

## Capítulo 5 - Contra o fundamentalismo identidades híbridas em Os descrentes

William Mineo Tagata

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

TAGATA, W.M. Contra o fundamentalismo: identidades híbridas em Os descrentes. HASHIGUTI, S.T., ed. *O corpo e a imagem no discurso: gêneros híbridos* [online]. Uberlândia: EDUFU, 2019, pp. 73-84. Linguística in focus collection, vol. 12. ISBN: 978-85-7078-503-9. <http://dx.doi.org/10.14393/EDUFU-978-85-7078-503-9>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

### Contra o fundamentalismo: identidades híbridas em *Os descrentes*

*William Mineo Tagata (UFU)*

*wtagata@gmail.com*

*Through Others I am somebody.*  
(provérbio africano)

#### Introdução

Uma trupe de atores e atrizes marroquinos parte em uma excursão pelo interior do Marrocos para apresentar sua nova peça. Porém, no meio do caminho, a *van* em que o grupo viaja cai em uma emboscada armada por um trio de fundamentalistas islâmicos, que passa a mantê-los cativos em algum ponto desconhecido no interior do país. O sequestro, como nos informa um dos autores, foi arquitetado por um líder religioso local como uma forma de punição pelo estilo de vida dos atores e por sua expressão artística pouco respeitosa às tradições islâmicas. Passam-se alguns dias de cativo, enquanto um dos sequestradores tenta, inutilmente, contatar o líder para obter orientações quanto ao destino da trupe. Enquanto aguardam, atores e sequestradores convivem em um ambiente tenso, com ameaças de um lado e reivindicações de outro, em direção a um desfecho trágico e surpreendente.

Feito com recursos próprios e sem nenhum tipo de patrocínio ou financiamento, o filme “Os descrentes” (“Les mécréants”) foi escrito e dirigido pelo cineasta marroquino Mohcine Besri em 2012. O filme capta com maestria o clima atual de intolerância e violência gerado por formas

de fundamentalismo responsáveis por ataques religiosos, racistas ou homofóbicos, entre outros, muitas vezes ancoradas na crença em uma identidade nacional, religiosa, política ou cultural pura e homogênea.

Este trabalho se baseia em uma noção de identidade menos como produto do que como processo, marcada pelo entrecruzamento de diferentes eixos de identificação e, nesse sentido, sempre já híbrida. Começo com uma discussão sobre a questão da identidade (Bauman, 2004; Hall, 1997) e sobre o permanente processo de hibridização (Bakhtin, 1981; Bhabha, 1994) no bojo de sua constituição. Em seguida, passo a uma reflexão sobre o problema do fundamentalismo e como é possível evitá-lo por meio de uma ética cosmopolita baseada no diálogo (Tailche, 2012). Minhas reflexões terão como contraponto o filme de Mohcine Besri – a nosso ver, um poderoso manifesto artístico contra o fundamentalismo e a favor do diálogo com diferentes sistemas religiosos e culturais.

## Identities híbridas

Em tempos atuais, marcados por intensas trocas culturais e econômicas e por profundas mudanças sociais e políticas, é mais apropriado conceber identidades em termos de processo do que como produtos acabados. Essa posição foi sugerida, entre outros teóricos, por Hall (1998), para quem o termo “identificação” é mais apropriado para falar sobre identidades, pois destaca o caráter processual e dinâmico da constituição identitária. Trata-se de um processo mediado por uma variedade de discursos diferentes, muitas vezes antagônicos, localizados em contextos sociais e históricos específicos. De acordo com o Hall (1997), movimentos sociais do século 20, como o movimento feminista, as revoltas estudantis, as manifestações contra a Guerra do Vietnã, a Contracultura dos anos 1960 e as lutas pelos direitos civis de minorias sexuais e raciais possibilitaram uma contestação política dos papéis tradicionalmente atribuídos à família e ao Estado, colocando em xeque distinções até então amplamente aceitas, como público e privado, e promovendo uma reflexão crítica das formas como nossas identidades sociais, políticas e sexuais são constituídas. A partir desse momento, cai por terra a ideia do sujeito íntegro, desvinculado de seu contexto histórico, dando lugar à noção de um sujeito fragmentado, instável, cuja identidade se constrói num terreno movediço onde diferentes discursos, práticas e posições se entrecruzam.

Essa instabilidade também é detectada por Bauman (2004, p. 22) que, ao discorrer sobre “a fragilidade e a condição eternamente provisória da identidade”, assevera que

“a “identidade” só nos é revelada como *algo a ser inventado*, e não descoberto; como *alvo de um esforço*, “um objetivo”; como uma coisa que ainda se precisa construir a partir do zero ou escolher entre alternativas e então lutar por ela e protegê-la ainda mais – mesmo que, para que essa luta seja vitoriosa, a verdade sobre a condição precária e eternamente inconclusa da identidade deva ser, e tenda a ser, suprimida e laboriosamente oculta”.

Para Bauman (2004, p. 26), a “verdade sobre a condição precária” da identidade – sobretudo a identidade nacional – é que, longe de ser natural, ela nasceu como uma ficção, junto com o aparecimento do Estado Moderno, cuja consolidação se deu através de esforços para suprir uma brecha entre “o deve” e “o é”. Foi por intermédio desses esforços – “a identidade precisava de muita coerção e convencimento para se consolidar e se concretizar numa realidade (mais corretamente: na única realidade imaginável)” (Bauman, 2004, p. 26) – que a identidade se tornou um “fato”, resolvendo uma crise de pertencimento ao suprir com a sensação de segurança – uma sensação, aliás, ambígua, pois ao mesmo tempo em que traz “promessas e premonições vagas de uma experiência ainda não vivenciada” (Bauman, 2004, p.35), acaba por produzir em nós ansiedade. Afinal, como defende o autor, em nossa época “líquido-moderna”, não convém a ninguém se atolar em uma identidade fixa e imutável.

Outro aspecto interessante mencionado por Bauman diz respeito ao ambiente ou à situação de disputa ou conflito em que se discute a questão da identidade; as pessoas se mobilizam em torno dela, por exemplo, ao reagir a ameaças feitas por outros grupos, ao fazer valer suas reivindicações, ao manter sua esfera de influência ou ao escalar posições numa determinada configuração de poder, entre outras ações possíveis. Em todos esses casos,

A identidade parece um grito de guerra usado numa luta defensiva: um indivíduo contra o ataque de um grupo, um grupo menor e mais fraco (e por isso ameaçado) contra uma totalidade maior e dotada de mais recursos (e por isso ameaçadora). (Bauman, 2004, p. 83).

Se “o campo de batalha é o lar natural da identidade” (Bauman, 2004, p. 83), no caso das identidades nacionais essa batalha é travada entre diferentes grupos com interesses diversos, ao mesmo tempo em que a comunidade nacional tenta se sobrepor a esse “agregado de indivíduos do Estado”, fadada a existir como um projeto inconcluso e precário, “a exigir uma vigilância contínua, um esforço gigantesco e o emprego de boa dose de força” (Bauman, 2004, p.83). No filme de Mohcine, quem detém a força é o trio de sequestradores, que mantém a trupe de atores sob a mira de suas armas o tempo todo, alternando ameaças a suas vidas com críticas ao seu modo de vida excessivamente ocidentalizado e pouco respeitoso à tradição islâmica – “você não são muçulmanos!”, vocifera o líder a um dos integrantes da trupe. Em um momento quase ao final do filme, a censura explícita, feita pelos sequestradores, aos pensamentos supostamente impuros dos atores e a seus costumes incompatíveis com os verdadeiros princípios islâmicos leva uma das atrizes a uma reação extrema que só piora o conflito.

O grupo tinha obtido a permissão de passar uma parte do tempo em cativeiro ensaiando seu último espetáculo. No intervalo dos ensaios, o sequestrador responsável por vigiar os atores fica incomodado com os adereços que adornam os pés de uma das atrizes, e exige que ela cubra suas pernas, desencadeando uma reação tempestuosa da atriz – “eu compreendo árabe, mas não o seu discurso!”, defende-se ela – e agravando ainda mais o clima de tensão no grupo. Tudo leva a crer que, na perspectiva dos sequestradores, os “descrentes” que dão nome ao filme são os atores, cujo comportamento licencioso se opõe à sua visão do Islã como sistema de valores puros e íntegros. Entretanto, essa integridade é questionada perto do clímax do filme, quando a trupe apresenta seu último espetáculo para os sequestradores. Durante a apresentação, um incidente põe em questão a distinção entre “nós” e “eles”, semeando a dúvida e o temor de que talvez o “Outro” ameaçador já esteja inscrito em nossas identidades. Quem são os descrentes, afinal de contas?

A presença do Outro na constituição de nossos enunciados foi inicialmente problematizada por Bakhtin (1981). Em seu estudo sobre o romance literário, Bakhtin propõe uma reflexão sobre a linguagem como um fenômeno historicamente real, envolto em um “processo de desenvolvimento heteroglota” (Bakhtin, 1981, p. 357), caracterizada, em qualquer etapa de seu desenvolvimento, pela coexistência de diferentes

linguagens, desde as que parecem extintas até aquelas que começam a surgir. Nossos enunciados, portanto, carregam traços de linguagens familiares que adquirimos ao longo de nossas interações sociais, assim como traços de linguagens que podem vir (ou não) a se afirmar como tal. Assim, boa parte de nossos enunciados estão repletos de palavras que certamente já foram proferidas por outros em diferentes ocasiões, o que leva Bakhtin a destacar o hibridismo característico da linguagem. Segundo o pensador russo,

na constituição de quase todos os enunciados proferidos por um sujeito social – desde uma breve resposta em um diálogo casual até grandes obras verbais e ideológicas (literárias, acadêmicas, e outras) – um número significativo de palavras podem ser identificadas, que são implícita ou explicitamente reconhecidas como sendo de outrem, e que são transmitidas por uma variedade de meios. Dentro da arena de quase todos os enunciados, uma enorme interação e disputa entre a palavra de um e a de outrem está sendo travada, um processo em que elas se opõem ou dialogicamente inter-animam. (Bakhtin, 1981, p. 354, tradução minha).<sup>1</sup>

Para Bakhtin, nossos enunciados estão inseridos numa cadeia de significação da qual fazem parte os enunciados de outros, que contribuem com sua própria expressividade ou tom valorativo, que assimilamos e modificamos. Assim, nossa fala está repleta de ecos e lembranças das palavras do outro, aos quais está vinculada no processo de comunicação verbal. Nesse processo, nosso enunciado deve ser considerado como uma *resposta* a enunciados anteriores, visto que não somos os primeiros a romper a barreira do silêncio, mas dependemos da existência do sistema linguístico que usamos e do conhecimento de enunciados anteriores ao nosso. Nesse sentido, vivemos, segundo o autor, no universo das palavras do outro; o outro é, de certa maneira, *coautor* de nossos enunciados,

---

<sup>1</sup> Minha tradução do original, em inglês: “in the makeup of almost every utterance spoken by a social person – from a brief response in a casual dialogue to major verbal ideological works (literary, scholarly and others) – a significant number of words can be identified that are implicitly or explicitly admitted as someone else’s, and that are transmitted by a variety of different means. Within the arena of almost every utterance an intense interaction and struggle between one’s and another’s word is being waged, a process in which they oppose or dialogically interanimate each other”.

pois eles só existem em função de outros enunciados, pois dirigem-se necessariamente a um outro com quem dialogamos, e o que dizemos já leva em conta sua participação – suas possíveis reações ou respostas – na situação e no momento de enunciação. O próprio ato da compreensão já constitui, para Bakhtin, um momento dialógico, pois se trata de “um encontro de duas consciências” no qual o ouvinte mantém uma atitude responsiva ativa. Esse encontro de “duas consciências linguísticas diferentes, separadas por uma época, por diferenças sociais ou algum outro fator” (Bakhtin, 1981, p. 358, tradução minha)<sup>2</sup>, nos limites de um mesmo enunciado – como um romance, por exemplo –, é o que o autor chama de “hibridização”.

A hibridização, vale lembrar, nunca é um processo completamente pacífico. Para Bakhtin, ela acontece dentro da “arena de cada enunciado”, como uma batalha travada entre diferentes vozes no mesmo romance, sem a promessa de resolução por completo. A dinamicidade que caracteriza esse conflito de vozes no bojo do enunciado é, em grande parte, resultado do jogo de forças centrífugas e centrípetas presentes em qualquer momento histórico das culturas, segundo o pensador russo: se, por um lado, estas agem no sentido de promover ordem, estabilidade, homogeneidade e permanência, aquelas apontam para caos, instabilidade, heterogeneidade e mudança; de acordo com Bakhtin, é a interação ou trabalho conjunto das duas forças que explica os acontecimentos na vida das culturas, feita de constantes negociações entre interesses adversos, arranjos provisórios e soluções contingentes (Bakhtin, 1981).

O conceito de hibridização de Bakhtin inspirou Bhabha a formular sua própria visão de hibridismo. Partindo da noção de híbrido intencional de Bakhtin (1981), e tendo como interesse inicial a literatura pós-colonial produzida em seu país, Bhabha (1994) concebe o hibridismo como uma estratégia pós-colonial para reverter o apagamento dos discursos e práticas culturais do colonizado, de forma a restituir-lhe a voz e desenvolver formas de resistência à hegemonia do colonizador. Como? Da mesma forma como Bakhtin (1981) via no híbrido intencional romanesco uma mistura de duas consciências linguísticas, em que a voz de um personagem introduzia sua própria intenção ou sotaque no discurso do autor, Bhabha (1994) nos convida a procurar no próprio

---

<sup>2</sup> Do original, em inglês: “two different linguistic consciousnesses, separated from one another by an epoch, by social differentiation or by some other factor”.

discurso do colonizador a voz do colonizado, e assim aponta a não pureza ou homogeneidade do discurso do colonizador – este, segundo Bhabha, sempre-já híbrido. Contudo, é preciso lembrar que, para o indiano, o hibridismo é menos um produto – uma identidade ou uma obra de arte, por exemplo – do que uma ferramenta teórico-epistemológica. É essa a interpretação de Young (1995) sobre o hibridismo de Bhabha: uma forma de releitura crítica do discurso hegemônico do colonizador, de maneira a reconhecer, em seu interior, vestígios do discurso do colonizado, e assim minar as bases de sua autoridade, revelando o hibridismo constitutivo. Assim, para Bhabha (1994 apud Souza, 2004),

A hibridização não é algo que apenas existe por aí, não é algo a ser encontrado em um objeto ou em alguma identidade mítica híbrida – trata-se de um modo de conhecimento, um processo para entender ou perceber o movimento de trânsito ou de transição ambíguo e tenso que necessariamente acompanha qualquer tipo de transformação social sem a promessa de clausura celebratória, sem a transcendência das condições complexas e conflitantes que acompanham o ato de tradução cultural.<sup>3</sup>

Falar em identidades híbridas, de acordo com Bhabha, pode levar à crença equivocada em uma “clausura celebratória”, como se tais identidades pudessem constituir uma síntese de forças ou interesses distintos, pondo fim ao conflito entre diferenças sociais e culturais. Pessoalmente, concordo com Bhabha quanto à impossibilidade de transcender as “condições complexas e conflitantes” que caracterizam toda e qualquer transformação social em que se dá a constituição identitária. Assim, é nessa perspectiva que falamos em identidades híbridas: tendo em mente seu caráter instável e mutante – ou ainda, conforme assevera Bauman, frágil e eternamente provisório.

Outro argumento a favor da mobilidade da identidade diz respeito a seu aspecto relacional ou posicional, que podemos depreender da ideia de “lócus de enunciação” formulada por Bhabha (1994 apud Souza, 2004). Para o indiano, o enunciado é sempre produto do lócus ou do contexto social, histórico e ideológico da enunciação, ao qual seu sentido está necessariamente atrelado. Em outras palavras, o enunciado nunca

---

<sup>3</sup> Tradução de Souza (2004).



se encontra desancorado das condições sócio-históricas de produção e interpretação. Quem fala/ouve e de onde se fala/ouve? De qual perspectiva? Representando qual(is) interesse(s)? Dessa forma, nossa compreensão dos enunciados, nossa percepção de mundo e, portanto, nossas identidades, dependem desse lócus ou posicionamento discursivo, não sendo possível garantir que nossos interlocutores atribuam a nossos enunciados o mesmo sentido que intencionamos lhes atribuir. É nesse sentido que a significação e o signo, a cultura e a história devem ser situados no espaço que se forma entre as diferentes perspectivas enunciativas, ou *loci* de enunciação, que Bhabha denomina Terceiro Espaço; nesse espaço, as identidades não possuem valores monolíticos ou absolutos, mas se fazem ouvir através de vozes que dialogam entre si na heteroglossia da linguagem.

Se nossas identidades nacionais, religiosas e culturais são híbridas, como justificar práticas e posturas fundamentalistas como as que motivam os sequestradores do filme de Mohcine? Que alternativas ao pensamento fundamentalista podem ser concebidas, de modo a minimizar os conflitos violentos que ele pode desencadear? Na próxima seção dedico algumas reflexões a essa questão.

## Hibridismo x Fundamentalismo

Após uma semana de cativeiro, a trupe está pronta para apresentar seu último espetáculo para a plateia de sequestradores. O líder do bando tentara, inutilmente, contatar o suposto mentor da operação por celular, de modo a obter orientações quanto ao destino da trupe – daí a sensação de abandono que parece estampar-lhe o rosto. Ao cair da tarde, começa a apresentação. Trata-se de um espetáculo cômico, permeado por efeitos pirotécnicos, poesia, música e dança, em um crescendo que acaba contagiando um dos sequestradores, que se levanta e começa a dançar junto com os atores. Ao se dar conta disso, outro dos sequestradores reage de forma inesperadamente radical, conduzindo a uma reviravolta final na trama.

A violência que se segue à reação do sequestrador parece proporcional à violência imposta às vítimas do sequestro, motivado pela crença fundamentalista na superioridade do Islã. Essa crença, de acordo com Bauman (2004), se baseia na recusa ao diálogo com formas dissidentes

de pensamento, gerando assim um sentimento de certeza e eliminando quaisquer dúvidas em relação à própria superioridade. “Transmite uma confortável sensação de segurança a ser ganha e saboreada dentro dos muros altos e impenetráveis que isolam o caos reinante lá fora” (Bauman, 2004, p. 93).

Proposição semelhante é feita por Tailche (2012, p. 25), para quem o fundamentalismo é uma “forma de pensamento que segue uma verdade absoluta”, aplicável a qualquer contexto sócio-histórico, e que, ao fazê-lo, coloca-se em confronto com as outras verdades, as quais procura silenciar. É a crença nesse tipo de verdade única que, segundo Tailche, caracteriza os diversos movimentos do fundamentalismo islâmico. Neles, o Islã funciona não apenas como base religiosa, mas também como um sistema político, econômico, cultural e social. Muitos fundamentalistas islâmicos, de acordo com o autor, se posicionam a favor de um nacionalismo religioso, na forma de “uma missão universal de alcance superior às fronteiras do país” (Tailche, 2012, p. 36). Esse anseio por um movimento islâmico de alcance universal pode ser visto como uma resposta direta à globalização, que veio intensificar as trocas culturais e colocar em evidência modos de vida e sistemas de crenças diferentes daqueles considerados normativos pelas autoridades religiosas. Para o autor, tanto o fundamentalista islâmico quanto o nacionalista se baseiam em verdades absolutas ou “fortes” que se revelam problemáticas para qualquer democracia, pois tanto um quanto outro procuram afirmar sua pureza às custas do apagamento da verdade do outro, ou da negação da alteridade constitutiva de sua própria identidade. Quando a religião se apresenta em termos de “identidade forte”, segundo Tailche, a possibilidade de diálogo com o outro é nula, e o conflito, inevitável.

Para evitar a violência gerada por formas de pensamento fundamentalistas, Tailche sugere o “enfraquecimento” das verdades autointituladas universais, absolutas ou pretensamente a-históricas. Como? Através do reconhecimento de seu caráter *contingente*, ou seja, de sua localização em um contexto sócio-histórico específico. Dito de outra forma, as verdades são interpretadas, construídas tendo por base um certo contexto ou lócus de enunciação específico. Dessa forma, torna-se possível admitir a existência de outras verdades, situadas em diferentes contextos sócio-histórico-culturais e, assim, “saber lidar com a existência simultânea de identidades locais, nacionais e globais multifacetadas” (Kurasawa, 2004

apud Tailche, 2012). Isso não significa apenas desenvolver uma tolerância em relação ao outro, mas

participar de ações políticas que asseveram a condição de igualdade entre os seres humanos, ao se construir uma consciência planetária, conforme a qual uma situação humana compartilhada, ainda que diversa, marcada pelo hibridismo e miscigenação, pode se propagar muito além das categorias absolutistas de familiaridade, uniformidade e contiguidade. (Kurasawa, 2004 apud Tailche, 2012, p. 240).

Para que isso aconteça, segundo o autor, é fundamental que se busque o diálogo como forma de compreender o outro e aprender com ele, tendo em mente que esse aprendizado é necessariamente parcial e incompleto. Não é o caso de buscar o diálogo para solucionar conflitos ou neutralizar diferenças; ou então para obter um conhecimento sobre o outro a fim de controlá-lo, conforme nos alerta Said (2007), mas o diálogo como um compromisso ético, motivado pelo desejo de compreender o outro sem assimilá-lo a categorias epistemológicas definidas de antemão, como “crente” ou “descrente”, “verdadeiro” ou “justo”, por exemplo. O maior equívoco do fundamentalismo, segundo Said, é acreditar que essas categorias são sobre-humanas, absolutas ou desvinculadas de um contexto social, cultural e histórico específico. Tais crenças ou “verdades fortes”, que negam a alteridade ou hibridismo constitutivo de cada um, podem desencadear atos de violência desmedida, como nos mostra “Les mécréants”.

Em uma entrevista concedida durante o lançamento do filme na Europa, o diretor Mohcine Besri relata que, em seu país, o filme foi recebido com desconfiança por uma parte da imprensa local, e em especial pelo governo. O diretor conta que, em uma ocasião específica, perguntaram-lhe por que escalara atores “bem apessoados”, com cara de “gente comum”, para os papéis dos sequestradores. “E por que não deveriam se parecer com pessoas comuns?” – rebateu o diretor. A pergunta dirigida a Besri sugere que a escolha do elenco foi acertada. Ao selecionar atores que fogem do estereótipo do radicalista islâmico presente na mídia, o diretor conseguiu mostrar como pessoas comuns, com expectativas, dúvidas, crenças e desejos comuns podem aderir a formas de pensamento calcadas em certezas e verdades fortes, sendo

levadas a atos de violência injustificada contra um outro que ninguém tem o direito de eliminar ou silenciar. Nesse sentido, radicalistas e descrentes, todos nós podemos vir a ser, parece a sugestão de “Os descrentes”. Por isso, não nos resta alternativa a não ser nos engajarmos em um diálogo com o outro.

## Créditos finais

Quando a última cena de “Les mécréants” termina em *fade-out*, logo em seguida o nome do filme aparece inscrito em relevo na areia, e se apaga à medida que os nomes dos membros de sua equipe realizadora vão se sucedendo na tela. A imagem constitui uma metáfora adequada para o caráter fugidio e transitório das identidades, sobre o qual procuramos refletir ao longo deste trabalho. O hibridismo que as caracteriza – ainda que seja concebido menos como produto do que como processo ou como ferramenta epistemológica – reforça ainda mais a impossibilidade de nos apegarmos a uma visão fixa e imutável de identidades e culturas. Como vimos, essa visão pode se coadunar com uma crença em verdades fortes, mantidas à custa do apagamento de outras formas de verdade, como que imunes à precariedade de nossa condição humana. O filme de Mohcine Besri mostra os perigos do pensamento fundamentalista calcado nessas verdades fortes e adverte que o diálogo é o único meio de evitar suas consequências desastrosas. Nesse sentido, uma das maiores contribuições do cinema e da literatura, entre outras expressões artísticas é sua possibilidade de nos alertar para a necessidade desse diálogo entre culturas, ainda mais em situações de intolerância racial, política e cultural, como as que parecem nos assombrar na atualidade.

## Referências:

BAKHTIN, M. Discourse in the novel. In: BAKHTIN, M. *The dialogic imagination: four essays*. Trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.

BAUMAN, Z. *Identidade*. Entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BHABHA, H. *The location of culture*. London: Routledge, 1994.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

HALL, S. Who needs 'identity'? In: HALL, Stuart; DU GAY, Paul (ed.). *Questions of cultural identity*. London: Sage Publications: 1998. p. 1-17.

SAID, E. W. *Orientalismo*. O oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SOUZA, L. M. T. M. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JUNIOR, Benjamin (org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 113-133.

TAILCHE, K. B. M. *Contrapontos no pensamento fundamentalista: para uma análise crítica*. 2012. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

YOUNG, R. J. C. *Colonial desire: hybridity in theory, culture and race*. London & New York: Routledge, 1995.