

Intelectuais, Diáspora e Cultura: por uma crítica antimoderna e pós-colonial

Intellectuals, Diaspora and Culture: for a antimodern and postcolonial critique

Adelia Maria Miglievich Ribeiro

Doutora em Sociologia e Antropologia (UFRJ)
Professora Adjunta da Universidade Federal do
Espírito Santo, Brasil.
miglievich@gmail.com

Resumo: Neste artigo, trago Edward Said e sua abordagem sobre o intelectual *in-betweenness* a fim de discutir a crítica pós-colonial formulada por Stuart Hall e Homi Bhabha mediante as categorias de hibridismo e de diferença cultural. Tal crítica alerta para o fato de que o “local da cultura” é necessariamente o da incerteza e indecidibilidade, no qual as diferenças expressam-se ininterruptamente. Assim, a diáspora, ao invés de reafirmar o multiculturalismo ou o universalismo monolítico, propõe a reflexão sobre os “sujeitos diversos de diferenciação” que evidenciam a fragmentação da modernidade.

Palavras-chaves: intelectuais; diáspora, diferença cultural, hibridismo, pós-colonial.

Abstract: In this article, I bring Edward Said and his approach about the “in-betweenness” intellectual in order to discuss the post-colonial critique formulated by Stuart Hall e Homi Bhabha through the categories of hybridity and cultural difference. This critical alert to the fact that the “local of culture” is necessarily the uncertainty and indecision where the difference is expressed continuously. Therefore, the diaspora rather than reaffirming the multiculturalism or the monolithic universalism proposes a reflection on the ‘various subjects of differentiation’ that show the fragmentation of modernity.

Keywords: intellectual; diaspora; cultural difference; hybridity; postcolonial.

Recebido para publicação em junho de 2012.
Aprovado para publicação em agosto de 2012

Apresentação

A demografia do novo internacionalismo é a história da migração pós-colonial, as narrativas da diáspora cultural e política, os grandes deslocamentos sociais de comunidades camponesas e aborígenes, as poéticas do exílio, a prosa austera dos refugiados políticos e econômicos (BHABHA, 2007, p. 24).

Eu nunca soube que língua falei primeiro, se árabe ou inglês, ou qual das duas era realmente a minha acima de qualquer dúvida [...]. Cada uma delas pode parecer minha língua absolutamente primordial, mas nenhuma das duas é” (SAID, 2004, p. 20).

Stuart Hall, intelectual jamaicano, nascido em 1932, pai fundador dos “Estudos Culturais” na Inglaterra, observa que o termo diáspora se modelou na história moderna do povo judeu. Antes disso, porém, a metanarrativa de libertação, esperança e redenção, que se ligava ao Grande Êxodo que os levava à Terra Prometida, já servia como metáfora da saga de vários povos.

A pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidades, a guerra, as perseguições políticas e religiosas e a violência tendem a forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento, a dispersão. Stuart Hall, morando na Inglaterra há mais de 50 anos, sabe que jamais se considerará um inglês, assim como admite que também não se sente em casa na Jamaica (HALL, 2009). Ainda que

cada disseminação carregue consigo “a promessa do retorno redentor”, não se pode falar nesse, após a diáspora, sem levar em conta que a terra de onde se evadiu não é mais sagrada nem esteve vazia, ao contrário, foi violada, e esvaziada. A terra se tornou irreconhecível e os elos pensados como naturais e espontâneos foram irrevogavelmente interrompidos nas experiências diaspóricas. Se alguns, eventualmente, sentem-se felizes por “voltar para a casa”, ainda assim, cabe perguntar à qual casa eles chegaram.

A globalização, obviamente, não é um fenômeno novo. Sua história coincide com a era da exploração e da conquista europeias e com a formação dos mercados capitalistas mundiais. As primeiras fases da história global foram sustentadas pela tensão entre dois polos de conflito, de um lado, a heterogeneidade do mercado global, de outro, a força centrípeta do Estado-Nação, constituindo juntos um dos ritmos fundamentais dos primeiros sistemas capitalistas mundiais. Fora isso, inúmeras terras e povos tornados colônias de impérios europeus nunca puderam vivenciar, por sua história, o sentido de nação hegemonicamente definido. Esse é o caso, mais uma vez, da Jamaica de Stuart Hall cujo referencial nacional, para

ele e tantos negros chegados na Europa, ultrapassou as Antilhas e criou uma nova “comunidade imaginada”, nos termos de Benedict Anderson (1989), a África, sequer a real, mas a dos “povos estruturalmente ajustados a uma pobreza moderna devastadora [...] no turbilhão do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do panelão colonial” (HALL, 2009, p. 40, nota de rodapé).

Se a experiência moderna dos movimentos, trânsitos e fluxos migratórios sempre constituíram a espécie humana, na contemporaneidade, a compressão do espaço-tempo expande e intensifica as zonas de contato, não apenas entre o “lugar de saída” e o “lugar de chegada”, mas também entre o “eu que parte/sai” e o “eu que chega”¹

Bhabha, também importante formulador dos estudos pós-coloniais, chama-nos atenção de que é característico de nossos tempos “uma tenebrosa sensação de sobrevivência, de viver nas fronteiras do ‘presente’, para as quais não parece haver nome próprio além do atual e controvertido deslizamento do prefixo ‘pós’”. O contrário, porém, parece acontecer, o autor cita Heidegger em sua lembrança de que os gregos teriam notado há muito que a fronteira é “o ponto a partir do qual algo começa a se fazer

presente” (BHABHA, 2007, p. 19, nota de rodapé). É de Heidegger também a formulação de que, se após “a expulsão do Paraíso”, todos nós perdemos nossa casa (*unheimlichkeit*), talvez, Benjamin esteja correto em supor que a questão contemporânea passa a ser “buscar estar em casa aqui, no único momento e contexto que temos” (BENJAMIN *apud* HALL, 2009, p. 27, nota de rodapé).

Neste artigo, proponho fazer alguns intelectuais diaspóricos dialogarem entre si acerca de temas caros que acabam por serem fundantes da chamada crítica pós-colonial. Reúno, mais especificamente, Stuart Hall, Edward Said e Homi Bhabha, amparando-se, sobremaneira, no último para esboçar a consequência da intensificação dos fluxos migratórios numa nova consciência acerca da cultura em sua realidade híbrida e disjuntiva da modernidade.

1. Intelectuais e diáspora

Adorno, foragido da Alemanha nazista para os Estados Unidos, escreve em *Mínima Moralía* sobre o desconforto na vivência do desenraizamento e prevê que o único refúgio ou salvaguarda nos exílios modernos dá-se pela produção intelectual: na escrita que é narrativa, ainda que frágil e vulnerável, talvez, no

máximo alusiva e marcada pela descontinuidade (ADORNO, 2008). Uma escrita fragmentária e convulsiva que representa a consciência do intelectual “deslocado”, incapaz de repousar, constantemente em alerta contra a sedução do enquadramento.

O crítico frankfurtiano identificava como parte da moralidade do exilado o “não se sentir em casa na própria casa”. Cético em relação a quaisquer “verdades”, eternamente insatisfeito diante dos eventos históricos, sabia, porém, encarar com insistente e salutar desconfiança as situações de profunda instabilidade sem jamais considerá-las definitivas.

Em *Reflexões sobre o Exílio*, Edward Said (1935-2003) indica sua origem palestina e como seu pai fugiu da Palestina para os Estados Unidos a fim de não servir no exército turco. Depois, já como cidadão americano, instala-se no Egito com seu pai, um próspero comerciante. No Cairo, estudou em escolas inglesas que simplesmente ignoravam a cultura árabe e expunham o então aluno, ainda criança, a uma cruel cisão de sua identidade ao convencê-lo de que seu lado Said era motivo de vergonha, mas o lado Edward o salvaria fazendo-o um melhor inglês. Isso

Há algo fundamentalmente desconcertante nos intelectuais que não têm

escritórios seguros, nem território para consolidar e defender; por isso, a autoironia é mais frequente do que a pomposidade, a frontalidade melhor do que a hesitação e o gaguejo. Mas não há como evitar a realidade inescapável de que tais representações por intelectuais não vão trazer-lhes amigos em altos cargos nem lhes conceder honras oficiais. É uma condição solitária, sim, mas é sempre melhor do que uma tolerância gregária com o estado das coisas (SAID, 1993, p. 17).

A partir de 1963, quando se tornou professor de literatura comparada e inglesa na Universidade Columbia, Said aliou à teoria crítica uma postura anticolonialista e abriu caminho para o desenvolvimento dos estudos pós-coloniais, com destaque à sua obra publicada em 1978, *Orientalismo*, na qual narra o discurso ocidental que “inventa” o Oriente, eivado de estereótipos (irracional, primitivo, sensual, vicioso, violento, retrógrado, etc.) a legitimar um pseudouniversal europeu e branco a subjugar as culturas diferenciadas.

Examinando autores como Conrad, Lukács, Mahfuz e Merleau-Ponty, Said discute a relação entre o exílio e a criação, abordada já anteriormente em *Representações do Intelectual*. Comenta que há, contudo, um equívoco usual em se imaginar que “o exílio significa um corte total, um isolamento, uma separação desesperada do lugar de origem” (SAID, 1993, p. 56). Prossegue:

Para a maioria dos exilados, a dificuldade não consiste só em ser forçado a viver longe de casa, mas sobretudo, e levando em conta o mundo de hoje, em ter de conviver o tempo todo com a lembrança de que ele realmente se encontra no exílio, de que sua casa não está de fato tão distante assim, e de que a circulação habitual do cotidiano da vida contemporânea o mantém num contato permanente, embora torturante e vazio, com o lugar de origem [...]; por um lado, ele é nostálgico e sentimental, por outro, um imitador competente ou um pária clandestino (SAID, 1993, p. 56).

Said pensa a condição intelectual como necessariamente desconfortável, uma vez que se expressa na resistência a *epistemes* e paradigmas que nas lutas simbólicas bloqueiam a formação de novas narrativas contestatórias ao poder colonial e neocolonial (SAID, 2007).

Na questão Palestina, sobretudo, seus antagonistas empenharam-se em descredenciar seus argumentos na alegação à sua biografia de imigração forçada aos Estados Unidos, enquanto criança nascida na Palestina tornada Estado de Israelⁱⁱⁱ. Said certamente recusou todos os dardos que recebeu. Sua trajetória diaspórica recusava definitivamente o paroquialismo e o fez, em suas próprias palavras, um humanista, crítico do humanismo em nome do mesmo, visto que este se tornara nas universidades tão só um repertório erudito, que desprezara sua dimensão

reflexiva para o combate da barbárie (SAID, 2007). Para Said, os intelectuais, a despeito do nacionalismo patriótico, do pensamento corporativo, de qualquer espécie de privilégio de classe, raça ou sexo, de identidades ideológicas distintas, não poderiam ter diagnósticos diferenciados da miséria humana e da opressão.

Não seria, em sua autoanálise, sua história de vida a garantidora da validade de seus juízos, mas, reportando-se a Foucault, a exigência de uma “erudição implacável”, “um sentido do dramático e do insurgente”, rastreando fontes alternativas, exumando documentos enterrados, aproveitando todas as oportunidades para falar, cativando a atenção do público, saindo-se melhor nos embates e deixando pelo caminho os desafetos e os admiradores (SAID, 2007), na afirmação de sua independência de pensamento. Afirmando, porém, não ter sido o exílio real o fator que constituiu sua identidade intelectual, acaba por não escapar ao paradoxo de que o intelectual se torna, como já dissera Adorno, um dos autores de sua predileção, invariavelmente, um “exilado e marginal, amador e autor de uma linguagem que tenta falar a verdade ao poder” (SAID, 2007, p. 15).

Também experimentara Stuart Hall tal desconforto e soube, como Said, duvidar das idealizações em torno do “intelectual diaspórico”. Pai dos “Estudos Culturais”, Hall combatera os reducionismos que impediam de vir à tona múltiplos signos e significados então inclassificáveis nas teorias canônicas. Com o passar dos anos, porém, identificou novos reducionismos, dessa vez, advindos dos estudos culturais, não se fez de rogado em sua crítica:

Fazer teoria é um esforço de abstração, de imaginação, comunicar-se além delas. As ideias não são simplesmente determinadas pela experiência; podemos ter ideias fora da própria experiência. Mas precisamos reconhecer também que a experiência tem uma forma e se não refletirmos bastante sobre os limites da própria experiência (e a necessidade de se fazer um deslocamento conceitual, uma tradução, para dar conta de experiências que pessoalmente não tivemos), provavelmente vamos falar a partir do continente da própria experiência, de uma maneira bastante acrítica. Eu acho que isso acontece nos estudos culturais hoje. (HALL, 2009, p. 17).

A crítica pós-colonial, que reúne dos estudos subalternos aos estudos culturais, aponta para um mundo de subversões, de enfrentamentos e de irrupções. Seu tema, por excelência, emerge das experiências e narrativas das migrações concretas ou metafóricas, observando uma cultura planetária que expande seus sentidos sempre oscilantes.

A compreensão de tantas oscilações implica, por sua vez, em novas conceitualizações que priorizam o evento e o acontecimento ao invés dos tratados sobre a sociedade ou sobre a cultura que permitiam as mitologias modernas das realidades uniformes, dos padrões e das regularidades. Ao contrário, as culturas são irremediavelmente impuras, híbridas, no que consiste, talvez, a principal contribuição dos intelectuais diaspóricos ao humanismo: um novo humanismo que nasce da reflexividade dos fluxos migratórios que constituíram até hoje a vida humana no planeta Terra.

2. A reflexão sobre a cultura após as diásporas modernas

Homi Bhabha, crítico indobritânico, nascido em 1949, em Mumbai, destaca o conceito de “fixidez” como nodal na construção ideológica da alteridade pelo discurso colonial, criando estereótipos e estigmas a cindir artificial e tragicamente uma realidade de signos e significados plurais. Na contramão, o escritor indiano propõe a “diferença cultural” como expressão de um mundo de fronteiras, em que tudo é uma experiência de travessia, no qual pontes móveis permitem ininterruptas descobertas do

incomparável e do inigualável a se desdobrar em novos ineditismos.

Seguindo a proposta derridiana, a diferença cultural é também *différance*, identidades simultâneas, plurais e parciais que se manifestam em fluxos ininterruptos a colocar em xeque qualquer essência ou fundamento rígido e imutável que, até então, sustentava o discurso da modernidade, negando seus conceitos hifenizados, sua condição híbrida de nascença.

Concordando com Foucault, Bhabha sabe que o discurso colonial se tornou imprescindível à dominação: “a relação de saber e poder no interior de um aparato é sempre uma resposta estratégica a uma necessidade urgente em um dado momento histórico” (BHABHA, 2007, p. 115). Porém, o discurso colonial também era ambíguo e, se de um lado, os estereótipos criados maltrataram os colonizados, também enlouqueceram os colonizadores. Na subversão do estereótipo, são reveladas as contraditórias pulsões e desejos do colonizador. Assim, os “aterrorizantes estereótipos de selvageria, canibalismo, luxúria e anarquia” (BHABHA, 2007, p. 114) nos textos coloniais efetivamente amedrontavam o colonizador, penetrando

em seu imaginário como um elemento perturbador.

O discurso colonial é fracionado entre o que leva em consideração a realidade e o outro que a recusa e a substitui por um produto do desejo: os estereótipos, as piadas e os mitos racistas.

É também Bhabha que nos traz Fanon:

Meu corpo foi-me devolvido esparramado, distorcido, recolorido, vestido de luto naquele dia branco de inverno. O negro é um animal, o negro é mau, o negro é ruim, o negro é feio; olha, um preto, está fazendo frio, o preto está tremendo, o preto está tremendo porque está com frio, o menino está tremendo porque está com medo do preto, o preto está tremendo de frio, aquele frio que atravessa os ossos, o menino bonitinho está tremendo porque ele acha que o preto está tremendo de raiva, o menino branco atira-se nos braços da mãe: Mamãe, o preto vai me comer. (FANON *apud* BHABHA, 2007, p. 126).

A construção do colonizado no discurso, para além de opor o bem ao mal, legitimando o exercício do poder sobre o colonizado, fala ao território de sonhos, imagens, fantasias, mitos, obsessões e requisitos do colonizador. Algo como, teria dito Said, o outro em si mesmo, orientalismo latente no Ocidente quando o dedo aponta para a outra cultura. Os estereótipos que não são mera simplificação da realidade senão sua falsificação: “Nós sempre sabemos de antemão que os negros são licenciosos e

os asiáticos dissimulados...” (BHABHA, 2007, p. 117).

O ato de estereotipar não é o estabelecimento de uma falsa imagem que se torne o bode expiatório de práticas discriminatórias. É um texto muito mais ambivalente de projeção e de introjeção, estratégias metafóricas e metonímicas, deslocamento, sobredeterminação, culpa, agressividade, o mascaramento e cisão de saberes ‘oficiais’ e fantasmagóricos para construir as posicionalidades e oposicionalidades do discurso racista. (BHABHA, 2007, p. 125).

Bhabha expõe a necessidade de se questionar epistemologicamente “*o modo de representação da alteridade*” e problematiza a reincidência da raça e do sexo como modos de diferenciação, defesa, fixação e hierarquização que manifestam a busca e a recusa do que parece ser a unidade do humano [masculino] ou do animal. Em termos freudianos, “*todos os homens têm pênis*” (BHABHA, 2007, p. 116), logo, como distingui-los? Há algo sub-repticiamente que está sendo perseguido pelo colonizador no confronto com o subalterno: sua originalidade ou “*quem veio primeiramente?*”, em face deste, o outro seria, então, um “*desajustado*” (BHABHA, 2007, p. 116).

A diferença cultural, entretanto, alerta acerca da impossibilidade dos modelos, das referências e dos padrões. A cultura é a diferença cultural, a incerteza

ou indecibilidade cultural que se realiza na articulação da vida cotidiana entre classes, gêneros, raças e nações. Aqui, fala-se na “*cultura-como-luta-política*” (FANON *apud* BHABHA, 2007, p. 65).

Curiosamente, Simmel já dizia da impossibilidade da unificação pura e do risco do “*genericamente humano*”. Indivíduos e sociedades compõem-se de unidade e de fragmentação (SIMMEL, 1964). O conflito é o mote das articulações que suscitam as identidades. Os agentes constroem sub-redes pelas quais se aproximam ou se afastam, alinham posições antagônicas ou confluem nalguns episódios. As identidades também são matéria de negociação entre atores sociais.

No processo civilizatório, os poderes disciplinares, os “*saberes normalizados*” geraram ainda o efeito da mímica, produzindo-se outro reformado e reconhecível “*como sujeito de uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente*” (SIMMEL, 1963, p. 130). O sucesso do intento era, contudo, sua própria negação; o homem colonial como imitador ameaçava a cadeia de comando colonialista destruindo o sonho da civilidade iluminista: como justificar agora o exercício intolerável e ilegítimo de poder?

A discriminação como efeito político do processo civilizatório, criador do fetiche, fixo, estático e imutável, “natural”, na prática, não se dava sob a autoridade colonialista intocável nem sob a repressão silenciosa das tradições nativas mas, ao produzir a “hibridização”, espalhava-se num terreno movediço de espaços e circuitos de poder heterogêneos, gerando perguntas, inquietações, desvios, que interrompiam a voz de controle. O hibridismo, como indeterminação, maculava o reconhecimento da autoridade e era a principal subversão. Não se tratando nem de relativismo cultural nem de um terceiro termo que soluciona a tensão entre duas culturas, mas de uma infiltração de saberes recusados no discurso dominante que deixa, assim, de ser unitário e não dialógico. O hibridismo é a articulação das formas de saberes nativos pelos sujeitos discriminados que insurgia como diferença cultural, confundia a demanda narcísica do dominador que se espelha no dominado e intervinha efetivamente no exercício da autoridade colonial (ou neocolonial).

A noção de contingência social e indeterminação, criada a partir da perspectiva de um “entre-tempo” pós-colonial, não é, nesse sentido, uma celebração da fragmentação, da *bricolage*,

do pastiche ou simulacro, mas a realização da contradição social, a emergência do espaço disjuntivo da modernidade. A contramodernidade pós-colonial reconhece-se como parte do “entre-lugar”, do “entremeio”, do “entretempo”, revelando vidas oscilantes, espaços fronteiros e uma consciência aguda das posições concretas que escapam ao vernáculo da modernidade etnocêntrica e, por isso mesmo, recusa o espaço colonial como “não lugar” e a modernidade como a ideologia do começo e do novo. Mais do que elaborar novos discursos que contestem as “singularidades de diferença” (específicos imutáveis), a crítica pós-colonial articula “sujeitos diversos de diferenciação”.

O poder da tradução pós-colonial da modernidade reside em sua estrutura ‘performática’, ‘deformadora’, que não apenas reavalia os conteúdos de uma tradição cultural ou transpõe valores “transculturalmente”. A herança cultural da escravidão ou do colonialismo é posta ‘diante’ da modernidade ‘não’ para resolver suas diferenças históricas, em uma nova totalidade, nem para renunciar suas tradições. É para introduzir outro locus de inscrição e intervenção, um outro lugar de enunciação híbrido, ‘inadequado’, através daquela cisão temporal – ou entretempo— [...] da agência pós-colonial” BHABHA, 2007, p. 334).

A fronteira é a ponte que acompanha os passos mais lentos ou mais apressados dos homens e das mulheres

para lá e para cá de modo que novas margens sejam alcançadas. É o “local da cultura” de Bhabha, outro lugar de enunciação, híbrido, ‘inadequado’, outro locus de inscrição e intervenção das lutas de identificações: raça, gênero, vinculação institucional, orientação sexual, localidade geopolítica, língua, habilidades e competências, dentre outras. A cultura é fronteira, passagem, travessia, (des)encontros de vozes dissonantes.

Considerações Finais

Nos processos migratórios, criam-se zonas de contato em que colonizadores e colonizados estão em copresença espacial e temporal. Sujeitos antes isolados por disjunturas geográficas e históricas têm suas trajetórias entrecruzadas. Se diáspora tendia a indicar uma oposição rígida entre o dentro e o fora, entre o centro e a periferia, esta é a primeira desconstrução a se fazer para que se perceba a contribuição ímpar dos intelectuais diaspóricos que, hoje, situamos sob a rubrica do pós-colonial.

A diáspora, nessa nova chave, não retoma a retórica das culturas como totalidades radicalmente separadas, intocadas, protegidas na memória mítica de uma identidade coletiva única. Mas evidencia, ao contrário, a diferença

cultural que emerge e rompe ininterruptamente com qualquer estado de coisas que se forjou como definitivo.

A pós-colonialidade não evidencia, assim, apenas as histórias de exploração e o desenvolvimento de estratégias de resistência. Mais provocativamente, desconfia do que se chama de diversidade cultural em convivência com as noções liberais de multiculturalismo, de intercâmbio cultural ou de cultura da humanidade. Aproximando-a da *différance* derridiana, a estética diaspórica é híbrida, impura, e as fronteiras operam como *places de passage*, de entrecruzamento de compreensões e práticas cujo resultado híbrido não pode mais ser desagregado.

Longe de se sugerir uma formação sincrética na qual os elementos diferentes estabelecem uma relação de igualdade uns com os outros, Stuart Hall lembra-nos que a diferença cultural é sempre inscrita nas relações de poder – sobretudo, nas relações de dependência e subordinação sustentadas pelo colonialismo – por isso, é momento e local de luta cultural, revisão e reapropriação dialógica que jamais nos levará “ao lugar onde estávamos antes”. As reconfigurações jamais significarão uma “volta”.

Os intelectuais da diáspora e fundadores do “pós-colonial” apresentam-nos, por fim, a um mundo onde os códigos mestres das culturas dominantes são ininterruptamente desarticulados e rearticulados de outra forma, em que o híbrido é o elemento, por excelência, subversivo. Na linguagem (incluindo a linguagem visual), isso é mais óbvio: “o crioulo, o *patois* e o inglês negro desestabilizam e carnalizam o domínio linguístico do inglês – a língua-nação (*nation-language*) do metadiscurso” (MERCER, *apud* HALL, 2009, p. 33). Mas, o campo linguístico é, sobretudo, um campo de forças de poder-saber. A falsa dicotomia entre a colonização nos âmbitos do governo/poder/exploração e como sistema de conhecimento e representação, se desconstruída – como também propõe a crítica pós-colonial –, libera também o potencial do híbrido cultural ser percebido na análise dos desenvolvimentos do capitalismo global. Um salto qualitativo ainda a se dar pela ruptura de barreiras disciplinares e na capacidade do crítico pós-colonial não servir como porta-voz inconsciente da modernidade capitalista tardia, mas ser seu veemente dismantelador, assim como já é do paradigma colonial. A hibridez de que se fala não é, certamente, aquela da teoria

racial vitoriana, mas a intrusão da diferença também – esse é o desafio – no sistema capitalista mundial.

Referências

- ADORNO, Theodor. **Mínima Moralía**. Reflexões a partir da vida lesada. São Paulo: Azougue, 2008
- ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007
- HALL, Stuart. **Da diáspora**. Identidades e mediações culturais. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009
- SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio**. São Paulo: Cia das Letras, 2003.
- _____. **Fora do lugar**. Memórias. São Paulo: Cia das Letras, 2004
- _____. **Representações do intelectual**. As conferências Reith de 1993. São Paulo: Cia das Letras, 2005, p. 17.
- _____. **Humanismo e crítica democrática**. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- SIMMEL, Georg. **The sociology of Georg Simmel**. Nova Iorque: First Free Press, 1964.

ⁱ Giddens (2002) fala-nos de cada vez mais sofisticados mecanismos de “desencaixes” que colaboram de modo inédito para a criação do “entre-lugar”. As novas tecnologias informacionais e interativas põem-nos não apenas a par dos acontecimentos alhures mas visceralmente conectados ao ponto destes se configurarem como realidades que nos dizem respeito diretamente.

ⁱⁱ Como Said diz, não há equivalente nos Estados Unidos para as Conferências Reith da BBC de Londres. Ter sido convidado em 1993 para proferi-las custou ao mesmo algumas críticas tais quais de sua parcialidade nos conflitos palestinos – palestino era – “despreparado” para a tribuna. O colonialismo contido em tais

juízos não impediu, entretanto, que o convite fosse mantido e aceito, mas mostrou sua face nas várias limitações a que Said foi submetido em sua participação. Sobretudo, seus esforços de desconstrução das ficções Oriente e Ocidente e das essências racialistas foram mal digeridos por vários como sintomas de uma trajetória de ressentimentos. Cf. Said, *Representações do intelectual*. As conferências Reith de 1993, 2005