

IMAGINANDO NO MUNDO PLURAL: COSMOPOLISMO E DIÁSPORA HOJE

Ryuta Imafuku
Universidade de Sapporo - Japão

Introdução

A idéia de “apátrida” nos remete a casos extremamente excepcionais de indivíduos que não podem obter nenhuma nacionalidade — algo que deveria ser concedido a todo homem por pelo menos um país —, por falha no sistema legislativo interno ou negligência nos procedimentos legais de um país. Tal situação, mesmo sendo resultante de sistema estatal, é entendida em geral como uma questão que deve ser corrigida por se considerar o fato de não estar sob proteção de um Estado, um índice que determina a insegurança social da pessoa em que se vê em tal condição. Pois o ser humano não vinculado a nenhuma nação, antes de mais nada, perde seu lugar de existência no espaço social do mundo contemporâneo. Esta é uma situação que deve ser abominada.

Porém, no cenário em que nasceu o emprego popular e moderno do termo “apátrida” como em “culinária apátrida” e “música apátrida” ampliando-se o significado já referido, está o fato de que o conceito “apátrida” nem sempre se limita semanticamente a sua acepção negativa mas, ao contrário, é também um indicativo de que na cultura popular está latente uma tendência que estimula o enaltecimento do dinamismo ilimitado do *status* de apátrida. A propósito, para que se possa expressar uma tendência de certo tipo de inovação ao qualificar como “apátrida” a culinária ou a música, deve se partir do princípio de que as tradições culinárias, musicais e outras, sejam detentoras de “nacionalidade”. Entretanto, nenhum tipo de criação da cultura humana a adquire automaticamente, de acordo com a nacionalidade formal do homem que é seu criador.

Supondo, que seja de fato possível estabelecer classificações do tipo “culinária japonesa”, “culinária chinesa” e “culinária francesa” ou ainda “música jamaicana”, “música brasileira” e “música irlandesa”, é evidente que a qualificação em si não passa de uma conceituação puramente convencional, originada principalmente ao transformar a variação regional heterogênea da cultura culinária, cultura musical, etc. em diferença nacional. O que deve ser problematizado aqui é o potencial imaginativo da população em geral e as teses científicas que não estão de forma alguma, muito distantes um do outro, formados a partir reconhecimento da história ou a cultura na “nacionalidade”.

Nessa linha de raciocínio, pode-se também considerar que a atitude de enaltecer, por exemplo, a “culinária apátrida” é de um apoio ideológico ao fato de a cultura que envolve o “alimento” ter escapado às amarras da nacionalidade imaginária tradicional e

com isso ter começado a andar livremente, e não de uma tendência de dar boas-vindas à mistura de sabores como ocorre quando simplesmente adaptamos a comida italiana ao estilo japonês e adicionamos a ela condimentos africanizados.

Para início de conversa, na cultura contemporânea de alimentos, em que o sabor em si já é fortemente delimitado pela consciência lingüística, o nome dado ao prato possui uma grande carga epistemológica. Também parece possível dizer que na apresentação “caracteristicamente apátrida” do prato reflete a tendência subjacente do homem moderno em extrapolar epistemologicamente a fantasia da “nacionalidade” existente na concepção cultural. Isso porque se for possível perceber no rótulo “culinária apátrida” um conteúdo semântico ou nuança positiva, vale dizer que nele está latente o anseio coletivo do homem moderno em desprender-se, em algum momento, das restrições da nacionalidade ou do Estado.

A análise do contexto em que o termo “apátrida” é usado possibilita relativizar a retórica da invocação social e psicológica do conceito de “nacionalidade” em si e de mais a mais nos mostra onde é possível estabelecer o ponto de partida para discutir a cultura indo além dos atavismos de “nacionalidade” ou de “nação”. No presente estudo, gostaria de fazer um traçado de forma bastante simplificada, reescrevendo o que é imaginado coletivamente como “apátrida” na sociedade atual — recolocando-o no espaço social mais rigorosamente delimitado e concreto — as suas inúmeras variações e sobre o processo histórico e político delas, tendo em mente o conceito de “apátrida” ampla e popularmente difundido.

1. Cosmopolismo na Era Moderna

Não é difícil imaginar que uma grande categoria conceitual implícita na terminologia genérica “apátrida” sobrepõe-se grande parte ao conceito dito “cosmopolita”. De fato, no domínio da História, da Sociologia, da Antropologia ou ainda do Direito e da Filosofia, entre outros, a análise do cosmopolismo é um tema do qual não se pode esquivar, para que se possa entender o significado da mobilidade e da mistura de seres humanos, objetos e idéias na violenta “sociedade móvel” do final do século 20.

O conceito de cosmopolismo vem de uma idéia antiga cuja história talvez remonte à antiga Grécia. Este pensamento, originado do princípio de cidadão do mundo apregoado pelos estóicos e por aqueles sob sua influência, pressupõe a estrutura do Império Romano e fundamenta-se, conforme René Scherer, na “idéia de uma grande metrópole filosoficamente governada pelo Céu, alentada pela origem na antiga Grécia”

*1 Como é possível perceber pela etimologia do termo cosmopolita — “cosmo” (kosmo = mundo) e “polis” (polis = cidadão) —, o cosmopolismo na antiguidade greco-romana, ou seja, época em que mundo Mediterrâneo era o único “Mundo” identificável tanto geográfica quanto cognitivamente, indicava a idéia de determinar um único cosmo, e sob ele dominar a ordem do mundo Mediterrâneo, e controlá-lo.

Desnecessário dizer que cosmopolismo no sentido moderno de pluralismo, que o difere na sua essência do cosmopolismo da antiguidade greco-romana, — cuja ótica do “mundo” era centralizada na teoria cosmológica, — surgiu tendo como pano de

fundo o cenário mundial moderno que se estabelece juntamente com a conquista do Novo Mundo pela Europa Ocidental. A completude do cosmo, que era único e absoluto, é então desfeita e pelo nascimento da epistemologia social moderna, — que vê o mundo sob o aspecto de heterogeneidade e pluraridade de raças, culturas, religiões e Estados, — o cosmopolismo expandiu pela primeira vez o seu alcance filosófico a toda extensão do mundo real.

O primeiro teórico do cosmopolismo da era moderna é sem dúvida Kant. Importante é o fato de Kant, que edificou a filosofia histórica tendo a geografia como base filosófica, ter se tornado o primeiro defensor do cosmopolismo moderno exatamente a partir do fundamento geográfico do mundo moderno. Em sua obra “*Idéia de uma história universal sob o ponto de vista cosmopolita*” (1784), Kant apregoa com veemência, como ideal para o futuro, que o estado de cosmopolismo universal é a única fórmula que possibilita a manifestação plena das capacidades/qualidades humanas *2. Como Kant registra nesse trabalho “*se a História observar como um todo a andança voluntária do homem, é possível descobrir nela a marcha ordenada da liberdade*”. Ele fundamentalmente tentava construir uma lógica transcendental de cosmopolismo partindo do pressuposto de que o fato de prender o homem num determinado ponto fixo da Terra é, seja qual for a justificativa social, contra as leis da natureza.

Além disso, esse ponto vista foi desenvolvido em “*Da paz perpétua*” (1795) *3 como teoria para a paz permanente entre as nações e como fundamento para a idéia das Nações Unidas. Essa obra, diretamente inspirada pela desconfiança do autor em relação ao Tratado de Paz de Basiléia, assinado entre França e Prússia após a Revolução Francesa, tinha como grande pressuposto básico a manutenção da paz permanente entre as nações, em circunstâncias em que a concepção de opressão exercida pela militarização do Estado moderno conduz a sociedade a guerras em que não há vencedores.

Num contexto em que se faz considerações sobre a maneira de concretizar a ordem mundial tendo como unidade a nação independente, evitando a todo custo que ocorram guerras entre as nações, Kant, no “*Terceiro princípio da decisão para a paz eterna*”, prega o grande pressuposto filosófico que resulta no pensamento do cosmopolismo, como se segue:

A superfície da Terra é esférica e o ser humano não consegue se dispersar nela de forma ilimitada e, afinal, é preciso coexistir e suportar-se mutuamente. Por outro lado, nenhum ser humano possui mais direito que um outro de estar em determinado lugar da Terra. *4

Por trás de tal afirmação está contida a crítica fundamental de Kant com relação à violência praticada nos atos de invasão entre os países da Europa, ou ainda, à exploração unilateral de territórios e populações pelo colonialismo. Devido a essa crítica fundamental, o pensamento de Kant de que o ser humano possui o direito de compartilhar a superfície da Terra com bases em leis da natureza, tem um significado de extrema importância como mais puro ponto de partida do cosmopolismo moderno.

Entretanto, a obra “*Da paz perpétua*” de Kant, por ter sido uma exposição da idéia de paz mundial cujo pressuposto é o sistema de Estado da Europa moderna, apresenta uma limitação filosófica em relação a cosmopolismo que não pode ser ignorada. Kant, após ter estabelecido como “*direito de visita*” o direito que um homem possui de visitar

qualquer parte do mundo na qualidade de estrangeiro, desenvolve, no “*Terceiro princípio de decisão*”, o seu argumento da seguinte forma:

O que um estrangeiro pode querer não é o direito de convidado, mas sim o direito de visita, ou seja, de oferecer-se para relacionar-se amistosamente com base no direito comum de compartilhar a superfície da Terra, e esse direito de visita é inerente a todo ser humano. Mesmo assim, esse direito ao intercâmbio de amizade, ou seja, a autoridade do estrangeiro, não se expande ao ponto de extrapolar as diversas condições que possibilitam a tentativa de relacionar-se amistosamente com um nativo. Agindo dessa forma, mesmo continentes bastante afastados um do outro estabelecem relações de paz mútua e esses relacionamentos, ao final, tornam-se públicos e legais, e assim é possível aproximar gradativamente a humanidade, em última análise, ao sistema cosmopolita. *5

Kant, que estaria defendendo de forma ampla o direito comum de cidadania cosmopolita na obra de 1784, — ou inversamente, o direito de ser indiferente à própria cidadania localizada — já nesse artigo de 1795, ao estabelecer o direito de visita e de amizade, não se pode deixar de perceber certo retrocesso na sua idéia (na visão de hoje) devido ao enquadramento do direito ao cosmopolitismo dentro dos limites do patriotismo convencional (como se dissesse que o “estrangeiro” tem direito de ser “bem recebido” desde que visite a terra dos outros “temporariamente” e se comporte de forma “amistosa”).

Além disso, uma vez que para Kant, o patriotismo com relação à “comunidade” ou à “sociedade” a que o ser humano pertence está ligado orgânica e sistematicamente à “raça”, por meio da comunhão de língua ou religião de cada indivíduo e essa “raça”, em termos ideais está vinculada à nação integrada pela ordem legal, o cosmopolismo de Kant possui uma forte tendência para cair na ideologia de internacionalismo como sendo uma ideologia mundial que pressupõe a independência e a coexistência das nações modernas.

Naturalmente, isso não impede a leitura de Kant de forma atualizada. Existem teóricos, como René Scherer que fazem releituras criativas da teoria pioneira de cosmopolismo de Kant dentro do ambiente filosófico moderno pós-colonial e pós-estruturalista a partir da concepção de “hospitalidade internacional”, buscando encontrar aí um direcionamento voltado ao utopismo subjacente à idéia de cosmopolismo moderno. *6 É fato inegável que a teoria de cosmopolismo de Kant, basicamente, foi levantada como reação à ideologia nacionalista moderna e, com isso, o direcionamento dessa discussão foi se consolidando na esfera da ideologia do nacionalismo para complementar a imagem de mundo fundamentada no nacionalismo e que tem como unidade a nação moderna (e como consequência, a união internacional). O que demonstra o conceito atual de cosmopolismo registrado em dicionários, do tipo “visão do mundo em que o indivíduo é posicionado como um membro de um mundo universal que transcende o estado e a raça”, “pessoa que vive tendo como sua casa o mundo inteiro, não se restringindo a uma determinada nação ou raça”; “cidadão do mundo” ou “homem internacional” é a condição histórica de que foi exatamente o ambiente ideológico do nacionalismo da Europa moderna que gerou a idéia de “comunidade mundial do homem” e devido a esse fato, o “mundo universal”, “uma comunidade mundial”, não

poderia deixar de ser unicamente a imagem do “mundo” de europeu integrado, a qual possui como unidade básica o estado popular moderno.

Considerando-se que na epistemologia da antiguidade grega o Mediterrâneo era o único “mundo” e que sobre ele foi construída a idéia de “cosmopolis” grego, o cosmopolismo pós-kantiano tampouco reverteu a tendência de “centralizar” o conceito de mundialidade em uma concepção própria de mundo, inerente a idéia de cosmopolismo uma vez que continua alicerçada sobre o mito de universalidade estabelecido a partir da imagem de um mundo moderno único.

2. Cosmopolismo na Era Contemporânea

É claro que a própria composição da nítida oposição entre o nacionalismo e o cosmopolismo já não é evidente sob vários aspectos da sociedade moderna. Nessas circunstâncias, é evidente que a visão do mundo único que o cosmopolismo moderno pressupõe está se desmoronando. Atualidade significa que da fresta da imagem “universal” centralizada na Europa, estão emergindo imagens diversificadas do mundo ou das possibilidades de conceber o mundo. Assim como a nação pode ser vista na atualidade de forma intrincada e extremamente fluida, o cosmopolismo hoje em dia é altamente complexo e, ao mesmo tempo, está se tornando peculiar e específico. O cosmopolismo que era único, hoje só pode existir como existências paralelas de versões de diversos cosmopolismos.

Não houve época que tenha gerado tantos expatriados, imigrantes, deportados e exilados como o século 20, em consequência dos movimentos de expansão territorial imperialista nascidos dos princípios do nacionalismo moderno e do colonialismo, que é sua síntese prática. Naturalmente, havia também quem se exilasse para escapar do sistema opressivo do Estado totalitário. Porém o fato mais importante é que toda vez que uma colônia conseguia a independência e eram traçados os limites de seu território paradoxalmente eram produzidos aqueles que perdiam a pátria, surgiam os sem-terra e as pessoas que não conseguiam assimilar a nova ordem social ou política, todos excluídos do sistema e abandonados pelo Estado. Essa dinâmica de mobilidade e dispersão do homem em escala global não está absolutamente regrada pela dinâmica de transição unidimensional que tem como ponto de partida ou de chegada a sociedade europeia. Essa dinâmica de mobilização e dispersão aconteceu em todos os lugares e circunstâncias de interface colonialista ou pós-colonialista. Levando tais circunstâncias em consideração, Edward Said no seu *“Imperialismo e Cultura”* faz as seguintes considerações sobre a necessidade de uma mudança de 180 graus no fundamento ideológico do enquadramento de domicílio permanente e nacionalista para se pensar na “universalidade” moderna:

A dispersão que surgiu como uma missão intelectual para resistir ao confinamento e à devastação provocados pelo imperialismo, atualmente afastou-se da dinâmica cultural caracterizada pelo domicílio permanente e pré-estabelecido e pela obediência à nação e passou a ter como fonte emanadora a energia de não-domicílio permanente, descentralização e exílio. A forma concreta da energia de tal dispersão são os imigrantes e conscientes dessa energia estão os intelectuais e artistas exilado. Estes são os seres políticos que se posicionam na brecha dos territórios, das formalidades,

*das terras natais e das línguas. Partindo desse pensamento, podemos dizer que atualmente o mundo está ocupado por coisas totalmente viradas pelo avesso, estranhas, imprevisíveis e misteriosas. *7*

Substituir o que Said chama de paradigma “da libertação”, pela idéia de cosmopolismo não trairia o conteúdo de seu texto. Assim como as idéias de libertação ou de revolução foram criadas pela sociedade européia moderna, estão sendo exigidas uma nova contextualização dentro de um novo ambiente social quando se tenta problematizar o cosmopolismo. De fato, deve se observar atentamente, antes de mais nada, o fato de que essa idéia está sendo promovida e reformulada pela energia de não-domicílio fixo, de não-centralização e de exílio. Isso é contrário ao juízo de valor moderno adotado pelo Estado e não há como deixar de chamá-lo de cosmopolismo original e estranho. Além disso, o importante é que no momento, o cosmopolismo não existe mais apenas como “idéia”. Ele existe aqui e agora, é praticado, e existe como uma realidade exposta a inúmeros conflitos sociais, culturais, políticos, lingüísticos e a negociações. Bruce Robbins discute de forma instigadora esse caráter absolutamente visível do cosmopolismo expandindo a fórmula de Benedict Anderson (“*O Corpo da Imaginação*” *8) a respeito do nacionalismo.

Assim como nação, também o cosmopolismo existe de fato. Isso significa que existe não como um ideal abstrato do tipo “amar ao próximo como a si mesmo” mas sim como uma praxe diversificada de pensamentos e sentimentos cuja forma é dada por um grupo posicionado social e geograficamente — e, devido a esse fato, é possível demonstrar a sua autoridade sob determinado contexto. Mesmo que seja difícil imaginar a forma plural do conceito de “cosmos”, supõe-se que hoje “mundo” aparece como algo que possui tamanho e estilo diversificado, da mesma forma que “povo”.

Se o povo é algo imaginado, o “mundo” também é imaginado. Bem ou mal, não há como não reconhecer a realidade de que o cosmopolismo hoje, mais que se opor ao nacionalismo, pode, melhor dizendo, operar unido ao nacionalismo. Sendo assim, o cosmopolismo opõe-se a quê? Onde se deve encontrar o seu significado? *9

Diversas discussões estão sendo feitas quanto ao ponto de vista a ser adotado para analisar o aspecto geral desse novo cosmopolismo, que, apesar de possuir âmbito de ação que extrapola o princípio de nação contemporâneo, opera aliado ao nacionalismo ou ainda numa relação de indivisibilidade com o nacionalismo. Obviamente os expoentes da “realidade” chamada cosmopolismo não são mais os privilegiados de outrora como os intelectuais, artistas ou escritores. Seus expoentes são encontrados dentro da “paisagem humana” que surge do fluxo global da cultura étnica, como aqueles que Arjun Appadurai denomina de “etnoscape”.

Esses homens que se movem e atravessam as fronteiras promovendo a indefinição e o fluxo do “mundo” em si, ou seja, turistas, imigrantes, refugiados, exilados, trabalhadores sazonais — são providos de motivações de natureza totalmente distintas e heterogêneas e não de natureza centrípeta e difusora como aqueles tipos principais — militares, peregrinos, administradores da colônia ou missionários — viajantes profissionais limitados pela época e pela cultura. Além disso, o importante é que os últimos migravam no “mundo” até o início do século 20. Outro ponto importante é que ao recorrer ao conceito renovado de diáspora, esse novo tipo de deslocamento e a cultura

por ele gerada operam de forma igual nas dimensões de realidade, representação e imaginação.

Um movimento de diáspora, antes de provocar reações pelo fato do desejo ou impulso de mobilização estar previamente organizado na consciência das pessoas, funciona como agente social, que transcende o princípio de comunidade do tipo domicílio permanente e afiliação à determinada nação. Arjun Appadurai explica esse fato de forma concreta como se segue:

*Não significa que aí não exista em absoluto a rede ou comunidade relativamente estável criada pela forma de afiliação do tipo relação sanguínea, relação de amizade, profissão, lazer, ou ainda nascimento, residência, e outras. Mas quando um grande número de pessoas ou um grupo se depara com a realidade de que é preciso se deslocar, ou ainda, quanto mais essas pessoas têm a fantasia de quererem se deslocar, as tramas verticais que produzem as relações estáveis de afiliação vão atingindo os mais variados lugares e aí se cruzam com as tramas horizontais chamadas de deslocamento do homem. Além disso, essa realidade e a fantasia de realidade ocorrem em nossos dias numa escala cada vez maior, e assim, os homens e mulheres vindos de aldeias indianas sonham em se deslocar até Dubai ou Houston ao invés de aceitar trabalho temporário em Puna ou Madras, e os refugiados de Sri Lanka, ao sul da Índia, chegam a longínqua Suíça, ou ainda os membros do grupo Mon da Indochina aparecerão em Londres ou até mesmo em Filadélfia. *10*

A rede de problemas do cosmopolismo de hoje constitui-se incluindo, como aqui descrito, a condição do deslocamento do ponto de vista da fantasia ou do imaginário. Dentro da abordagem que analisa o cosmopolismo resultante desse tipo de arranjo global e interativo que envolve o homem, a cultura e o deslocamento, começa a tornar-se claro o significado do conceito estratégico “diáspora”.

3. Diáspora e cosmopolismo

“Diáspora”, que representa o deslocamento e dispersão do homem para uma terra distante da sua pátria de forma voluntária ou forçada, é um termo antigo que tem na sua origem o grego “speirein” (esparramar, dispersar). Por muitos anos, esse conceito foi privilégio do domínio da semântica histórica como palavra que significa os mais de 2000 anos de dispersão e peregrinação dos judeus. Mais tarde, mesmo que tivesse sido usado excepcionalmente no caso dos armênios que foram obrigados à dispersão étnica por terem perdido território com a invasão persa e turca no final do século 16, o conceito de diáspora continuou sendo utilizado no contexto quase exclusivo de dispersão e peregrinação dos judeus e, por esse motivo, foi considerado até muito recentemente um fato limitado e pontual que não se encaixa nos princípios ocidentais de unificação de povo e nação.

Entretanto, não podemos mais ignorar o fato histórico de que o movimento denominado colonização, que encobriu todo o mundo moderno e serviu para definir as bases estruturais do mundo contemporâneo, provocou uma diáspora heterogênea e abrangente. O colonialismo produziu não somente o deslocamento e a imigração do povo das nações colonizadoras da Europa, mas também provocou a dispersão de enorme

contingente de escravos africanos (e posteriormente um sem número de imigrantes com contrato de trabalho, como os indianos e chineses) como mão de obra levada ao continente americano e à região do Mar do Caribe. Nas regiões do Oceano Índico e Pacífico também aconteceram numerosas dispersões étnicas provocadas pela movimentação da força de trabalho. Além disso, agora estamos testemunhando o fato de membros das sociedades ex-coloniais cultural e linguisticamente mistas, surgidas no processo do colonialismo acima descrito, desta vez estarem em movimento de refluxo em direção aos grandes centros urbanos da Europa e América, como imigrantes e exilados. A diáspora há muito extrapolou o contexto judaico e estende a trama da composição política e cultural (pós) colonialista criada pela sociedade moderna aos quatro cantos do planeta.

Baseando-se na aceitação abrangente da estrutura de diáspora do mundo contemporâneo, surgiu no atual Ocidente uma nova corrente de pensamento de crítica da história, da modernidade e da sociedade capitalista, atuante na área de estudos culturais e conhecida como “paradigma da diáspora”. Os teóricos propulsores do paradigma — Edward W. Said, Stuart Hall, Paul Gilroy ou ainda Rey Chow —, têm nas suas origens traços profundos de deslocamentos da diáspora. Cada um desses rastros de diáspora que não são de linha reta, ou seja, no caso de Edward Said, da Palestina a Nova Iorque, para Paul Gilroy (neste caso, seus pais) da Jamaica a Londres, e, para Chow, de Hong Kong a Califórnia, faz surgir concretamente o território de reconhecimento complexo em que realidade, imaginação, memória e política se confundem, não podendo ser restaurado numa relação meramente geográfica e espacial como seria ligar dois pontos, no caso, pátria e domicílio atual. Notadamente, como demonstrado magnificamente por Gilroy em recente teorização da pesquisa cultural da raça negra na Inglaterra e da história cultural da diáspora que cruza o Oceano Atlântico, a diáspora não é metodologia de psicologia social para fundamentar o desraizamento do homem de sua terra natal como sendo uma experiência individual de rompimento com a tradição étnica ou com a comunidade (isso era o expediente recorrente da pesquisa tradicional sobre a imigração na Sociologia). Ao contrário, diáspora é, melhor dizendo, a denominação dada ao aspecto cognitivo que opera na forma como a perda da história e da tradição ou o rompimento com estas, estimula a força da imaginação ou a memória e, além disso, desperta coletivamente o processo de movimento político e cultural de reorganização das próprias identidades dentro da composição social. Gilroy busca isso na cultura de expressão policromática das citações encadeantes e buriladas das músicas de estilo rap ou reggae dos filhos de imigrantes caribenhos da Inglaterra e procura detectar na cultura vernacular imigrante estruturada artificialmente a emergência da esfera pública crítica que os tempos modernos do colonialismo não puderam construir. Gilroy escreve:

Na época atual em que os artistas negros conquistam público internacional e o blues, o gospel, o soul ou o reggae são consumidos longe do ambiente em que foram criados, surge uma nova definição de “raça humana”. Sobre a rede de impérios que outrora foram donos do comércio triangular que ligava açúcar, escravos e capital, foi lançada uma nova estrutura de intercâmbio cultural. Ela alcançou quatro pontos de intersecção, a saber, o Mar do Caribe, os Estados Unidos da América, a Europa e a África. (...) A análise da dimensão política da expressão cultural dos negros deve ser observada in loco, ou seja, onde a história fragmentada da diáspora, que possui como

sujeito a humanidade e a etnia conecta-se à grande edificação que é a sociedade inglesa e vai constituindo um relacionamento social complexo, desviando o próprio padrão da evolução capitalista. *11

Sob tal ponto de vista, é inevitável questionar seriamente toda a ideologia que tem como parâmetro cultural evidente as concepções modernas de nação, etnia, ou, ainda de raça e tradição, mediante a idéia de diáspora. Dessa feita, não há nenhuma razão para que somente os japoneses permaneçam na posição de neutralidade ou de expectadores. Os japoneses e as pessoas que raciocinam em língua japonesa não podem ficar alheios aos questionamentos sobre a realidade de viver no mundo onde estão onipresentes a experiência de diáspora e a estrutura social por ela construída. Como exemplo, Toshiya Ueno, na sua obra “*O pensamento da diáspora*”, desenvolve uma tentativa de leitura das causas de movimentos de diáspora presentes fortemente nas obras do filósofo Shoichi Nakai e do escritor Kenji Nakagami, conduzindo a concepção de diáspora aos terrenos da cultura popular do Japão contemporâneo e da história do pensamento moderno japonês, problematizados pelo próprio autor.*12

Ueno, notadamente, em seu ensaio “*Ragtime – diáspora e beco*”, no qual desenvolve a brilhante teoria sobre Nakagami, faz uma análise sagaz da relação entre a obra e a vida desse escritor. Nakagami, o qual perdeu o beco de Kishu que era sua origem, ao sair dele, produziu um beco imaginário de forma utópica e finalmente foi se alojar no beco não-lugar, violento e caótico, de mistura de raças e de culturas, dentro da hipótese diáspora = beco. Estudos dessa natureza demonstram quanta força evocativa e quanta abrangência mundial possui a “diáspora” como concepção estratégica, perante a situação cultural real, fato que a distancia da contextualização judaica.

A análise global da forma como foi efetuada a transformação de natureza racial, étnica e de gênero em variadas diásporas onipresentes na sociedade atual e do tipo de ciência política de construção do sujeito é então acionado, é desenvolvida pelos teóricos que corajosamente ultrapassam as fronteiras dos Estudos Culturais, da Antropologia Crítica, ou ainda da História ou da Sociologia. Entretanto, esse ato de pensar é problematizado inevitavelmente como uma intervenção cosmopolita e como maneira de negociação com o “mundo” do próprio pesquisador.

Sem dúvida, Edward W. Said é o pensador que teorizou de forma criteriosa ímpar os atos dos intelectuais de diáspora desde o “*Orientalismo*” por meio de uma série de trabalhos críticos em torno da representação do “Oriente” pelo Ocidente e da análise crítica e contrastiva. Não há dúvida de que, através desses pensamentos, o próprio Said está tentando estabelecer a própria rota da diáspora como um novo formato do cosmopolismo. Sua autobiografia intitulada “*Out of Place*” e publicada em setembro de 1999 pode ser lida como um gesto de busca do novo “mundo” cosmopolita do século 20, através do processo de recriação da memória da metade da sua própria vida no mundo árabe.*13

Como é narrado no começo da autobiografia, no “nome” Edward W. Said — Edward associado ao príncipe inglês, o que simboliza a relação com a cultura anglicana ou com a cultura de língua inglesa — e Said — que apesar de ser um nome que simboliza o mundo árabe, é uma linhagem que apresenta origem incerta — que não foi sua própria mas que lhe foi imposta, já se encerra uma falta de sintonia inconciliável.

Essa autobiografia também é sua história pessoal de como essa sensação de estranheza foi moldando o cosmopolismo do próprio Said na formação de sua personalidade, ao aceitar o nome que contém tal paradoxo. Desnecessário dizer que isso está em relação intrínseca com a posição histórica que a diáspora possui como objeto de estudo e pensamento de Said.

Em Said, a conotação de princípio da conduta transcendental do intelectual que o cosmopolismo convencional possuía sofreu uma grande transformação. Apesar de ultrapassar o limite idealizado do cosmopolismo moderno ao recorrer ao conceito de diáspora, o que emerge na rota intelectual de Said é a busca de metas de conduta e de uma idéia ética para um novo exilado intelectual ser um elemento do “mundo”.

Entender isso como uma nova forma de cosmopolismo do mundo moderno não pode ser considerado absolutamente um despropósito, só pelo fato de Said não ter usado essa terminologia. Os intelectuais que pensam que ele é parte da situação geral maior que influencia a dispersão da comunidade étnica não seguem a direção da mudança e da assimilação cultural, mas, pelo contrário, permanecem na transitoriedade e na peregrinação.*14

O fato de um intelectual permanecer para sempre numa existência periférica da mesma forma que um exilado real e permanecer sem ser domesticado, significa que, antes de tudo, o intelectual passa a ficar atento à voz do viajante mais do que a do seu soberano. Passa a reagir mais rapidamente diante de algo efêmero e arriscado do que convencional. Passa a abrir o coração à renovação e à experiência do que à situação autoritariamente imposta de cima para baixo.

O intelectual nômade reage não à lógica do tradicionalismo, mas a testa corajosamente. Ele representa a mudança, ele continua em movimento e sob nenhuma circunstância permanece parado.*15

A teoria intelectual de Said inspirada pelo itinerário do “auto-descobrimento sem fim” dos intelectuais exilados do século 20 como Theodor Adorno e C.L.R. James, dentro do abalo sísmico do substrato da topografia política e cultural em que se alicerçam as idéias de cosmopolismo, certamente está provida de direcionamento para estabelecer um novo princípio de pensamento e ação do “cidadão do mundo” descentralizado e desocidentalizado.

4. Teoria de “nacionalidade variável” e cosmopolismo discrepante

James Clifford, apesar de ler nos trabalhos de Said a prática do novo cosmopolismo, foi o teórico que desde cedo pregou a importância dos inúmeros atores anônimos do cosmopolismo que não estão limitados apenas ao mundo intelectual.*16 Clifford tem demonstrado interesse consistente na maneira de ser das diversas configurações do subjetivismo cultural que surgem na trajetória de dispersão, desvio e retorno dos passageiros do tempo moderno como imigrantes, exilados e refugiados. O que ele tinha como objeto de estudo, mais do que os gestos de cosmopolismo de característica de novo diáspora declarada como princípio de conduta dos escritores, pensadores e artistas, etc, era o aspecto real do cosmopolismo de voz mais tímida vivenciada ou imaginada na aldeia do grupo étnico, em seu itinerário instável ou ainda

na área habitacional pobre dos novos imigrantes provindos do mundo não-ocidental.

Clifford que denominou “cosmopolismos discrepantes” a prática do cosmopolismo que abrange tudo isso, expôs minuciosamente que a história, a trajetória espacial e a práticas culturais em diversas situações demonstradas por todas as raças, etnias e, destacadamente, o subjetivismo cultural em que foi projetada toda a categorização social, revelam o relacionamento complexo dos modos culturais do chamado “deslocar dentro do domicílio” e “domiciliar dentro do deslocamento”. A formulação da terminologia “cosmopolismos discrepantes” baseia-se no seguinte ponto de vista:

(Com esta terminologia) podemos, ao menos, evitar o “bairrismo” exacerbado da ideologia de relativismo cultural demonstrada pelos regionalistas e, simultaneamente, somos capazes de nos livrar de cair na visão exagerada da arbitrariedade de cultura única do capitalismo e da dominação tecnológica.

*Além disso, ao nos posicionarmos dessa forma, fica claro que a dicotomia “cosmopolita” (viajante) para certo tipo de pessoas e “regional” (nativos) para o restante não passa de mera ideologia da cultura da viagem (que era bastante dominante). (...) Mesmo assim, não estamos dizendo que não existem mais regiões nem terras natais, nem que todos viajam e são cosmopolitas sem apego à terra (ou que assim deveria ser). O que está sendo questionado aqui é a metodologia de pesquisa da cultura comparativa para analisar história, tecnologia e práticas diárias próprias que envolvam o viajar e o domiciliar, ou ainda “deslocar dentro do domicílio” ou “domiciliar dentro do deslocamento” *17*

Segundo Clifford, o problema aqui não é criticar ideologicamente a origem cultural da elite ocidental do cosmopolismo moderno. Mais importante que atacar o monismo do cosmopolismo ou desmontar o mito da sua universalidade é dar novamente a essa terminologia um certo “uso amplo” mundial, ao admitir a ação de cosmopolismos que os habitantes do mundo moderno compartilham inevitavelmente. Conseqüentemente, podemos dizer que ele recorreu ao conceito de “cosmopolismo discrepante” interrelacionando-o com diáspora como conceito estratégico para elaborar uma teoria precisa sobre a forma de transfiguração de domicílio e deslocamento no espaço-tempo da cultura moderna.

O problema que o “cosmopolismo discrepante” encerra não é o de este possuir uma objetividade possível de ser observada como fenômeno sociológico. Também existe o fato de não funcionar mais a continuidade ou a relação de correspondência tradicionalmente associada ao indivíduo pelo índice de vínculos como raça, etnicidade, língua, diferença de sexo, classe social e características físicas. Isso ocorre na trajetória de deslocamento devido à interferência do processo político complexo que envolve a identificação e a subjetividade. Isso significa que o indivíduo cosmopolita da sociedade moderna é aquele extremamente característico por movimentar-se pelo mundo ao mesmo tempo em que tem a âncora profundamente mergulhada em sua própria vida social e em seu próprio meio ambiente e manter a consciência político-social configurada pela relação dialética entre vantagem regional e visão global.

Considerando que o cosmopolismo ocidentalizado do passado foi capaz de expressar a totalidade de seus pensamentos e ações sob os auspícios da cultura burguesa, do capitalismo e do imperialismo colonialista européias, o indivíduo cosmopolita contemporâneo desconfia da “autoridade política” em si, não admite “valores universais”

e aceita tranquilamente a convivência de múltiplas moralidades e padrões de valores. (o antropólogo Paul Rabinow denomina “cosmopolismo crítico” esse cosmopolismo que traz internamente o criticismo contemporâneo) *18. Como contra-golpe à instabilidade de *status* social imposta pela situação de imigração ou exílio, o sujeito cosmopolita na diáspora deixa no ar ou manipula os índices de vínculo como “nacionalidade” e utilizando-os estrategicamente como técnica de auto-sobrevivência no meio ambiente social do seu dia a dia. O seguinte argumento de Clifford apreende com precisão o surgimento desse novo tipo de “sujeito universal”:

O discurso da diáspora atualmente tem circulação entre grande abrangência de grupos humanos ou situações históricas.. As pessoas engolidas pelo deslocamento apátrida do capital apropriam-se de improviso, juntamente com as diferenças de autoridades e privilégios diversificados, da “nacionalidade flexível”, denominação dada por Aihwa Ong. A área de abrangência da diáspora alcança os cidadãos com dupla nacionalidade que possuem casas em localidades diferentes como México Central e Norte da Califórnia ou ainda, Haiti e Brooklin, etc e o investidor chinês sediado em São Francisco mas que gosta de declarar: “Posso morar em qualquer parte do mundo, desde que seja próximo ao aeroporto”. A falácia desse tipo de universalismo do cidadão internacional demarca os limites do termo diáspora. Assim, se esse investidor chinês acredita realmente que ele é “chinês”, e uma vez admitido por outros como tal, esse termo não estaria sendo empregado de forma inadequada. Ong discorre sobre os imigrantes de origem chinesa com essas características da seguinte forma: “A sua (deles) identidade desarticula-se uma vez do território quanto ao seu relacionamento com um determinado país. Entretanto, ela se torna altamente localizada quando se trata de relacionamento familiar”. Considerando-se, contudo, que é raro toda família residir no mesmo local hoje em dia, o que deve ser dito quando se trata de estabelecer o “domicílio” desses imigrantes?

*Qual é o significado político dessa mistura de identidades étnicas próprias personificada pelos viajantes que frequentam o circuito Pan-Pacífico? *19*

Na sua obra “*Nacionalidade Flexível: Teoria Cultural de Transnacionalidade*” (1999), Aihwa Ong a quem Clifford faz referência aqui, após minuciosa pesquisa, afirma que está nascendo no momento uma extensa área transnacional denominada por ele “chinese public”, com o terceto formado pelo movimento acelerado de deslocação, tecnologia da comunicação e a proliferação de diversos meios de comunicação de massa. *20 Nesse terreno, os significados de nacionalidade e cidadania também mudam conforme a tendência do mercado global e do fluxo de deslocamento ou imigração dos trabalhadores. A nacionalidade até então era considerada algo fundamentado no direito político e no direito de participação na política de uma determinada nação autônoma. Entretanto, o movimento da globalização transformou a escolha da nacionalidade em um ato decidido principalmente com base no efeito (vantagem) econômico para o sujeito em diáspora. Da mesma forma, também os países, por sua vez, estão tentando reorganizar o sistema legislativo no que se refere ao controle da nacionalidade, ou seja, ao controle da imigração, naturalização e concessão do direito de permanência, de acordo com estimativas de natureza econômica, mais que propriamente política. Ao comentar esses casos, Ong estabelece o contexto em que é aplicado o conceito de “cidadania flexível” da seguinte forma:

*O termo “cidadania flexível” é utilizado para expressar a estratégia de obtenção de privilégios e os efeitos dela decorrentes por parte de certos profissionais como empresários de grande mobilidade, tecnocratas, especialistas e outros. Esses privilégios impedem que fiquem presos ao sistema de controle de um determinado Estado, e ao mesmo tempo permitem que se beneficiem do sistema de outro, ao escolherem locais distintos respectivamente para investir, trabalhar e estabelecer família, etc. Entretanto, pensar sobre um movimento de reorganização que atenda ao mercado global não deve nos conduzir à suposição de que a nação em si tenha perdido o controle dos seus setores periféricos. O sistema de controle de um Estado está constantemente se ajustando para atender o fluxo de diversos tipos de imigração e intervir no capitalismo global com o objetivo de aumentar as vantagens para país, a custos mínimos. Como exemplo, um país realiza reformas contínuas em suas leis de controle de imigração, para tentar fisgar aqueles que injetam os capitais, e ao mesmo tempo, restringir a entrada de mão de obra não qualificada. Entretanto, para imigrantes com alto poder de investimento como os de Hong Kong, a nacionalidade (cidadania) é uma questão de como manipular as diversas regras da sociedade hospitaleira, ou ainda a “governabilidade” variada. Numa sociedade como essa, esses imigrantes, embora possam ser “economicamente corretos” do ponto de vista de capital humano, podem não ser “culturalmente corretos” quando vistos sob a ótica da etnicidade. *21*

A análise de Ong vai em direção a uma nova abordagem do fluxo do capital em grande escala e da relação de tensão entre a afiliação ao Estado e a identidade pessoal, questões essas que surgem na experiência do sujeito transnacional e cosmopolita. Ong faz uma ampla avaliação dos fatores político-econômicos influentes na relação entre o controle estatal e o mercado global, o que por certo não se via nas diversas discussões dos últimos anos sobre cosmopolismo e diáspora. Recorrendo criativamente ao conceito de “governabilidade”, usado por Michael Foucault na fase posterior, Ong tenta colocar o modo de ser do cosmopolismo cultural da raça chinesa que atravessa o limite Ásia-Pacífico, a questão de interação entre os atos humanos e a área político-econômica que se desenvolve de forma transnacional.

A “governabilidade” ditada por Foucault indica a distribuição dos diversos modos de ser da autoridade de controle não-opressora, do Estado contemporâneo. Em especial, é baseada no poder de regulamentação e fiscalização no domínio da máquina burocrática e essa autoridade é estendida aos vários órgãos governamentais que criam regulamentos cujos pressupostos são os conhecimentos que possuem acerca da população e a autoridade exercida sobre essa população. A posição de governabilidade, de acordo com Foucault, dentro da historicidade que se vincula ao “Estado de Direito” da Idade Média e ao “Estado Controlador” do século 16, surgiu juntamente com o estabelecimento do “Estado de Governo” do séc. 19 como potência aplicadora de poder integrado nunca antes vista que decide o destino de cada indivíduo e da raça. Nela, a autoridade política “atinge até a pele do indivíduo, toca o corpo do indivíduo e penetra o gesto, a atitude, o linguajar e o cotidiano (Foucault). *22

A dinâmica de construção da individualidade variável mostrada pelo cosmopolismo contemporâneo deve ser decifrada como sendo relação de tensão com a distribuição da autoridade controladora que possui tal potencial de micro penetração. Em tal situação, os índices modernos de afiliação como a “nacionalidade” e a “cidadania”

(aqui não vou tratar ciência política que envolve a diferença conceitual entre elas em especial, por fugir do contexto da discussão da presente palestra), estão sendo redimensionados como algo provido de alto nível de operatividade. Sendo assim, o estudo micropolítico do novo cosmopolismo “plural”, “discrepante” e “crítico”, que está emergindo é obrigatório no processo para dar a essa idéia a posição de conceito estratégico em relação à tendência cultural real do mundo contemporâneo.

5. “Cultura apátrida” em transe

Vim examinando, ao longo desta palestra, a realidade da prática ou a experiência cultural daquilo que podemos chamar genericamente de “apátrida”, tendo a concepção de cosmopolismo como referencial. Para finalizar, gostaria de retomar a proposição inicial. No início, recorri a exemplos aplicados ao cotidiano, que foram a “culinária apátrida” e a “música apátrida”, e demonstrei a dupla interpretação do termo, bem como o direcionamento semântico do seu uso popular. Entretanto, como vimos até agora, o clima de simpatia em relação à não existência de limites e ao princípio de abolição do Estado, verificável na aplicação contemporânea do termo “apátrida”, exigia uma análise político-cultural mais acurada por força do conflito entre esse sentimento e as diversas possibilidades e dificuldades que os vários aspectos de cosmopolismo contemporâneo apresenta. Para encerrar o presente estudo, gostaria de apresentar casos de culinária e música que demonstram esse fato.

Celia Lury, no seu artigo que investiga o fenômeno e a experiência de “turismo” dentro dos estudos políticos da representação cultural, inicia a discussão com um artigo da revista de culinária de nome “Chilli Paper”. O tema da edição especial de junho de 1993 dessa revista trazia o título “cozinha mundial apimentada” e, paralelamente à apresentação de “culinária em meio do conflito” de sociedades que passam por distúrbios de guerra como Iugoslávia e Camboja, havia receitas apimentadas de culinária regional do Mar do Caribe, anúncios do picante molho de pimenta malagueta com logomarca de panda, entre outros. Faz parte da composição dessas páginas uma espécie de “questionário” em que aparece o seguinte:

Pergunta: O que é churrasco?

Resposta: (1) misto de Cherrio (refrigerante americano) e molho de tabasco

(2) pequeno animal que habita o Equador

(3) lombo frito rapidamente na manteiga após lhe ser retirada a gordura

(4) nome do restaurante mais sofisticado do bairro de Houston *23

O artigo, que começa com esse pseudo-questionário, dá informações aos americanos sobre onde podem vivenciar a “aventura gastronômica da América do Sul” (e portanto, nem é necessário dizer que a resposta correta é (4)) e conduz finalmente à apresentação de receitas de diversos pratos servidos nesse restaurante adornado com o nome “Churrasco”, prato de carne assada típico do Brasil.

Tendo como fio condutor os índices culinária e sabores picantes, reportagens como essa diluem a fronteira cognitiva entre o cotidiano do “domicílio” e o não-cotidiano da “viagem”. Significa que o espaço representado pela viagem (América do Sul, Brasil, Mar do Caribe, etc) e o outro, representado pelo cotidiano do domicílio (ir ao restaurante

da cidade, ou ainda, preparar uma comida exótica em casa, seguindo a receita) estão numa relação semelhante à dos dois lados de uma mesma moeda. Aqui, “viajar domiciliado” e “domiciliar viajando” não são apenas intercambiáveis, mas deve ser dito que fica claro aqui o transe do deslocamento de consciência social, de acordo com o qual nosso cotidiano somente pode ser construído dentro da relação em que o domicílio é representado pela aspiração à viagem e o prazer da viagem representado pelo estímulo do domicílio.

O artigo demonstra de forma notável que o nosso desejo consumista de “comida” está situado na posição operacional da reportagem que se concretiza somente na relação de interdependência entre a representação do espaço e o espaço em representação. A nítida visibilidade de mecanismos de diluição da diferença entre viagem e experiência do cotidiano no íntimo do fenômeno da cultura popular, representado pelo enaltecimento da “culinária apátrida”, é a grande característica do cosmopolismo contemporâneo da sociedade consumista.

Um outro exemplo está relacionado à música. O caso da banda Família Tau Moe que dá seguimento à música tradicional havaiana é bastante sugestivo da realidade do cosmopolismo e da diáspora na cultura musical. Essa banda cujos líderes eram Tau Moe, atualmente com mais de noventa anos, e sua esposa Rosa, é formada por uma família de músicos cujo repertório é a música havaiana do início do século 20, época em que o *slide-guitar* foi introduzido, e as músicas tradicionais mais antigas ainda, do fim do século 19. O que surpreende sobre essa família é que ela permaneceu em turnê internacional durante 56 anos, sem retornar ao Havaí. O caso da família Tau Moe, citado por Clifford em seu influente trabalho “*Cultura em Viagem*”^{*24} é, grosso modo, descrito como se segue:

Em 1927, o casal Moe ingressou no grupo chamado “Madame R. Hawaiians”, cujo empresário era um professor universitário francês, e os dois começaram a viagem. Fazendo turnê pelo Japão, China, Filipinas, Índia, Birmânia, Indonésia, etc, durante 5 ou 6 anos, passaram a apresentar música e dança do Havaí e Samoa e seguiram apresentando músicas ritualísticas e danças de característica nativa. Nesse meio tempo, em 1929, tiveram a oportunidade de gravar por uma gravadora americana em Tóquio e, aí nasceu o primogênito. Após isso, estiveram em Changai e na Índia e, em 1935, no Egito, onde permaneceram por um ano em Alexandria. A partir de 1938, passaram por Síria, Palestina, Turquia, Grécia, Romênia, Bulgária, Iugoslávia, Polônia, Rússia e Alemanha, quando então eclodiu a Segunda Guerra Mundial e o casal tentou retornar a Bagdá para regressar ao Havaí de navio.

Entretanto, assim que chegaram ao Havaí, presenciaram o ataque das forças armadas japonesas a Pearl Harbor e, novamente, deixam sua terra natal para fugir para a Índia. Durante a Guerra, desenvolveram atividades na Índia e, nesse ínterim, nasceu uma filha. Após a Guerra, foram para Europa em 1945 e, até os anos 60, fizeram turnê aos países do ocidente europeu tendo como base a Bélgica. Na década de 70 excursionaram pela Ásia, Austrália e Estados Unidos. Quando o casal decidiu se aposentar do mundo dos negócios da música e retornou à pequena aldeia Rayet, ao norte da ilha Oahu onde Tau passou a infância, haviam-se passado 56 anos desde que os dois saíram do Havaí.^{*25}

A experiência da família Tau Moe deve ser considerada como um fato

excepcional. Entretanto, essa excepcionalidade não se dá no sentido de que a “música que viaja” por si só seja uma existência totalmente excepcional. Só será um caso excepcional se se partir da idéia tradicional de cultura musical como algo pertencente à terra, enraizada na cultura de uma determinada região. E é justamente o fato de essa particularidade começar a se tornar uma característica universal que a linha de pensamento que desenvolvo no presente artigo aponta como forma de transfiguração do “cosmopolismo”.

O que a experiência da música e dos músicos lançados num trânsito violento como ocorreu com a família Tau Moe traz à luz não é nada mais que o hibridismo cultural da produção, comercialização e consumo da “música” no mundo contemporâneo, e também o caráter de produtividade no sentido transnacional. A música havaiana da década de 20, considerada a mais “autêntica” pelos Tau Moe, passou a ser tocada durante mais de 50 anos nos hotéis e clubes noturnos fora do Havaí e foi justamente nessa viagem de diáspora que se manteve a consciência da autenticidade da música tradicional havaiana concebida pela família Tau Moe.

Durante a viagem, o significado de “autenticidade” foi redesenhado várias vezes e a identidade “havaiana” da família foi sendo reconfirmada. Mas a viagem, queiramos ou não, trouxe ao casal o resultado inevitável provocado pela miscigenação de terra e cultura e, com os ingressos na banda do filho nascido no Japão e da filha nascida na Índia, a própria “música” dessa família foi fortalecendo o seu caráter híbrido...

Não se pode esquecer que no pólo oposto do conceito popular de “música apátrida”, como a criada com a combinação e fusão de idiomas de variadas culturas musicais, existe a experiência de conversão a diáspora com a perda dos traços nacionais como o ocorrido com a música divulgada pela família Tau Moe. Além disso o caso de Tau Moe levanta questões interessantes sob dois aspectos. Um deles é: em que ponto buscar a essência cultural da música havaiana quando se parte de uma mistura preexistente no interior da música autêntica havaiana como no caso de “instrumentos musicais típicos” da música havaiana, como ukulelê e *slide guitar*, que são, na verdade, de origem sul americana. Outro ponto é, quem “redescobriu” a família Tau Moe na segunda metade da década de 80 foi o renascentista da música havaiana chamado Bob Brozman. Que significado pode ter no estudo político contemporâneo da criação da tradição e da circulação da atualidade, a “autenticidade” e a “tradição” com novos significados atribuídos dentro de tal contexto de movimento renascentista?

Tanto no caso da culinária quanto no caso da música, a colocação do rótulo “apátrida” carrega uma faceta sutil e complexa de relevância político-cultural que só se concretizará após inúmeros acréscimos de reservas e restrições. A possibilidade e o transe indicados pelo cosmopolismo discrepante da atualidade também estão no mesmo terreno da ciência política cultural. Considerando-se que o cosmopolismo anterior à Era Moderna exigia o reconhecimento e a percepção automática do “mundo”, a sociedade que ora defrontamos é um local onde não se pressupõe o julgamento prévio integrado e macropolítico da abrangência ou da escala do “mundo” ou, em outras palavras, é onde se cruzam os olhares que vêem o “mundo” como parte de um processo de geração.

Para empregar a terminologia estimulante de Gayatri Chakravorty Spivak, esse é o “mundo que tenta a se tornar” (worlding) *26, e nesse processo surge um “mundo” sempre plural. A contemplação atenta ao local onde múltiplos “mundos” estão sempre

em concorrência e interferência mútua é o pressuposto exigido ao olhar cognitivo.

Nesse território cognitivo, provavelmente a teoria do Estado que considera a “nacionalidade” um princípio (ou que continua gerando versões como um pseudo-princípio) trava uma luta micropolítica sem fim com a tendência cultural “apátrida”. E a teoria com relação ao resultado desse embate deve se revelar nas ações conscientes de cada indivíduo que vive no mundo atual e não mais se fazer presente apenas no nível da previsão do futuro pelas Ciências Sociais.

Referências

- *1 René Scherer *Nomado no Yutopia* tradução de Masaaki Sugimura, 1998, p.61
- *2 Kant *Idéia duma história universal sob o ponto de vista cosmopolita* Obras Completas de Kant, vol.13, 1988
- *3 Kant *Da paz perpétua* tradução de Yoshiaki Utsunomiya, Iwanami Bunko, 1985
- *4 Idem, pp. 47-8
- *5 Ib. pp. 47-8
- *6 Sche^{N.T}rer Obra citada p.62
- *7 Edward W. Said. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1993, p.332
- *8 Benedict Anderson. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. 2nd. ed. London: Verso, 1991
- *9 Bruce Robbins. “Actually Existing Cosmopolitanism”, In Pheng Cheah & Bruce Robbins(eds.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998, p.2
- *10 Arjun Appadurai. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, pp.33-4
- *11 Paul Gilroy. ‘There Ain’t No Black in the Union Jack’: The Cultural Politics of Race and Nation. Chicago: University of Chicago Press, 1991, p.157
- *12 Toshiya Ueno *Diaspora no Shiko* Chikuma Shobo, 1999
- *13 Edward W. Said. *Out of Place: A Memoir*. New York: Knopf, 1999
- *14 Edward W. Said. *Representations of the Intellectual*. New York: Vintage, 1994, p.50.+@Said *Chishikijin towa nanika* tradução de Yoichi Ohashi, Heibon, 1995 p.84
- *15 Ibid., p.63-4 (Idem, p.103)
- *16 James Clifford. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1997
- *17 Ibid., p.36
- *18 Paul Rabinow. *The Anthropology of Reason*. Princeton: Princeton University Press, 1996
- *19 Clifford, Op.Cit., p.257
- *20 Aihwa Ong. *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham: Duke University Press, 1999
- *21 Ibid., pp.112-3
- *22 Michel Foucault. “Governmentality”, In Graham Burchell, et.al. (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: Univ.of Chicago Press, 1991: 87-104
- *23 Celia Lury. “The Objects of Travel,” In Chris Rojek & John Lury (eds.), *Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory*. London: Routledge, 1997, p.85
- *24 James Clifford. “Traveling Cultures”, In *Routes: Travel and Translation in the Late twentieth Century*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1997: 17-46
- *25 Os detalhes são do Liner Notes dos CD abaixo: Bob Brozman. Liner notes. *The Tau Moe Family with Bob Brozman: Ho’omana’o I Na Mele O Ka Wa U’i*. sCambridge, Ma.: Rounder

Records, 1989.+@Referente ao assunto, ver também: Ryuta Imafuku, Shuhei Hosokawa
Tabisuru ongaku: warudo myujikku, sutereotaipu, kureoru shugi in Music Today no. 20,
Libuopoto, 1994

*26 Gayatri Chakravorty Spivak. "Three Women's Texts and a Critique of Imperialism", In
Henry Louis Gates, Jr. (ed.), "Race", Writing and Difference. Chicago: University of Chicago
Press, 1985: 262-280

N.T: Os textos citados em japonês pelo autor, foram traduzidos livremente pela T.

(Tradução: Alice Tamie Joko)