

# **Histórias da teoria: os estudos culturais e as teorias pós-coloniais na América Latina**

Angela Prysthon

Professora do Programa de Pós-graduação em Comunicação da UFPE. Atualmente coordena o Bacharelado em Cinema da mesma instituição. Doutorou-se em Teoria Crítica e Estudos Hispânicos pela Universidade de Nottingham (1999). Entre suas publicações, estão os livros *Imagens da Cidade* (2006) e *Ecos Urbanos* (2008), como organizadora e *Cosmopolitismos periféricos* (2002).

## **Resumo**

A partir de um breve percurso histórico sobre os estudos culturais e a teoria crítica, um dos objetivos deste artigo é discutir problemas relacionados com pós-colonialismo, pós-moderno, identidade, minorias, agência, na América Latina. Abordaremos parâmetros e conceitos para uma teoria do hibridismo cultural, da interculturalidade e da tradução da diferença social que buscam ir além das polaridades Ocidente/ Oriente, Mesmo/Outro, Centro/periferia.

## **Palavras-chave**

Teoria crítica; Estudos Culturais; América Latina; hibridismos culturais; representação; interculturalidade

## **Abstract**

One of the objectives of this essay is to discuss questions of post-colonialism, post-modernity, identity, minorities and agency in Latin America, through a brief historical overview of cultural studies and critical theory. We will deal with parameters and concepts towards a theory of cultural hybridism, interculturality and translation of social difference which intend to go beyond the polarities of West/East, Same/Other, Center/Periphery.

## **Keywords**

Critical theory; Cultural Studies, Latin America; cultural hybridisms; representation; interculturality.

Os Estudos Culturais apareceram na segunda metade dos anos 1950 como um campo de estudos na Grã-Bretanha derivado de uma corrente chamada *leavisismo*, a partir do trabalho de F.R Leavis. O leavisismo foi uma tentativa de redisseminar o agora chamado “capital cultural” (Bourdieu) e para isso Leavis propunha usar o sistema educacional para distribuir mais amplamente (para todas as classes) conhecimento e apreciação literários baseados numa “grande tradição”, no cânone da alta cultura. Apesar da influência de Leavis, tanto na prática (através da absorção de suas idéias nas escolas britânicas durante a expansão do sistema educacional nos anos 50 e 60), como na teoria, os dois representantes mais destacados desse início dos EC vão lidar de maneira diferente com essa idéia de “grande tradição”. Richard Hoggart e Raymond Williams, ambos oriundos das classes trabalhadoras inglesas, tiveram uma relação ambivalente com o leavisismo: por um lado, concordavam que os textos canônicos eram mais ricos que a cultura de massas (combatida pelo leavisismo), por outro, reconheciam que o leavisismo apagava ou não chegava a entrar em contato com as formas culturais compartilhadas pelas classes trabalhadoras. Hoggart, com *The Uses of Literacy* (1957), e Williams, com *Culture and Society* (1958), vão estabelecer novas formas de analisar a cultura da classe operária:

O trabalho inaugural dos EC é o trabalho de Richard Hoggart, intitulado "Uses of Literacy". Conforme o prefácio, Hoggart pretendia romper com o positivismo científico da objetividade sociológica e concentrar-se na "subjetividade", no sentido de examinar a cultura em relação a vidas individuais. O segundo livro seminal dessa tendência, publicado no ano seguinte, foi o "Culture and Society", de Raymond Williams, sobre a dificuldade bastante específica, da identificação dos efeitos culturais das desigualdades sociais. (HOLLANDA, 1996)

Um terceiro texto forma parte dos fundamentos dos EC, *The making of the English working-class* (1968), de E. P. Thompson. Nele, o historiador vai argumentar que a identidade da classe operária vai ter sempre um componente político e conflitual, independente de valores e interesses culturais particulares.

Ao lado dessas obras fundadoras, o surgimento do *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) vai ser crucial para a institucionalização dos EC:

Richard Hoggart funda em 1964 o Centro. Este surge ligado ao English Department da Universidade de Birmingham, constituindo-se num centro de pesquisa de pós-graduação desta mesma instituição. As relações entre a cultura contemporânea e a sociedade, isto é, suas formas culturais, instituições e práticas culturais, assim como, suas relações com a sociedade e mudanças sociais, compõem seu eixo principal de pesquisa. (ESCOSTEGUY, 1998)

A partir do Centro, uma série de jovens teóricos começa a explorar seriamente as funções políticas da cultura e se interessar de maneira mais sistemática pelas manifestações da cultura de massa. Com uma orientação claramente marxista, alguns conceitos e teóricos se destacam como grandes influências para os primeiros representantes dos EC: o conceito de *hegemonia*, por exemplo, associado a Gramsci, vai ser central para descrever as relações de dominação nem sempre aparentes na sociedade. Também derivado de uma concepção gramsciana, o termo *subalterno* sintetiza um dos principais focos de interesse dos EC, não apenas nos seus primórdios, como também na sua configuração atual. Os trabalhos da escola de Frankfurt sobre a *Indústria Cultural* também vão ter um papel relevante para a constituição do campo dos EC. Há uma série de afinidades entre a visão macro dos frankfurtianos sobre a sociedade e os EC, embora a teoria crítica alemã negligencie um aspecto essencial para os EC: as formas nas quais a indústria cultural, mesmo a serviço do capital, pode propiciar oportunidades para a criatividade individual e coletiva.

Além do marxismo, a semiótica também vai formar a base dos EC, especialmente a partir do final dos anos 60. Stuart Hall aparece como a figura cardeal de uma abordagem mais estruturalista do campo dos EC, na qual o enfoque vai para o exame atento de práticas significantes e processos discursivos. Evidentemente as duas tendências se entrecruzam permanentemente (esse entrecruzamento sendo, aliás, a característica mais seminal dos EC) e seria impreciso separar tão radicalmente duas trincheiras, uma culturalista (com ênfase nas formas de vida, ou “estruturas de sentimento”, como diria Williams) e outra estruturalista (semiótica).

Demonstrando ser uma possibilidade de conexão entre essas duas perspectivas, o marxismo estrutural de Louis Althusser representa outra linha proeminente na lista das influências mais acentuadas para os EC, através da sua teorização sobre a ideologia:

For this theory, individuals were constructs of ideology, where ideology means not beliefs we disapprove of (as in ‘racist ideology’) but the set of discourses and images which constitute the most widespread knowledge and values – ‘common sense’. (DURING, 1993, 5)

Os EC estabelecem um diálogo intenso com a teoria francesa, a ponto de poderem ser definidos justamente como um território de fronteira entre as idéias estruturalistas (e pós-estruturalistas) e os fundamentos marxistas. Além da influência de Althusser, poderíamos mencionar Foucault, Barthes, Lyotard e Derrida como algumas das figuras-chave da teoria francesa a serem apropriadas pelos EC, especialmente a partir dos anos 80. Essa absorção do estruturalismo, da semiologia e do pós-estruturalismo franceses vai servir para uma reorientação dos EC:

Com o tempo, Birmingham vai absorvendo as novas questões trazidas especialmente pelos pensadores franceses como Foucault, de Certau, Bourdieu etc, passam do estudo das comunidades – articulados como classes ou sub-culturas – para o estudo dos grupos étnicos, de mulheres, raciais e tornam-se a voz do outro na academia, absorvendo assim um contingente expressivo de antropólogos, sem entretanto abrir mão, da criação de novos cruzamentos intelectuais e institucionais que produzam o efeito político de expandir a sociedade civil. (HOLLANDA, 1996)

### ***Estudos Culturais, pós-estruturalismo e pós-modernidade***

Essa associação dos EC com a teoria francesa nos leva a outra, talvez ainda mais dominante, com os conceitos relacionados ao pós-moderno (muitos deles derivados das teorias francesas). Aliás, a primeira fase de delimitação do conceito de pós-moderno/pós-modernismo coincide com o florescimento do chamado (em termos bem gerais) pós-estruturalismo francês, o que resulta na subsequente e freqüente associação da terminologia do último à construção do primeiro. A arte e a cultura pós-modernistas implicam na prática da citação, na recuperação lúdica do passado, na des-hierarquização, no des-centramento das formas; e quase todos os filósofos franceses pós-1960 (Foucault, Derrida, Barthes, Guattari, Deleuze, Baudrillard, Lyotard...), vale lembrar que lidando com objetos,

perspectivas e graus de complexidade muito diferentes entre si, chegaram a analisar discursos e sociedades sob o filtro de noções como des-centramento, fragmentação dos sujeitos e das experiências, esquizofrenia, micropolitização do social, etc.

A intersecção entre pós-modernismo e pós-estruturalismo se intensificou com a conhecida e discutida proposição de Jean-François Lyotard (1979), que começa a definir o pós-moderno no fim dos anos 70 e início dos anos 80. Lyotard afirma que a pós-modernidade é a época onde já não existem mais metanarrativas, onde os jogos de linguagem, múltiplos e heteromórficos predominam numa sociedade pontilhista, na qual é impossível estabelecer regras gerais. Ou seja, nesta concepção está incluída para além dos jogos de linguagem pura e simplesmente, a tendência para a pulverização dos grupos que os praticam e o desmantelamento dos valores universais e absolutos. A filosofia francesa desta época, em geral, condenou os esquemas interpretativos absolutos (como o marxista e freudiano, por exemplo) e se baseou em uma crítica dos procedimentos racionais ocidentais, mesmo que não nomeassem diretamente o pós-moderno/pós-modernismo. A consequência mais imediata deste tipo de corte epistemológico e de enfoque foi a inclusão de nomes como os de Foucault, Derrida, Deleuze, etc sob o rótulo de *pós-modernos*, mesmo quando o rótulo não encaixava perfeitamente. Andreas Huyssen afirma que:

Em si, isso não reduz o poder da teoria. Mas faz com que haja uma espécie de mixagem em que a linguagem pós-estruturalista não está em sincronia com o corpo pós-moderno.(HUYSSSEN in HOLANDA, 1991, 62)

Huyssen, como outros críticos dessa “ligação de ocasião”, quase que apenas circunstancial, do pós-estruturalismo com o pós-modernismo, insistiu em considerar esta linha de pensamento crítico uma *arqueologia da modernidade*: os objetos de análise, os procedimentos mais básicos, as categorias mais fundamentais da teoria pós-estruturalista, todos seriam derivados de um olhar predominantemente voltado para a modernidade e para os modernismos. O pós-estruturalismo seria, então, uma fronteira da modernidade (com tudo o que implica nessa condição de fronteira) e não a encarnação teórica do pós-modernismo; por mais que por ser um modernismo nos seus limites carregasse necessariamente um potencial autodestrutivo e autocrítico, marcado pela transgressão dos limites da linguagem.

Não sendo uma rejeição da modernidade nem do moderno, o pós-estruturalismo está, portanto, em pelo menos um dos domínios essenciais do pós-modernismo (e Huyssen e outros apontaram para isto, naturalmente): o da releitura. Ou seja, fazer a arqueologia da modernidade é em si um procedimento pós-moderno. Nesta interpretação, contudo, importa mais esta teoria como sintoma da cultura contemporânea, que como conjunto de hipóteses e proposições. Fredric Jameson também considera a teoria pós-estruturalista um sinal cultural dos tempos pós-modernos:

Mas meu argumento é que o que se chama hoje de teoria contemporânea – ou melhor, de discurso teórico – é também um fenômeno estritamente pós-moderno. Seria então inconsistente defender a verdade de seus achados teóricos em uma situação em que o próprio conceito de “verdade” é parte de uma bagagem metafísica que pós-estruturalismo procura abandonar. (JAMESON, 1996, 40)

Não é tão fácil, todavia, dissociar o chamado pós-estruturalismo do pós-modernismo e da pós-modernidade. Especificamente os conceitos e teorias derivados desta linha teórica é que deram sustentação filosófica ao pós-modernismo, e, em vários sentidos, a várias das configurações contemporâneas dos EC.

### ***Multiculturalismo, pós-moderno e pós-colonial***

O pós-moderno enquanto conceito, enquanto teoria e enquanto estilo conseguiu preencher certas funções dentro da cultura de final de milênio: dominante cultural do capitalismo transnacional, paradigma ideológico do neoliberalismo, tendência artística de certas facções das elites, entre outras. Entretanto, o pós-moderno não atendeu satisfatoriamente certos pleitos das culturas periféricas. Se por um lado, a teoria latino-americana tenta, durante as décadas de 80 e 90, equalizar pós-moderno e hibridismo, tenta associar o conceito a certas evoluções do tecido social, tenta quebrar os elos do pós-moderno com o neoliberalismo, por outro, fica patente a insuficiência do conceito, pelo menos até agora, no sentido de apresentar e propor o remapeamento teórico do mundo, uma reorganização dos cânones culturais, uma des-hierarquização geopolítica.

Então, se o pós-moderno dependeu excessivamente de uma visão positiva do capitalismo tardio e do neoliberalismo, o terceiro mundismo dos anos 60 provou ser ultrapassado demais politicamente e simplesmente ineficaz do ponto de vista econômico. Do ponto de vista periférico, fez-se necessária uma instância teórica que trabalhasse as questões colocadas pelo problema do pós-moderno agenciando simultaneamente a identidade terceiro-mundista (ou periférica).

A partir dos anos 80, pois, mais precisamente já no final dos anos 80, surgiu um termo substituto (enquanto instância teórica e talvez até como instância política) para o Terceiro Mundo. Pós-colonial, pós-colonialismo, substituem Terceiro Mundo em esferas bem específicas, a saber nos campos da produção acadêmica e polêmicas intelectuais. Não por acaso a terminologia pós-colonialista apareceu num contexto onde aquela esperança de unidade terceiro-mundista, mais do que enfraquecida, está totalmente eclipsada por crises internas e externas no Terceiro Mundo. O que se evidenciou a partir dos anos 80 é que não só que o Terceiro Mundo não era um bloco homogêneo (algo que sempre esteve implícito em todas as discussões relevantes sobre o Terceiro Mundo, desde a aparição do rótulo) como também que o Terceiro Mundo não podia e não queria se identificar consigo mesmo enquanto bloco homogêneo. (Isto aconteceu porque nem todos os países compartilhavam o ideário revolucionário-utopista que caracterizou o primeiro momento de euforia terceiro-mundista e aqueles que “lutaram juntos” já não tinham as mesmas necessidades, nem os mesmos problemas— o legado de pobreza já não era suficiente para levantar a voz coletiva terceiro-mundista.)

Então, em termos mais gerais, emergiu outro tipo de atitude terceiro-mundista: aquele que tenta usar a “diferença”, a “alteridade” como ponto de partida para a integração ao modelo capitalista global, especialmente em relação aos bens culturais. O mercado de cultura mundial abriu-se ao chamado *multiculturalismo* e os efeitos de uma cada vez maior presença de bens simbólicos periféricos junto à cultura de massa internacional se fizeram sentir em todos os cantos do planeta, especialmente desde o início da década de 80. William Rowe e Vivian Schelling constatarem que:

All meanings are available and transferable from Mozart to Bolivian folk music, from Dallas to Brazilian *telenovelas*, from hamburgers to *tacos*. The tendency for products from different cultural environments to mix

on a global scale is accelerating as the century draws to an end. (ROWE e SCHELLING, 1992, 1)

A busca de espaços no mercado cultural internacional obviamente não foi o único fenômeno, nem o mais relevante no Terceiro Mundo no final do século XX (as guerras no Oriente Médio, África e Europa do Leste; crises financeiras em escala global), porém as suas conseqüências foram determinantes para configuração que próprio conceito de Terceiro Mundo foi ganhando naquele momento. O multiculturalismo, enquanto fenômeno ligado à disseminação de massa das culturas locais, não poderia mais ser visto sem reservas: mais do que iniciativas independentes nacionais e populares ou do que uma utópica rearticulação do local em escala global, ele também representava um jogo de interesses recíprocos por parte de empresas, grupos políticos e indivíduos. Outro receio provocado pela disseminação generalizada de culturas tão diversas e peculiares foi precisamente o efeito homogeneizador poderia haver sobre as culturas locais.

Quando as alternativas culturais libertárias propostas pelo terceiro mundismo militante nos anos 60 e 70 foram substituídas a partir dos anos 80 pelas estratégias de mercado transnacional, as abordagens teóricas sobre o Terceiro Mundo também teriam que mudar. O que aconteceu com as teorias sobre o “Terceiro Mundo” nos 80 é uma transferência de campos do conhecimento: o que antes era o quase absoluto domínio das ciências políticas e sociais agora faz mais parte da história e mais especificamente da história da cultura, estudos culturais e literários.

O multiculturalismo (como inicialmente foi chamada a disseminação de diversas culturas no Ocidente no final dos anos 80 e que foi ganhando outros rótulos a partir dos anos 90 como “estado híbrido”, “mundialização”, “globalização cultural” (CANCLINI,1990; ORTIZ, 1994; FEATHERSTONE, 1995)) ultrapassou as fronteiras de um mercado cultural de massas mais sofisticado e acabou por tomar conta também da academia- principalmente dos círculos anglo-americanos- como fenômeno pós-moderno (visto assim como conseqüência de um dos traços da pós-modernidade — a descentralização). E assim como aconteceu com tudo relativo à pós-modernidade na primeira metade dos anos 80, todas as questões relacionadas com o multiculturalismo ocuparam lugar de destaque nas principais discussões culturais na segunda metade da década de 90. Basicamente enquanto discurso, mas um discurso altamente influente dentro da política



universitária primeiro-mundista. Por exemplo, quando o multiculturalismo e os discursos sobre ele se mesclaram às tendências “politicamente corretas” da sociedade contemporânea e *diferenças* culturais, raciais e sexuais passaram a ser critérios positivos na escolha de cargos para professores no final dos anos 80, principalmente na academia norte-americana.

Por um lado, o debate sobre multiculturalismo tem resvalado desde então para uma oposição extrema entre conservadores e radicais multiculturalistas, acabando por isolar cada parte nas suas tentativas de provar a superioridade de sua cultura. Por outro, foi reaceso o interesse cultural no *Outro* para além da psicologia, antropologia, lingüística e etnografia. O *Outro* que emergiu no final dos anos 80 nos cursos universitários europeus e norte-americanos foi sobretudo o “Terceiro Mundo” (claro, também a mulher, os gays e lésbicas, os negros, mas para os propósitos de delimitação do território pós-colonial é a reemergência da temática terceiro-mundista—com outros nomes— que vai ser importante aqui). E em especial assuntos concernentes às relações entre “Império” e “Colônias”, ou “ex-colônias”.

Daí o termo, pós-colonial. A partir do termo, uma série de antologias, cursos, tratados, ensaios, todos com relativo sucesso de *marketing* garantido, pelo menos nos Estados Unidos e Grã-Bretanha. As teorias culturais do final do século XX estiveram indissolúvelmente impregnadas por esse interesse pelo *Outro*, interesse que apresentou diversas naturezas (“científicas”, culturais, mercadológicas...) e a partir do qual todas podiam conviver numa mesma teoria e num mesmo teórico. Como coloca Ella Shohat,

the “post-colonial” did not emerge to fill an empty space in the language of political-cultural analysis. On the contrary, its wide adaptation during the late eighties was coincident with and dependent on the eclipse of an older paradigm, that of the Third World. (SHOHAT, 1992, 100)

O paradigma “Terceiro Mundo” terminou por desabar porque é excessivamente indiferenciador, porque homogeniza diferenças e principalmente porque vem carregado com uma essência revolucionária advinda das lutas de independência nos anos 60 e 70. E a teoria pós-colonial que de certo modo o substituiu não deixa de ser ela também homogeneizadora: entretanto, ao impor o colonialismo como algo “passado”, inevitavelmente o componente utópico-revolucionário foi sendo suprimido desta proposta teórica. O que aparentemente pode ser mais conveniente para as consciências acadêmicas

primeiro-mundistas. Em contrapartida, destituir a idéia de Terceiro Mundo e substituí-la por *periferia* na linguagem coloquial e por pós-colonial no sentido teórico é também um movimento que partiu de terceiro-mundistas que não se reconheciam como tal ou que se sentiam diminuídos com esse tipo de classificação:

in India, people who can think of the three worlds explanation are totally pissed off by not being recognized as the centre of the non-aligned nations, rather than a “Third World country”. (SPIVAK, 1990, 91)

No sentido estritamente acadêmico, o surgimento da teoria pós-colonial veio tentar resolver certos problemas embutidos no “multiculturalismo radical”. Ao fundir todas as “etnias e histórias” em um só rótulo (pós-colonial), os intelectuais pós-coloniais não se isolavam tanto quanto, digamos, um professor de “Estudos africanos”, mesmo que estes intelectuais estudassem um mesmo fenômeno. Ao introduzir o contexto pós-colonial, estes teóricos estavam assumindo que tal fenômeno teria que ser visto *em relação* a outras experiências e dados deste contexto. Ao mesmo tempo, também poderiam considerar países do Primeiro Mundo como pós-coloniais, já que agora não estariam em jogo espaços geográficos e sim condições temporais. A teoria pós-colonial tentou, então, abarcar a cultura mundial depois que a experiência colonial “já passou”. Assim, *tomando* como “passada” tal experiência. O que parece inevitavelmente controverso quando a condição colonial, em vários casos, ainda persistia (e ainda persiste). Ademais, a teoria *pós-colonial* não considerava um fator fundamental para a maioria dos países “terceiro-mundistas” ou “pós-coloniais”: o neocolonialismo. Somemos a isso o fato de que há países “pós-coloniais” que eram “pós-coloniais” há mais de dois séculos (os Estados Unidos, por sinal) — o que não apaga o seu passado colonial— e de que cada experiência colonial é um experiência colonial diferente (há diversos tipos de colonizadores, colônia e colonizados), e temos para a teoria pós-colonial uma premissa inescusavelmente vulnerável.

Esta vulnerabilidade não anula a abertura que a teoria pós-colonial trouxe para a cultura (e principalmente para os intelectuais) dos países periféricos. Pois, o pós-colonialismo também poderia ter “algo” de utópico, na medida em que traz à tona a “história da cultura dos oprimidos” e des-hierarquiza a origem dos teóricos. Nunca se viu antes tamanha profusão de nomes “exóticos” na primeira linha do mundo acadêmico primeiro-mundista (Spivak, Said, Bhabha, Prakash, Mohanty, etc...)—sem contar com a

intelectualidade judaica nos Estados Unidos pós-guerra, que talvez tenha representado uma das primeiras grandes transformações no *establishment* acadêmico primeiro-mundista—, alguns destes nomes que já vinham trabalhando há décadas, mas que no final dos 80 e início dos 90 foram alçados ao “estrelato”.

Contudo, quase todas as “estrelas” da teoria pós-colonialista (e da literatura) da década de 90 tinham em certa medida algo em comum: a língua inglesa. Quase todos estavam ligados ou ao passado do império britânico ou ao presente do império norte-americano. O que comprometia o pós-colonial no sentido de um evidente estreitamento do seu escopo. Quase todas as abordagens pós-coloniais cultura norte-americana (em uma escala bastante menor, a África, a Ásia, o Caribe e o Canadá franceses estavam sendo analisados).

O conceito de pós-colonial foi se acomodando, assim, dentro dos limites de um território lingüístico determinado. Mesmo que se isso não implicasse na negação de espaços a abordagens de outras experiências pós-coloniais, demarcava o lugar especial que ocupam as ex-colônias (que só no século XX se tornaram ex-colônias, cabe lembrar ...) européias— especialmente britânicas— da Ásia, África e Caribe nas universidades anglo-americanas na época. Se no conceito e na atitude do “Terceiro Mundo” espalhados nos anos 60 e 70 havia a predominância do anticolonialismo como um projeto único para *todos* os países terceiro-mundistas, no pós-colonial era como se ele não fosse mais necessário. O que se sobressaía, como ponto de intersecção entre os adeptos do projeto pós-colonial era, nas suas instâncias mais básicas, a língua inglesa como signo de uma reação específica ao Império Britânico e da influência da diáspora que levou tantos intelectuais terceiro-mundistas à outra força hegemônica da língua inglesa, os Estados Unidos. E em segundo lugar, a capacidade que essa teoria tinha de se tornar uma mercadoria tão facilmente negociável no circuito acadêmico anglo-americano (até por sua estreita ligação com outros “pós”: o pós-estruturalismo e o pós-modernismo). Sinais talvez de uma estranha mistura de nostalgia, culpa e redenção, tanto por parte de “colonizadores”, como de “colonizados”.

É inegável, entretanto, que transformações inéditas ocorreram, principalmente no nível acadêmico, a partir dos estudos pós-coloniais e Estudos Culturais como um todo, no sentido da des-centralização e redimensionamento dos cânones culturais e estabelecimento de políticas internacionais da teoria. Os Estudos Culturais se estabeleceram

indubitavelmente como o terreno por excelência tanto para o estudo como para o próprio desenrolar dessas transformações. É neles que tem se revelado mais profundamente o grau de globalização cultural e como se deu a penetração não só dos bens culturais periféricos, como também das teorias pós-coloniais na metrópole desde as duas últimas décadas do século XX. Contrastados com disciplinas mais tradicionais como História da Cultura, Antropologia, Teoria Literária, os Estudos Culturais, especialmente a partir dos anos 90, forneceram um ponto de vista muito mais abrangente —sendo simultaneamente bem específico na sua historicidade—, condensaram um instrumental capaz de dar conta da contemporaneidade de maneira desmistificadora e des-hierarquizada e serviram como ponto de partida para o estabelecimento de uma *política da diferença* que buscava desafiar a hegemonia nordocêntrica, redefinir a modernidade a partir de novos termos, apontar alternativas para um padrão cultural baseado na cópia e na imitação e garantir voz a sujeitos que anteriormente não tiveram direito a voz.

The new cultural politics of difference are neither simply oppositional in contesting the mainstream (or *malestream*) for inclusion, nor transgressive in the avant-gardist sense of shocking conventional bourgeois audiences. Rather, they are distinct articulations of talented (and usually privileged) contributors to culture who desire to align themselves with demoralized, demobilized, depoliticized, and disorganized people in order to empower and enable social action and, if possible, to enlist collective insurgency for the expansion of freedom, democracy and individuality. (WEST, 1994, 204)

Se podia parecer ridiculamente otimista colocar tamanhas expectativas numa teoria e numa apreensão claramente pós-moderna da história, por outro lado foram evidentes as conquistas intelectuais, teóricas e políticas tanto dos Estudos Culturais, como da teoria pós-colonial na revisão das desigualdades da modernidade e na apresentação de alternativas teóricas aos modelos econômicos, sociais e políticos do “Primeiro Mundo”. Neste contexto, a importância da revisão de um conceito como o de cosmopolitismo parece inegável inclusive por suas potencialidades de aplicação como uma terminologia muito mais precisa e aceitável que “relativismo cultural” ou “internacionalismo”.

O cosmopolitismo tal como vinha se manifestando ao longo do século XX na periferia estava profundamente modificado e virtualmente superado no fim do milênio. Uma conceituação renovada do cosmopolitismo teria que levar em conta pelos menos alguns dos seguintes fatores: 1) uma nova configuração urbana que torna caduca a noção da vivência da cidade como base do cosmopolitismo: algumas das maiores metrópoles do mundo não estão no centro, mas na periferia —Cidade do México, Jacarta, São Paulo, Istambul; 2) a dissolução do chamado Segundo Mundo; 3) a emergência dos países asiáticos como potências econômicas; 4) a hibridização cultural da maioria dos países periféricos e especialmente dos países centrais; 5) o crescente isolamento cultural dos países muçulmanos; 6) a intensificação do terrorismo em vários pontos do planeta, sobretudo a partir do 11 de setembro; 7) a diáspora dos intelectuais da periferia para o “Primeiro Mundo”; 8) o avanço gigantesco das redes de comunicação. Estes seriam os principais elementos para que se fundem novos parâmetros para as culturas periféricas.

O pós-colonialismo, por exemplo, reafirmou, como antes o terceiro-mundismo, mas inegavelmente de modo muito mais articulado teoricamente, o papel do *periférico* na História e a própria História periférica. A teoria pós-colonial é uma empresa de descolonização, mas não a descolonização concreta (algo que já foi mais ou menos realizado) das lutas armadas e acordos militares, mas a descolonização da História e da teoria, uma abordagem de fato alternativa do Ocidente. De teoria estritamente relacionada com as ex-colônias de língua inglesa a abordagem de muito maior escopo, os estudos pós-coloniais reinseriram o debate da identidade nacional, da representação, da etnicidade, da diferença e da subalternidade no centro da história da cultura mundial contemporânea.

Comentando a obra de Gayatri Chakravorty Spivak, Robert Young considera a classificação de subalterno tanto para a historiografia produzida pelo “Outro”, como o sujeito que a produz.

The subaltern historian not only locates historical instances of insurgency but also aligns him— or herself with the subaltern as a strategy for ‘bringing hegemonic historiography to crisis’ —which amounts to a good description of the strategic orientation of Spivak’s own work. (YOUNG, 1990, 160)

Ou seja, ao contrário da antropologia clássica ou da historiografia tradicional, a teoria pós-colonial poderia representar a periferia diretamente, mais do que isso —já que o pós-colonialismo contesta uma já ultrapassada concepção de representação—, é a própria voz do subalterno que está em jogo. A reescritura periférica da História, ou a desconstrução do Ocidente feita pelos estudos pós-coloniais, portanto, implicou num constante ataque à hegemonia ocidental e, se não uma completa inversão, uma reavaliação dos valores do cosmopolitismo convencional, uma *reacomodação* do cânone cultural, o des-centramento anunciado pelas teorias pós-modernas, enfim. O que não significou, contudo, que a revisão do cosmopolitismo implícita no pós-colonialismo seja a proposta de um relativismo cultural generalizado, a absolutização do relativismo. Como sugere Bruce Robbins, o cosmopolitismo pode ser uma denominação mais apropriada para a noção de “estado híbrido” e para a abrangência de certos aspectos do internacionalismo dos anos 60:

The interest of the term cosmopolitanism is located, then, not in its full theoretical extension, where it becomes a paranoid fantasy of ubiquity and omniscience, but rather (paradoxically) in its local applications, where the unrealizable ideal produces normative pressure against such alternatives as, say, the fashionable “hibridization”. (ROBBINS, 1992, 183)

O cosmopolitismo pós-moderno, então, foi se constituindo como um cosmopolitismo quase que necessariamente periférico, tanto pelo problema da representação mencionado anteriormente, como pela óbvia e inerente experiência cosmopolita vivida no cotidiano da maioria das regiões periféricas. Embora isso se aplique à experiência do mundo urbanizado como um todo. Grandes metrópoles “nordocêntricas” como Nova York, Londres e Paris também têm no seu cotidiano uma experiência que inegavelmente se chama *cosmopolitismo periférico*. As zonas de contato entre “Primeiro” e “Terceiro” Mundos vão se multiplicando nas duas regiões e, como seria de se esperar, no destacadado “Segundo”. A existência de bolsões de “Terceiro Mundo” no “Primeiro Mundo” e seu contrário, o “Primeiro Mundo” no “Terceiro Mundo” são não apenas a confirmação do cosmopolitismo periférico, como também uma condição *sine qua non* do capitalismo transnacional e o sinal de que um “mundo” somente está cada vez mais parecido na sua diversidade. Justamente no espaço intersticial, no fluido território

intermediário, nessa zona de negociação entre “mundos”, é que está localizado o arcabouço cultural que serve de objeto para a teoria pós-colonial e o instrumental teórico para analisá-lo.

Criticism formed in this process of the enunciation of discourses of domination occupies a space that is neither inside or outside the history of western domination but in a tangential relation to it. This is what Homi Bhabha calls an in-between, hybrid position of practice, or what Gayatri Chakravorty Spivak terms *catachresis*; “reversing, displacing, and seizing the apparatus of value-coding.” (PRAKASH, 1992, 8)

O lugar do periférico na configuração da cultura contemporânea e na crítica, análise e teoria dessa cultura, portanto, está muito diferenciado em contraste com as disciplinas mais tradicionais. É um ponto de observação privilegiado no sentido da multiplicidade desse espaço intermediário. Mesmo que tantas outras teorias e estéticas já houvessem problematizado conceitos como representação, identidade, alteridade, hibridismo, colonização, Ocidente, Oriente; com o pós-colonialismo esses elementos foram colocados num marco de referências que, ao invés de simplesmente inverter ou descartar termos e hierarquias, possibilitou questioná-los na sua essência e na sua malha de inter-relações, propôs pensar as condições de possibilidade, continuidade e utilidade da sua construção.

Postcoloniality represents a response to a genuine need, the need to overcome the crisis of understanding produced by the inability of old categories to account for the world. (DIRLIK, 1994, 352)

O que não corresponde a dizer que as teorias pós-coloniais foram teleologicamente positivas em relação à pós-modernidade ou às micropolíticas de final de milênio. Não se tratava de simplesmente ser ingenuamente “otimistas” por causa da globalização, por causa do hibridismo cultural e por uma suposta superação da experiência colonial, ou, no campo da estética, de tentar inverter os valores do cânone à moda da “antropofagia” brasileira modernista, por exemplo, assim proclamando a superioridade do periférico, do “terceiro-mundista”. O pós-colonialismo tampouco foi o mero reflexo teórico das tendências politicamente corretas surgidas na academia primeiro-mundista a partir do final da década de 80.

## *Teoria pós-colonial e os estudos culturais na América Latina*

No caso da América Latina, o pós-colonialismo vai estar irremediavelmente associado às teorias pós-modernas e ao discurso pós-estruturalista. Aí, a teoria pós-colonial começou a se desenvolver sobretudo como resposta às questões mais diretamente ligadas à modernidade e ao desenvolvimento social da região, além de ser um instrumental auxiliar relevante para os Estudos Culturais. Neste contexto, sobressaiu-se especificamente a linha de trabalho sobre o *hibridismo* na cultura latino-americana. Hibridismo, híbrido, hibridização foram conceitos-chave dos Estudos Culturais latino-americanos dos anos 90, prolongando discussões que haviam iniciado na abordagem do pós-moderno latino-americano na década anterior. Neste contexto, a obra de Néstor García Canclini ocupa um posto extremamente influente no debate sobre o estado híbrido da cultura latino-americana. Seu livro *Culturas híbridas— Estrategias para entrar y salir de la modernidad* postulava a necessidade de uma abordagem “transdisciplinar” para a compreensão da cultura latino-americana contemporânea, esta fundamentalmente marcada por uma intensa “heterogeneidade multitemporal”. Canclini tenta ademais redefinir a modernidade — tangencialmente a pós-modernidade— tendo em conta os processos de hibridização da América Latina.

Las reconversiones culturales que analizamos revelan que la modernidad no es sólo un espacio o un estado al que se entre o del que se emigre. Es una condición que nos envuelve, en las ciudades y en el campo, en las metrópolis y en los países subdesarrollados. Con todas las contradicciones que existen entre modernismo y modernización, y precisamente por ellas, es una situación de tránsito interminable en la que nunca se clausura la incertidumbre de lo que significa ser moderno. (CANCLINI, 1990, 333)

Como no trabalho de outros latino-americanos e “latino-americanistas”, a preocupação de Canclini com a modernidade (ou pós-modernidade) e seus processos especificamente latino-americanos o levou a elaborar outro trabalho onde a discussão da hibridização e mais ainda da emergência do multiculturalismo estariam no cerne desses



processos, nos quais é acentuada a tensão permanente entre o local e o global. A partir sobretudo de *Consumidores y ciudadanos* (1995), Canclini redimensionou principalmente a identidade *urbana* latino-americana moderna (ou pós-moderna) a partir das transformações do final do século. Seu interesse na nova configuração da cidade, principalmente na Cidade do México, mas na metrópole latino-americana de modo geral, desembocava na reflexão mais ampla sobre a pós-modernidade e a globalização.

As grandes cidades, dilaceradas pelo crescimento errático e por um multiculturalismo conflitante, são o cenário em que melhor se manifesta o declínio das metanarrativas históricas, das utopias que imaginaram um desenvolvimento humano ascendente e coeso através do tempo. Mesmo nas cidades carregadas de signos do passado, como a capital mexicana, o encolhimento do presente e a perplexidade diante do devir incontrolável reduzem as experiências temporais e privilegiam as conexões simultâneas no espaço. (CANCLINI, 1995, 130)

A vivência urbana — não a experiência da cidade moderna, mas toda a gama de complexidades e entrelaçamentos que surge de uma concepção pós-moderna de cidade e conseqüentemente de cosmopolitismo — na América Latina passava a ser o foco central do pensamento de Canclini. Nas três conferências que constituem *Imagarios urbanos* (1997), Canclini explicitou ainda mais a inquietação sobre a pós-modernidade urbana na região, sempre retomando o debate acerca do contexto modernizador da globalização contemporânea e da hibridização cultural, ressaltando as particularidades dos processos de *desterritorialização e reterritorialização* latino-americanos e chamando a atenção para as possíveis interpretações equivocadas desses fenômenos — numa espécie de recado às teorias pós-coloniais:

Hay que aclarar en seguida que este reordenamiento global de las culturas no elimina las desigualdades ni la asimetría entre las metrópolis y las sociedades periféricas. Sin embargo, tampoco estamos en régimen de desigualdades comprensible con nociones de otro tiempo, como colonialismo o imperialismo. Es necesario construir una nueva conceptualización que vincule las desigualdades con las hibridaciones, de acuerdo con esta descentralización de los mercados globalizados, que

ya no puede ser explicada, como hace Homi K. Bhabha, oponiendo la hibridación colonial a la hibridación de la resistencia. (CANCLINI, 1997, 44)

Em 1999, Canclini lançou *La globalización imaginada* e adensou a reflexão sobre as transformações da cultura contemporânea a partir dos intercâmbios, desigualdades e desencontros das sociedades centrais e periféricas. Além disso, o livro também propunha uma espécie de atualização dos estudos culturais latino-americanos, pretendia revisar os paradoxos e peculiaridades da heterogeneidade constitutiva tanto das teorias, como das realidades contemporâneas. Sua preocupação com as discrepâncias da modernidade e seu empenho em delinear de modo mais abrangente o conceito de interculturalidade, sobretudo a partir da América Latina persistiram nos trabalhos da década de 2000, como por exemplo, *Diferentes, desiguales y desconectados* (2004) e *Lectores, espectadores e internautas* (2007).

Torna-se evidente a preocupação latino-americana com os conceitos relacionados com a pós-modernidade no final da década de 80 e ao longo da década 90, principalmente a primeira metade. Tal preocupação decorre indubitavelmente da complexidade da modernização desigual e em descompasso com o centro (o que não nega necessariamente a desigualdade e o descompasso da modernização no centro também). A modernização e todos os discursos que a bordeiam —modernidade, modernismos, pós-modernidade, pós-modernismos— evidentemente formam o eixo principal dos Estudos Culturais latino-americanos. Entretanto, são as *condições* da modernização latino-americana no final do século XX que vão ser focos de interesse dos teóricos latino-americanos. Nessas *condições* estão implicados o hibridismo, o *ser periférico*, as noções de *caráter nacional*, globalização, colonialismo e dependência. Apresentando um colóquio de cultura latino-americana em Yale em 1994, Josefina Ludmer enumerava certos temas e discursos que apareceriam nos trabalhos apresentados:

Hay una tonalidad, un conjunto de lugares comunes, que tiñe nuestra máquina “fin de siglo”: modernidad y posmodernidad, nación y narración; minorías y excluidos, identidades nacionales, sexuales, raciales, culturales (“géneros” de discursos); la representación y la política; territorializaciones y desterritorializaciones, periferias,

fronteras, bordes y cuerpos; el problema del lector y de la existencia misma de la literatura en la era de la información visual. Y la cultura latinoamericana en el interior de estos lugares comunes. (LUDMER, 1994, 9)

Esse conjunto de termos, além de temas específicos do colóquio, de maneira geral representa grande parte do novo paradigma das ciências sociais latino-americanas, um paradigma que tem muitos pontos em comum com a teoria pós-colonial, mesmo que não seja completamente coincidente. É importante notar que, especialmente a partir da década de 90, a teoria latino-americana contemporânea foi explicitando a sua conformação às metodologias e processos próprios aos Estudos Culturais (originados nos Estudos culturais britânicos, mas com os acréscimos da teoria crítica contemporânea), começou a delinear as conexões mais diretas com a teoria pós-colonial e fixar as especificidades dos Estudos Culturais latino-americanos:

Once this same heterogeneity and archaic latency that goes hand in hand with the aspiration to modernity is transformed into a source of Latin American exoticism in the European or North American mind, it rebounds off Latin America with the prestigious weight of those cultures (exotic, in their turn, to the eyes of Latin America), catalyzing, with 'consciousness of identity', what was merely the projection of an idealized Other. In this sense, Latin American Cultural Studies, whether conducted from within the continent or abroad, assumes an ideological counter effect which is not apparent in the case of Cultural Studies pure and simple. (SEVCENKO, 1993, 148)

Como nos Estudos Pós-coloniais de língua inglesa, nos Estudos Culturais latino-americanos do final de século também estava em jogo uma teoria da representação que necessariamente tem que levar em conta o problema da subalternidade. Inspirados pelo *Subaltern Studies Group*, uma organização de acadêmicos sul-asiáticos liderados por Ranajit Guha, alguns acadêmicos latino-americanos propuseram a formação de um grupo parecido com o *Founding Statement* (Discurso de fundação) do *Grupo latino-americano de estudos subalternos* para contrapor à historiografia tradicional da elite um estudo da cultura latino-americana que recupere as especificidades da subalternidade e corrija as distorções

estabelecidas pelas abordagens hegemônicas. Para isso foi imperativa para o grupo uma revisão não só do conceito de subalternidade, como também o profundo escrutínio das concepções de nação, identidade nacional, política e cultura implicadas na história prévia do pensamento latino-americano:

To represent subalternity in Latin America, in whatever form it takes wherever it appears—nation, hacienda, work place, home, informal sector, black market— to find the blank space where it speaks as a social political subject, requires us to explore the margins of the state. (...) We must be careful, in the process of conceptualizing subalternity, not to ensnare ourselves in the problem, dominant in previous articulations of “national” liberation (...), of the national elite itself as subaltern, that is, as transcriber, translator, interpreter, editor: to avoid, in other words, the construction of postcolonial intelligentsias as “sharecroppers” in metropolitan cultural hegemony. (LATIN AMERICAN SUBALTERN STUDIES GROUP, 1993, 119)

Mas, exatamente no foco de todo repensar sobre a subalternidade e suas relações com a identidade nacional e as políticas de superação do subdesenvolvimento, está a dualidade centro-periferia. Neste sentido, o debate sobre o pós-moderno serve, apesar de sua multiplicidade de “encarnações”, propósitos e definições, para designar precisamente a crise de *centralidade* pela qual passa o Ocidente. Tal crise é uma das pedras de toque da teoria latino-americana contemporânea, que tem buscado repensar a identidade, o hibridismo e a diferença cultural da região a partir do des-centramento pós-moderno. Curiosamente, o des-centramento vai ser muitas vezes tomado como uma inversão de valores. De repente, as margens passam a centro e o centro a margem, numa celebração catártica da diferença.

A singularidade cultural é o campo utópico do subalternista. O subalternista por definição deixa-se permanecer preso à condição problemática básica de, ao mesmo tempo, afirmar e abandonar a singularidade cultural. O subalternista precisa afirmar e, em seguida, encontrar e representar – isto é, precisamente não “construir” – a

singularidade cultural do subalterno, tida como diferença positiva diante da formação cultural dominante. (MOREIRAS, 2001, 198)

Esse viés de interpretação, corrente em diversas áreas e autores e com diversos níveis de concordância com ele, desde a abordagem literária de Carlos Rincón (1996) diferença latino-americana a partir do Boom do realismo mágico; à recuperação da antropofagia modernista brasileira pelos irmãos Campos e pelas teorias da tradução (VIEIRA, 1996); a diversos trabalhos da chilena Nelly Richard; à definição de uma literatura pós-modernista na Argentina por Santiago Colás (1994); à própria idéia de “reconversão cultural” e aos estudos sobre as cidades latino-americanas de García Canclini ou à obra sobre a pós-modernidade de Beatriz Sarlo (1994), pode ser controverso e ingenuamente otimista, como já foi apontado anteriormente no item anterior ao discutirmos o latino-americanocentrismo de certas apreensões do pós-moderno na América Latina.

Então é preciso tomar cuidado sobretudo com a apropriação feita pelo neoliberalismo do discurso da *diferença*. Faz parte do próprio princípio de manutenção da hegemonia a apropriação das *diferenças*. A identidade cultural latino-americana é, portanto, apropriada por um sistema “multiculturalista” por sua “*diferença*”, mas que de fato seria apenas uma “*diferença*” a mais. Em certo sentido, o neoliberalismo admite, então, a *diferença* simplesmente porque estas formam um quadro de igualdade, um sistema de “*diferenças uniformes*”.

That is to say, the transparency of the social has simply been transferred from the uniqueness and intelligibility of a system of equivalences to the uniqueness and intelligibility of a system of differences. (LACLAU e MOUFFE, 1985, 182)

Por outro lado, cabe lembrar —algo que já foi mencionado acima— que um sistema que valoriza a *diferença*, estabelece uma espécie de valor positivo para sociedades culturalmente mais heterogêneas, caso da América Latina. O que por sua vez proporciona as abordagens celebratórias as quais mencionamos anteriormente. Ou seja, simultaneamente ao reconhecimento das possibilidades desse processo, há que se levar conta também os perigos da inversão de hierarquias culturais ou absolutização da *diferença*. Como avisa Nelly Richard,

Celebrating difference as exotic festival —a complement of otherness destined to nuance, more than subvert, the universal law— is not the same as giving the subject of this difference the right to negotiate its own conditions of discursive control, to practice its difference in the interventionist sense of rebellion and disturbance as opposed to coinciding with the predetermined meanings of the official repertory of difference. (RICHARD, 1993, 160)

Além disso, o *hibridismo*, a *diferença* e o reconhecimento de heterogeneidade cultural latino-americana serviram ao longo das duas últimas décadas pelo menos como um princípio de contestação muito vago da hegemonia nordocêntrica, que os mais pessimistas não hesitam em subestimar como parcelas minúsculas de uma ideologia da *globalização* que serve a propósitos neoliberais. Contudo, os discursos tecidos no entrelugar, as teorias baseadas nas culturas periféricas, as políticas da diferença apontam efetivamente para um entrelaçamento entre experiência cultural, a prática da crítica e o terreno da política, para um transbordamento da cultura para fora do campo estético. Vão sugerindo, assim, um campo fortemente marcado pela utopia: a utopia dos discursos da heterogeneidade, dos sonhos singulares, de um entrelugar complexo e híbrido. Ou seja, discursos que, num paradoxo sempre intrigante, almejam certa harmonia nas diferenças. E assim como a utopia depende da impossibilidade da sua realização, o teórico do entrelugar sabe que está permanentemente denunciando a impraticabilidade de seu projeto.

É uma espécie de dever do crítico de cultura, do teórico da contemporaneidade, resgatar o projeto do discurso da diferença, vendo no entrelugar – concebido não mais como inversão do cânone, como “privilégio” da periferia – as possibilidades de diálogo entre culturas. Seria o ato transgressor (no melhor sentido) da tradução cultural, como a define Bhabha.

Se hibridismo é heresia, blasfemar é sonhar. Sonhar não com o passado ou o presente, e nem com o presente contínuo; não é o sonho nostálgico da tradição nem o sonho utópico do progresso moderno; é o sonho da tradução, como *sur-vivre*, como “sobrevivência”, como Derrida traduz o “tempo” do conceito benjaminiano da sobrevida da tradução, o ato de viver nas fronteiras. (BHABHA, 311)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth, TIFFIN, Helen (eds.). *The Post-colonial Reader*. London/New York: Routledge, 1994.

BARKER, Francis, HULME, Peter e IVERSEN, Margaret. (eds). *Colonial Discourse/Post-colonial Theory*. Manchester: Manchester University Press, 1994.

BHABHA, Homi K.. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

CANCLINI, Néstor García. *Consumidores e cidadãos. Conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1997.

\_\_\_\_\_. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Mexico D.F.: Grijalbo, 1990.

\_\_\_\_\_. *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa, 2004.

\_\_\_\_\_. *Imaginaris urbanos*. Buenos Aires: EUDEBA, 1997.

\_\_\_\_\_. *Lectores, espectadores e internautas*. Barcelona: Gedisa: 2007.

COLÁS, Santiago. *Postmodernity in Latin America: The Argentine Paradigm*. Durham: Duke University Press, 1994.

DIRLIK, Arif . “The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism”, *Critical Inquiry* 20 (1994), pp.328-356.

DURING, Simon (ed). “Introduction”, *The Cultural Studies Reader*, London, Routledge, 1993.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina D.. Uma introdução aos Estudos Culturais. *Revista FAMECOS*. Porto Alegre, n° 9, dezembro 1998.  
(<http://www.pucrs.br/famecos/carolinafinal.html>)

FEATHERSTONE, Mike. *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage, 1995.

HARDT, Michael. “A sociedade mundial de controle” in ALLIEZ, Éric (org.), *Gilles Deleuze: Uma vida filosófica*. São Paulo: editora 34, 2000.

- HOLLANDA, Heloisa Buarque de. Estudos Culturais na Academia. In: Seminário *Trocas Culturais na Era da Globalização*, 1996, Rio de Janeiro. (<http://www.ufrj.br/pacc/global.html>)
- HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo — História, Teoria, Ficção*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- HUYSSSEN, Andreas. "Mapeando o pós-moderno" in *Pós-modernismo e política* (Heloísa Buarque de Hollanda, org.). Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- JAMESON, Fredric. "On Cultural Studies", *Social Text* 34, vol. 11, nº1, 1993, 17-52.
- \_\_\_\_\_. *Pós-modernismo. A lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996.
- LACLAU, Ernesto e MOUFFE, Chantal. *Hegemony & Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London/New York: Verso, 1985.
- LATIN AMERICAN SUBALTERN STUDIES GROUP. "Founding Statement", *boundary* 2. 20:3 (1993), pp.110-21.
- LUDMER, Josefina. "El Coloquio de Yale: máquinas de leer 'fin de siglo'", *Las culturas de fin de siglo en América Latina*. [Josefina Ludmer, ed.] Rosario: Beatriz Viterbo, 1994, pp.7-24.
- LYOTARD, Jean-François. *La Condition Postmoderne*. Paris: Les Editions de Minuit, 1979.
- MOREIRAS, Alberto. *A exaustão da diferença. A política dos estudos culturais latino-americanos*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.
- ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- PRAKASH, Gyan. "Postcolonial Criticism and Indian Historiography", *Social Text* 31-32 (1992), pp.6-18.
- RICHARD, Nelly. "Cultural Peripheries: Latin America and Postmodernist De-centering", *boundary* 2, 20:3 (1993), pp.156-61.
- \_\_\_\_\_. "The Latin American Problematic of Theoretical Cultural Transference: Postmodern Appropriations and Counter Appropriations", *The South Atlantic Quarterly*, 92:3, 1993.
- \_\_\_\_\_. "Postmodernity and Periphery", *Third Text*, 2, 1987/1988, 5-12.



RINCÓN, Carlos. "The Peripheral Center of Postmodernity: on Borges, García Márquez and Alterity", *Revista Iberoamericana*. Vol LXII, 176-77 (1996), pp. 162-79.

ROBBINS, Bruce. "Comparative Cosmopolitanism", *Social Text* 31-32 (1992), pp.169-86.

ROWE, William e SCHELLING, Vivian. *Memory and Modernity. Popular Culture in Latin America*. London: Verso, 1992.

SARLO, Beatriz. *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Buenos Aires: Ariel, 1994.

SEVCENKO, Nicolau. "Cultural Studies Questionnaire", *Travesia . Journal of Latin American Cultural Studies* 2:2 (1993), pp.135-49.

SHOHAT, Ella . "Notes on the 'Post-Colonial'", *Social Text*, 31/32 (1992), pp.99-113.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* [ed. Sarah Harasym]. New York/London: Routledge, 1990.

VIEIRA, Else Ribeiro Pires."Nudity Versus Royal Robe: Signs in Rotation from (In)Culture to (In)Translation in Latin America", *Brazil and the Discovery of America. Narrative, History, Fiction*. [Bernard McGuirk, Solange Ribeiro de Oliveira, eds.]Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1996, pp. 1-15.

WEST, Cornel. "The New Cultural Politics of Difference", *The Cultural Studies Reader*. [Simon During, ed.] London/New York: Routledge, 1993, pp. 203-17.

YOUNG, Robert. *White Mythologies. Writing History and the West*. London/New York: Routledge, 1990.