

## **Religião e Ideologia: Disputas no Espaço Público a Partir de Žižek e do Pensamento Decolonial**

Religion and Ideology: Disputes on Public Sphere Through Žižek's and Decolonial Thought

*Jungley Torres Neto<sup>1</sup>*

*Daniel Martins Dalpra<sup>2</sup>*

### **Resumo**

Este trabalho aborda a relação entre religião e ideologia no espaço público, a partir do pensamento de Slavoj Žižek e do pensamento decolonial, com base nas contribuições de Aníbal Quijano, Walter D Mignolo e Enrique Dussel. O ponto de partida é *O absoluto frágil*, no qual Žižek analisa como a subjetividade se configura dentro das ideologias que legitimam o discurso capitalista-absolutista, funcionando como um mecanismo de dominação institucional no qual as religiões também se inserem. O avanço desta pesquisa é a inserção do pensamento decolonial, que problematiza os efeitos persistentes da colonialidade do poder e propõe alternativas ao modelo hegemônico moderno/colonial. Ao discutir a diferença colonial, o pensamento decolonial destaca a necessidade de considerar epistemologias marginalizadas, critica a lógica excludente da Modernidade e sugere um horizonte ético-político que integra perspectivas subalternizadas. A metodologia adotada é bibliográfica, qualitativa e comparativa, utilizando os pensamentos de Žižek e de pensadores decoloniais. Uma hipótese central é a de que a(s) religião(ões), intrinsecamente ligadas à cultura, história, política e ideologia, podem ser o que Mignolo denomina como gnose liminar: um espaço de (re)existência ideológica para o pensamento subalterno, favorecendo a inclusão da diversidade nos espaços públicos.

### **Palavras-chave**

Ideologia; Espaço público; Pensamento Decolonial; Religião; Slavoj Žižek.

---

<sup>1</sup> Doutorado em andamento em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestre (2021) e graduado (2016) em Filosofia pela mesma instituição/UFJF. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6710-2533>. Email: [jungleyjf@hotmail.com](mailto:jungleyjf@hotmail.com)

<sup>2</sup> Mestrado em andamento em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Email: [danielmdalpra@gmail.com](mailto:danielmdalpra@gmail.com)

## **Abstract**

This paper examines the relationship between religion and ideology in the public sphere, drawing on the thoughts of Slavoj Žižek and decolonial thought, as informed by the contributions of Aníbal Quijano, Walter Mignolo, and Enrique Dussel. The starting point is *The Fragile Absolute*, in which Žižek analyzes how subjectivity is shaped within ideologies that legitimize the capitalist-absolutist discourse, functioning as an institutional mechanism of domination in which religions are also embedded. The advancement of this research lies in the integration of decolonial thought, which problematizes the persistent effects of the coloniality of power and proposes alternatives to the modern/colonial hegemonic model. In discussing colonial differences, decolonial thought emphasizes the need to consider marginalized epistemologies, criticizes the exclusionary logic of Modernity and suggests an ethical-political horizon that includes subaltern perspectives. The methodology employed is bibliographic, qualitative, and comparative, utilizing the ideas of Žižek and decolonial thinkers. A central hypothesis is that religion(s), intrinsically linked to culture, history, politics, and ideology may represent what Mignolo calls liminal gnosis: a space of (re)existence for subaltern thought, promoting the inclusion of diversity in public spaces.

## **Keywords**

Ideology; Public space; Decolonial Thought; Religion; Slavoj Žižek.

## **Introdução**

A decolonização consiste em um processo de desconstrução do pensamento colonial e recuperação de saberes históricos dos países colonizados, os quais foram afetados sistemicamente pelas estruturas de poder de dominação político-cultural do colonizador durante o período de sua presença. De acordo com o pensamento de Walter Mignolo (2003)<sup>3</sup>, a decolonização (ou contracolonialidade), diferentemente da descolonização, consiste no resgate do arcabouço de saberes originários, ou seja, da colônia. Na contemporaneidade, o saber encontra-se, por vezes, perdido e, por vezes, marginalizado. Nesse sentido, a decolonização surge para questionar e reconfigurar as dinâmicas, assim como

---

<sup>3</sup> Nascido em 1941, Mignolo é um filósofo e professor argentino amplamente conhecido por sua crítica à modernidade/colonialidade, que questiona a hegemonia do pensamento ocidental, com ênfase, sobretudo, no contexto dos países latino-americanos.

criticar e reestruturar as estruturas de poder que, por sua vez, permeiam de forma efetiva a organização do espaço público.

De modo geral, o espaço público consiste em um campo de mediação de interesses, privilégios e garantias que, na prática, levam a tensões provocadas por privilegiar os saberes coloniais em detrimento dos periféricos, resultando em desigualdades sociais. A ideia de colonialidade de poder<sup>4</sup>, expressa, portanto, o contramovimento em relação à prevalência do saber colonial e tem como objetivo a decolonização do conhecimento enquanto passagem para o reconhecimento das epistemologias marginalizadas, isto é, da gnose liminar.

Por não estar no foco das discussões e interesses políticos, a decolonização é vista como um processo que *torna visível* o marginalizado, permitindo-lhe ocupar um lugar de livre expressão de sua(s) linguagem(ns), de sua história e de sua(s) religião(ões). A superação desses entraves requer um movimento inverso, ou seja, que as expressões sejam pensadas não a partir do centro, mas das margens em que se encontram, respeitando suas narrativas. Esse processo é denominado transmodernidade<sup>5</sup>.

Na contemporaneidade, a decolonização pode ser compreendida como um processo de resgate que busca a superação do efeito cumulativo das políticas de colonização do conhecimento originário ao longo da história. Desse modo, considera-se igualmente o impacto negativo dessas interferências nos saberes dos colonizados e em suas subjetividades. Esse impacto decorre de uma sequência gradativa e igualmente cumulativa de apagamentos identitários, culturais, religiosos e linguísticos ao longo das gerações.

---

<sup>4</sup> Introduzida por Aníbal Quijano (1928-2018), essa ideia “permite um deslocamento que passa de 'mundo moderno' para 'mundo colonial/moderno’” (Mignolo, 2003, p. 66).

<sup>5</sup> Conceito apresentado originalmente por Henrique Dussel (1934-2023), que ressalta o aspecto *sombrio* da modernidade, evidenciado pelas dicotomias que resultaram nas aparências de marginalização, cujo esforço, elaborado a uma *libertação*, só seria possível de forma coletiva (Mignolo, 2003, p. 169).

Nesse sentido, Slavoj Žižek<sup>6</sup> realiza sua análise crítica da ideologia, bem como seus efeitos na subjetividade, baseando-se na psicanálise lacaniana com a teoria marxiana. Ele compreende que as formações subjetivas e ideológicas são capazes de sustentar as estruturas de poder. Logo, a psicanálise possibilita a compreensão da subjetividade para além de uma noção de *ego* autocentrado. Isso porque o sujeito é assim definido por justamente estar inserido em diversas redes de relações simbólicas e sociais, considerando o impacto subjetivo das interferências epistemológicas da colonização, resultando não somente na degradação identitária, mas também na relação do sujeito com a religião.

No que se refere ao processo de colonização, a religião é um dos primeiros (se não o primeiro) aspectos da identidade de um povo a ser impactado pela imposição da religião do colonizador, que a utiliza para legitimar sua suposta superioridade na dimensão transcendente. No espaço público ocidental contemporâneo, essas ressonâncias são observadas na prevalência de símbolos cristãos em detrimento de outras expressividades religiosas, as quais são frequentemente silenciadas pelo esforço popular.

As religiões e religiosidades periféricas, em sua grande maioria, não são expressões cristãs. Elas se encontram na fronteira do espaço público e é esse lugar de vulnerabilidade e marginalidade que se torna alvo de ataques constantes, sejam diretos ou indiretos, relacionados a todas as suas formas de expressão – não apenas religiosas, mas também artísticas, simbólicas e culturais. Contudo, a diminuição de sua importância no campo social não é uma característica inédita na contemporaneidade, mas sim uma repetição do esforço do colonizador para desidentificar o diferente, o que resulta na sustentação das lógicas ideológicas.

Para Žižek, embora a natureza ideológica não compactue com a realidade, os efeitos dela são concretos e potencialmente devastadores politicamente. Por conta disso, o colonizador transforma a (sua) religião em um instrumento

---

<sup>6</sup> Nascido em 1949, é um filósofo e psicanalista esloveno que aborda temas como política, ideologia, cultura popular e teoria crítica de forma interdisciplinar entre a psicanálise lacaniana e o pensamento marxista.

ideológico eficiente e capaz de submeter e sujeitar o outro ao seu controle através de crenças e práticas religiosas. No pensamento žižekiano, a psicanálise possibilita tocar no reprimido historicamente no sentido de compreender, inconscientemente, os efeitos do discurso ideológico no sujeito (colonizado). Nessa visão, a violência pode ser compreendida, antes de tudo, como uma aparência hostil cuja causa é reprimida e definida por sentimentos, atos de vingança e hostilidade entre os indivíduos. Logo, o enfrentamento em questão ocorre devido às diferenças identitárias, mais claramente evidenciadas pelas expressões simbólicas do outro, as quais são diminuídas pelo conflito com as práticas ideológicas dominantes.

A liberação dessa condição requer um enfrentamento necessário e urgente, possível apenas por meio do qual Mignolo se identifica como policial identitário. Para a psicanálise, esse processo pode ser compreendido à luz do contexto lacaniano da *travessia da fantasia* – nesse caso, inserido em um contexto ideológico. Inegavelmente, as consequências do desmantelamento das estruturas ideológico-coloniais de poder encerraram um esforço imediato de retirada das epistemologias marginalizadas.

A organização proposta para a discussão dessas temáticas e tensões apresentadas neste trabalho se darão através de duas partes. A primeira delas recorre, respectivamente, ao aporte do pensamento de Slavoj Žižek acerca dos conceitos de ideologia e ao conceito psicanalítico lacaniano de fantasia de acordo com a hermenêutica žižekiana. É sabido que o autor, que é europeu, não está devidamente contextualizado com a temática e a tratativa das realidades decolonialistas ou contracoloniais. Contudo, sua escolha se dá em um sentido estritamente epistemológico capaz de sustentar o desenvolvimento do texto ao tratar do pensamento de fronteira enquanto (re)existência periférica e da subjetividade diante das dinâmicas ideológicas no espaço público.

A segunda parte do texto aborda a crítica à construção e à naturalização das narrativas hegemônicas no campo do conhecimento, a partir do pensamento decolonial, com ênfase nas contribuições de Aníbal Quijano, Walter Mignolo e

Enrique Dussel. Partindo da noção de colonialidade do poder (Quijano), discute-se como a modernidade forjou um modelo epistêmico eurocêntrico que marginaliza conhecimentos não alinhados à racionalidade ocidental. Mignolo contribui para essa discussão ao introduzir o conceito de diferença colonial, demonstrando como a geopolítica do conhecimento impõe fronteiras que delimitam o que é reconhecido como saber legítimo. Já Dussel, por meio da crítica à modernidade e da proposta de transmodernidade, sugere caminhos para superar essa estrutura excludente, apontando um horizonte ético-político que reconheça os saberes subalternizados. Esa parte problematiza, assim, a colonialidade do conhecimento como mecanismo de legitimação das desigualdades epistêmicas, refletindo sobre a necessidade de uma abordagem pluralista e contra-hegemônica.

### **1-Ideologia e Subjetividade no pensamento de Žižek: possibilidades no contexto de decolonialidade**

Para a teoria crítica, a ideologia é vista como um conjunto de crenças, valores e ideias que influenciam a nossa percepção da realidade, o que interfere nas percepções político-sociais dos indivíduos. Para Abbagnano (2007, p. 615) a ideologia surgiu em um período de “transição do empirismo iluminista para o espiritualismo tradicionalista” logo no início do século XIX. O significado moderno do termo ideologia consiste não apenas em uma análise filosófica, mas sim em uma doutrina não muito bem destituída de validade objetiva, ainda que conserve interesses claros ou ocultos daqueles que a adotam.

Nesse sentido, diferentemente da lei, que é expressa por comandos escritos e objetivos voltados para a ordem de um determinado espaço, a ideologia, ainda que seja capaz de resultar nesse nível de organização, torna-se mais poderosa do que a própria lei por conta de um detalhe importante: ela não pode ser completamente definida. Nessa direção, para Žižek (2024), a ideologia

não trata de uma falsa consciência, mas sim de uma fantasia que ao mesmo tempo em que estrutura, mostra o real subjacente.

Em seu entendimento da psicanálise lacaniana<sup>7</sup>, Žižek analisa essa relação a partir do espaço ideológico que “é composto de elementos não atados, não amarrados, ‘significantes flutuantes’ cuja própria identidade é ‘aberta’, sobredeterminada por sua articulação numa cadeia com outros elementos” (Žižek, 2024, p. 135). Nesse espaço, ele identifica *aparentes incongruências* correspondentes aos furos da linguagem e são nestas hiências - do inconsciente - que o efeito ideológico se instala. Esses furos, para ele, são entendidos como *pontos nodais* ou *pontos de basta*<sup>8</sup>, e que bastaria inserir um determinado contexto para que os demais *furos* sejam organizados de acordo com esse comando. Assim:

Cada elemento de um dado campo ideológico faz parte de uma série de equivalências: seu excedente metafórico, através do qual ele se conecta com todos os outros elementos, determina retroativamente sua própria identidade (numa perspectiva comunista, lutar pela paz *significa* lutar contra a ordem capitalista, e assim por diante). Mas esse encadeamento só é possível sob a condição de que certo significante – o “Um” lacaniano – “basteie” todo o campo e, ao encarná-lo, efetive sua identidade (Žižek, 2024, p. 137).

O significante mestre – o *Um* lacaniano – também expresso como  $S_1$ , é o significante que comanda a ordem simbólica em uma lógica que opera no nível inconsciente. O sujeito está submetido ao significante mestre que, por sua vez, não possui um significado definitivo e, por conta disso, ele estabelece referências a outros significantes sem jamais poder alcançar tal significação. E isso ocorre em

---

<sup>7</sup> A teoria psicanalítica de Jacques Lacan (1901-1981) em um primeiro momento de seu ensino consistiu, segundo ele, em um *retorno a Freud*. Em seguida, distancia-se um pouco do pensamento do pioneiro da psicanálise, passando a incorporar, em sua escola, elementos do estruturalismo e da linguística; nisso, o conceito do inconsciente estruturado como linguagem. Lacan compreende a estrutura do inconsciente como linguagem por conta da noção de simbólico (Morel, 1997, p. 144).

<sup>8</sup> O ponto de basta – *point de caption* -, no ensino de Jacques Lacan, consiste numa *costura* do significante com o significado, transmitindo a ideia de uma estabilidade no discurso do neurótico e não ocorre na psicose. Sem isso, ocorre um deslizamento (metonímico) do sentido do discurso. O ponto de basta é “o ponto de convergência que permite situar retroativa e prospectivamente tudo o que se passa nesse discurso” (Lacan, 2002, p. 303).

decorrência de sua função, propriamente, que é a de constituir a subjetividade, ao mesmo tempo, revelando no sujeito a falta estrutural.

Žižek entende como sendo um modo trágico de existência a identificação do sujeito com o significante mestre. Um movimento que, segundo ele, se dá em decorrência de um esforço de fidelidade que dura por toda a vida por conferir significado e consistência à existência, mas que fracassa devido ao resto de Real que resiste no significante mestre (Žižek, 2015, p. 59). Esse resto de Real corresponde ao objeto  $a^9$  - ou objeto causa de desejo. Ele tem como função dar suporte ao sujeito  $e$ , para isso, assume uma função paradoxal<sup>10</sup>, pois vem em substituição ao vazio existencial. Por conta disso, é a própria alteridade que traz em si uma “mancha objetual ‘patológica” (Žižek, 2015, p.62).

O patológico é a manifestação observável do sofrimento do sujeito e que advém do sintoma. No pensamento lacaniano, o sintoma consiste em uma estrutura de organização psíquica do sujeito em relação à sua falta. Ele se sustenta graças à repetição incessante de rituais e práticas, culminando assim no gozo entendido como uma satisfação parcial obtida da relação com o objeto  $a$  e que resulta na alienação dessa prática. A alienação incide, também, como uma forte resistência<sup>11</sup> do sujeito em relação à fala – no sentido da manifestação/verbalização do recalado. Para Lacan (1998, p.18), “o sintoma é, de começo, o mutismo do sujeito suposto falante. Se ele fala, está curado de seu mutismo, evidentemente”.

---

<sup>9</sup> No livro *O absoluto frágil*, Slavoj Žižek adota a nomenclatura original do francês *objet petit a* que, por sua vez, conserva-se igualmente na versão brasileira da obra publicada no ano de 2024.

<sup>10</sup> Pode-se compreender melhor a função do significante mestre na teoria lacaniana dos quatro discursos. Dentre eles, há o discurso do mestre, que é aquele que visa estabelecer a força da autoridade. Com isso, ele sustenta as lógicas de dominação ao estabelecer uma conexão - correspondente a essas estruturas - para com os demais significantes da cadeia simbólica.

<sup>11</sup> Para a psicanálise, o conceito de resistência diz respeito ao mecanismo de defesa do ego que se aplica tanto em nível consciente quanto inconsciente, no sentido da não verbalização do conteúdo censurado pelo psiquismo. Contudo, a resistência não se manifesta exclusivamente como um mutismo da fala ou algo nesse sentido. A ideia de manifestação surge no sentido de uma *insistência de uma fala* e retorna no sujeito - apesar da resistência do ego – como defesa, ou seja, um paradoxo imaginário da identificação com o outro (Lacan, 2002, p. 275).

O sintoma, na leitura de Žižek, é visto como um ponto de condensação do desejo com a estrutura ideológica que, em sua concepção, vem das contribuições de Jacques Lacan e Karl Marx (1818-1883). Contudo, fora Marx quem *descobriria* o sintoma, enquanto um mal-estar social, que se deu historicamente na transição do feudalismo para o capitalismo, resultando em um impacto profundo nas relações sociais mediadas desde então como “forma fantasiosa de uma relação entre coisas” (Žižek, 2024, p. 52).

Não muito diferente da perspectiva lacaniana, o sintoma para Žižek (2024), ao mesmo tempo em que expõe a verdade reprimida de um sistema, opera também como um elemento disfuncional por expressar um gozo encoberto como uma resposta ao mal-estar da subjetividade. O sintoma, no contexto ideológico, pode ser igualmente compreendido como uma manifestação da ideologia e, por conservar a verdade oculta por detrás da fantasia ideológica, não pode ser eliminado. Caso isso ocorra, a ideologia desapareceria e, com ela, o sistema.

Para melhor compreender essa relação entre sintoma e transformação das lógicas de relação e consumo, Žižek se aprofunda na análise do conceito marxista de *fetichismo da mercadoria*. O que era para ser uma simples relação materialista capaz de atender às necessidades imediatas, consumir se transforma em algo *essencial*, ou seja: para além das necessidades cotidianas<sup>12</sup>. Nesse contexto, os bens de consumo passam a ser valorados além de sua utilidade prática, tornando-se objetos de desejo. Assim, o desejo, em vez de voltar-se para algo imaterial, volta-se para um determinado produto e se torna sintoma de uma sociedade preocupada com aspectos estéticos e com o status - atribuídos ao objeto - do que a sua função real propriamente dita. Logo:

[...] o traço essencial do fetichismo da mercadoria não consiste na famosa substituição de homens por coisas (“uma relação entre os homens que assume a forma de uma relação entre coisas”), mas, antes em um certo desconhecimento da relação entre uma rede

---

<sup>12</sup> Žižek (2015) aponta, a partir dessa transformação, um exemplo prático da diferença entre o Real e a realidade. A realidade diz respeito à realidade social das pessoas que participam do laço social envolvendo produção, posto que o Real “é o ‘abstrato’ inexorável, a lógica espectral do capital que determina o que acontece na realidade social” (Žižek, 2015, p. 37-38).

estruturada e um de seus elementos: aquilo que, na verdade, é um efeito estrutural, um efeito da rede de relações entre elementos, aparece como uma propriedade imediata de um dos elementos, como se essa propriedade também lhe pertencesse fora de sua relação com outros elementos (Žižek, 2024, p. 53).

Essa seria a engrenagem mestra de uma cultura cujo consumo se transforma em um modo organizado e privilegiado de gozo pensado para o sujeito. É pensado, pois o sistema se faz presente na forma de objeto *a* cuja única relação possível se dá através do gozo. É essa a forma, portanto, do sistema se *materializar* em objetos-fetichê e fazer dessa dependência um modo de expressão e existência pautado pelo excesso. O efeito dessa alienação transforma completamente as relações, surgindo daí um novo ponto de vista capaz de reorganizar a ligação entre significante e significado em uma estrutura organizada de discurso; porém, destoante de seu sentido original.

Logo, se o sistema se encontra diluído sob formas de variações de *objeto causa de desejo*, impactando desse modo as subjetividades, quem seria o Outro (grande outro) nas relações intersubjetivas da contemporaneidade? A pergunta deveria ser feita na seguinte direção: onde é que estaria o Outro? Não distante do contexto lacaniano, o Outro se encontra na falta e se manifesta de modo denunciativo através da linguagem e é através dele que a alienação se efetiva no sujeito, substituindo suas funções e, em alguns casos, reagindo por ele.

Ao mesmo tempo em que organiza e sustenta a ordem social, condicionando o desejo, o Outro se fundamenta de forma contundente e sistemática em relação às crenças, rituais e hábitos. Nesse sentido, o Outro é o princípio da caridade<sup>13</sup> (Žižek, 2015, p. 115). É também capaz de regular nossas ações sem necessidade de nos esforçarmos, liberando-nos de certas funções ou

---

<sup>13</sup> Conceito desenvolvido por Donald Davidson “que chamou de princípio da caridade a ‘suposição caridosa sobre a inteligência humana que poderia se revelar como falsa’” (Žižek, 2015, p. 115). Ainda segundo Žižek, enfatiza Davidson que “essa suposição não é simplesmente uma escolha, mas um tipo de *a priori* da fala, um pressuposto que adotamos em silêncio e seguimos a partir do momento em que nos envolvemos na comunicação com os outros” (Žižek, 2015, p. 115).

obrigações (Žižek, 2024, p. 67). O princípio da caridade, diferentemente do sentido cristão, não consiste na ação caritativa<sup>14</sup>. Ele é a

garantia final da Verdade, ao qual devemos fazer referência até mesmo quando estamos mentindo ou tentando ludibriar nossos parceiros na comunicação, precisamente para obtermos êxito em nosso engano (Žižek, 2015, p. 115).

Ideologicamente, é através do Outro que as reproduções e reações inautênticas ao sujeito são por ele próprio reproduzidas. Suprimindo, desse modo, a autenticidade, isto é: a marca do sujeito que cede esse seu lugar para se tornar sujeitado ao Outro. Este que, tal como um pai ou mãe profundamente rigorosos e controladores, buscam a todo o instante controlar as reações e colocações de sua criança em meio ao público. Sabe-se, contudo, que essas reações esperadas não devem ser, de modo algum, autênticas quanto à forma, respeitando um padrão previamente estabelecido e aceito socialmente.

A crença se torna igualmente uma relação autômata, ou seja, com uma participação muito pouco ativa por parte do sujeito. Nesse caso, crença de uma falsa superação materialista em relação às coisas substituídas por “relações sociais entre coisas”, pois que os sujeitos deixam de acreditar por si mesmos, daí “as próprias coisas acreditam por eles” (Žižek, 2024, p. 65-66). Essa ação consiste em, ao mesmo tempo, um escamoteamento da autenticidade e em um afastamento considerável em relação ao desejo e em relação à própria origem, história e tradições desses sujeitos.

Dessa forma, a ideologia altera as percepções da realidade e, com isso, fortalece subjetiva e externamente – de forma moral e legislativa – a prevalência das estruturas de dominação. Tratando do contexto de decolonialidade, essa percepção é de fundamental importância. Isso permite reconhecer o modo como essas estruturas ideológicas se organizaram historicamente, no sentido de

---

<sup>14</sup> Em um sentido lato: do auxílio incondicional a quem quer que necessite e, portanto, despreziosa da obtenção de uma contrapartida do auxiliado. Sendo, portanto, a caridade como o dever de um cristão para obtenção da santidade.

afirmação e justificação de seus princípios suplantando os saberes originários, o que só foi possível graças a uma sequência de apagamentos simbólicos, identitários, religiosos e culturais do colonizado.

Assim, a imposição de uma cosmovisão eurocêntrica resultou na subjugação de povos e culturas; marginalizando epistemologias e identidades que não ressoavam com a narrativa dominante. A decolonialidade enquanto movimento de resistência (em relação ao efeito de opressão reminiscente) e de (re)existência (como modo reconstrutivo de existência e autenticidade no campo social), objetiva resgatar e valorizar saberes e expressões identitárias que se encontram na fronteira.

## **2-(Re) existência e Decolonização: epistemologias e identidades às margens da modernidade eurocêntrica**

A partir de Žižek, percebe-se que, no âmbito da teoria crítica, a ideologia é compreendida como um conjunto de valores, crenças e concepções que influenciam a maneira como os indivíduos percebem a realidade, afetando diretamente suas interpretações político-sociais. Com efeito, na contemporaneidade, o termo não se limita a uma análise filosófica, mas se configura como uma doutrina que, embora careça de plena validade objetiva, mantém vínculos explícitos ou velados com os interesses daqueles que a sustentam. À vista disso, torna-se fundamental problematizar como a ideologia se articula com as estruturas de poder e dominação, especialmente no contexto do pensamento decolonial. Ao questionar as narrativas hegemônicas, a abordagem decolonial demonstra que a ideologia não apenas reflete, mas também reproduz relações assimétricas de poder, perpetuando a colonialidade do saber, do ser e do poder.

Este tópico propõe uma reflexão crítica sobre a construção e a naturalização das narrativas que sustentam teorias hegemônicas no campo do conhecimento. Essas teorias, muitas vezes oriundas de certos centros de

produção científica, são vistas como universais e incontestáveis, sendo propagadas a partir de pressupostos implícitos que refletem não apenas interesses políticos, mas também a supremacia de um modelo epistêmico específico. O pensamento produzido em países como Inglaterra, França, Alemanha e Estados Unidos – regiões que integram o chamado Norte global<sup>15</sup> – tende a ser extremamente reconhecido, legitimado e incorporado como referência paradigmática, especialmente devido ao acesso privilegiado a recursos econômicos e tecnológicos.

Por outro lado, epistemologias desenvolvidas no Sul Global – em países como Bolívia, Argentina e Brasil – enfrentam desafios significativos para obter reconhecimento. Suas línguas, histórias e modos de pensar foram historicamente subalternizados, muitas vezes sendo encarados com desconfiança ou como saberes de menor validade. Esse cenário, no entanto, ignora a riqueza e a diversidade de experiências e perspectivas que emergem desses contextos, demonstrando a necessidade de uma abordagem decolonial que valorize a pluralidade do conhecimento e questione os mecanismos de dominação epistêmica que perpetuam posições no campo das ciências e das humanidades.

Uma questão central a ser investigada diz respeito à validade e à correspondência geo-histórica das teorias quando estas são transpostas para diferentes contextos. Será que as estruturas conceituais elaboradas em determinados centros de poder manterão a sua aplicabilidade universal, independentemente das realidades locais para as quais migraram? Ou, pelo contrário, estariam essas teorias ancoradas em narrativas de colonialidade do poder, que legitimam uma visão histórica marcada pela perspectiva dos vencedores e se consolidam globalmente como verdades inquestionáveis? Essas indagações convidam à reflexão sobre os mecanismos que perpetuam a

---

<sup>15</sup> O uso sistemático dessas expressões (Norte Global e Sul Global) se consolidou nas décadas de 1980 e 1990, atualizando os termos *Primeiro Mundo* e *Terceiro Mundo*, que eram comuns durante a Guerra Fria. A distinção *Norte/Sul* reflete menos uma localização geográfica e mais uma divisão entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos, considerando fatores como poder econômico, acesso à tecnologia e influência política global.

hegemonia epistêmica e sobre a necessidade de compensar os processos de produção e circulação do conhecimento em uma perspectiva crítica e decolonial.

Ao longo da consolidação do sistema moderno/colonial, construiu-se um imaginário que sustenta não apenas a colonização econômica e política, mas também uma profunda colonização epistemológica. Dessa forma, a relação entre colonialidade e epistemologia constitui o eixo central desta reflexão. A primeira constatação essencial é que múltiplas histórias locais foram silenciadas no processo de dominação colonial, relegadas à margem pela imposição de uma narrativa hegemônica de origem europeia. Para aprofundar esta análise, recorreremos aos aportes teóricos de Enrique Dussel e Aníbal Quijano, cujas obras oferecem caminhos para pensar a superação dessas estruturas opressivas. Esses autores propõem não apenas uma crítica ao eurocentrismo histórico e epistemológico, mas também a possibilidade de liberação e fornecimento do conhecimento a partir de perspectivas outras. Esse movimento implica não apenas uma revisão teórica, mas um esforço ontológico e prático de ressignificação da história, permitindo o florescimento de narrativas plurais e insurgentes.

A crítica à Modernidade vai além do campo teórico quando se coloca como uma atitude genuinamente transformadora, um movimento de ruptura que pode ser entendido como revolucionário no sentido de reconfiguração do pensamento e da história. É a partir dessa perspectiva que Enrique Dussel propõe o conceito de transmodernidade, um termo que não apenas sugere uma superação da narrativa moderna, mas também a necessidade de a revisitar criticamente. O prefixo *trans-* indica, nesse caso, tanto a superação da autonarrativa eurocêntrica quanto um retorno reflexivo às origens da história, permitindo uma releitura mais ampla e inclusiva.

Nesse processo de revisão histórica, torna-se evidente a existência de numerosos *encobrimientos*, aspectos deliberadamente omitidos ou subalternizados na construção da memória oficial. Trazer essas ocultações à luz é fundamental para uma reflexão mais profunda e crítica. Dussel, ao adotar o ponto de vista dos

vencidos, alinha-se à crítica de Walter Benjamin sobre a *história dos vencedores*, conceito amplamente elaborado na Escola de Frankfurt e na Teoria Crítica. O ponto de partida dessa crítica reside na autonarrativa eurocêntrica, que pode ser observada em eventos como o Renascimento, momento em que os europeus passaram a se conceber como o centro do mundo. Essa narrativa fortaleceu uma visão antropocêntrica, racionalista e orientada pelo ideal de progresso, colocando a Europa como a responsável por difundir essa racionalidade às demais culturas (Dussel, 2015, p. 51). Dussel, portanto, convida-nos a desconstruir essa perspectiva hegemônica e a considerar a pluralidade de histórias e epistemologias que foram sistematicamente marginais

Diante das constatações de Dussel, torna-se imprescindível refletir sobre meios concretos e eficazes de promoção da *libertação*. Para o filósofo argentino, essa libertação não pode ser apenas teórica, mas deve se materializar em uma transformação ética e social. Nesse contexto, ele propõe a *ética da libertação*, uma abordagem que se diferencia das concepções éticas predominantes na tradição filosófica euro-norte-americana. Essa ética não se restringe a uma relação abstrata com o Outro, mas se fundamenta na perspectiva das *vítimas*, ou seja, aquelas que foram historicamente subjugadas pelos mecanismos de dominação colonial e capitalista.

A partir dessa perspectiva, Dussel reivindica a necessidade de compensar o sistema-mundo sob a ótica da libertação dos oprimidos, colocando a vida humana no centro da reflexão ética. Como destaca a professora Cristina Borges, Dussel “propõe uma ética que afirma a vida humana, ante as barbáries para as quais a humanidade se encaminha se não mudar o boato” (Borges, 2017, p. 192). Essa afirmação ressalta o caráter urgente e necessário de uma ética que não apenas denuncia as estruturas de opressão, mas que também aponta caminhos para sua superação, permitindo a construção de sociedades mais justas e humanizadas. É, então, imprescindível e fundamental o diálogo intercultural.

Diante dessa necessidade, o grupo Modernidad/Colonialidad<sup>16</sup> nos estimula à releitura da história, o que conflui com a *hermenêutica da recepção* e do legado de tudo que nós herdamos, o que não significa se desapropriar do que existe, dos eventos planetários, mas, de modo dinâmico e através de uma visão crítica, em assumirmos uma interpretação daquilo que se coloca diante de nós. Em outros termos, significa reconhecer que *não somos donos da história* e sim pertencentes a ela e herdeiros de todas as consequências que ela nos traz. Reconhecer e assumir esse fato é um passo decisivo rumo à decolonialidade.

Dussel enfatiza a necessidade de *situar um problema no horizonte planetário*, superando a interpretação tradicional helenocêntrica ou eurocêntrica (Dussel, 2007, p. 19). Nesse sentido, a abertura ao diálogo torna-se essencial, pois não apenas favorece a reflexão e a mediação entre diferentes perspectivas, mas também rompe com a hegemonia epistemológica à voz ao Outro. Essa postura dialógica permite transcender fronteiras geográficas e culturais, desestabilizando valores previamente concebidos e possibilitando que novas narrativas sejam ouvidas e incorporadas à história.

Para estruturar esse debate, é importante considerar que a modernidade está intrinsecamente vinculada à colonialidade. O avanço e as conquistas da Europa, por exemplo, não podem ser compreendidos de forma isolada, sem considerar a colonialidade do poder e do saber, que constitui um elemento estruturante da modernidade. Entretanto, há um lado silenciado nessa trajetória, uma face obscura da história que foi sistematicamente marginalizada. Diante desse contexto, torna-se urgente estabelecer pontos de contato, mediação e diálogo, elementos fundamentais para uma abordagem que permita a superação das narrativas coloniais. Nesse cenário, o pensamento fronteiro surge como um potencial descoberto para projetos de desocidentalização e decolonialidade. A decolonialidade não se propõe como um novo universalismo, mas sim como um

---

<sup>16</sup> Um dos grupos mais importantes do coletivo pensamento crítico na América Latina, que dentre alguns de seus expoentes, podemos citar: Aníbal Quijano (colonialidade), Walter D Mignolo (diferença colonial) e Enrique Dussel e sua crítica à Modernidade via transmodernidade.

movimento que parte das histórias locais e de seus respectivos lugares de fala, buscando superar narrativas hegemônicas previamente condicionantes. Em outras palavras, não se trata de descartar os conhecimentos acumulados ao longo da história, mas sim de ressignificá-los a partir das realidades locais e das vozes que foram historicamente silenciadas.

Esse processo exige o reconhecimento da pluralidade epistêmica e a valorização das narrativas que não tiveram espaço no discurso oficial. Assim, a decolonialidade implica um reposicionamento crítico que permite não apenas revelar as estruturas coloniais ainda operantes, mas também abrir caminhos para a construção de novas formas de conhecimento e de existência. Portanto, torna-se fundamental:

Situar o argumento dentro do modelo do mundo colonial/moderno e não de acordo com a cronologia linear que vai do moderno precoce ao moderno e ao moderno tardio prende-se à necessidade de ultrapassar a linearidade no mapeamento geohistórico da modernidade ocidental. A densidade geohistórica do sistema mundial colonial/moderno, suas fronteiras internas (conflitos entre impérios) e externas (conflitos entre cosmologias) não podem ser apreendidas e teorizadas de uma perspectiva inerente à própria modernidade, como ocorre com a análise do sistema mundial, a desconstrução e as diferentes perspectivas pós-modernas (Mignolo, 2003, p. 11).

Nesse contexto, Walter Mignolo destaca que a colonialidade do poder submete as identidades das populações dominadas a uma matriz eurocêntrica que define o que é conhecimento legítimo. Essa hegemonia epistêmica molda o imaginário coletivo e consolida um sistema colonial/moderno que relega outros saberes à marginalidade, promovendo o que ele denomina de mutilação epistemológica. O resultado desse processo é a imposição de um pensamento hegemônico que se expande de maneira ocidental-planetária, silenciando formas alternativas de conhecer e interpretar o mundo.

Diante desse cenário, Mignolo enfatiza a necessidade de uma libertação epistemológica (Mignolo, 2020, p. 197), um movimento que não busca uma vida

redentorista, isto é, não se trata de uma proposta de salvação, mas sim de um esforço de decolonização e transformação das estruturas de pensamento. Para isso, é fundamental compensar as *fronteiras epistêmicas e territoriais* de forma crítica, superando a rigidez das delimitações impostas e controladas pela colonialidade do poder ao longo do processo de construção do sistema mundial colonial/moderno (Mignolo, 2023, p. 35). Dessa maneira, surge uma decolonialidade como um convite à ressignificação do saber e ao reconhecimento da pluralidade epistêmica, promovendo um deslocamento das narrativas hegemônicas em direção a um horizonte de pensamento mais inclusivo e dialógico.

Nesse contexto, é relevante mencionar Frantz Fanon. Embora não seja um teórico decolonial no sentido estrito, sua abordagem anticolonial antecipa muitas das questões posteriormente discutidas pelos pensadores decoloniais. Essa perspectiva é destacada especialmente no capítulo 5 de *Pele negra, máscaras brancas*, intitulado *A experiência vivida do negro*, no qual Fanon examina a dinâmica do ser para o outro. Para ele, essa condição reflete a imposição de uma identidade colonializada, de qual o sujeito negro deve se libertar para construir um reconhecimento exclusivo, fora da ótica colonial (Fanon, 2008, p. 103). Fanon nos desafia a compensar a relação com o Outro, ou seja, o não-europeu, que não deve ser visto apenas como um objeto, um colonizado ou alguém subalternizado. Ele nos convida a enxergar o Outro para além da figura que foi historicamente despojada de voz, de identidade e de história. Reconhecer o Outro como sujeito, com sua própria narrativa, abre a possibilidade de um diálogo genuíno e transformador.

Com efeito, Fanon também provoca uma reflexão importante sobre a identidade e a resistência do negro na dinâmica colonial. Fanon afirma que, na relação entre *eu* e o *outro*, o negro não deve ser simplesmente negro, mas deve ser negro *diante* do branco. O problema, segundo Fanon, é que, aos olhos do colonizador branco, o negro carece de uma resistência ontológica, sendo limitado a uma figura sem identidade própria e sem resistência existencial (Fanon, 2008,

p. 104). Esse dilema aponta para o desafio da existência do Outro – não apenas no sentido de afirmar sua identidade e história, mas também de resistir e afirmar sua própria existência diante do olhar desumanizante do colonizador. Essa resistência existencial é um passo crucial na construção de um novo espaço de possibilidade e reconhecimento entre os povos e culturas historicamente marginalizados.

Ao refletirmos sobre a obra de Fanon, especialmente em seu prefácio escrito por Sartre, em *Os condenados da Terra*, encontramos uma crítica contundente à universalização dos valores europeus. Sartre destaca que tais valores, proclamados como universais, não se ajustam à realidade vivida de muitas populações não europeias, como os povos indígenas nas Américas e os africanos. A perspectiva eurocêntrica, que tenta importar uma visão única de humanidade, ignora a diversidade de experiências e histórias de quem foi marginalizado. Destarte, Sartre, em seu prefácio, nos lembra que o humanismo europeu, ao afirmar que seus valores são universais, de fato perpetua práticas racistas e coloniais, que particularizam as culturas e identidades dos não europeus. Essa contradição entre um humanismo que pretende ser universal e a exclusão dos não europeus como sujeitos de sua própria história é uma questão central para o diálogo entre as *grandes nações* da Europa e suas antigas colônias.

O que Fanon sugere é que esse diálogo autêntico só pode ser estabelecido por meio de um movimento duplo: por um lado, aqueles que foram historicamente silenciados – os indígenas, os negros, as mulheres oprimidas, os pobres, ou seja, os vencidos da história – precisam recuperar suas vozes e narrativas. Por outro lado, a Europa, ou o Norte Global, precisa se abrir para essas vozes e estar disposta a revisar suas próprias narrativas condicionais. Como Fanon aponta, “a operação unilateral seria inútil, porque o que deve acontecer só pode se efetivar pela ação dos dois” (Fanon, 2008, p. 180-181). Essa construção de um verdadeiro espaço de diálogo exige uma transformação mútua e recíproca, em que as partes envolvidas estão dispostas a se ouvir e a desconstruir as visões alternativas que sustentam a posição colonial e epistemológica.

A partir da reflexão proposta por Boaventura de Sousa Santos sobre os *epistemicídios*, entendemos que não se trata apenas de um ato de resistência, mas de uma necessidade de reconstruir e reexistir frente à destruição de saberes locais e à imposição de uma verdade única, originada de narrativas eurocêntricas. O epistemicídio, como conceito, diz respeito à destruição e ao silenciamento de outras formas de conhecimento que não se alinham com a visão dominante do saber, com a ciência colonial-eurocêntrica. A desconstrução dessa matriz colonial de poder se faz urgente não só como resistência, mas como uma reconfiguração do *lugar de fala*, um lugar subalternizado, historicamente marginalizado pela modernidade, mas que agora busca afirmar sua presença e relevância (Boaventura, 2009, p. 183).

Nesse contexto, Mignolo aponta para a emergência de um *pensamento liminar*, que surge nas fronteiras entre a experiência de subalternidade e a necessidade de produzir um conhecimento alternativo. O pensamento liminar se torna uma ferramenta poderosa para a decolonização, não apenas no campo intelectual, mas também nas dimensões políticas e econômicas da sociedade. Mignolo enfatiza que essas fronteiras, tanto internas quanto externas, são *sangrentas*, ou seja, implicam um campo de batalha profundo e contínuo entre o conhecimento colonial e as formas de saber que buscam se libertar dessa estrutura opressiva (Mignolo, 2003, p. 35).

O *locus dicotômico de enunciação*, como Mignolo chama o pensamento liminar, é o espaço de resistência e transformação, no qual as identidades e saberes subalternizados buscam afirmar-se em um diálogo crítico com a história e as narrativas dominantes. Esse espaço se posiciona nas margens do sistema mundial colonial-moderno, e é ali que as potências decoloniais se encontram, não apenas para contestar, mas para reimaginar um novo modo de produção de conhecimento, a partir de uma perspectiva que é ao mesmo tempo local, contextual e profundamente crítica da colonialidade (Mignolo, 2003, p. 126).

Ao falar de *reexistir*, estamos falando de um movimento de recuperação e reinvenção, em que o conhecimento e as identidades que foram sistematicamente

silenciadas, destruídas ou distorcidas podem se reconfigurar e se projetar para o futuro, desafiando a imposição de uma história única e universalizante.

O reconhecimento da complexidade do espaço-mundo como um lugar de identidades multifacetadas, no qual diversas culturas coexistem e interagem, é central para a compreensão das dinâmicas de poder, economia, política e epistemologias no contexto global. Como aponta Quijano, o mundo atual é marcado por uma rede interdependente e histórica que abrange três dimensões fundamentais: a econômica, a política e a epistêmica, que interagem de forma a consolidar um sistema mundial colonial e moderno (Quijano, 2005, p. 118).

Embora a modernidade tenha proporcionado avanços significativos e tenha consequências inegáveis, não se pode ignorar que esse legado também foi construído à custa da marginalização e do silenciamento de numerosos povos e culturas. Em vez de simplesmente renunciá-lo, é fundamental abrir espaço para o diálogo, a mediação e o reconhecimento das vozes historicamente documentadas pela perspectiva eurocêntrica dominante. Nesse sentido, torna-se essencial ouvir aqueles que foram privados do direito à fala na história – os povos indígenas, os africanos escravizados, as mulheres submetidas a opressões e as populações empobrecidas –, isto é, os *vencidos*, que, por séculos, foram invisibilizados e marginalizados.

Portanto, pensar alternativas para essa história é um passo crucial para questionar e desconstruir a hegemonia europeia que se consolida globalmente. Isso implica, em primeiro lugar, em reconhecer e valorizar epistemologias que não se originam na Europa, mas que provêm de outras tradições e saberes locais. A afirmação de movimentos identitários étnicos, como as identidades indígenas, suas crenças, mitos e saberes espirituais, bem como as identidades africanas e suas manifestações culturais e religiosas, constitui uma forma de resistência à colonialidade e de reexistência a um sistema que historicamente tem negado a essas culturas o espaço e a voz que merecem. Em outros termos, situar esses saberes subalternizados é uma questão fundamental de justiça histórica e epistemológica, pois trata-se de um esforço necessário para reconfigurar as

narrativas dominantes, abrindo espaço para o surgimento de novos saberes e práticas que, de fato, sejam inclusivas, respeitem as diferenças culturais e promovam um avanço genuíno da humanidade nos espaços públicos.

### **Considerações finais**

A reflexão proposta pelos autores abordados, Slavoj Žižek, Dussel, Mignolo, entre outros, oportuniza um olhar fundamental sobre a necessidade urgente de repensar a modernidade, suas estruturas de poder epistemológicas, além de questionar as narrativas hegemônicas que ainda dominam a produção do conhecimento no mundo contemporâneo. A colonialidade do poder e do saber, que ainda se perpetua nas formas de controle e exclusão, precisa ser desconstruída para que possamos caminhar em direção a uma verdadeira pluralidade epistêmica nos espaços públicos. Essa desconstrução, no entanto, não deve ser entendida como uma simples negação da história ocidental, mas como um movimento de reconfiguração que abre espaço para o reconhecimento de saberes e histórias que foram sistematicamente silenciados e marginalizados.

Com efeito, a decolonialidade surge não como uma substituição de uma verdade universal por outra, mas como um processo de ressignificação, de abertura ao diálogo, de reconhecimento da alteridade e de valorização das diferentes formas de viver, conhecer e estar no mundo. No contexto atual, o espaço público precisa ser reimaginado como um território de intercâmbio dialógico, em que os saberes marginalizados e as vozes silenciadas possam finalmente ocupar o centro da discussão, confrontando e ampliando as noções de verdade e legitimidade que têm sido historicamente impostas. Assim, o espaço público se torna um lugar de possibilidades, em que o respeito às diversidades epistemológica/de conhecimento e ontológica/existencial se tornam fundamentais para a construção de uma sociedade mais inclusiva e equitativa.

Assim, a decolonialidade consiste no enfraquecimento da legitimidade das estruturas coloniais e é fundamental para o reconhecimento da dilapidação

dos saberes originários em todas as suas dimensões: religiosas, culturais e simbólicas. Esse processo não apenas evidencia os apagamentos históricos, mas também ressalta seu impacto sobre as subjetividades colonizadas que, ao perderem suas referências identitárias, tornam-se mais vulneráveis às imposições do discurso colonial. Essa vulnerabilidade pode se manifestar tanto na identificação direta do invasor quanto na adoção de expressões culturais legitimadas por ele. Nesse contexto, a superação desse paradigma ocorre por meio do resgate e do fortalecimento identitário, entendido como uma forma de (re)existência, na qual os sujeitos subalternizados se reapropriam de suas narrativas, símbolos e epistemologias, desafiando a lógica colonial que historicamente os marginalizou. Esse processo não se limita à discussão do passado, mas implica a construção ativa de novas possibilidades de ser e estar no mundo, reafirmando identidades plurais e resistentes diante das tentativas de apagamento e assimilação cultural.

Portanto, ao integrar as reflexões de Žižek e dos pensadores decoloniais, é possível compreender como a ideologia e o poder se entrelaçam e são perpetuados nas sociedades contemporâneas, enquanto se aponta para uma pluralidade epistêmica e uma efetiva dialogicidade transformadora no espaço público. Este trabalho, ao abordar as disputas no espaço público a partir dessas perspectivas, propõe um olhar crítico sobre as formas de poder e dominação que ainda perpetuam a colonialidade do saber e do ser, buscando alternativas que permitam a inclusão da diversidade e a superação das desigualdades estruturais.

## **REFERÊNCIAS**

- ABAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução: Alfredo Bossi e Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ANZALDÚA, Glória. *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999.
- BOAVENTURA, de Sousa. S; Meneses, Maria. P. *Epistemologias do Sul*. Coimbra. Almedina, 2009.

- BOAVENTURA, de Souza. S. *E se Deus fosse um ativista dos direitos humanos?* São Paulo: Cortez, 2013.
- BORGES, Cristina. A crítica descolonial em Enrique Dussel: desmitificação da modernidade europeia. In: *Revista Poiesis*. v. 15, n. 2, 2017, pp. 184-195.
- DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Tradução: Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M.E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2007.
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Tradução: Júlio Barroso. Buenos Aires: CLACSO, 2005. pp. 25-34.
- DUSSEL, Enrique. *1492: O Encobrimento do Outro - A Origem do Mito da Modernidade: Conferências de Frankfurt*. Tradução: Jaime A. Classen. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Tradução: José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008.
- HÉRITIER, Françoise. O eu, o outro e a intolerância. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise. (dir.). *A intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997*. Tradução: Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, pp. 24-27.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 3: as psicoses*. Versão brasileira de Aluísio Menezes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais de psicanálise*. Tradução de MD Magno. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- MIGNOLO, Walter. A Geopolítica do Conhecimento e a Diferença Colonial. *Revista Lusófona de Educação*. n. 48, nov. 2020, pp. 187-224.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução: Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- MIGNOLO, Walter. *On Decoloniality: concept, analytics, praxis*. United States of America: Duke University Press, 2018.
- MOREL, Pierre. *Dicionário biográfico PSI*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Tradução: Júlio Barroso. Buenos Aires: CLACSO, 2005. pp. 117-142.
- SAID, Edward. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

ŽIŽEK, Slavoj. *O absoluto frágil*. Tradução de Rogério Bettoni. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

ŽIŽEK, Slavoj. *O sublime objeto da ideologia*. Tradução de Vera Ribeiro. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2024.

Recebido em: 10/03/2025;

Aprovado em: 20/04/2025.