

A CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE CULTURAL NA PÓS-MODERNIDADE E NA TRANSMODERNIDADE: um estudo de teoria social comparativa

THE CONSTITUTION OF CULTURAL IDENTITY IN POSTMODERNITY AND TRANSMODERNITY: a study of critical social theory

Guilherme Sena *

Resumo

O presente estudo é uma análise exegetica e comparativa entre a formação da identidade cultural em dois contextos distintos, a saber: a pós-modernidade, vista como fenômeno majoritariamente benéfico e baluarte dos movimentos contestatórios das identidades hegemônicas, principalmente na visão do sociólogo Stuart Hall (2022), especialmente em *A identidade cultural na pós-modernidade*, por um lado; e a transmodernidade, conceito desenvolvido pelo filósofo Enrique Dussel (2016) como uma forma de crítica à perspectiva pós-moderna e às vicissitudes que esse fenômeno acarreta, principalmente em *Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação*, por outro. Torna-se, portanto, necessário problematizar o conceito de pós-modernidade por meio do entendimento do transmoderno, enfatizando que, de fato, não houve uma ruptura radical com o advento da modernidade e que o desejo de relegar/rotular o passado como categoria antiquada e de importância *a posteriori* frente a um projeto modernizador recai em uma teleologia vulgar e eurocêntrica.

Palavras-chave: pós-modernidade; transmodernidade; identidade cultural; filosofia da libertação.

Abstract

This study presents an exegetical and comparative analysis of the formation of cultural identity in two distinct contexts: postmodernity, seen as a predominantly beneficial phenomenon and a bulwark of movements contesting hegemonic identities, particularly in the view of sociologist Stuart Hall (2022), especially in *Cultural Identity in Postmodernity*, on the one hand; and transmodernity, a concept developed by philosopher Enrique Dussel (2016) as a form of critique of the postmodern perspective and all the vicissitudes that this phenomenon entails, mainly in *Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Philosophy of Liberation*. It is therefore necessary to problematize the concept of postmodernity through an understanding of the transmodern, emphasizing that, in fact, there was no radical rupture with the advent of modernity and that the desire to relegate/label the past as an outdated category with a posteriori importance in the face of a modernizing project falls into a vulgar and Eurocentric teleology.

Keywords: postmodernity; transmodernity; cultural identity; philosophy of liberation.

* Graduando em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Brasil. E-mail: guilherme.sena.143@ufrn.edu.br.



Introdução

A proposição de uma analítica da constituição dos processos relacionados à formação da identidade no período conhecido como pós-modernidade, e na transmodernidade, conceito desenvolvido pelo filósofo argentino Enrique Dussel como uma crítica à pós-modernidade europeia, e continuada por seu colega do giro decolonial, Ramón Grosfoguel, se dá por meio de uma experiência que tive num primeiro contato com a clínica psicanalítica enquanto figura de estagiário em psicologia. Por meio desse contato específico com a outridade, foi possível entender, *a priori*, como a multiplicidade das identidades assumidas/performadas por sujeitos particulares necessitam de um olhar psicossociológico, sem que necessariamente se recaia num psicologismo vulgar e individualizante.

Por um lado, valho-me principalmente das teorias da identidade desenvolvidas pelo sociólogo jamaicano Stuart Hall (2022), especialmente em *A identidade cultural na pós-modernidade*. Aqui, utilizarei brevemente o entendimento da conjuntura pós-moderna empreendida por Jean-François Lyotard (2021) em *A condição pós-moderna*, por entender que, apesar de não se considerar um autor pós-moderno, ele escreve essa obra ressaltando — muitas vezes — as benesses desse processo de aceleração das relações inter-humanas e disciplinamento das subjetividades.

Por outro viés de entendimento, concordo que esse momento sócio-histórico não deve, nem pode, ser visto como um ideal a ser atingido, a nível macroestruturante. Dussel (2002, 2016), dessa forma, se apresenta como um ferrenho crítico ao movimento desenvolvimentista da modernidade habermasiano. Para ele, o projeto moderno e/ou pós-moderno é marcado por uma inconsistência central: apesar de a Europa e os Estados Unidos empreenderem fortes mecanismos para perpetuar a colonialidade do poder/saber/ser, um paradigma universalizante e totalizante como o da modernização/modernidade parte de um pressuposto colonial, eurocêntrico e paternalista, visto que são os autores do Norte que devem guiar esse processo.

Para além do rol de autores já citados anteriormente, outros dois filósofos decoloniais se mostram de suma importância para o entendimento do projeto que tento desenvolver aqui, a saber, Santiago Castro-Gómez, principalmente por desenvolver um



trabalho metateórico sobre a forma com que os movimentos pós-coloniais e decoloniais entendiam as questões ligadas à modernidade/modernização; e Ramón Grosfoguel, pelo fato de suceder Dussel no estudo da transmodernidade e das questões identitárias nesse contexto, apesar de que, a meu ver, em muitos momentos, instaurando uma perspectiva equivocada.

Com isso exposto, o presente texto se divide em dois eixos primordiais: por um lado, buscarei erigir como o conceito de identidade, dentro da perspectiva pós-moderna hallsiana, se modificou ao longo dos anos e como o ponto de vista sócio-historicamente situado de onde partem os discursos desses autores influencia em suas perspectivas. Por outro lado, elucidarei, brevemente, uma teoria da identidade cultural segundo a perspectiva transmoderna, enfatizando os principais pontos de crítica dessa perspectiva teórica à pós-modernidade.

A (re)estruturação das identidades pós-modernas

Para começar a discussão sobre a constituição das identidades na pós-modernidade, primeiro é preciso discorrer sobre o que caracteriza essa perspectiva pós-moderna. Para Lyotard (2021), a era pós-moderna caracteriza-se como um período de ceticismo e de transformação em relação aos ideais universalistas. Segundo ele,

A palavra [pós-moderna] é usada, no contexto americano, por sociólogos e críticos. Designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX (Lyotard, 2021, p. 17, grifos nossos).

Seguindo essa linha de raciocínio, o autor define que o objetivo do seu estudo sobre a condição pós-moderna se refere exclusivamente à questão do saber nas ditas “sociedades desenvolvidas”. Nesse ponto, Lyotard afirma algo que será, anos mais tarde, confirmado por Grosfoguel (2008): a pós-modernidade se define como um movimento estritamente europeu. A diferença entre ambos é que o autor porto-riquenho realiza essa afirmação como uma tentativa de estabelecer uma crítica a essa forma de visão eurocêntrica posta por Lyotard.

Tanto Lyotard (2021) quanto Hall (2022) concordam que a era pós-moderna surge concomitantemente ao aparecimento de outro fenômeno social, qual seja, o advento da



sociedade pós-industrial — datada por volta dos anos 1950. Porém, apesar desse marco se referir, também, ao alto fluxo de informações, mercadorias, serviços e capital, é importante destacar que o termo pós-industrial, quando aplicado num contexto global, se torna problemático, visto que boa parte dos países em desenvolvimento ainda vivem na dita era industrial, onde são explorados econômica, política e militarmente, vendendo *commodities* e importando matérias industrializadas, tendo alinhamentos ideológicos próximos aos das sociedades industrializadas e sofrendo com a estruturação de ditaduras cívico-militares-empresariais.

Com isso exposto, Hall (2022) começa seu livro *A identidade cultural na pós-modernidade* já interrogando sobre seu objetivo na primeira página: é possível dizer que a identidade, no contexto pós-moderno, está em crise? E como essa crise se apresentaria? Na tentativa de responder a essas questões, Hall afirma compactuar com a visão que as identidades sociais assumidas pelos sujeitos pós-modernos estão cada vez mais “descentradas”. Portanto, é dessa posição anti-essencialista e construcionista que partirão suas análises sobre a problemática das identidades pós-modernas.

Assim, Hall, justamente por ser um imigrante caribenho, ou, para utilizar sua própria terminologia, diaspórico, radicado no berço colonizatório inglês, quebra com o paradigma presente no cânone dos Estudos Culturais desenvolvidos por autores europeus ao afirmar que estes sustentam que a identidade, na pós-modernidade, está em crise por conta do avanço de movimentos contestatórios ao essencialismo moderno-colonial presente no seio dos países do Norte Global. Dessa forma, com o avanço de movimentos sociais como o femismo, cultura *queer* e movimento negro, as pessoas que tradicionalmente estão acostumadas a exercer o poder político, social, econômico e simbólico passam a se sentir ameaçadas de alguma forma. Criando, dessa maneira, subterfúgios para barrar a continuação dessas formas de crítica ao *status quo*, como a teoria da crise das identidades.

Nessa esteira de pensamento, Hall (2022) descreve três concepções distintas acerca do entendimento sobre a constituição e manutenção das identidades modernas: em primeiro lugar, o “sujeito do Iluminismo”; em segundo lugar, o “sujeito sociológico”; por fim, o “sujeito pós-moderno”.



A primeira dessas formas de enxergar a constituição da subjetividade se refere ao sujeito do suposto saber, aquele dotado de uma racionalidade superior quando comparado aos demais animais e povos, ou seja, o indivíduo europeu que se aproveita direta ou indiretamente do processo colonizatório e do acúmulo primitivo de capital. Com o avanço dos estudos nas ciências humanas e sociais, especialmente no século XIX, e a teorização das três feridas narcísicas desenvolvidas por Freud (1976), os sujeitos foram gradativamente deixando de se entender como seres apartados do social, autônomos e autossuficientes em relação aos outros. Vale salientar que essa visão sociológica do sujeito criticada por Hall não abandona o essencialismo presente na concepção iluminista, mas a transforma por entender que as pessoas têm um eu interior/verdadeiro e um eu que se apresenta ao Outro¹. Por último, a perspectiva pós-moderna entende os sujeitos longe de qualquer essencialismo, captando que, por conta dos processos instaurados pela lógica do capital e do neoliberalismo, as identidades estão cada vez mais múltiplas, contraditórias e diferentes quando comparadas a épocas anteriores.

Contudo, o fato de Hall partir desse pressuposto de revolução frente ao ideal moderno se mostra contraproducente em certo nível. Já que, como mostrado por Bruno Latour (1994), o pós-modernismo, enquanto movimento que busca romper radicalmente com o passado, norteia-se por uma posição niilista frente ao novo. Sem contar, é claro, que muitos autores anteriores ou críticos ao movimento pós-moderno já argumentavam que, na modernidade “em si”, a identidade cultural não era centrada num eu homogêneo e *sui generis*, como W. E. B. Du Bois (2021) com seu conceito clássico de “dupla consciência”.

Com isso exposto, “o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente” (Hall, 2022, p. 12). Assim, não é possível afirmar, por exemplo, que o entendimento que o próprio Hall tem enquanto sujeito negro vivendo no capitalismo central do séc. XX seja semelhante à forma como uma pessoa preta em situação de escravidão era enxergada por si e pelo Outro

¹ Vale ressaltar que, com essa diferenciação entre o “outro” e o “Outro”, tanto eu quanto Hall nos baseamos num conceito-chave da teoria psicanalítica de Jacques Lacan (2008), que foi principalmente desenvolvido em seu *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Por um lado, o outro se refere aos indivíduos concretos que nos cercam, aqueles que interagimos constantemente e que sofremos e engendramos relações de afetação. Por outro lado, o Outro se refere à influência que as normas sociais, crenças e as estruturas **socio-simbólicas** exercem na formação do aparelho psíquico e na sua relação com o mundo.

no Brasil colonial do séc. XVI. O autor sugere ainda que a ideia de completude identitária não passa de um mito. Mito, vale salientar, que é extremamente propagado por determinadas correntes de pensamento que veem os sujeitos como totalidades fechadas dentro de sistemas complexos e completos.

Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de *diferença* (Hall, 2022, p. 16).

Para prosseguir, vale destacar que a análise crítica realizada por Hall em *A identidade cultural na pós-modernidade* (2022) só nos leva até certo ponto no entendimento da constituição identitária nesse período histórico, já que o autor elucida que o foco desse seu trabalho teórico é o aprofundamento sobre a formação das identidades nacionais. Aqui, entretanto, me proponho a fazer uma interpretação mais centrada no entendimento da identidade pós-moderna numa perspectiva mais aberta e multidirecional, não deixando de lado suas especificidades, mas sem que se recaia num dualismo ontológico entre o objeto de análise socialmente constituído (identidade) e a instância que interpela os indivíduos a se tornarem sujeitos (Althusser, 1980) através da necessidade de performar múltiplas práxis frente ao coletivo (sociedade). Penso ser importante esse entendimento mais amplo da questão identitária por entender que, como aponta Castro-Gómez (2000, p. 32), pensadores modernos como Rousseau, Fichte e — segundo creio, Hall — atribuíram uma centralidade desnecessária e errônea à figura do Estado como “portador da identidade nacional de um povo”.

Partindo da perspectiva teórica da relação entre uma política da identidade e uma política de diferença, Silva, Hall e Woodward (2014) argumentam que o primeiro ponto que deve ser levado em consideração ao se analisar a constituição das múltiplas identidades culturais é a relação intrínseca e indissociável que a identidade mantém com a diferença. Para os autores, inicialmente, o processo de formação da identidade se dá por meio de dois fatores principais: num primeiro momento, a necessidade de uma comparação com um outro para que haja uma constituição de si, perspectiva que mostra forte influência da teoria do reconhecimento hegeliana (Faustino, 2022). Num segundo momento, o entendimento de si parte de uma afirmativa de negatividade, ou seja, eu sou



eu porque não sou o outro, eu sou uma pessoa preta, pois não sou uma pessoa branca ou amarela.

Nessa produção teórica em questão, os autores e a autora argumentam que, para a constituição da identidade própria, além de depender da identidade do outro, é preciso que esse segundo sujeito tenha como estruturante de sua autopercepção identitária uma essência estática que o faz ser quem é, e, portanto, não ser o outro. Partindo dessa problemática, eles questionam se é possível dizer que a formação da identidade passa, necessariamente, por esse entendimento essencialista do sujeito herdado da concepção humanista do Iluminismo. Como resposta a essa pergunta, não somente eles, mas boa parte dos autores e das autoras pós-estruturalistas concordam que a formação da identidade depende de uma perspectiva construcionista, que se afaste do essencialismo biologizante presente em determinadas visões acerca desse assunto (Williams, 2013). Dessa forma, esses autores se aproximam fortemente do paradigma anti-humanista teórico, pois há uma descentralização da figura do sujeito nos processos de formação identitária.

Ainda para Silva, Hall e Woodward. (2014, p. 14), a globalização foi um fator central na mudança da constituição identitária moderna e pós-moderna, já que ela promove a dissolução de fronteiras e, conseqüentemente, pode resultar no apagamento e invisibilização de identidades a nível local. Ao mesmo tempo, é possível que esse processo eleve determinadas identidades, anteriormente relegadas, a níveis de reconhecimento social. Justamente por centrar a importância de sua produção no caráter nacionalista das identidades, os autores argumentam que, por conta dos processos de descolonização ocorridos ao redor do mundo nos séculos XIX e XX, houve uma fragmentação das identidades dos sujeitos subalternos e uma conseqüente reformulação delas. Assim, esse argumento será de extrema importância no desenvolvimento do próximo tópico, acerca da identidade cultural na transmodernidade.

Na esteira do pensamento desenvolvido por Michel Foucault, os autores afirmam que Judith Butler (1990, 1993 *apud* Silva; Hall; Woodward, 2014), por meio do seu conceito de performatividade e da união teórico-metodológica que ela desenvolveu, envolvendo a psicanálise freudo-laciana e o pós-estruturalismo foucaultiano, foi fundamental para a análise da constituição e funcionamento da identidade dos sujeitos.



Segundo eles, na perspectiva butleriana, tanto o freudo-marxismo (para utilizar um vocabulário foucaultiano) quanto a própria analítica desenvolvida pelo filósofo francês se preocuparam apenas em investigar como os indivíduos passaram a assumir determinados lugares sociais de sujeitos, não se perguntando o porquê de eles se sujeitarem a essas formas de exercício do saber/poder e não a outras (Silva; Hall; Woodward, 2014).

Para eles, os processos de constituição das identidades culturais são baseados em jogos de poder, mostrando, novamente, forte influência da teoria genealógica do poder presente no pensamento foucaultiano (Foucault, 2021). “Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas” (Silva *et al.*, 2014, p. 81). Dessa forma, a definição de poder presente nessa produção teórica visa se afastar de perspectivas hierárquicas e macroestruturantes das relações de poder, buscando se afirmar como heterárquicas e microestruturantes (Castro-Gómez, 1998).

Além disso, a visão trazida pelos autores se aproxima fortemente do paradigma pós-estruturalista foucaultiano por entender o poder não apenas como uma estrutura repressiva utilizada pelos “detentores do poder”, e sim como instância produtora, por meio de seus diversos dispositivos, como o dispositivo de sexualidade foucaultiano e o dispositivo de racialidade desenvolvido por Sueli Carneiro (2023). Assim, “podemos dizer que, onde existe diferenciação — ou seja, identidade e diferença —, aí está presente o poder”. (Silva; Hall; Woodward, 2014, p. 81).

Ainda para esses autores, os diversos processos de constituição identitárias se apresentam enquanto campo de disputa, pois há tanto uma tentativa de fixá-las quanto de subvertê-las. “Tal como a linguagem, a tendência da identidade é para a fixação. Entretanto, tal como ocorre com a linguagem, a identidade está sempre escapando. A fixação é uma tendência e, ao mesmo tempo, uma impossibilidade” (Silva; Hall; Woodward, 2014, p. 84). Eles argumentam que as formas de pensamento desenvolvidas por Foucault em termos de “relação com o eu” e do “reconhecimento ‘de si mesmo’” são formas rudimentares utilizadas pelo filósofo para trabalhar com a problemática da identidade, mesmo que de uma maneira não tão densa e um tanto quanto deficitária.

Retomando o que foi posto por Santiago Castro-Gómez, fica nítido que, ao partir dessa influência sofrida da ontologia do presente foucaultiana (Foucault, 2020) e,

justamente, por se utilizar do léxico interpretativo desenvolvido por Foucault, de maneira que preserva o eurocentrismo a priori do método arqueogenealógico, leva esse diagnóstico social posto pelo colombiano até pontos extremos de inflexão. Castro-Gómez afirma, portanto, que as análises realizadas por autores pós-coloniais ou que se relacionam em certa medida com essa perspectiva partindo da analítica foucaultiana recaem no mesmo erro do filósofo-historiador francês, a saber, a falta de entendimento de que “as relações de poder são marcadas por imperativos *macrofísicos* de caráter colonial” (Castro-Gómez, 2000, p. 39).

Quanto aos déficits presentes na visão foucaultiana sobre assujeitamento/sujeição por formas microfísicas de saber e poder, vale destacar ainda que os párias socialmente marginalizados mostrados por Foucault (2019), a saber: o louco, o homossexual, as pessoas em conflito com a lei etc., não são suficientes para projetar uma análise efetiva das identidades culturais, não apenas no Norte Global, como também no Sul. Pretos, árabes, pessoas amarelas, povos nativos, para citar apenas alguns grupos, foram e continuam sendo fortemente interpelados por formas de constituição identitária repressiva, fechada em torno de si, auto e alter-excludentes e preconceituosas (Silva; Hall; Woodward, 2014).

Hall (2022) argumenta ainda que não se pode estudar esse período histórico em termos de um “pós-modernismo global”. Dessa forma, o autor afirma que somente as sociedades do Norte Global, no binômio centro-periferia, podem desfrutar de todos os privilégios que esse fenômeno cultural, social e político traz. Porém, diferentemente da crítica decolonial que será feita posteriormente por Dussel e Grosfoguel, Hall (2022) entende o pós-modernismo como um movimento predominantemente benéfico. Assim,

Mesmo que o pós-modernismo não seja uma nova era cultural, mas somente o modernismo nas ruas, isso, em si, representa uma importante mudança no terreno da cultura rumo ao popular — rumo a práticas populares, práticas cotidianas, narrativas locais, descentramento de antigas hierarquias e de grandes narrativas (Hall, 2023, p. 311).

Com isso exposto, o sociólogo reitera que o pós-modernismo trouxe ao centro dos debates sociais as identidades subalternas que antes eram ignoradas e rechaçadas, como as questões dos povos pretos, não-heteronormativos e de mulheres. Vale salientar que, dentro da perspectiva a qual o presente trabalho se situa — percebendo a pós-



modernidade como um evento estritamente europeu e estadunidense —, boa parte da produção teórica referida principalmente aos estudos sobre raça e racismo, por um lado, e feminismos não liberais e antirracistas, por outro, surgiu a partir de autores e autoras de países que sofreram e ainda sofrem com o colonialismo e a colonialidade.

Outro ponto importante de crítica nesse argumento hallsiano seria a forte tendência a um modo de culturalismo exacerbado. Ao atribuir papel central à pós-modernidade no que se refere ao resgate de identidades subalternizadas, Hall parece esquecer que não é o *Zeitgeist* que produz ideias, mas pessoas temporal e localmente situadas em determinados espaços de exercício de saberes/poderes. Sobre esse assunto, não me estenderei na crítica, mas vale dizer que, como mostrado em Sena (2024), o aumento do interesse acadêmico e social por temas como decolonialidade e racismo não implicou, em momento nenhum, numa descolonização efetiva do viés eurocêntrico presente nas sociedades ditas “Ocidentais”.

Assim, o autor defende que o pós-colonialismo e a pós-modernidade estão estritamente ligados entre si. Essa proximidade teórico-metodológica-prática ocorre por conta do caráter diaspórico, descentrado e fragmentado que o pós-colonialismo aplica às identidades subalternas (Hall, 2023, p. 383). Por último, cabe dizer que ele alega que a identidade cultural pode ser definida, também, por meio de uma perspectiva de posicionamento frente às relações com o outro e o Outro.

A transmodernidade como crítica ao paradigma pós-moderno

Enrique Dussel (2005) abre seu célebre texto *Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação*, problematizando a “virada culturalista” nas ciências humanas e na filosofia. Para sustentar tal empreitada, o autor parte de um pressuposto teórico-metodológico de valorização das vertentes críticas desenvolvidas pelo Sul Global, vide a “teoria da dependência”, seu projeto de uma “filosofia da libertação” e a crítica de(s)colonial empreendida por ele e seus/as colegas do Grupo Modernidade-Colonialidade (M/C).



Dussel (2016) não nega a importância do entendimento da cultura no que tange ao desenvolvimento das subjetividades “periféricas”², porém, para ele, os trabalhos que vêm sendo desenvolvidos acerca dessa temática são bastante problemáticos por partirem de pressupostos onto-epistêmicos coloniais. Dessa forma, o autor entende que compreender a relação entre a cultura oprimida e a cultura dominante — ou hegemônica — deve ser o que orientará os estudos interculturais. Assim, Dussel se autodefine como um “pós-culturalista”.

Ele afirma que sua visão sobre o fenômeno da pós-modernidade se diferencia fortemente do entendimento dos ditos autores pós-modernos dos anos 1980, especialmente em suas críticas dirigidas a Jürgen Habermas — apesar de não dizer a quais textos do filósofo alemão ele estuda para tecer tal crítica — e sua proposição de uma “modernidade inacabada” (Dussel, 2016).

Ainda na esteira do pós-culturalismo, o pensamento de Dussel aparenta se apoiar fortemente no último parágrafo do texto *Teoría tradicional y teoría crítica*, de Santiago Castro-Gómez. O autor colombiano afirma sobre essa questão:

Não basta uma análise cultural que se limite a tematizar as exclusões de sexo, raça, etnia ou conhecimento, ou seja, que se limite a tematizar a homogeneização das diferenças, e sim que é necessário pensar que é aquilo que “estruturou” os sujeitos sociais e por que razão este projeto de controle social (“a modernidade”) chegou ao seu fim, abrindo espaço para novas formas de (re)estruturação global. Com outras palavras, se faz necessário pensar quais são as transformações históricas que a Geocultura do sistema-mundo moderno está sofrendo, em seu atual momento de crise. Este é, a meu ver, o ponto básico na agenda de uma teoria social que entenda a si mesma como “ontologia crítica do presente” (Castro-Gómez, 2000, p. 41, tradução própria).

Buscando me afastar desse projeto de uma ontologia crítica do presente a partir dos termos foucaultianos (Foucault, 2020), por falta de espaço para tal, e partindo do entendimento sobre a problemática culturalista em ciências humanas e sociais, Dussel refletirá sobre como as teorias desenvolvidas por seu colega do grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) — Immanuel Wallerstein — recaem no que ele denominou “eurocentrismo de segunda linha”.

² Ponho entre aspas por ser um termo ferrenhamente criticado pelo autor.

Tal qual este pensador decolonial, pode-se dizer que o projeto empreendido por Hall se enquadraria, também, como um segundo eurocentrismo ou, para utilizar outra terminologia, um eurocentrismo periférico. Sendo ainda possível descrever como feito por Castro-Gómez (1998, p. 123), que alcunha esses pensadores como “intelectuais terceiro-mundistas do Primeiro Mundo”. O uso dessas terminologias se refere à ideia de que, apesar desses dois pensadores desenvolverem problematizações “a partir do Sul”, ambos acabam por reforçar algumas ideias coloniais, como o mito desenvolvimentista.

Ainda na esteira do artigo mencionado acima de Castro-Gómez, a crítica realizada por autores que se enquadram no perfil dos dois já citados ao colonialismo e ao apoio aos movimentos anticoloniais apoia-se numa noção de tornar ato uma potência moderna a partir do “Terceiro Mundo”, em parte por conta da influência da teoria habermasiana sobre o “projeto inconcluso da modernidade” (Dussel, 2016). Para ele, muitos dos pressupostos criados por esses pensadores se ancoram na manutenção de um horizonte essencialista, de formas de vigilância e punição (Foucault, 2014) colonialistas e na divisão dualista dos fenômenos sociais, fator este que imbricará numa sobredeterminação em relação à colonialidade do saber/eurocentrismo.

Dussel percebe que as teorias desenvolvidas por autores europeus e estadunidenses ditos “progressistas” sobre as culturas latino-americanas, africanas e asiáticas podem ser classificadas como um “multiculturalismo liberal”. Essa abertura em relação ao novo que muitas sociedades europeias vêm desenvolvendo acaba por recair num dos pontos centrais do racismo-moderno-colonial: o exotismo. O multiculturalismo liberal baseado no outro como exótico se baseia, assim, em críticas superficiais a problemas profundamente enraizados mundialmente.

Partindo desse entendimento e das contribuições de Castro-Gómez (1998; 2000), a cultura é o *locus* enunciativo onde se desenvolve e se aplica a colonialidade do poder, conseqüentemente, as identidades culturais são formadas através desse processo repressivo/produtivo de formas-de-estar-no-mundo. Além disso, ao se apoiar nas ideias desenvolvidas por Edward Said (2007) em *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*, Castro-Gómez reflete quanto ao papel desse avanço pelo interesse das culturas colonizadas por parte das potências coloniais e como esse fenômeno reforça o lugar do subalterno enquanto “outro”.



Ainda por conta da influência saidiana nesse texto de Castro-Gómez (1998, p. 134), o autor colombiano qualifica o estudo eurocêntrico a partir do Sul feito sobre a América Latina como um “latinoamericanismo de primeira linha”. Essa perspectiva fará com que ele afirme que as teorias pós-modernas (Foucault, Lyotard, Derrida) e as pós-coloniais eurocentradas (Guha, Bhabha, Spivak e Said) são dois lados de uma mesma moeda colonialista e excludente (Castro-Gómez, 1998, p. 131). Frente ao exposto, o autor indica um caminho possível para (re)pensar epistemologias outras quanto à forma de estudar a América Latina, a saber, um latinoamericanismo de segunda linha ou pós-colonial.

Enquanto o latinoamericanismo de primeira linha se baseia num olhar sobre os fenômenos sociais latino-americanos, o latinoamericanismo de segunda linha se pauta num estudo com/para/junto aos povos que aqui residem, partindo de uma conjectura desconstrutiva ético-política. E o principal fator que diferencia essas duas abordagens é o caráter estritamente autorreflexivo que o latinoamericanismo faz sobre si.

Diferentemente de outros autores que tratam a modernidade como um amálgama sócio-histórico onde é vista como conceito macrofísico, que tende a ter poucas mudanças durante esse período de mais de 500 anos, sendo a principal mudança nas formas capitalistas europeias, Dussel (1993; 2002) divide esse conceito numa miríade de quatro pontas. Portanto, Dussel desenvolve o conceito de transmodernidade como uma tentativa de estabelecer uma saída não-essencialista, não-desenvolvimentista e não-eurocêntrica na qual as sociedades subalternizadas possam superar problemáticas advindas da Modernidade e Pós-modernidade eurocentradas, do capitalismo global, do sistema-mundo e da colonialidade. O autor explicita ainda que não houve relação causal entre surgimento da Modernidade europeia e o papel de protagonista que o continente teria como potência imperialista nos séculos seguintes.

Enquanto a Modernidade data de 1492, com a invasão nas Américas, a Europa só assume o centro das relações políticas, econômicas e militares no sistema-mundo a partir do fim do século XVIII (Dussel, 2016, p. 61-62). Com o avanço dos ideais ocidentais e da colonialidade do poder/saber, as identidades culturais subalternas foram sendo cada vez mais invisibilizadas, apagadas e destruídas. Outrossim, para o autor, esse processo de

inferiorização cultural serviu como forma de perpetuação delas “em silêncio”, como o sincretismo. Logo,

Essa exterioridade cultural não é uma mera “identidade” substantiva não contaminada e eterna. Ela tem evoluído diante da própria Modernidade; trata-se de uma “identidade” em processo de crescimento, mas sempre como uma exterioridade (Dussel, 2016, p. 62).

Nessa esteira de pensamento, as culturas não ocidentais nunca serão modernas, muito menos pós-modernas, mas podem se tornar transmodernas. Aqui, chegamos num ponto de divergência entre o pensamento transmoderno desenvolvido pelo precursor do tema e seu colega da virada decolonial, Ramón Grosfoguel. Dussel (2016) entende que o projeto transmoderno se pauta numa perspectiva emancipatória baseada fortemente em sua filosofia da libertação e que se deve aproveitar dos principais temas desenvolvidos pela Modernidade e Pós-modernidade europeia e estadunidense, unindo-os aos saberes ancestrais do Sul. Diferentemente do filósofo argentino, Grosfoguel (2007a; 2007b; 2008) afirma que a transmodernidade deve partir de visões do Sul e para o Sul, sem que houvesse influência de estudos produzidos no e para o Norte, mesmo aqueles que visavam entender os fenômenos do Sul.

Outro ponto que mostra o distanciamento teórico-metodológico entre ambos é a questão identitária. Enquanto para o argentino a pauta da identidade é fator fundamental no processo de descolonização e decolonialidade, para o porto-riquenho essa problemática deve ser superada em nome de um avanço ao transmoderno. Com isso exposto, Dussel (2016, p. 64) afirma que devemos buscar “a identificação de uma ‘identidade’ processual e reativa diante da própria Modernidade. As culturas pós-coloniais devem efetivamente se decolonizar, mas devem começar pela autoavaliação”.

Esse processo de autoafirmação passa, necessariamente, pelo entendimento, por exemplo, de que o conhecimento produzido pela colonialidade do saber pode ser acessado de forma diferencial por autores e autoras pertencentes a culturas subalternizadas. Além disso, outro ponto que vale se referenciar é explicitar a influência que pensadores do Norte sofreram de concepções africanas, latino-americanas, caribenhas e asiáticas, como bem mostrado pela filósofa estadunidense Susan Buck-Morss (2011), em seu excelente texto *Hegel e o Haiti*, sobre como Hegel, somente após estudar a revolução ocorrida em São Domingos, teria desenvolvido sua teoria dialética da história.



Dussel parece partir de um pressuposto de viés genealógico e pós-estruturalista por entender que o estudo da história das culturas visando o projeto transmoderno deve ser iniciado de forma afirmativa, negando visões totalizantes, essencialistas e herméticas. Além de entender que sua pesquisa se baseia nas descontinuidades dos acontecimentos, focando em temas “não hegemônicos”. De qualquer forma, o autor não faz uma valorização ufanista dessas culturas dominadas. Para ele, é importante que elas sejam estudadas criticamente e repensadas nos pontos que não se adequem ao que está sendo proposto.

Para isso, o autor estabelece um ponto norteador de onde devem partir as críticas ao sistema-mundo-colonial/moderno: uma posição fronteiriça assumida pelos intelectuais do Sul. Vale ressaltar que é preciso certa cautela ao atribuir centralidade ao papel dos intelectuais no contexto da descolonização, pois a estrutura epistemológica dos saberes acadêmicos — ao menos nos países ditos “ocidentais”, mesmo que latino-americanos e caribenhos — é marcada fortemente pela colonialidade do saber e da herança racista difundida por autores como Descartes, Kant e Humboldt (Grosfoguel, 2007a; Sena, 2024).

A definição da perspectiva fronteiriça não surge no pensamento de Dussel do nada. Ele se inspirou no conceito de *exterioridade*, desenvolvido pelo filósofo francês Emmanuel Levinas (2008). Assim, pode-se dizer que, enquanto Dussel parte de um pressuposto de se apropriar das melhores partes das culturas dominante e dominada no processo de descolonização, produzido a partir de críticos “da fronteira”, Grosfoguel se aproxima ainda mais do conceito de exterioridade levinasiano ao descentrar a figura do intelectual de sua análise crítica da Modernidade e Pós-modernidade, e por buscar justamente o que está “do lado de fora do modernidade”. Entretanto, vale dizer que, para Dussel (2016), o processo de junção das diversas culturas não pressupõe uma homogeneização das identidades culturais ao redor do mundo. O projeto transmoderno é “essencialmente” “multicultural” e heterogêneo.

Saindo brevemente da perspectiva crítica desenvolvida por Dussel, Grosfoguel (2007b) afirma que a questão identitária surge, inicialmente, no contexto estadunidense ao qual ele está inserido como professor, como uma reação primária ao racismo sistêmico sofrido pelas populações racializadas. Grosfoguel utiliza o termo “políticas identitárias”

como forma de tecer sua crítica ao processo de (re)afirmação de identidades subalternizadas. Para ele, no passado, foi, sim, importante essa necessidade de relatar a si mesmo como maneira de autovalorização. Porém, com o passar do tempo e os consequentes avanços passados tanto nos âmbitos dos direitos civis quanto dos estudos sobre racialidade, torna-se um projeto fundamentalista, eurocêntrico e essencialista (Grosfoguel, 2007b; 2012). O autor compara esse momento de guinada na estima às subjetividades relegadas a uma espécie de racismo vindo de baixo para cima, quase que microfísico e invertido.

Mostra-se importante destacar que a visão desenvolvida pelo autor porto-riquenho se apresenta relativamente rasa ao comparar um mecanismo de defesa por parte das populações oprimidas frente aos exercícios de saber/poder e de colonialidade advindos do Norte. Ele parte de um ponto de afirmação que se aproxima fortemente de um mau entendimento do paradigma pós-colonial/anticolonial/decolonial/descolonial, por pressupor uma visão que encara os problemas estruturais e estruturantes do sistema-mundo-moderno/colonial como já tendo sido superados em muitas partes.

Dessa forma, o próprio Hall (2023), que, vale salientar, tem como objetos de estudos principais as culturas europeias e estadunidense, afirma que o prefixo “pós” presente na terminologia “pós-colonial” não implica num processo de superação dos problemas herdados desse sistema de opressão mundial. O referido prefixo indica que, sim, tivemos avanços significativos nas lutas de descolonização, mas que é importante continuar disputando espaços tradicionalmente ocupados por lideranças hegemônicas, vide masculinas, brancas, heteronormativas e abastadas. Com essa visão entendida, o autor do giro decolonial entende que:

As políticas identitárias partem de um reducionismo identitário e culturalista que acaba essencializando e naturalizando as identidades culturais. Nesses projetos identitários não há espaço ou há uma forte reticência para grupos cuja origem etno-racial seja distinta à do grupo. Eles normalmente mantêm fronteiras identitárias ainda entre os próprios grupos subalternos, impossibilitando o diálogo e as alianças políticas. Em alguns casos acabam invertendo o racismo hegemônico e reproduzindo um racismo invertido ao fazer do grupo etno-racial subalterno um grupo cultural e/ou biologicamente superior aos brancos (Grosfoguel, 2007b, p. 33).

É extremamente importante destacar inicialmente que não existe a possibilidade de haver qualquer forma de racismo invertido, tal qual sugere o professor de Berkeley. O



racismo não se refere ao preconceito sofrido por sujeitos individuais independentemente de a qual raça/etnia/cor essas pessoas se adequem. O dispositivo de racialidade (Carneiro, 2023) opera como forma de afirmação do eu branco hegemônico através da negação, desvalorização e invisibilização do Outro negro.

Ou seja, o racismo se refere a um conjunto de formas de usos de discursividades e relações de poder estruturadas a partir de um dispositivo engendrado por meio do processo colonial. Assim, pessoas que pertencem às identidades hegemônicas não podem passar pelas mesmas experiências sofridas por aqueles pertencentes a grupos marginalizados. Em síntese, Gonzalez (2020) afirma que o antirracismo é um debate que deve ser coletivizado cada vez mais. Logo, não significa que, por exemplo, pessoas brancas não possam ajudar a compor conhecimentos e discussões acerca da negritude. Mas é preciso situar esses discursos a partir de onde e como eles são formados e proferidos, sem que essas pessoas sejam vistas como representantes dos movimentos pela emancipação dos grupos minoritários.

Ainda em Grosfoguel (2007b; 2012), há o entendimento de que muitas das problematizações realizadas a partir do Sul a respeito da questão identitária sob o paradigma moderno e pós-moderno surgem por meio de críticas eurocêntricas ao eurocentrismo. Novamente, o autor mostra uma visão um tanto quanto equivocada ao equiparar uma proposta de centralidade maior de saberes subalternos no que tange aos debates atuais na academia e na sociedade com um mero “identitarismo”.

O autor afirma ainda que a rachadura causada pelas políticas identitárias atrapalha no desenvolvimento de propostas de(s)coloniais e transmodernas por conta da divisão cada vez maior entre os diversos grupos oprimidos. Para ele, a valorização da própria identidade cultural mantém intactas as estruturas de dominação coloniais, fomentando brigas entre as causas e ignorando o *status quo*. Para finalizar a crítica a esses trabalhos específicos de Grosfoguel, gostaria de concordar com ele num ponto importante: é necessário um ensino “transdisciplinar” no contexto acadêmico para que se torne possível pensar futuros outros que não os projetos moderno e pós-moderno desenvolvimentistas europeus.

Para Grosfoguel (2012), a afirmação de identidades subalternizadas não é necessariamente um problema. Porém, a partir do momento que essa autovalorização se

transvalora numa “política de identidade”, não será possível romper com os moldes modernos/coloniais do atual sistema-mundo-moderno/colonial. Aqui, concordo com ele, até certo ponto. Parto do pressuposto de que o próprio conceito de identidades é falho e deficitário no que se propõe a ser. Entretanto, defender as “políticas identitárias” não significa militar por uma conceitualização estática, universal e a/trans-histórica, mas que precisam ser desconstruídas a partir de um lugar crítico que entenda a precariedade ligada a elas.

Para corroborar com o exposto, Preciado (2022) afirma existir um paradigma ético-estético-político fortemente arraigado ao pensamento colonialista europeu e eurocêntrico, tendo a psicanálise europeia como um de seus representantes maiores. O autor afirma que esses adeptos da linha de pensamento desenvolvida por Freud veem a si mesmos como seres que não são dotados de identidades, eles são a representação quase que metafísica da universalidade teleológica da Humanidade. Dessa forma, “ou bem todos temos uma identidade ou então não existe identidade” (Preciado, 2022, p. 31).

Com isso, Preciado entende que essa parcela representante do colonialismo impõe aos outros não-europeus estruturas de identidades, ao mesmo tempo que se exime dessa responsabilidade. Para tal, faço das palavras dele as minhas: “Ser marcado com uma identidade significa simplesmente não ter o poder de nomear sua posição identitária como universal” (Preciado, 2022, p. 31).

Grosfoguel (2016) entende que o projeto empreendido por seu contemporâneo argentino — Dussel (1993) — de buscar estruturar uma geopolítica do conhecimento que parta da materialidade dos corpos políticos frente ao projeto modernizante de uma egopolítica do conhecimento pode vir a ser um caminho propício para repensar as estruturas de saber na América Latina, ou, para usar um termo de Lélia Gonzalez (2020), América Ladina. A meu ver, a valorização dos corpos políticos enquanto sujeitos de conhecimento engajada por Grosfoguel reforça, mesmo que sem intenção de fazê-lo, a importância da (re)afirmação das identidades culturais subalternas como forma de pensar alternativas outras ao projeto colonialista/modernizante.

Para concluir, Dussel (2002) dá indícios das identidades latino-americanas que são/foram primordiais para o desenvolvimento dessas culturas e territórios e que continuarão sendo durante o processo de descolonização. São elas: as populações



indígenas que sofreram com os processos de dessubjetivação, genocídio, epistemicídio empreendidos pelas coroas espanholas e portuguesas; as pessoas em situação de escravidão vindas de África para servirem de mão de obra e mercadoria para uma parcela considerável de brancos; o mestiço, filho de espanhóis ou portugueses com indígenas — muitas vezes sendo concebido por meio de violência sexual — que carrega a situação de sujeitos divididos entre a cultura opressora e a oprimida; os *criolos* — sendo uma identidade somente presente na América espanhola — detinham vários privilégios a mais que os outros grupos citados anteriormente, principalmente em contexto nacional, mas não se perpetuando a nível internacional; os camponeses, visto que a luta por terras é algo tão antigo na América do período da colonização quanto os diversos âmbitos da colonialidade; os operários, já que a América Latina passa por muitos processos de industrialização por conta do capitalismo dependente e é essa parcela de trabalhadores que será imprescindível para que isso ocorra; por fim, o último “rosto” da “outra face” da Modernidade são os “marginais”, já que é uma condição material e identitária produzida a partir da desigualdade social e de renda que é estrutural e estruturante do sistema-mundo-moderno/colonial-patriarcal.

Considerações finais

Ao longo desta produção, foi possível entender como as diversas perspectivas pós-modernas, mas principalmente a desenvolvida por Stuart Hall, compreendem os processos de constituição identitária no contexto do Norte Global. Permitindo, assim, uma análise comparativa e crítica contrapondo-a à visão de dois autores transmodernos — Enrique Dussel e Ramón Grosfoguel — e de outro que, apesar de não utilizar essa terminologia, se aproxima bastante dela — Santiago Castro-Gómez. Assim, mostramos suas confluências e distanciamentos teórico-metodológicos e crítico-normativos, mas entendendo que uma tentativa de diálogo entre eles é fundamental para que seja possível transcender em relação ao ideal pós-moderno.

O conceito de identidade é primordial no bom entendimento e prosseguimento de várias frentes de luta anti/contra/de/descoloniais por permitirem afirmar o Eu não em relação ao Outro opressor-colonial, mas em relação aos outros membros de culturas subalternas, permitindo um diálogo não mais Sul-Norte, e sim Sul-Sul. A posição de



fronteira é um marco importante para a compreensão aqui desenvolvida por acolher dentro de si as múltiplas identidades contraditórias presentes nas figuras de quem pensa a descolonização mediante a teorização transmoderna, se aproximando fortemente da perspectiva interseccional como parâmetro de fortificação das causas oprimidas.

Referências

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti. **Novos estudos CEBRAP**, p. 131-171, 2011.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser**. São Paulo: Zahar, 2023.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Teoría tradicional y teoría crítica. **Universitas Humanística**, Bogotá, v. 49, n. 49, p. 29-41, 2000. Disponível em: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/9560/7787>. Acesso em: 26 nov. 2025.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (org.). **Teorías sin disciplina** (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate). México: Miguel Ángel Porrúa, 1998. p. 79-91.

DU BOIS, William Edward Burghardt. **As almas do povo negro**. São Paulo: Veneta, 2021.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 51-73, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6079/5455>. Acesso em: 26 nov. 2025.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, p. 24-32, 2005.

DUSSEL, Enrique. World-System and transmodernity. **Nepantla Views from South**, Durham, v. 3, n. 2, p. 221-244, 2002. Disponível em: <https://www.ifil.org/dussel/textos/c/2002-332.pdf>. Acesso em: 26 nov. 2025.

DUSSEL, Enrique. **O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

FAUSTINO, Deivison. **Frantz Fanon e as encruzilhadas: teoria, política e subjetividade**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2020.

FOUCAULT, Michel. **História da loucura na idade clássica**. São Paulo: Perspectiva, 2019.



FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 2014.

FREUD, Sigmund. Uma dificuldade no caminho da psicanálise. *In*: FREUD, Sigmund. **Uma neurose infantil e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976. p.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade E Estado**, Brasília, n. 31, v. 1, p. 25–49, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6078/5454>. Acesso em: 26 nov. 2025.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna decolonial. **Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 337-362, 2012. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/86/51>. Acesso em: 26 nov. 2025.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista crítica de ciências sociais**, Rio de Janeiro, n. 80, p. 115-147, 2008. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/periferia/article/view/3428/2354>. Acesso em: 26 nov. 2025.

GROSFOGUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramon (org.). **El decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores: Universidade Central, Instituto de Estudos Sociais Contemporâneos e Pontifícia Universidade Javeriana: Instituto Pensar, p. 63-77, 2007a. p. 63–77.

GROSFOGUEL, Ramón. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. **Ciência e cultura**, São Paulo, v. 59, n. 2, p. 32-35, 2007b. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v59n2/a15v59n2.pdf>. Acesso em: 26 nov. 2025.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2023.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2022.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 16**: de um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**: ensaio sobre a exterioridade. Lisboa: Edições 70, 2008.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2021.

PRECIADO, Paul Beatriz. **Eu sou o monstro que vos fala**: relatório para uma academia de psicanalistas. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.



SAID, Edward. **Orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia de bolso, 2007.

SENA, Guilherme Ribeiro dos Santos. Colonialidade da biopolítica, saberes eurocêntricos e a genealogia decolonial. **Contribuciones a Las Ciencias Sociales**, São José dos Pinhais, v. 17, n. 7, p. 1-21, 2024. Disponível em: <https://ojs.revistacontribuciones.com/ojs/index.php/clcs/article/view/8136/5089>. Acesso em: 26 nov. 2025.

SILVA, Tomaz Tadeu; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2014.

WILLIAMS, James. **Pós-estruturalismo**. Petrópolis: Vozes, 2013.

Recebido em: 26/11/2025.

Aceito em: 19/03/2026.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n36.77372.p195-216>