

INTRODUÇÃO

CULTURA E SUSTENTABILIDADE: UMA CONVERSA INICIAL*

Saramago escreveu em um de seus romances:

... conversa de mulheres, parece coisa nenhuma, isto pensam os homens, nem eles imaginam que esta conversa é que segura o mundo na sua órbita, não fosse falarem as mulheres umas com as outras, já os homens teriam perdido o sentido da casa e do planeta... (Saramago: 1999, p. 107).

Creio que quando Saramago escreveu esta passagem ele utilizou as mulheres como alterego de todos aqueles que são atores não centrais dos enredos ou, como eu os venho chamando: os “anônimos”, aqueles que por terem sido sistematicamente invisibilizados, não se reconhece mais o nome, ou seja, a sua identidade. São as mulheres as que falam sobre as matérias “menos relevantes” do cotidiano, mas são elas também que falam pela família e pela comunidade. É a voz feminina que carrega a tradição, que preserva a memória, que conserva costumes, que define valores, que pauta a ética dos seres comuns, que delimita o Eu e que conta, e reconta, um conjunto de histórias que à História urge conhecer.

Conversar, para além da informalidade que a palavra sugere, é mais do que meramente trocar idéias sem algum compromisso sobre um tema em discussão. A conversa é o instrumento de Psicanalistas e Antropólogos, para quem as palavras usadas, e a forma como elas são ditas, dão acesso aos materiais vivenciais subterrâneos que seriam inconfessáveis em outras formas de diálogo.

* Esta apresentação incorpora a revisão historiográfica sobre o conceito “identidade cultural” apresentada no trabalho “Identidade cultural e desenvolvimento local: uma experiência de sucesso”, publicado em: Fonseca, Denise P. R. da e Siqueira, Josafá Carlos de, SJ (orgs.), *Meio Ambiente, Cultura e Desenvolvimento*. Rio de Janeiro: História y Vida, 2002 e uma discussão sobre fome apresentada na mesa-redonda “Fome: uma geopolítica”, organizada pelo Centro Loyola de Fé e Cultura e realizada na PUC-Rio no dia 05 de maio de 2003.

Por nos ocuparmos do tema da identidade dos seres “anônimos”, por estarmos buscando tocar o intangível acervo dos legados culturais e compreender o patrimônio ético dos seres cotidianos, por estamos tentando apreender as novas formas de cidadania que a sociedade vem construindo e por trabalharmos pelo desenvolvimento sustentável das comunidades pobres da cidade do Rio de Janeiro, *acreditamos nos encontrar em um terreno marcado pelo feminino*. É por esta razão que convidamos a todos a uma “conversa inicial” sobre algumas idéias que são centrais para a linha de pesquisa “Questões socioambientais, estudos culturais e desenvolvimento sustentável”, do Programa de Pós Graduação em Serviço Social da PUC-Rio, abordadas nesta edição. Os temas que este número da revista *O Social em Questão* reúne, tais como: ética, gênero, raça e Direitos, espaço urbano, meio ambiente e sustentabilidade são assuntos que, no entender desta linha podem e devem, ser equacionados a partir da cultura. Daí o binômio cultura e sustentabilidade.

A área de Serviço Social no Brasil, para além da sua dimensão operativa, historicamente se ocupou da análise do valor e da avaliação do alcance das políticas públicas de ação e proteção social. No entanto, a desmontagem do paradigma nacional no final do século XX, como a mais relevante forma de associação identitária, e o paralelo desfalecimento do sonho do Estado de bem-estar social, tem nos obrigado a buscar novas formas de reflexão sobre a questão social, para enfrentar a complexidade inaugurada pelo chamado “capitalismo cultural” ou “bio-capitalismo” (Lazzarato: 2001, p. 91-106). Esta nova realidade demanda o desenvolvimento de conceitos e instrumentos de análise também novos, que nos permitam lidar com o chamado Terceiro Setor, responsável por quase três quartos da atual produção industrial mundial, o que significa dizer, sem a garantia da proteção do Estado. No Brasil examinado pelos últimos estudos econômicos calculasse que quase 40% dos brasileiros estão vivendo abaixo da linha da pobreza, definida pelo ingresso familiar de 90 reais mensais. No entanto, sabe-se também que menos de 10% da população brasileira vive em condições de miséria, o que significa dizer que, no interior das comunidades pobres da nação existe “algo” que é responsável pela diferença entre pobreza e miséria para cerca de 50 milhões de brasileiros. Este “algo”, que urge conhecer, e que pouco ou nada tem a ver com políticas públicas, no nosso entender, está associado às “redes sociais de solidariedade” e com o sentido de pertencimento que advém das “identidades culturais”.

Os profissionais que somaram seus talentos e esforços para fazer deste volume uma contribuição relevante para este debate são, eles mesmos, exemplos desta nova dinâmica de construção de conhecimento em busca do bem-estar da sociedade. São biólogos que discutem ética, advogados que constroem argumentos jurídicos a partir da psicanálise, assistentes sociais que pensam a desigualdade no espaço e na História e historiadores que trabalham em comunidades. E mais, são educadores que realizam sonhos nas favelas, sociólogos que constroem redes comunitárias e acadêmicos que presidem conselhos empresariais. Todos são, sem exceção, comprometidos com a mudança que a sociedade brasileira vem silenciosamente empreendendo, apesar dos equívocos de algumas políticas públicas, ou das suas históricas omissões, e dos descaminhos da economia globalizada.

Recentemente, no Brasil, reduziu-se o debate sobre as questões sociais decorrentes da pobreza ao tema da fome, fazendo-se regressar o eixo da discussão sobre os mecanismos a serem utilizados para a sua superação, do plano ético para o plano econômico. Ao substituir o conceito solidariedade por fome no foco central deste debate, não apenas se desenha uma nova pauta de ações políticas - cuja importância e eficiência não estão aqui em discussão -, mas também, e principalmente, se privilegiam diferentes agentes para esta mudança. Ao ver retornar -no nosso entender, dolorosamente - o sujeito da desejada transformação, da Sociedade para o Estado, ignoramos as “redes sociais de solidariedade” existentes no interior das comunidades pobres, que são as verdadeiras responsáveis pela diferença que existe entre pobreza e miséria, para a imensa maioria dos brasileiros pobres. Como consequência, poderemos vir a conceber políticas públicas que, por serem míopes ao observar a experiência cotidiana dos brasileiros, correm o risco de se tornarem inócuas. Para além disso - e ainda mais preocupante - é o fato que, ao desconhecermos os conteúdos e mecanismos internos de funcionamento destas “redes”, ignoramos também uma forma de exercício de cidadania baseada em um certo “sentido de pertencimento” - uma certa “identidade cultural” -, desperdiçando uma oportunidade privilegiada de conhecer dinâmicas efetivas de afastamento da miséria e de reconhecer o direito de autoria que a Sociedade tem sobre as suas próprias soluções e formas de sobrevivência, em última instância: sobre a sua cidadania.

Infelizmente, no entanto, até o presente momento estas “identidades culturais” são, tão verdadeiras e imponderáveis, quanto pouco co-

nhecidas e intangíveis. Muito embora acreditemos estar a ênfase do debate sobre a pobreza fora de foco, posto que estamos convencidos de que no Brasil pobreza não implica necessariamente fome e o seu corolário - a indignidade -, vale a pena esta conversa inicial sobre estas idéias, no intuito de re-configurar esta discussão em termos pró-ativos e no afã de devolver a autoria das nossas construções sociopolíticas mais eficientes a quem de Direito.

Fome é, em essência, a privação de uma necessidade. Quanto mais vital for a carência - para o corpo ou para a alma -, tanto maior será a percepção e a relevância da ausência. Posto desta maneira, tratar de fome significaria, quase que exclusivamente, falar de dor, de repressão do desejo e de desalento.

Entretanto, fome pode ser também entendida como sinônimo de apetite, uma disposição positiva para a absorção de algo que nos traga saciedade ou felicidade. Nesta perspectiva, a fome pode estimular a ação que leva à superação da urgência. Daí teria nascido a idéia de fomento, ou seja, a promoção do desenvolvimento; o estímulo ao progresso, ou ainda, em uma outra leitura possível: a mitigação do sofrimento; proteção e auxílio. Em resumo, e como já nos avisara a sabedoria popular: “a necessidade é a mãe da criatividade”.

Os saberes populares e ancestrais, na realidade, são portadores de uma consciência sobre a nossa condição, que a racionalidade cartesiana, descuidadamente, andou descartando nos últimos séculos, no afã de criar mecanismos de controle da experiência humana. Quem sabe, por esta razão, este patrimônio imaterial nos seja particularmente precioso, porque ele nos fala das incontáveis possibilidades de enunciação de um mesmo tema relativo à aventura humana.

Enunciar a fome é, em última instância, enunciar-se, posto que, represados em nossa materialidade, somos a personificação do nosso desejo - a força vital que nos anima. Em essência, somos os nossos apetites; a nossa fome e, como consequência, segundo a sabedoria oriental: “somos aquilo que comemos”.

Postos no mundo, nós, necessariamente, nos enunciamos de algum “lugar” - do latim: *locus*, seja ele geográfico ou ético; em outras palavras: material ou intangível. Enunciar-se pressupõe, portanto, um espaço e uma agenda - uma inserção no mundo e uma percepção política - e é assim que entendemos a nossa contribuição para este diálogo.

Nosso *locus* de enunciação é o acadêmico e seu conteúdo tem caráter interdisciplinar. Ele parte do campo da História, onde sentamos nossas raízes, cortando, respeitosamente, o terreno da Antropologia Cultural, para contribuir na construção de um modelo de desenvolvimento local sustentável, a partir do conceito “identidade cultural”.

No transcurso das duas últimas décadas, o tema da identidade cultural, entendida principalmente como identidade nacional, tem sido objeto da atenção crescente e sistemática dos cientistas sociais. Os acontecimentos históricos do final do século XX fizeram despertar um novo conjunto de preocupações sociais e políticas, cujas formulações mais eficientes se inscrevem no campo da Antropologia Cultural. Isso equivale a dizer que o núcleo duro da reflexão social e política hoje está no homem e nas suas articulações com o seu grupo social e a sua cultura local estando, portanto, des-enfatizados os grandes sistemas sociais aos quais esses grupos possam estar submetidos.

Desde a publicação de *The Invention of Traditions* (Hobsbawm: 1983, p. 1-14), a questão da artificialidade de certos laços sociais de lealdade voluntária, ou de submissão imposta, vem sendo examinada no sentido de compreender o seu funcionamento e de questionar a sua efetividade, para não dizer a sua legitimidade. A derrocada dos grandes sistemas de ordenamento das lealdades, aos quais estivemos subjogados desde o pós-guerra até 1991, fez com que ressurgisse um certo “sentido de pertencimento”; uma certa concepção de identidade que, por se apresentar de imediato sob a forma de fundamentalismos étnicos e religiosos, despertou o medo, e o seu corolário: o ódio. Estamos falando dos separatismos regionais que emergiram no interior da antiga União Soviética, seguidos pelos conflitos vividos no Leste Europeu, em particular na antiga Iugoslávia; do acirramento dos conflitos na Irlanda e dos mais recentes confrontos militares no Oriente Médio e no Subcontinente Asiático, sendo todos estes eventos de fundo étnico ou religioso e posteriores à queda do muro de Berlim, o marco simbólico e iconográfico do final da Guerra Fria.

Não foi à toa que, enquanto os mísseis destruía Sarajevo na madrugada, a UNESCO enviasse seu Secretário Geral, Federico Mayor Zaragoza, em andanças pelo mundo para propagar o que ele chamava de “uma cultura internacional de Paz”. Foi nesta época que os consultores daquela casa deram vida e lapidaram o conceito “patrimônio intangível da humanidade” (Malo González, 2000), ou seja, havia que se reco-

nhecer e re-valorizar as formas e conteúdos das incontáveis “identidades culturais”. O curioso é que, inicialmente, este legado imaterial foi chamado de “intangível”, para deixar clara a sua oposição à decadente idéia de que o legado materializado, principalmente sob a forma arquitetônica, venha a ser a única forma de registro do acontecer humano a merecer reconhecimento, resgate e preservação. Estava fácil de perceber, então, que mesmo que os mísseis fossem capazes de fazer tábua rasa da Bósnia, não deixando um só edifício de pé sobre as suas estruturas, naquele local permaneceria um certo sentido de pertencimento, uma certa “identidade cultural” que, nem o ódio, nem o fogo seriam capazes de apagar. Este seria o “patrimônio imaterial” - como passou a ser chamado logo depois -, que a UNESCO começaria a perseguir pelo mundo. Estava claro também, que disputas ancestrais pelo controle do espaço e da natureza, começavam a ganhar tons mais cruéis e beligerantes, pautados em velhas e gastas visões de mundo, e que urgia encontrar novos valores éticos para as relações dos homens com os homens, e destes com a natureza. Curiosamente, apenas poucos anos antes, a UNESCO começara a estabelecer regras para localizar, delimitar e proteger, com seus recursos econômicos e políticos, os redutos do patrimônio natural da humanidade, ou seja: o seu meio ambiente e os seus santuários de espécies animais ou vegetais. Essa sincronia temporal e histórica já apontava para os primeiros indícios claros da necessidade de articulação entre cultura e meio ambiente, evidências de uma tendência que nem mesmo as vanguardas do movimento ambientalista haviam sido capazes de estabelecer antes de 1992.

No plano dos estudos culturais, a produção que se montava a partir dos Estados Unidos avançava pela trilha aberta por Hobsbawm e Stuart Hall, através dos trabalhos de Benedict Anderson, Anthony Giddens, Samuel P. Huntington, Homi K. Bhabha e Manuel Castells, entre outros. Trabalhando primordialmente nos campos da Antropologia e da História, eles tratavam de entender a natureza dos laços de lealdade e do sentido de pertencimento que animam as sociedades na entrada do terceiro milênio, aonde o paradigma nacional vem sistematicamente perdendo relevância e capacidade de promover coesão social. Embora sejamos beneficiários das contribuições de todos estes autores, por estarmos preocupados com os mecanismos internos de funcionamento das “redes sociais de solidariedade” intracomunais, nos interessa aqui, particularmente, comentar alguns conceitos oferecidos por Manuel Castells, quem tratou mais diretamente deste assunto.

Em *O Poder da Identidade*, ele nos fala de três formas possíveis de associações identitárias. A primeira delas se consubstancia sob a forma de uma “identidade legitimadora”, cuja origem está ligada às instituições e organizações da sociedade civil, pois elas surgiram e se organizaram em torno do Estado democrático e do contrato social entre capital e trabalho (Castells: 1999, p. 418-420). Dentre elas estão: a chamada “identidade nacional”, os fundamentalismos religiosos ou étnicos e, em grande medida, os partidos políticos e as associações sindicais. Foram estas as estruturas que, ao final do século XX, mais perderam a sua capacidade de manter vínculos vivos com os valores das pessoas. Este tipo de identidade, portanto, não tem sido capaz de desenvolver práticas renovadoras em termos dos movimentos sociais mais recentes. Quem sabe pudéssemos aqui agregar que, parece ter sido ao redor destas identidades, as “legitimadoras”, que os maiores desastres sociais têm sido produzidos recentemente.

O segundo tipo de associação identitária seria o que o autor chamou de “identidade de resistência”, que é gerada por agentes sociais que se encontram em posição de exclusão, sob discriminação ou que se sentem ameaçados (Castells: 1999, p. 420-425). Nesta categoria se enquadram muitas das formas de resistência atual, desde o movimento feminista até o ambientalismo, passando pelos grupos de resistência homossexual e movimentos por reforma agrária. O problema aqui se dá quando cada uma destas vertentes de mobilização social se fecha sobre a sua própria rede identitária e, por ignorar os conteúdos e premissas das outras redes correlatas, ignora também a teia maior que vai se formando ao seu redor e que limita a sua própria capacidade de ação, permitindo refluxos indesejados. Por esta razão, para garantir a sua efetividade, segundo Castells, as “identidades de resistência” precisam se transformar, também, em “identidades de projeto”.

Uma “identidade de projeto” se constrói quando os agentes sociais tratam de redefinir a sua própria posição na sociedade, a partir dos legados culturais a que tiveram acesso (Castells: 1999, p. 425-427). Segundo o autor, estes tipos de agentes precisam, necessariamente, ser mobilizadores de símbolos, o que equivale a dizer que para obter sucesso, eles devem se manifestar através dos meios da principal corrente cultural para subvertê-la em benefício de valores alternativos. Em outras palavras, há que dar visibilidade aos conteúdos culturais historicamente silenciados, re-significando-os e criando novos símbolos que os representem. Além disso, esta organização deve, como observou

empiricamente Castells, assumir uma estrutura descentralizada e integrada em rede, que ele chamou de “redes de mudanças sociais”, das quais o movimento ambientalista e o movimento feminista são duas das expressões mais acabadas. Trata-se de evoluir de uma perspectiva subjetivista e centrada no indivíduo - muito própria da modernidade -, para uma visão de mundo solidária e centrada na cultura, o que vem a ser a novidade pós-moderna. Esta é a perspectiva que perseguimos.

O conceito que desejamos explorar - “identidade cultural” - é tributário de todas estas formulações teóricas, que o precedem e que sustentam a sua concepção. Muito embora ele já tenha sido utilizado, principalmente por Stuart Hall, que igualmente chegou a este através dos caminhos percorridos por Hobsbawm, Anderson, Giddens e outros; nossa concepção de “identidade cultural” está pautada na observação empírica realizada nos trabalhos que desenvolvemos junto às comunidades pobres desde 1998. O conteúdo que associamos ao conceito, no entanto, se afasta daquele que Hall utiliza, na mesma medida em que se distancia das preocupações com a questão da nacionalidade e da identidade nacional, centrando sua ênfase no sentido de pertencimento que alimenta as “redes sociais de solidariedade”, responsáveis pela diferença entre pobreza e miséria.

Assumindo, com Castells, que toda identidade é construção e que toda construção de identidade implica em relações de poder (Castells: 1999, p. 426), vale a pena uma segunda conversa, desta vez para refletirmos sobre a essência dos “poderes” imateriais que residem naquelas redes - e nas suas práticas cotidianas. Nosso desejo é o de afastar, de vez, a arraigada e limitada concepção de poder que carregamos que - por razões históricas e culturais -, se apresenta ligada às idéias de constrangimento, aliciamento, manipulação, coerção e, em última instância, violência. Estamos convencidos de que o “poder” que fomenta e alimenta as “identidades culturais” emana da memória do sujeito coletivo desta identidade e provém de saberes compartilhados pelos seus indivíduos, cuja natureza é intangível, qual seja: o seu patrimônio cultural imaterial.

É dessa ordem de questões que se ocupa a pós-modernidade, pois até mesmo o capitalismo, velho conhecido predador dos homens e da natureza, em sua sanha devoradora de valores para gerar mais-valia, já se apercebeu de que em tempos do chamado “capitalismo cultural”, ou “bio-capitalismo”, são as nossas paixões; os nossos desejos; a nossa afetividade e a nossa religiosidade, ou seja: o material imponderável da

nossa subjetividade, o bem mais precioso a ser acumulado. E se é disso que advém o lucro - e conseqüentemente a exploração -, bem pode ser desse mesmo "poder" que derivem as nossas melhores oportunidades para a construção de uma inserção econômica e social mais justa e eficiente. Estamos falando das vantagens comparativas que podemos - e devemos - nos reservar o direito de apropriação, por ser parte do nosso próprio material cultural identitário ou, como diria Castells, o legado cultural a que tivemos acesso, para com ele construir novas relações de poder e uma "identidade cultural" ou "de projeto" que, afinal, nos sirva.

Nos projetos que realizamos junto a algumas comunidades pobres da cidade do Rio de Janeiro, para desenvolver com os seus membros o trabalho de resgate do seu patrimônio imaterial; sua revalorização no interior da própria comunidade e sua re-significação extracomunitária, tem deixado claro para nós, que o chamado empoderamento (*empowerment*) pode servir, com sucesso, às comunidades no "re-conhecimento" das suas principais vocações. O que se busca é conhecer as chamadas "redes sociais de solidariedade" para, a partir delas, apoiar a construção de "identidades de projeto", nas palavras de Castells, que ofereçam uma inserção socioeconômica mais justa e que garantam o efetivo exercício da cidadania. Porém, esta construção de "identidade cultural", ao tocar o intangível, desprende o poder que normalmente fica represado pelas formas tradicionais de "identidades legitimadoras", fazendo emergir no seio da comunidade antigos conteúdos de medos e ódios.

Nossas experiências recentes nos permitem identificar pelo menos quatro formas de "redes sociais de solidariedade", que funcionam sistematicamente no interior destas comunidades:

- Redes familiares;
- Redes religiosas;
- Redes geográficas (de vizinhança), e
- Redes de interesses compartilhados.

Cada uma destas possui uma lógica própria de integração entre os seus membros e um código de condutas - uma ética - que garante a sua fortaleza como sujeito coletivo; legitima a cada um dos seus membros e define os limites desta identidade, definindo também os seus não-membros, ou seja: os seus excluídos. Vale lembrar que não estamos aqui tratando da categoria "excluídos" com a qual vêm operando as Ciências Sociais brasileiras a partir de um imaginário francófilo. Cada um destes

“sentidos de pertencimento” responde por aspectos particulares da “re-existência” material; emocional e espiritual dos seus membros. O núcleo duro do poder que emana destas formas de associação tem a ver com o “sentido de pertencimento” que elas oferecem e se apresenta sob a forma de aceitação, solidariedade e lealdade. No interior de cada uma destas formas de existir na comunidade, a capacidade de resistir dos seus indivíduos será tanto maior, quanto mais estruturados estiverem os códigos éticos daquela rede, independentemente do valor dos seus conteúdos.

As redes familiares são as principais responsáveis pelas práticas de proteção física e sobrevivência material. As redes religiosas respondem primordialmente pela legitimidade e oportunidades sociais extrafamiliares. As redes geográficas estão ligadas aos limites físicos que definem inserções socioeconômicas e percepções políticas. Por último, as redes de interesses compartilhados respondem pela sobrevivência de valores éticos, estéticos, educacionais e comportamentais, que excedem as esferas da família, das igrejas e das associações de corte geográfico.

Muito embora seja destas redes que emanem incontestáveis fortalezas sociais, a sustentar as “redes sociais de solidariedade” que importa conhecer, é delas também que derivam as mais dolorosas fragilidades que propiciam o exercício de práticas cotidianas de violência mútua, um substrato ético que dá suporte à violência maior a que todos estamos submetidos na atualidade.

Assim como o núcleo duro do poder das “redes sociais de solidariedade” tem a ver com o “sentido de pertencimento”, o cerne destas formas cotidianas de enfraquecimento mútuo é justamente o “não pertencimento” que estas mesmas identidades constroem ao seu redor, através de disputas de poder e de preconceitos de toda sorte.

No nosso entender, trabalhar com a idéia de empoderamento nas comunidades pobres, na esperança de criar condições para uma inserção mais justa no “capitalismo cultural”, significa encontrar as estreitas vias deixadas pelas práticas sistemáticas do preconceito e das disputas de poder para, através delas, fazer avançar a construção de “identidades culturais” poderosas e transformadoras. Trata-se de fazer convergir em alguns símbolos, escolhidos pelas próprias comunidades, os conteúdos e as práticas das incontáveis “redes sociais de solidariedade”, para além dos seus conflitos, de tal maneira a construir um sujeito coletivo que seja senhor da sua própria história.

Esta é a natureza da reflexão que a linha de pesquisa vem desenvolvendo, na esperança de construir conceitos que nos ajudem a pensar a questão social no Brasil. O benefício da interlocução com os autores que participam desta edição, para além do privilégio e do orgulho de tê-los como co-autores, é inestimável para que possamos ampliar nossos horizontes e dimensionar as tarefas que devemos enfrentar. Fica aqui registrado o nosso apreço e gratidão pela sua generosa contribuição.

Denise Pini Rosalém da Fonseca
Organizadora

Departamento de Serviço Social (PUC-Rio)

Referências bibliográficas

- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London, New York: Verso, 1991. Primeira edição 1986.
- BHABHA, Homi K *The location of culture*. London, New York: Routledge, 1994.
- CASTELLS, Manuel. *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura*. 3 vols. *O Poder da Identidade*. Vol II. Prefácio de Ruth Correa Leite Cardoso. São Paulo: Paz e Terra, 1999. Primeira edição 1996.
- FONSECA, Denise P. R. da e SIQUEIRA SJ, Josafá Carlos de (orgs.). *Meio Ambiente, Cultura e Desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Historia y Vida, 2002.
- GIDDENS, Anthony. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in Late Modern Age*. Stanford, California: Stanford University Press, 1991.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001. Primeira edição 1992.
- HOBSBAWN, Eric. "Inventing Traditions". In: HOBSBAWN, Eric e RANGER, Terence. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Primeira edição 1983.
- HUNTINGTON, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Touchstone, 1997.
- LAZZARATO, Maurizio e NEGRI, Antonio. *O trabalho imaterial. Formas de vida e produção de subjetividade*. Tradução de Mônica Jesus. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- MALO GONZÁLES, Cláudio. "Patrimonio cultural intangible y globalización", Revista LActitud nº 1, 10-12/2000. www.anonimoslatinos.org. s/n. Palestra apresentada no Congresso da UNESCO, Cartagena de Indias, Colômbia, 8 a 12 de outubro de 2000.
- SARAMAGO, José. *Memorial do Convento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. 24ª edição.