

EDWARD W. SAID (1935-2003):
CONTRAPONTO
E DISSONÂNCIA
*Manuela Ribeiro Sanches**

Sleeplessness for me is a cherished state to be desired at almost any cost; there is nothing for me as invigorating as immediately shedding the shadowy half-consciousness of a night's loss, than the early morning, reacquainting myself with or resuming what I might have lost completely a few hours earlier. I occasionally experience myself as a cluster of flowing currents. I prefer this to the idea of a solid self, the identity to which so many attach so much significance. These currents, like the themes of one's life, flow along during the waking hours, and at their best, they require no reconciling, no harmonizing. They are 'off' and may be out of place, but at least they are always in motion, in time, in place, in the form of all kinds of strange combinations moving about, not necessarily forward, sometimes against each other, contrapuntally yet without one central theme. A form of freedom, I'd like to think, even if I am far from being totally convinced that it is. That skepticism too is one of the themes I particularly want to hold on to. With so many dissonances in my life I have learned actually to prefer being not quite right and out of place. (Said 1999: 295)

Com a morte de Said, perdemos um dos poucos intelectuais públicos que ainda nos orientavam num mundo crescentemente turbulento, previsivelmente dicotómico. Desde Setembro de 2003 que já não me é possível interrogar-me acerca do que pensará Said destes absurdos discursos a inflamar-se em torno do "choque de civilizações". Recordo as suas últimas intervenções por ocasião da Guerra do Iraque em jornais como *The Guardian*, *Le Monde Diplomatique*, *The Nation* ou *The London Review of Books*; releio "The Clash of Definitions", artigo escrito um ano antes do 11 de Setembro, publicado na sua derradeira colectânea de ensaios *Reflections on Exile and Other Essays* (2000), avisando contra esses novos combates em nome da exclusividade de uma verdade, seja em nome do "Ocidente", seja do "Islão". "Choques" que Said diagnostica como versão requentada, mas não menos perigosa, de teorias de "Guerra Fria", enfatizando unilateralmente os conflitos de ordem ideológica, minimizando as clivagens e interdependências assimétricas, que factores de ordem social e económica ajudariam a explicar (Said 2000: 570). Aquilo que Said critica em Huntington é sobretudo a ausência de cepticismo, cepticismo

* Departamento de Estudos Germanísticos e Centro de Estudos Comparatistas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

esse responsável por binarismos e demonizações quer do “Oriente” – o “islâmico fundamentalista”, o “perigo amarelo” – quer do “Ocidente”, ambos finalmente concebidos de modo igualmente monolítico (Said 2000: 571). As notas que se seguem mais não são do que uma proposta de leitura de um autor que dificilmente se deixa resumir em algumas páginas.

Há livros que mudam a nossa vida, porque neles nos revemos, mais, nos revelam e como que nos roubam, confirmam ideias de uma forma de tal modo inédita, que nessa tensão entre a familiaridade e a estranheza julgamos assistir como que a um encontro de acaso que só pode ser obra do destino. Fertilidade dos paradoxos. Foi o caso da descoberta de *Orientalismo* (1978). Desde então foi difícil ler fosse o que fosse sobre o Ocidente e o Oriente, as histórias imperiais (e pós-coloniais), a viagem e a migração sem que Said não fosse uma presença permanente, obrigatória. *Orientalismo* mostrou-me a compatibilidade complexa entre a defesa mais militante do compromisso intelectual do académico, para quem o saber nunca pode ser desligado do “mundo”, esse conceito central no pensamento de Said, e a mais sofisticada análise literária, em que as questões estéticas nunca correm o risco de ser instrumentalizadas pelo programa de empenho político. Por isso mesmo, tanto mais persuasiva se revelou e revela a sua estratégia de denúncia daquilo que designou tão eficazmente de processos orientalizantes, essa divisão do mundo entre a “Europa” e o seu “Outro”, sem o que o Ocidente nunca se teria sabido autodefinir. Pois é exactamente esse gesto de separação, que reprime, na sua fúria hierarquizadora, a latência de uma interdependência, a relação ambivalente, que o discurso do saber – que, como Said aprendera com Foucault, também é o do poder – pretende confinar, conter mediante estratégias de classificação e estereotipificação, como escreveu Homi K. Bhabha a partir da leitura atenta de *Orientalismo* (Bhabha 1994).

Significativamente, o defensor de uma militância radical pró-palestiniana não só denunciou veementemente os processos de dominação dos discursos orientalistas, como se baseou para o efeito numa análise cuidada e empática dos autores em que decifra a reificação do “Oriental”. Cristão e oriental, árabe e americano, sem qualquer complacência para com ambas as partes com as quais se identificava de modo tão parcial quanto apaixonado, crítico veemente da OLP e de Arafat, depois dos Acordos de Oslo, e de uns EUA fundamentalistas e ignorantemente anti-islâmicos – a um tempo lugar de reconhecimento e marginalização, de utopia académica e de difamação (Said 2001) – Said sempre se recusou a praticar os binarismos de que o acusaram os inimigos.

A errância e o exílio constituíram temas inspiradores que conferiram sentido a uma obra e a uma vida que o autor sempre se recusou a separar, tal como, apesar da importância da leitura de Michel Foucault, sempre se recusou a aceitar a morte do sujeito, garante do princípio da soberania contra uma visão paralisante que se limitava a reiterar o confinamento de um saber restringido a processos de dominação e subjugação.

Assim, já em *Orientalismo*, é a autoria que também dá sentido e oferece resistência os discursos em circulação, subjectividade que institui a responsabilidade, essa dimensão ética sem o que qualquer resistência à hegemonia não seria possível. É essa subjectividade que constitui o lugar e a condição de possibilidade de um pensamento que usa de modo tanto mais produtivo as tensões entre os mundos entre os quais viveu e escreveu, sem pretender, como escreve nas últimas linhas das suas memórias, uma síntese conciliadora.

Com Theodor W. Adorno, Said aprendera a importância da dissonância, fazendo do contraponto uma ferramenta teórica, a lembrar a dialéctica negativa desse outro exilado, judeu e alemão. Pois este também lhe ensinara que a harmonia das grandes obras polifónicas já não era possível, presas que ainda se mantinham de uma teleologia do progresso; que a promessa de um grande tema central trazia consigo o risco do sancionamento de uma necessidade histórica em que o “Oriente” era reduzido a um mero “momento” dessa grande marcha em que o “Ocidente” constituía o grande vencedor, princípio e fim legitimadores dos grandes edifícios teóricos da unanimidade e dos consensos universalizantes.

Assim, a parcialidade de Said foi sempre a parcialidade assumidamente comprometida, o exílio e a errância um programa político, em que a recusa do nomadismo descomprometido – que fez furor em momentos de ilusão pós-moderna de fim da história – se uniu à defesa incansável de um projecto de emancipação militantemente secular. Daí a importância central do conceito e da prática de uma vocação secular, contra o hermetismo de algumas tendências nos estudos literários apostadas, na senda do *New Criticism* ou de um Derrida despolitizado, em salientar a separação da estética e da política ou a disseminação infinita de sentidos a tornar impossível uma tomada de posição, como desenvolveu em *The World, the Text and the Critic* (1983), colectânea de ensaios, essa forma contida e quase efémera, que permitia uma comunicação mais alargada, unindo a ferramenta do especialista académico à do comunicador incansável, intervindo nas grandes causas do seu tempo. Para Said, o texto é sempre um modo de estar no “mundo”, de se relacionar com a realidade política, social, económica que o possibilita e a que aquele também reage, sem complacência para com determinismos textualistas ou economicistas. Pois Said amava a literatura, a música, mas não como totalidades desligadas da sua relação com o mundo.

O militante pela causa palestiniana recusou-se assim uma subjectividade autista, reconhecendo sempre a importância da dissonância, agora sob a forma de se saber sempre de fora, sempre deslocado como o indica *Out of Place*, título do volume de memórias (Said 1999), princípio estruturador de um pensamento e prática que uniram de forma tanto mais paradoxalmente produtiva a reflexividade e a militância, a tolerância acutilante – a explicar a condenação quase unilateral do legado da antropologia (Said 2000).

Se no artigo “Representing the Colonized: Anthropology’s Interlocutor”, publicado em 1988 (Said 2000 [1988]), Said se revela excessivamente céptico

quanto aos esforços de crítica da antropologia surgidos na pós-colonialidade, o texto revela vertentes incontornáveis para todos aqueles que se interessam pela disciplina ou a praticam, e insistem em fazer dela um pequeno enclave inatacável. Said demonstra um notável conhecimento dos debates e problemas epistemológicos e políticos que caracterizaram a antropologia, articulando-os com questões que se haviam constituído como temas nucleares também nos estudos literários e na teoria crítica, como sejam a viragem linguística e a crise da representação. Segundo Said, compete à antropologia ir mais longe do que insistir numa crítica textualista desses processos. Importa salientar outros condicionalismos de ordem geoestratégica e económica que fazem de qualquer exercício disciplinar uma tomada de posição política. A sua insistência nos laços entre o saber e o poder, nomeadamente no contexto norte-americano, que Said não hesita de designar sem eufemismos de imperial, poderão ter parecido excessivos a alguns em finais dos anos oitenta, mas ganham nova acutilância no início do século XXI. E se a antropologia pode ser agora entendida como um actor menor nesse palco de gestão de conflitos internacionais – como o atesta, de resto, o protagonismo de um Samuel P. Huntington, retomando estafadas noções de relativismo cultural e conceitos de cultura holistas que os antropólogos insistentemente têm vindo a rebater (Herzfeld 2001) – tal constatação não exime de responsabilidade todos aqueles que, de um modo ou outro, estabelecem relações de dependência com um projecto imperial, projecto porventura cada vez mais em crise (Wallerstein 2003), mas cada vez mais hegemonicamente presente. É com veemência que, nas suas reflexões sobre as responsabilidades da antropologia, Said defende a sua tomada de posição em *Orientalismo*. É sob o pano de fundo dessa sua denúncia dos processos orientalizantes que critica com acutilância a voga da veneração da “diferença” e da “alteridade” – voga que, sublinhe-se, por vezes deve mais a teorias de “gestão intercultural” do que a uma recepção cuidada dos estudos antropológicos (Herzfeld 2001). Segundo Said, são esses conceitos que, despolidizados, transformam os ex-colonizados em “interlocutores” assépticos, agentes ou colaboradores tanto mais eficazes quanto apaziguados por um pressuposto consenso que os noticiários quotidianos vêm desmentir. E é por isso que a questão da “representação” é central, não enquanto pressuposto “meramente” teórico, mas enquanto fundamento de epistemologias e políticas reificadoras da diferença e da dicotomia “Nós”/“Outros”, “Ocidente/Oriente”. Por isso a crise da antropologia também tem de ser vista, escreve Said, como sintoma geral de um determinado momento histórico, a que não é estranha a localização geográfica. Não bastam soluções textualistas ou pragmáticas para que a antropologia seja reequacionada: pois a importância dada a questões de retórica ou de auto-reflexividade corre o risco do narcisismo, tal como o apelo à prática etnográfica de modo excessivamente irreflectido pode trair a vontade de ignorar a assimetria das relações de poder em que assenta. Não se trata assim de escolher entre “textualismo” ou “pragmatismo”, mas an-

tes de reconhecer que não existe um ponto de vista arquimédico, isto é “*fora* das relações efectivas entre culturas, entre poderes imperiais e não-imperiais, entre Outros diferentes” (Said 2002: 306). É essa a limitação de um Jean-François Lyotard, não reconhecendo que, se as grandes narrativas já não são possíveis, isso se deve “à crise do modernismo”, a braços com a emergência perturbadora de vários Outros, “estrangeiros, que, sendo mulheres, nativos ou excêntricos sexuais se tornam visíveis, a fim de desafiar e resistir a histórias, formas e modos de pensamento consagrados na metrópole” (Said 2002: 313).

Há, contudo, uma ambivalência interessante neste texto, como noutros, hesitando entre a denúncia dos discursos surgidos no “Ocidente” e o apoio às vozes que mais firmemente se lhe opuseram como Fanon, Césaire, Anwar Abdel Malek, Abdullah Laroui ou C. L. R. James. Pois Said sabe que o mundo não pode ser lido segundo as velhas regras da “Guerra Fria” ou do “Choque das Civilizações” e que a nação, mesmo a pós-colonial, não é, como aprende com o Fanon de *Les Damnés de la Terre* (1961), a última resposta. Mas, se Fanon e Césaire exigem dos seus correligionários o abandono de “ideias fixas de identidade estável”, também é verdade que a impossibilidade de se pensar “a relação entre culturas e os seus aderentes como algo de perfeitamente contíguo, totalmente sincrónico, totalmente correspondente” (Said 2002: 315) se deve mais à antropologia – pós-“*Orientalismo*” – do que aquilo que o próprio Said ousa admitir. O que mostra que os contactos entre disciplinas e epistemologias tanto mais frutíferos podem ser, quando empreendidos sob o signo de uma atitude de reserva crítica, mas não menos aberta, ao “terreno” alheio.

É esse desejo e necessidade de renegociar e ultrapassar fronteiras que reaparece num projecto surgido nos últimos anos da sua vida e que torna tanto mais claro até que ponto as diversas facetas da sua obra são inseparáveis, tornando a exigência de “mundanidade” não só um pressuposto teórico mas um programa de intervenção política: a orquestra do *West-East Divan* criada em Weimar, com Daniel Barenboim.

Weimar, cidade de Goethe e lugar de unanimidade nazi, a escassos quilómetros de Buchenwald, foi o lugar escolhido por esses dois homens que as origens palestina e judaica uniram na experiência da errância e do cosmopolitismo, também este fruto de um estatuto social de privilégio, de uma educação quase aristocrática que tanto mais facilmente os poupou a qualquer filosofia do ressentimento. O judeu amante de Wagner, o palestino admirador de Joseph Conrad, a quem dedicara a sua tese de doutoramento, reviam-se nessa herança complexa, violenta, mas comum, que a música ocidental lhes legara, como o revela essa última recolha de diálogos (Said 2002) entre figuras provenientes de mundos aparentemente incomunicáveis, unidos por paixões e ideias a sedimentar uma amizade tardia mas não menos intensa.

Said, homem da errância, cosmopolita por necessidade de que fez virtude, escolherá Nova Iorque como lugar de residência e morte, pelo facto de a

cidade, como escreve (Said 1999), ser, não tolerantemente multicultural, como gostariam de ouvir os pregadores de um mundo coloridamente uniforme, mas o lugar dos excessos e das diferenças que, nos seus contrastes por vezes violentos, assinala de modo tanto mais enfático o cruzar de destinos diferentes, unidos contudo pela inconstância que o exílio implica.

Nova Iorque possível substituto para o Cairo da infância e adolescência, passadas em ambiente enclausurado pela protecção e cumplicidade maternas, ameaçado pelo autoritarismo e energia paternos, lugar de origem desse sentimento de estar fora do lugar, exílio juvenil apenas compensado pelas leituras sempre a extravasar para fora dos livros, dando continuidade a personagens como forma de contrariar o mundo entediante de círculos sociais provincianamente mundanos e de experiências escolares elitistas e humilhanamente coloniais, num Egito ainda sob hegemonia britânica.

São os livros e discos que oferecem a única consolação nos momentos de maior abandono e solidão, de par com as primeiras experiências de teatro e ópera, lenitivos para as inseguranças de uma criança e adolescente inseguro do seu corpo e das suas acções, rebelde sem uma causa, num mal-estar constante com o que o rodeia, escolhendo a literatura, a música como utopias possíveis contra as regras de um quotidiano asfixiante. Exílio que em breve, dadas as circunstâncias da política do Médio Oriente e da nação palestiniana, adquirirá contornos bem mais concretos e mundanos, experiência decisiva para a descoberta tardia dessa relação entre texto e mundo, arte e empenhamento político que constituirá um traço marcante da sua obra adulta.

Conservador nos gostos musicais – confessou a sua indiferença relativamente à nova música popular (Said 2001: 145) –, no modo de trajar e de se relacionar (Said 2001: 443), ciente de pertencer a uma elite económica, política e intelectual, Said experimentou através do acaso da sua biografia as injustiças, marginalizações comuns a outros colonizados, seja na escolas de elite que frequentou no Cairo, seja no modo como foi vítima de perseguições políticas nos EUA, dada a sua defesa da causa palestiniana, o que explica muito do radicalismo de algumas posições. Radicalismo nunca unilateral como explica nos posfácios escritos em 1995 e 2003 às reedições de *Orientalismo*, reedições assinalando as sequelas da primeira Guerra do Golfo, do 11 de Setembro, de mais um fracasso do processo de paz no Médio Oriente e da Guerra do Iraque. Radicalismo que não se compadece com um mundo de sentido unívoco, insistindo em situar o “Oriente” o e “Ocidente” em campos antagónicos e irreconciliáveis, radicalismo que rejeita as apropriações islamicamente fundamentalistas do seu livro, se indigna com a sua censura no Médio Oriente, a sua crítica entre os círculos orientalistas.

Os paradoxos e dissonâncias de Said surgem igualmente na recepção da sua obra. Criticada e emulada em quase todo o mundo, denegrada nos círculos mais conservadores da academia norte-americana, celebrada e radicalizada, por

vezes até à caricatura, noutros, não escapou frequentemente a leituras redutoras. Desde os que o acusaram de militância unilateral, de instrumentalização do saber, aos que viram no seu interesse continuado e persistente pelo “cânone” literário e artístico uma capitulação (Said 2001: 225, Said 2000: 372-385), Said sempre se escusou aos compromissos que implicassem o fim dessa forma de liberdade precária e de cepticismo secular que caracterizaram o seu pensamento e que, porventura, terão sido responsáveis por equívocos tanto mais óbvios quanto desatentos da complexidade dissonante e contrapuntística da sua obra.

Desde a defesa do envolvimento da literatura e da arte no mundo, antidoto a um mundo académico norte-americano asepticamente apolítico, à leitura atenta de Conrad ou de Stendhal contra os que reclamavam a abolição de qualquer cânone ocidental, o modo como, atento a críticas e leituras, vulnerável e autónomo, soube olhar em simultâneo Lukács e Fanon, C. L. R. James e Jane Austen, não silenciando nunca os caminhos ínvios que unem a cultura e o imperialismo, Said fornece ainda um modelo a seguir: o da independência militante, da tolerância inconformada, paradoxos meramente aparentes de uma vida e obra que colocam o autor no palco da sua obra, subjectividade dissonante, intelectual público.

Desde *Beginnings* (1975) a *The World, the Text and the Critic* (1983), para salientar outras obras menos citadas do que *Orientalismo* e a sua sequência, *Culture and Imperialism* (1993), passando por esse testemunho eloquente do exílio palestiano, *After the Last Sky* (1986), e alguns dos inúmeros textos de envolvimento directo com a causa palestiniana, como *Covering Islam* (1981) ou *The Question of Palestine* (1980), o carácter multifacetado da obra de Said revela-se de um modo tanto mais gritante, se a estas referências se acrescentar os escritos musicais (1991, 2002), os ensaios resultantes de circunstâncias várias (2000), as inúmeras entrevistas de teor diversificado. Pluridisciplinar, multifacetada, a sua abordagem é pioneira tanto da invasão dos estudos culturais nuns estudos literários praticados ainda sob a influência do imanentismo do *New Criticism* e do “pós-estruturalismo”, como dos estudos pós-coloniais de que é tido como um dos pais fundadores. Pois o texto nunca se dissocia das circunstâncias em que é lido e escrito, numa relação dialógica que não caracteriza apenas o discurso presencial, como o pretendeu Ricoeur, envolvido que aquele se encontra sempre no mundo que o possibilita, lhe dá forma, interpretação (Said 1983). Por isso Said não acreditava em “estudos literários”.¹ Mas se a literatura não pode ser estritamente nacional e implica o seu envolvimento no mundo, isto não equivale à sua instrumentalização

¹ “(...) I don’t believe in ‘literary studies’. I don’t believe in the study of English literature by itself. It should be looked at with West Indian literature, with American literature, with French literature, with African literature, with Indian, you understand what I’m saying? The deep historicization of the circumstances of production of culture and along with that, an acute understanding of the extent to which every cultural document contains within it a history of a contest of rulers and ruled, of leaders and led. And third, that what we require is a deep understanding of where we would like to go.” (Said 2001: 116-117)

em nome de causas políticas. A arte não se esgotando no domínio do puramente estético, não deixa de conservar algo dessa autonomia que dela faz um reduto de utopia, como sucede com a música, ouvida e praticada desde a infância e que, no exílio, aprende a relacionar com a teoria crítica de Th. W. Adorno.

O modo como reúne a crítica literária e musical com os desafios da perspectiva pós-colonial é particularmente evidente nos últimos ensaios publicados na colectânea *Reflections on Exile and Other Essays* (2000), nomeadamente “From Silence to Sound and back again” e “On Lost Causes”. No primeiro texto Said explica a razão pela qual aquilo que não consegue aceitar nas construções foucaultianas é a impossibilidade do silêncio, esse mundo feito de discursos e enunciados autoritativos que não abrem espaço a penumbras, pese embora a importância dada aos conhecimentos minoritários, subjugados. Daí a leitura eloquente e subtil do som e do silêncio em Beethoven e Wagner, Schönberg e Cage, passando por Adorno e Thomas Mann. Se nos grandes clássicos o silêncio faz sentido mediante a tensão dialéctica entre som e silêncio, este deixa de possuir qualquer significado no universo panóptico do teórico francês, silêncio esse, lembra Said, que constituirá o grande tema da escrita da história por parte do Grupo de Estudos do Subalterno, apostados, na senda de Foucault, em fazer ouvir as vozes submergidas pelas grandes narrativas nacionais. Projecto que ao tentar redimir a voz dos vencidos, numa leitura afim à de Walter Benjamin, dá novo sentido à tensão entre som e silêncio que o universo autista de Foucault se recusava a tematizar.

Se Said se revê no humanismo de um Serenius Zeitblom do *Doutor Fausto* de Thomas Mann (1974), contra o desespero e o silêncio de Adrian Leverkühn, adepto da dissonância dodecafónica de um Arnold Schönberg, fá-lo apenas parcialmente, pois sabe que por vezes o silêncio é preferível ao excesso de ruído da sua contemporaneidade. E se se recusa a levar até ao limite a filosofia negativa, a dissonância aprendida com Th. W. Adorno, também sabe identificar-se com o cepticismo do exilado tenazmente individualista contra a resignação em nome de um colectivo. Se Adorno lhe ensinara que não existe som que faça justiça aos deserdados da terra e que a redenção total não é possível, Said também persiste em crer que “existem aproximações” a essas injustiças, nunca representações delas, mas aproximações essas que conseguem perturbar o discurso com o seu “desencanto e desmistificações” (Said 2000: 526).

Foi dessa “oportunidade” de resistência que Said nunca quis abdicar, vindo nas “causas perdidas” menos um absoluto de desespero, do que uma forma lucidamente optimista – aprendida com Gramsci – de lidar com os acontecimentos mais trágicos, sabendo que a responsabilidade ética, a resistência da vocação intelectual individual constituíam antídotos a qualquer tipo de capitulação.

Consciousness of the possibility of resistance can reside only in the individual will that is fortified by intellectual rigor and an unabated conviction in the need

to begin again, with no guarantees, except, as Adorno says, the confidence of even the loneliest and most impotent thought that “what has been cogently thought must be thought in another place and by other people”. In this way thinking might perhaps acquire and express the momentum of the general, thereby blunting the anguish and despondency of the lost cause, which its enemies have tried to induce.

We might well ask from this perspective if *any* lost cause can ever really be lost. (Said 2000: 553)

BIBLIOGRAFIA

- BHABHA, Homi K., 1994, *The Location of Culture*, Londres e Nova Iorque, Routledge.
- FANON, Frantz, 1961, *Les Damnés de la Terre*, Paris, François Maspero.
- HERZFELD, Michael, 2001, *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*, Malden, MA e Londres, Blackwell.
- MANN, Thomas, 1974, *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde*, Francoforte/Meno, Fischer.
- SAID, Edward W., 1966, *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- _____, 1975, *Beginnings: Intention and Method*, Nova Iorque, Basic Books.
- _____, 1978, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Nova Iorque, Pantheon Books (Reeditado em 1995 e em 2003 com novos posfácios; Tradução portuguesa: *Orientalismo*, Lisboa, Livros Cotovia, 2004).
- _____, 1980, *The Question of Palestine*, Nova Iorque, Vintage Books.
- _____, 1981, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Nova Iorque, Pantheon Books.
- _____, 1983, *The World, the Text and the Critic*, Londres, Vintage Books.
- _____, 1986, *After the last Sky: Palestinian Lives* (com Jean Mohr), Nova Iorque, Pantheon Books.
- _____, 2000 [1988], “Representing the Colonized: Anthropology’s Interlocutor”, *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 293-316.
- _____, 1991, *Musical Elaborations*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- _____, 1993, *Culture and Imperialism*, Nova Iorque, Alfred A. Knopf.
- _____, 1994, *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*, Londres, Vintage (Tradução portuguesa de Teresa Seruya e José Reis Leal, *Representações do Intelectual. As palestras de Reith de 1993*, Lisboa, Colibri, 2000).
- _____, 1999, *Out of Place: A Memoir*, Nova Iorque, Alfred A. Knopf.
- _____, 2000, *Reflections on Exile and other Essays*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- _____, 2001, *Power. Politics and Culture. Interviews with Edward W. Said*, Edição e Introdução por Gauri Viswanathan, Nova Iorque, Pantheon Books.
- _____, 2002, *Parallels and Paradoxes: Explorations in Music and Society* (com Daniel Barenboim), Edição e Prefácio por Ara Guzelimian, Nova Iorque, Pantheon Books.
- _____, 2003, *Culture and Resistance: Conversations with David Barsamian*, Cambridge, MA, South End Press. (Tradução portuguesa de Miguel Serras Pereira e Susana Serras Pereira, *Cultura e Resistência: Entrevistas conduzidas por David Barsamian*, Lisboa, Campo das Letras, 2004).
- WALLERSTEIN, Immanuel, 2003, *The Decline of American Power*, Nova Iorque e Londres, The New Press.