizada em sociedade. Assim, da mesma forma que se pode construir discursivamente uma ordem social na qual haja assimetria na representação, pode-se também produzir discursivamente alternativas a essa forma de moldar a cultu-

ra. Essas alternativas só podem ser produzidas se o intelectual se dispuser a mobilizar outras pessoas para aderir a seu ponto de vista.

[M]inha questão é se, para o intelectual contemporâneo, vivendo numa época já confusa pelo desaparecimento do que parecem ter sido normas morais objetivas e autoridade sensível, é aceitável apoiar simplesmente, ou mesmo cegamente, o comportamento de seu próprio país e fechar os olhos aos seus crimes, ou dizer com bastante negligência: “Penso que todos fazem isso, e é assim que o mundo funciona”. Ao contrário, o que devemos ser capazes de dizer é que os intelectuais não são profissionais desnaturados pela subserviência a um poder cheio de falhas, mas – repetindo – são intelectuais com uma posição alternativa e mais íntegra, que lhes permite, de fato, falar a verdade ao poder (SAID, 2005, p. 99).

Isso pode ser realizado se o intelectual puder motivar seu público à reflexão e ao desafio dos saberes cristalizados. Por isso, é preciso ter condições para se posicionar em relação ao poder não como um bajulador profissional, mas como uma consciência crítica desse poder e das representações que o poder consolidou como verdadeiras (SAID, 2005, p. 86). A injustiça não deve ser representada como se fosse algo exclusivo dos outros povos ou culturas, mas também quando o seu próprio povo – ou comunidade, ou grupo religioso, ou etnia – estiver exercendo a opressão sobre alguém. Da mesma maneira, é preciso que o intelectual recuse a linguagem universal que só serve para seus iguais e não para o resto da humanidade, de forma a não produzir dois pesos e duas medidas.

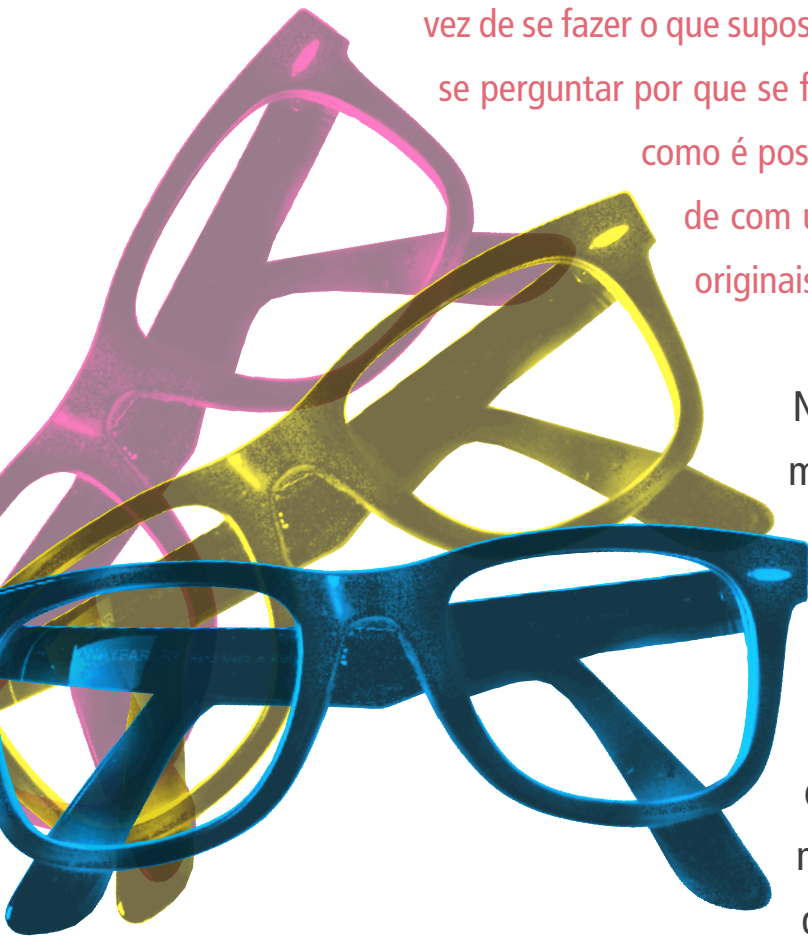
Muitos intelectuais, levados por uma tentação fácil e de apelo popular, sucumbem a uma retórica de justificativas e hipocrisia que os torna cegos diante de um mal ou barbaridade perpetrado em nome da sua própria comunidade étnica ou nacional. Isso é particularmente verdadeiro durante períodos de emergência e de crise; a adesão à bandeira de seu respectivo país durante as guerras das Malvinas ou do Vietnã, por exemplo, significava que o debate sobre as causas e o direito de uma guerra fosse interpretado como o equivalente a uma traição. No entanto, embora nada possa torná-lo mais impopular, o intelectual tem o dever de manifestar-se contra essa posição gregária – e que o custo pessoal dessa atitude vá para o diabo (SAID, 2005, p. 52-53).

Said critica esse comportamento em Tocqueville – que denunciava a barbárie contra negros e índios nos EUA, mas considerava aceitável o colonialismo francês na Argélia – e John Stuart Mill (1806 - 1873) – cujas ideias de liberdade democrática não se aplicavam à Índia. Estes, contudo, viveram em uma época em que as ideias de norma universal significavam, na verdade, o direito do poder europeu sobre os povos não brancos. Atualmente, intelectuais negros anti-imperialistas como Frantz Fanon (1925 - 1961) e Aimé Césaire (1913 – 2008) já viveram, escreveram e participaram de movimentos de libertação que conseguiram estabelecer ao menos o direito dos povos colonizados a igual tratamento cultural e político. Tal conteúdo não era acessível a Tocqueville ou Mill; mas essas mudanças de perspectiva estão disponíveis aos intelectuais contemporâneos, que nem sempre chegam à conclusão mais ética: “se quisermos defender os princípios básicos da justiça

humana, devemos fazê-lo para todos, não apenas seletivamente para nosso povo, nossa cultura e nossa nação” (SAID, 2005, p. 94).

O intelectual hoje deve ser um amador, alguém que, ao considerar-se um membro pensante e preocupado de uma sociedade, se empenha em levantar questões morais no âmago de qualquer atividade, por mais técnica e profissionalizada que seja. Essa atividade empenhada envolve seu país, o poder e o modo de interagir com seus cidadãos, bem como com outras sociedades. Além disso, o espírito do intelectual como um amador pode transformar a rotina meramente profissional da maioria das pessoas em algo muito mais intenso e radical; em vez de se fazer o que supostamente tem que ser feito, pode-se se perguntar por que se faz isso, quem se beneficia disso, e como é possível tornar a relacionar essa atitude com um projeto pessoal e pensamentos originais (SAID, 2005, p. 86).

Nesse sentido, é preciso ver e mostrar as relações políticas onde elas estão escondidas, pois é no aspecto do discurso incompleto que se constroem as meias verdades produtoras de consenso. Foucault conclama à reelaboração da função do intelectual específico, pois é



perigoso desqualificá-lo na sua relação específica com um saber local sob o pretexto de que um problema de especialista não interessa às massas (FOUCAULT, 2011, p. 12). O intelectual específico deve levantar questões morais envolvidas em sua atividade para democratizar o acesso a uma discussão que certamente interessa a todos – porque todas as discussões que podem afetar direta ou indiretamente a vida do indivíduo interessam a ele também e não só ao especialista. Além disso, esses especialistas, mesmo nas questões mais locais, encontraram as mesmas dificuldades colocadas pelo poder ao proletariado e às massas: o aparelho judicial, as multinacionais, a especulação imobiliária (FOUCAULT, 2011, p. 12).

Foucault se refere especificamente a saberes locais como a psiquiatria e a clínica. Said expande esse conceito para outros saberes que, outrora considerados universais, como o eram as letras e a literatura, tornam-se cada vez mais específicos por sua progressiva dissociação com o contexto social e político no qual são produzidos. Assim, mostra como diversos clássicos da literatura tornaram-se, com o tempo, narrativas sacralizadas e sobre as quais se discute apenas o projeto estético. Em *A pena e a espada*, Said exemplifica seu ponto de vista mencionando a leitura acadêmica de Albert Camus (1913 – 1960), geralmente visto como autor, intelectual e artista, e não como testemunha da colonização. Para ele, o que possibilita que esse tipo de leitura parcial aconteça é o fato de que muitos especialistas em literatura partem do princípio de que “literatura é só literatura e que não tem nada a ver com nada”; o seu trabalho então passa a ser separar a literatura do mundo e, de certo modo, mutilá-la em seus aspectos que a tornam mais parte do contexto (SAID, 2013, p. 78). Muitos estudiosos de literatura deixaram de observar a materialidade, a geografia, a história e o discurso filosófico do tempo em que a obra de arte foi produzida como

discurso, o que coloca a literatura em um campo neutro em relação à política e à dominação imperial, sendo considerada apenas em seu aspecto estético. Em nenhum momento é discutida a autoridade do observador europeu, a hierarquia dos espaços na composição da obra, a dependência colonial da metrópole para existir etc.

O exemplo perfeito do que quero dizer encontra-se em *Mansfield Park*, de Jane Austen, em que a fazenda escravagista de Thomas Bertram em Antígua é misteriosamente necessária para o equilíbrio e a beleza de *Mansfield Park*, local descrito em termos estéticos e morais bem antes da disputa pela África, ou antes do início oficial da era do império. Como diz John Stuart Mill nos *Principles of political economy* [Princípios de economia política]:

“Estas [nossas remotas possessões] dificilmente podem ser consideradas como países, [...] mas mais propriamente como remotas propriedades agrícolas ou manufatureiras pertencentes a uma comunidade maior. Nossas colônias nas Índias Ocidentais, por exemplo, não podem ser consideradas como países com um capital produtivo próprio [...] [sendo antes] o local onde a Inglaterra acha conveniente efetuar a produção de açúcar, café e algumas outras mercadorias tropicais”.

Leia-se essa passagem extraordinária junto com Jane Austen, e surgirá um quadro muito menos róseo do que o usual das formações culturais na era pré-imperialista. Em Mill, temos o tom impiedoso do dono e senhor branco, utilizado para anular a realidade, o trabalho e o sofrimento de milhões de escravos,

transportados na rota África-Antilhas, reduzidos a um mero estatuto coletivo “para o benefício dos proprietários”. Essas colônias, diz Mill, devem ser consideradas como uma questão de conveniência, dificilmente mais do que isso, atitude confirmada por Austen, que em *Mansfield Park* sublima as agônias da existência caribenha numa meia dúzia de referências de passagem a Antígua. E, na prática, o mesmo ocorre em outros autores canônicos da Inglaterra e França; em suma, a metrópole deriva sua autoridade, em considerável medida, da desvalorização e da exploração das colônias distantes (SAID, 2011, p. 84).

Vemos aqui um exemplo de como o intelectual pode, dentro de seu campo específico, trazer para o debate público informações que interessam a todos. Não se trata aqui de invalidar o discurso de Austen ou de Mill, mas de lê-lo em seu contexto de forma que a realidade retratada ali adquira profundidade. Essa proposta está relacionada à de Foucault, de “questionar a vontade de verdade” que exigimos de um discurso: nenhum discurso pode, sozinho, “dizer toda a verdade”.

Eis, portanto, alguns projetos para o aspecto crítico da tarefa, para a análise das instâncias de controle discursivo. Quanto ao aspecto genealógico, este concerne à formação efetiva dos discursos, quer no interior dos limites do controle, quer no exterior, quer, a maior parte das vezes, de um lado e de outro da delimitação. [...] Assim, as descrições críticas e as descrições genealógicas devem alternar-se, apoiar-se umas nas outras e

se completarem. A parte crítica da análise liga-se aos sistemas de recobrimento do discurso; procura detectar, destacar esses princípios de ordenamento, de exclusão, de rarefação (FOUCAULT, 2000, p. 65-69).

É por meio da exposição de várias narrativas que se esmagam os estereótipos: detectando os princípios de rarefação do discurso, pela exposição de diferentes tipos de discurso, e sobretudo pela compreensão de que não existe maneira de se separar as relações políticas dos acontecimentos. Percebe-se como Said baseia-se amplamente em Foucault para elaborar sua forma de ação enquanto intelectual anticolonialista e crítico literário: a apresentação a seu público de diversas narrativas, lidas dentro de seu contexto, para que possam, juntas, contar a esse público uma história mais complexa, de maior profundidade, para que esse público tenha condições também de entender como a cultura é construída e como se portar de forma ética a respeito disso. É justamente a complexidade que tem o real diante das narrativas que o descrevem o que torna tão difícil responder às perguntas “qual é a verdade que deve ser dita ao poder?” ou “quem é o poder?”.

Nesse sentido, a contemporaneidade trouxe a oportunidade de ação a vários intelectuais, entre os quais muitos foram e estão sendo perseguidos devido à sua ação política. Pode-se dizer, assim, que Julian Assange (1971) é um intelectual específico da contemporaneidade. Trouxe a público narrativas além das oficiais sobre a guerra no Iraque, realizadas por meio de uma cobertura jornalística totalmente destinada a produzir aprovação pública para a guerra. Assange foi perseguido por causar “um problema de segurança” ao trazer a público aquilo que todo contribuinte americano deveria saber e todo jornal deveria ter condições de informar: que os ira-

quianos são seres humanos e estavam sendo massacrados com “nosso” consentimento. Sobre ele pesaram acusações de crimes cibernéticos relacionados à pedofilia e de agressão física contra a ex-namorada. A pedofilia e o machismo certamente são condenáveis; não se sabe se Assange praticou ou não tais crimes; contudo, não torna menos terrível a verdade que ele trouxe a público. Concordar que os iraquianos não deveriam ser massacrados, assim, não deveria ser necessariamente associado com concordar com a pedofilia e o machismo, que são manobras discursivas geralmente realizadas pelo poder para reconstruir a interdição do discurso e questionar a autoridade daquele que fala.

3.4. Responsabilidade ao representar o outro

“O intelectual tem sempre a escolha de situar-se do lado dos mais fracos, dos menos bem representados, dos esquecidos ou ignorados, ou então do lado dos mais poderosos” (SAID, 2005, p. 42-43). O projeto ético do intelectual de Said exige que se dê voz aos não representados; assim, é necessário que estejam presentes em seu discurso. Isso implica que, em algum momento, ele deverá dar ao outro uma forma para que ocupe este lugar na narrativa – e esta forma deve ser a mais responsável possível: deve-se ter cuidado ao realizar generalizações que podem tomar aspectos apenas aparentes como verdades absolutas.

Nada é mais comum no discurso público do que frases como “os ingleses” ou “os árabes” ou “os americanos” ou “os africanos”, cada uma delas sugerindo não apenas toda uma cultura, mas também uma mentalidade específica. Hoje em dia, é muito frequente ouvir intelectuais acadêmicos norte-a-

americanos ou britânicos falarem sobre o mundo islâmico; são abordagens feitas de forma redutora e, a meu ver, irresponsável, sobre algo denominado “o islã” – cerca de 1 bilhão de pessoas, dezenas de sociedades distintas, meia dúzia de línguas principais como o árabe, o turco e o iraniano, todas elas espalhadas por cerca de um terço do planeta. Ao usarem essa única palavra, parecem considerá-la um mero objeto sobre o qual se podem fazer grandes generalizações que abrangem um milênio e meio da história dos muçulmanos, e sobre o qual antecipam, descaradamente, julgamentos a respeito da compatibilidade entre o islã e a democracia, o islã e os direitos humanos, o islã e o progresso (SAID, 2005, p. 42).

Said alerta que essas discussões não são feitas em um vazio social, mas se inserem em um contexto criado pelo domínio dos EUA sobre a aliança ocidental do qual emergiu um consenso sobre a “ameaça islâmica fundamentalista” que substituiu o comunismo no papel de “inimigo”. O intelectual, em muitos casos, não faz mais do que repetir esse consenso. Em vez de levantar dúvidas morais e políticas sobre a questão, limita-se a repetir a visão política prevalecente “que leva a uma ideia cada vez mais irracional de que ‘nós’ estamos sendo ameaçados por ‘eles’. O resultado é a intolerância e o medo, em vez da busca do conhecimento e do sentido de comunidade” (SAID, 2007, p. 435). É nesse sentido que “representar o outro em seu discurso” não pode ser confundido com “falar em nome dele”. Em seus diálogos com Foucault, Gilles Deleuze (1925 - 1995) ressaltou a importância de existir uma teoria que incluía a possibilidade de que a fala das pessoas a quem ela se refere também seja levada em conta.

A meu ver, você foi o primeiro a nos ensinar – tanto em seus livros quanto no domínio da prática – algo de fundamental: a indignidade de falar pelos outros. Quero dizer que se ridicularizava a representação, dizia-se que ela tinha acabado, mas não se tirava a consequência desta conversão “teórica”, isto é, que a teoria exigia que as pessoas a quem ela concerne falassem por elas próprias (DELEUZE apud FOUCAULT, 2011, p. 72).

Com base nos textos analisados, percebemos como Foucault e Said se filiaram ao mesmo projeto ético no sentido da luta contra o poder. Essa luta, como tudo que ocorre em sociedade, é feita por meio de discursos enunciados. Contudo, esses enunciados são culturalmente restritos pelas interdições que fazem existir politicamente os discursos verdadeiros. Assim, para analisar o jogo da produção de discurso e de seus efeitos, é preciso questionar o poder naquilo que ele tem de mais básico: a cultura que o constrói como poder. O intelectual, nesse aspecto, precisa aderir ao projeto ético de suspender a soberania do especialista e de fazer os discursos serem lidos em seu contexto, pois é dele o lugar da investigação e da promoção de um debate público em que todos possam raciocinar por si sós, em lugar de aderir acriticamente ao discurso disciplinante do poder.

Considerações finais: liberdade e conhecimento

Buscamos tentar compreender como o intelectual deve pensar sua atuação em um mundo no qual os discursos de consenso têm muito mais amplificação do que os discursos considerados críticos. Em tempos de internet, os saberes são passíveis de ser veiculados por muitas pessoas de maneira a atingir muitas outras mais. Assim,

o que os intelectuais descobriram recentemente é que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem. Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esse discurso e esse saber. Poder que não se encontra somente nas instâncias superiores da censura, mas que penetra muito profundamente, muito sutilmente em toda a trama da sociedade. Os próprios intelectuais fazem parte deste sistema de poder, a ideia de que eles são agentes da “consciência” e do discurso também faz parte desse sistema. O papel do intelectual não é mais o de se colocar “um pouco na frente ou um pouco de lado” para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da “verdade”, da “consciência”, do discurso (FOUCAULT, 2011, p. 71).

Cabe ao intelectual questionar a origem desse sistema de poder que invalida alguns discursos e autoriza outros, e inclusive questionar como essa autoridade se reflete na sua própria ação como intelectual. As propostas de Foucault e Said convergem em um mesmo projeto ético: o empoderamento do não representado para que possa se representar – e assim também dizer a verdade ao poder da maneira que considerar adequada. A contemporaneidade trouxe a oportunidade de falar por outros meios além da academia: a videoesfera, a internet, as redes sociais que promovem acesso ao debate público a um número cada vez maior de pessoas. Said conclama que todos possam ser intelectuais:

o que fazemos enquanto intelectuais tem de ser inventado porque não podemos seguir um caminho prescrito. Se pudermos tentar esse destino não como uma privação ou algo a ser lastimado, mas como uma forma de liberdade, um processo de descoberta no qual fazemos coisas de acordo com nosso próprio exemplo, à medida que vários interesses despertarem nossa atenção e segundo o objetivo particular que nós mesmos ditamos, então ele será um prazer único (SAID, 2005, p. 69).

Com este estudo, pretendemos buscar a inspiração entre figuras de grande saber e autoridade que motivam a importância do profissional da instância discursiva na contemporaneidade: na promoção de valores de não segregação entre as culturas, de respeito ao discurso do outro, de crítica às meias verdades e ao conformismo. Pretende-se contribuir para o que Said caracterizou como a busca de todo intelectual: promover a liberdade e o conhecimento.

Referências bibliográficas

BAKHTIN, MIKHAIL. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec-Anna Blume, 2002.

FIORI, JOSÉ LUÍS. *O poder e dinheiro: uma economia política da globalização*. Petrópolis: Vozes, 1997.

FIORIN, JOSÉ LUIZ. *Linguagem e ideologia*. São Paulo: Ática, 2001.

FOUCAULT, MICHEL. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado (Org.). Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011.

GRAMSCI, ANTONIO. *Cartas do cárcere*. Trad. Noênio Spínola. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

_____. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GUIMARÃES, SAMUEL PINHEIRO. Nação, nacionalismo e Estado. *Estudos Avançados*, v. 22, n. 62, p. 145-159, mar. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v22n62/a10v2262.pdf>>. Acesso em: 29 fev. 2012.

KALDOR, MARY. The idea of global civil society. *International Affairs* (Royal Institute of International Affairs 1944-), v. 79, n. 3, p. 583-593, maio 2003. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3569364>>. Acesso em: 20 maio 2013.

SAID, EDWARD W. *Representações do intelectual: as conferências Reith de 1993*. Trad. Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Cultura e imperialismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *A pena e a espada: diálogos com Edward W. Said* por David Barsamian. Trad. Mateus Correia. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

SEMERARO, GIOVANNI. Intelectuais “orgânicos” em tempos de pós-modernidade. *Cadernos Cedes*, Campinas, v. 26, n. 70, p. 373-391, 2006. Disponível em: <<http://www.cedes.unicamp.br>>. Acesso em: 20 maio 2014.

TOCQUEVILLE, ALEXIS DE. *A democracia na América*. Trad. Neil Ribeiro da Silva. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998.

VILLA, RAFAEL D.; TOSTES, ANA PAULA B. Democracia cosmopolita versus política internacional. *Lua Nova*, São Paulo, Cedec, n. 66, p. 69-107, 2006.

Imagens: www.freeimages.com