

POLÍTICAS DE CULTURA, POLÍTICAS DE IDENTIDADE

Alexandre Barbalho

Doutorado em Comunicação e Cultura Contemporâneas - UFBA

Resumo

Este trabalho tem por objetivo discutir as relações entre Estado e cultura no mundo contemporâneo marcado pela crise das identidades e a irrupção das micropolíticas. Em um primeiro momento, o artigo discute a intervenção estatal na cultura em busca de uma identidade nacional, com destaque para a América Latina. Na segunda parte, acompanha a discussão teórica dos Estudos Culturais britânicos acerca da identidade e alteridade. Por fim, o artigo discute as alternativas de uma política pública de cultura que incorpore as discussões acerca da diferença.

Palavras-Chave – Estado, cultura, identidade.

Estado, cultura e identidade

Tradicionalmente, um dos principais elementos motivadores da intervenção pública na área da cultura tem sido a tentativa de criar uma identidade nacional. O Estado procura unificar em torno de determinada construção do que significa “Nação” os diversos segmentos que vivem em seu território. Para atingir este objetivo, elabora políticas culturais universalizantes que valorizam e procuram imprimir em todos os habitantes aqueles referenciais simbólicos e materiais escolhidos por serem os mais adequados ao projeto político hegemônico. Dessa forma vão sendo inventadas as tradições nacionais, para usar o conhecido mote de Eric Hobsbwan. Ou construídas as comunidades imaginadas, nos termos de Benedict Anderson.

Esse foi um processo pelo qual passaram os países europeus na constituição de suas nacionalidades ao longo de toda Era Moderna, bem como as antigas colônias da América, de final do século XIX até meados do seguinte, e as ex-colônias asiáticas e africanas após o término da II Guerra Mundial.

Em todos estes momentos históricos, a elaboração do “Ser Nacional” recorre a um dos caminhos possíveis para se pensar a identidade cultural. Este caminho, como descreve Hall em relação à “essência da condição caribenha”, trata a identidade “em termos de uma cultura partilhada, uma espécie de ‘ser verdadeiro e uno’ coletivo, oculto sob os muitos outros ‘seres’ mais superficiais ou artificialmente impostos, que pessoas com ancestralidade e história em comum compartilham” (Hall, 1996a, p. 68). Por este viés, a identidade cultural fornece unicidade a um povo, a sua essência, através de referências e sentidos estáveis que pairam intocáveis sobre os conflitos e divisões sociais.

É certo que a construção da Nação ou a busca de uma identidade nacional não é um processo de fácil concretização por parte do Estado, principalmente nos regimes democráticos onde diversas concepções sobre o “ser nacional” estão em confronto e negociando constantemente tal definição.

Nos regimes autoritários, apesar de apartados da sociedade civil, a imposição de uma “Identidade Nacional” não deixa de levar em conta, mesmo que os redefinindo, certos elementos simbólicos e culturais da população. Como situa Sean Nixon (2000, p. 256), o processo de estabelecimento de uma “autoridade cultural”, tal como a definição de uma

identidade nacional, requer que elementos da “cultura subordinada” sejam incorporados nas representações da “cultura legítima”.

Por sua vez, justamente por ser uma elaboração restrita de Nação, os regimes autoritários possuem uma forte política de intervenção na cultura, procurando, o máximo possível, ocupar os espaços de produção cultural e cooptar os intelectuais e artistas para o seu projeto.

Tal contexto é facilmente observado na América Latina, onde a discussão acerca da identidade nacional faz parte da tradição da intelectualidade e as ditaduras pontuam sua história desde que tornou-se independente de suas metrópoles. Néstor García Canclini (1983; 1988) denominou de *estatista* a atuação dos diversos governos latino-americanos (autoritários ou não) na cultura, através da qual o Estado procura sintetizar os valores populares, conciliando os diversos interesses que estes apresentam e/ou arbitrando os seus inevitáveis conflitos.

Na última onda de ditaduras que assolou a América Latina, nos anos 70 e 80, a ação estatal na cultura tornou-se ainda mais premente uma vez que os regimes, além de reunirem a população em torno do projeto nacional, ainda tinham que convencê-la do perigo representado pelos “movimentos comunistas”. Assim foi no Chile (Carrasco, 1993) e no Brasil (Barbalho, 1998), por exemplo.

O caso mexicano difere destes e de outros países latino-americanos por ter passado por uma grande revolução social no início do século XX, que resultou, a par das reformas sociais implementadas, em um Estado forte governado até recentemente por um único partido. Este sistema, que já foi tido como “semidemocrático”, vem sendo avaliado desde os anos 60 pelos cientistas políticos como “semiautoritário” (Camp, 1988, p.25). De todo modo, “semidemocrático” ou “semiautoritário”, o caso é que há no México uma sistemática intervenção do Estado na área cultural, promovendo a “cultura mexicana” e empregando intelectuais e artistas nas diversas instituições públicas, desde as universidades até os grandes museus de cultura popular espalhados pelo país.

É importante notar que também a esquerda latino-americana estava envolvida em projetos unificadores da cultura, em especial através de certa leitura do conceito de *nacional-popular* em Gramsci¹. No Brasil, o CPC da UNE, dentro dessa orientação, desenvolveu sua concepção de “cultura popular revolucionária”, tida como a única a ser seguida - o que implica, mesmo que de um lado pretensamente oposto, em uma visão monolítica e fechada da cultura e da identidade brasileira.

No Chile, no período imediatamente posterior ao fim da ditadura, a esquerda continuou a atuar no clima de uma “cultura de resistência”, que operava, entre outras indicações de Nelly Richard (1993, p.41), através da solidariedade do “nosotros”, funcionando como laço de pertencimento, e da mística do “nacional-popular”, elaborando uma “supraidentidad homogénea”.

A busca de uma identidade cultural nos anos 70 e 80 transcende, inclusive, a fronteira dos países latino-americanos e ganha dimensão continental. Muito se falou nesses anos de uma possível identidade latino-americana, contando, inclusive, com o apoio e o incentivo da UNESCO.

Exemplar deste período é o posicionamento de Felipe Herrera, que já ocupou o cargo de Presidente do Conselho Administrativo do Fundo Internacional de Promoção da Cultura da referida entidade. Em seu texto, Herrera afirma que o “ser latino-americano” tem como traço singular uma “força intrínseca em direção a uma integração cultural permanente”, resultando em “um processo contínuo de fusão dos valores culturais de diferentes origens étnicas” (Herrera, 1983, p. 76).

Interessante observar que não apenas os países subdesenvolvidos da América Latina com seus regimes autoritários ou semiautoritários vivem processos de valorização de identidades nacionais monolíticas. Países do chamado Primeiro Mundo passam por

movimentos de reforço de suas identidades nacionais diante do imenso contingente de imigrantes e da falência do Estado de bem-estar social com o fim do período de crescimento do capitalismo e suas sucessivas crises mundiais desde a década de 70.

Em Portugal, por exemplo, recém-saído de quase 50 anos de ditadura, os governos da Aliança Democrática propunham uma política cultural baseada na identidade nacional e na busca de um “consenso cultural” que, apesar de reconhecer o pluralismo da sociedade, pudesse identificar determinada imagem da nação portuguesa (Santos, 1998, p.70).

Mesmo em países de forte tradição liberal, onde o Estado tem pouca tradição no trato com a cultura, como os Estados Unidos e o Reino Unido, os anos 80 presenciaram o predomínio de governos conservadores, personificados nas figuras de Reagan e Thatcher, que procuraram promover os “genuínos valores” de suas respectivas Nações, retomando velhos conceitos de etnia e cultura.

Como situam, no caso específico do Reino Unido, David Morley e Kuan-Hsing Chen (1996, p.12), um dos elementos cruciais do projeto conservador, e hegemônico, na Era Thatcher, foi a elaboração de um discurso sobre cultura nacional britânica baseado na re-descoberta e re-valorização dos tempos de ouro do “Império Britânico”. Um discurso que reunia e mobilizava as diferentes classes sociais recorrendo à “Britanicidade”.

A irrupção das identidades: teorias

Paradoxalmente, é no Primeiro Mundo que, a partir dos anos 60 e de modo crescente, todo um movimento de valorização das chamadas minorias culturais e étnicas vai tomando forma. Mulheres, jovens, negros, imigrantes, homossexuais, ecologistas, entre outros agrupamentos, irrompem em cena. E questionam a validade e a permanência das Identidades universalizantes e das “grandes narrativas” ou “metanarrativas”, como diria Lyotard, situadas tanto à esquerda, quanto à direita do pensamento tradicional.

Estes “novos” atores e movimentos sociais marcam o que muitos teóricos vêm denominando de pós-modernismo. Ou, em termos mais restritos, de “política de identidade” que, como afirma Kathryn Woodward (2000, p. 34), busca afirmar a identidade cultural dos grupos marginalizados e oprimidos por meio da mobilização política.

É na Inglaterra, mais especificamente em torno do *Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS), que vem se desenvolvendo alguns dos mais consistentes e influentes trabalhos sobre a questão das identidades e suas políticas no mundo contemporâneo. E muito desta reflexão se dá, justamente, no embate com a política nacionalista e conservadora da Era Thatcher que via como inimigo o Outro (definido em termos raciais, sexuais etc.) que habitava dentro da sociedade inglesa (During, 1997, p. 14).

Trabalhar o conceito de identidade dentro da linha dos Estudos Culturais é partir do pressuposto de que a identidade só existe em relação com este Outro, o diferente. Por essa leitura, a identidade e a diferença são marcadas uma pela outra, são interdependentes e produzidas em um mesmo processo, sem que uma venha primeiro que a outra, mas concomitantes.

Ambas, por sua vez, são representadas por meio da linguagem, ou de uma maneira geral, pelos sistemas simbólicos. E, como representação, atuam simbolicamente classificando o mundo e suas relações sociais, bem como determinando as práticas que posicionam os sujeitos. Dessa forma, a representação, enquanto processo cultural, vai estabelecendo identidades tanto subjetivas, quanto coletivas.

Os sentidos assumidos pela identidade e pela diferença através da representação não são fixos. Eles são processuais. Ou, como se verá, “escorregadios”. No lugar de ver a identidade como um fato consumado e representado pelas práticas culturais, Hall propõe pensá-la “como uma ‘produção’ que nunca se completa, que está sempre em processo e é

sempre constituída interna e não externamente à representação” (Hall, 1996a, p. 68). O que põe em cheque as noções de “autoridade” e “autenticidade” tão comuns, diria mesmo que “naturais”, quando se discute identidade cultural.

Para dar conta do sentido sempre inacabado da identidade, alguns teóricos dos Estudos Culturais recorrem ao conceito de *différance* elaborado por Jacques Derrida. Para Derrida, na leitura de Woodward, “o significado é sempre diferido ou adiado; ele não é completamente fixo ou completo, de forma que sempre existe algum deslizamento”. Assim, a identidade é um “tornar-se” e aqueles que a reivindicam não se limitam a ser posicionados por ela: “eles seriam capazes de posicionar a si próprios e de reconstruir e transformar as identidades históricas, herdadas de um suposto passado comum” (Woodward, op. cit, p.28).

Por conta do indefinido adiamento do significado (da identidade), Derrida acrescenta a idéia de traço, que permite trabalhar a diferença. Tomaz Tadeu da Silva explica que, seguindo esta idéia, “o signo carrega sempre não apenas o traço daquilo que ele substitui, mas também o traço daquilo que ele não é, ou seja, precisamente da diferença. Isso significa que nenhum signo pode ser simplesmente reduzido a si mesmo, ou seja, à identidade” (Silva, 2000, p.79). As identidades não são portanto fixas, e sim contingentes. E carregam sempre o traço da diferença².

Se identidade e diferença são dois termos indissociáveis, não implica que os dois possuam o mesmo peso em suas relações. Ao contrário, o “eu” (a identidade) é sempre mais valorizado ou mais forte do que o “outro” (a alteridade). A oposição entre os dois, portanto, baseia-se em um necessário desequilíbrio de poder entre os termos que compõe a equação. Só assim, um pólo pode determinar a regra, colocando o outro como exceção.

Tal situação remete diretamente a outro elemento fundamental do pensamento identitário na linha dos Estudos Culturais: a questão do poder. Como foi dito, a identidade e a diferença resultam de construções simbólicas. Mas não apenas. Elas também são construções sociais e estão sujeitas a relações de poder. Elas atuam em campos sociais hierarquizados, com seus capitais específicos distribuídos desigualmente, para lembrar Bourdieu.

A definição, ou mais ainda, o poder de definir quem é idêntico e diferente, de demarcar os espaços sociais e quem é incluído ou excluído neles, de criar a norma e o desvio, este poder é disputado, por mais que às vezes ele pareça pertencer “naturalmente” a determinados setores. Deter este poder significa acessar com mais facilidade os diversos benefícios sociais, inclusive, e principalmente, aqueles proporcionados pelos poderes públicos.

Enfim, trabalhar com a identidade por meio dos Estudos Culturais implica em conceituá-la de modo não-essencialista ou construcionista. O que implica, logicamente, em descartar a concepção essencialista que vê na identidade uma base natural ou biológica como a raça ou a etnia, ou uma base histórica onde repousa uma verdade imutável sobre a origem de um determinado grupo identitário.

A irrupção das identidades: práticas de uma nova política cultural

Um dos diferenciais do *Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies* e dos Estudos Culturais de forma mais ampla é o de não se restringir às teorias e pesquisas acadêmicas e defender uma atuação prática, informada por estas teorias e pesquisas, em um contexto sócio-político mais amplo, sem descartar a própria universidade. Como situam Glenn Jordan e Chris Weedon (2000, p.166), a tradição que vem desde Raymond Williams, um dos fundadores dos Estudos Culturais, é a de que estes são, ou pelo menos deveriam ser, não só uma posição intelectual e uma prática radical dentro da academia, mas também, nos espaços político-culturais da vida cotidiana³.

Tal posição teórica e prática está em diálogo constante com os grupos envolvidos com as “políticas de identidade” (quando não se confunde com eles). E desse caldo têm surgido novas orientações de políticas culturais⁴, que poderiam ser representadas pelo que Cornel West denomina de “nova política cultural da diferença”.

As principais características desta orientação de política cultural seriam a quebra da homogeneidade cultural em benefício da multiplicidade e da heterogeneidade e a rejeição dos valores abstratos e universais em nome do específico, do concreto, do particular. Uma política cultural que historiciza, contextualiza, multiplica, orientada por valores contingentes, variáveis, provisórios, enfim, processuais (West, 1995, p. 147)⁵.

A posição crítica assumida por estas políticas é a da desmistificação, ou na denominação de West, da “crítica profética”. Pondo em cheque os conceitos correntes de classe, gênero, raça, sexo, nação etc., e as estruturas de poder que lhes são inerentes, uma crítica desmistificadora possibilita a elaboração de práticas transformadoras:

In the recent past, the dominant cultural identities have been circumscribed by immoral patriarchal, imperial, jingoistic and xenophobic constraints. The political consequences have been principally a public sphere regulated by and for well-to-do White males in the name of freedom and democracy. The new cultural criticism exposes and explodes the exclusions, blindnesses and silences of this past, calling from it radical libertarian and democratic projects that will create a better present and future (West, op. cit., p.170).

É possível pensar também que esta nova política cultural da diferença tem o poder de abalar o que antes era o centro e a margem da sociedade. Por conta dela, por exemplo, através dos cineastas negros britânicos, a etnicidade, que sempre foi um discurso marginal na Inglaterra, vem se “des-marginalizando” e os discursos centrados na “legítima autoridade cultural” têm se tornado cada vez mais “des-centrados” e “des-estabilizados” (Julien, Mercer, 1996, p.451).

A nova política cultural da diferença se contrapõe também às concepções de esquerda que se baseiam apenas nas referências de classe social, homogeneizando, através destas perspectivas, as diversas outras forças que atuam na sociedade. A esquerda tradicional ao ler o contexto social apenas sob a ótica de classe, o “real mundo da política”, perdeu de vista todas as outras formas de opressão que vigoram nas relações sociais e que vêm exigindo novos discursos e práticas.

Como situa Henry A. Giroux, ao desconsiderar as questões de raça e gênero em sua luta de emancipação social, a esquerda se restringiu a uma política classista. Além disso, “it was precisely because of the subordination and smothering of difference that social groups, in part, organized to articulate their respective goals, histories, and interests outside of the orthodoxy of class politics” (Giroux, 2000, p.137).

Diante deste contexto teórico e prático, e fazendo uma articulação com a primeira parte deste trabalho, é difícil pensar que a idéia de uma Identidade Nacional, como uma essência que basta ser resgatada da história de um povo ou descoberta em sua cultura e centralizada/afirmada pelo Estado, alcance ampla legitimidade.

A questão da identidade não deve mais ser pensada e desejada, na contemporaneidade, como “um eu coletivo capaz de estabilizar, fixar ou garantir o pertencimento cultural ou uma ‘unidade’ imutável que se sobrepõe a todas as outras diferenças – supostamente superficiais” (Hall, 2000, p. 108). Pelo contrário, uma política cultural que trata de questões identitárias tem que dar conta das diferenças e das relações de poder que se estabelecem entre elas e da transitoriedade de todas elas, identidades e diferenças:

Essa concepção aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca,

singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagonicos. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação (Hall, 2000, p.108).

Uma das alternativas que o Estado tem buscado para trabalhar a inegável fragmentação da identidade e a impossibilidade de afirmar uma unidade nacional é através da discussão sobre o Multiculturalismo. Por Multiculturalismo entenda-se a afirmação do respeito e do direito de existência e de manifestação das diferentes expressões culturais minoritárias de uma dada sociedade⁶.

Tomaz Tadeu da Silva observa que no campo da teoria e da prática pedagógica, por exemplo, as questões do Multiculturalismo são reconhecidas pelas instituições oficiais como legítimas e já ocupam um lugar central. No entanto, a leitura corrente acerca do Multiculturalismo e as práticas daí decorrentes não coadunam com o pensamento crítico dos Estudos Culturais sobre identidade e diferença. É uma leitura que retira da articulação entre identidade e alteridade a articulação que estas têm com o poder:

Em geral, o chamado ‘multiculturalismo’ apoia-se em um vago e benevolente apelo à tolerância e ao respeito para com a diversidade e a diferença (...) Parece difícil que uma perspectiva que se limita a proclamar a existência da diversidade possa servir de base para uma pedagogia que coloque no seu centro a crítica política da identidade e da diferença. Na perspectiva da diversidade, a diferença e a identidade tendem a ser neutralizadas, cristalizadas, essencializadas. São tomadas como dados ou fatos da vida social diante dos quais se deve tomar posições. Em geral a posição socialmente aceita e recomendada é de respeito e tolerância para com a diversidade e a diferença. Mas será que as questões da identidade e da diferença se esgotam nessa posição liberal?” (Silva, op. cit., p.73).

Esse tom de respeito e diálogo para com o diverso não se restringe às práticas pedagógicas, e estão presentes, como era de se esperar, nas políticas culturais estatais, em especial nos países onde vigora a ótica liberal⁷. A própria Unesco, que nos anos 70 andava pregando a unidade nacional ou até internacional (como no caso da América Latina, como foi visto), assume a necessidade de reconhecimento das diversidades internas a cada um de seus Estados-membros. O título do relatório da Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento chama-se, sugestivamente, Nossa diversidade criadora.

Apesar de não usar o termo “multiculturalismo”, o Relatório recorre a um equivalente - “pluralismo” - que tem o mesmo princípio, qual seja, um “sentido de tolerância, respeito e satisfação em face da pluralidade de culturas”, tanto entre os países, quanto internamente a estes (Cuéllar, 1997, p.71). No capítulo em que trata das políticas culturais, o relatório da Unesco recomenda: “Os esforços estatais de incentivo às atividades culturais precisam ser, em primeiro lugar, mais abertos. É necessário que se afastem das noções monolíticas de ‘cultura nacional’ e passem a aceitar a diversidade, tanto étnica quanto de escolhas individuais e de práticas de grupo” (Cuéllar, op. cit., p.310).

Como poderia, então, uma política cultural promovida pelo Estado se posicionar diante desse contexto das novas identidades e diferenças?

É possível que não exista “a” resposta, nem que se possa elaborar um elenco de respostas. Tal como os Estudos Culturais indicam sobre a historicidade, a contingência e o caráter processual da identidade em articulação com a alteridade, a saída é perceber que cada caso requer um olhar próprio, uma análise específica, uma percepção das singularidades.

Como situa Renato Ortiz (1999), o termo “diversidade” reúne em um mesmo saco elementos de naturezas essencialmente diferentes. Não é possível que a dinâmica e a

dimensão de um movimento como os dos indígenas na América Latina sejam as mesmas do movimento feminista tal como se desenvolve hoje nos EUA, por exemplo. Contudo, ambos estão agrupados como “luta das minorias por reconhecimento de suas diversidades”. No entanto, algumas questões não dependem do contexto e estão ou devem estar sempre postas em qualquer elaboração de políticas públicas de cultura.

Adaptando as indagações que Tomaz Tadeu da Silva fez para a pedagogia, surgiriam as seguintes questões: Quais as implicações políticas para uma política cultural estatal de conceitos como diferença, identidade, diversidade e alteridade? Como se configurariam políticas culturais públicas que estivessem centradas não na diversidade, mas na diferença, concebida como um processo, que não se limitassem a celebrar a identidade e a diferença, mas que buscassem problematizá-las?

A idéia seria, então, problematizar sempre a articulação identidade-alteridade-poder - uma perspectiva produtiva e processual para quem participa do campo cultural e de suas políticas, principalmente aquelas implementadas pelo poder público. Caso contrário, é aceitar passivamente o retorno à política de eventos como a única possível nesses tempos de fragmentação das identidades. A única que “aberta à comunidade culturalmente ativa em sua imensa variedade pode acompanhar a exigência da diferença que marca os dias atuais”, como argumenta Teixeira Coelho (1997, p.306).

Referências Bibliográficas

- CAMP, Roderic A. *Los intelectuais y el Estado en el México del siglo XX*. Cidade do México: Fondo de Cultura Econômica, 1988.
- CANCLINI, Néstor García. Políticas culturais na América Latina. *Revista Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 2, p.39-51, 1983.
- _____. Gramsci e as culturas populares na América Latina. In: COUTINHO, Carlos Nelson & NOGUEIRA, Marco Aurélio (Orgs.). *Gramsci e a América Latina*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1988. p.61-83.
- CARRASCO, Eduardo. Cultura y autoritarismo. In: GARRETÓN, M. A., SOSNOWSKI, S., SUBERCASEAUX, B (orgs.). *Cultura, autoritarismo y redemocratización en Chile*. Cidade do México: Fondo de Cultura Econômica, 1993.
- COELHO, Teixeira. *Dicionário crítico de política cultural*. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- CUÉLLAR, Javier Pérez de (org.). *Nossa diversidade criadora*. Relatório da Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento. Campinas: Papirus, Brasília: Unesco, 1997.
- DURING, Simon (ed.). *The Cultural Studies reader*. Londres e Nova York: Routledge, 1997. p. 01-25: Introduction.
- FORGACS, David. National-popular: genealogy of a concept. In: DURING, Simon (ed.). *The Cultural Studies reader*. Londres e Nova York: Routledge, 1997. p. 177-190.
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.
- GIROUX, Henry A.. Public pedagogy as cultural politics: Stuart Hall and the ‘crisis’ of culture. In: GILROY, P., GROSSBERG, L., MCROBBIE, A. (ed.). *Without guarantees*. Londres: Verso, 2000. p. 134-147.
- HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 24, 1996a. p.68-74.
- _____. Cultural studies and its theoretical legacies. In: MORLEY, D., CHEN, K. (ed.) *Stuart Hall. Critical dialogues in Cultural Studies*. Londres e Nova York: Routledge, 1996b. p. 262-275.

- _____. Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity. In: MORLEY, D., CHEN, K. (ed.) *Stuart Hall. Critical dialogues in Cultural Studies*. Londres e Nova York: Routledge, 1996c. p. 411- 440.
- _____. New Ethnicities. In: MORLEY, D., CHEN, K. (ed.) *Stuart Hall. Critical dialogues in Cultural Studies*. Londres e Nova York: Routledge, 1996d. p. 441- 449.
- _____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1998.
- _____. Quem precisa da identidade?. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença*. A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.
- HERRERA, Felipe. *O contexto latino-americano e o desafio cultural*. Rio de Janeiro: Fund. Getúlio Vargas, 1983.
- JORDAN, Glenn, WEEDON, Chris. When the subalterns speak, what do they say?. In: GILROY, P., GROSSBERG, L., MCROBBIE, A. (ed.). *Without guarantees*. Londres: Verso, 2000. p. 165-180.
- JULIAN, Isaac, MERCER, Kobena. In: MORLEY, D., CHEN, K. (ed.) *Stuart Hall. Critical dialogues in Cultural Studies*. Londres e Nova York: Routledge, 1996. p. 450- 463.
- MORLEY, D., CHEN, K. (ed.) *Stuart Hall. Critical dialogues in Cultural Studies*. Londres e Nova York: Routledge, 1996. p. 01-22: Introduction.
- NIXON, Sean. Intervening in popular culture; cultural politics and the art of translation. In: GILROY, P., GROSSBERG, L., MCROBBIE, A. (ed.). *Without guarantees*. Londres: Verso, 2000. p. 254-265.
- ORTIZ, Renato. Diversidade cultural e cosmopolitismo. *Lua Nova*, n. 47, São Paulo, 1999, p. 73-89 *Lua Nova*, n. 47, São Paulo, 1999, p. 91-120.
- REQUEJO, Ferran. Pluralismo cultural e cidadania democrática. *Lua Nova*, n. 47, São Paulo, 1999, p. 91-120.
- RICHARD, Nelly. En torno a las diferencias. In: GARRETÓN, M. A., SOSNOWSKI, S., SUBERCASEAUX, B (orgs.). *Cultura, autoritarismo y redemocratización en Chile*. Cidade do México: Fondo de Cultura Econômica, 1993.
- SANTOS, Maria de Lourdes Lima dos (org.). *As políticas culturais em Portugal*. Relatório Nacional. Lisboa: Observatório das Atividades Culturais, 1998.
- SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru: Edusc, 1999.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença*. A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. P. 73-102: A produção social da identidade e da diferença.
- TAYLOR, Charles et all. *Multiculturalismo*. Examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- WEST, Cornel. The new cultural politics of difference. In: RAJCKMAN, L. (org.). *The identity in question*. Londres e Nova York: Routledge, 1995. p. 147-171.
- WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença*. A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 07-72.