

QUESTÕES DE IDENTIDADE, DIFERENÇA E PÓS-MODERNIDADE NA AMÉRICA LATINA



<http://eoi.citefactor.org/10.11248/ehum.v7i1.1297>

Ricardo Rojas Fabres

Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas

ricardofabres_@hotmail.com



Recebido em: 08/10/2014 – Aceito em 15/11/2014

RESUMO:

O artigo discute as questões de Identidade, Diferença e Pós-modernidade na América Latina, com base no materialismo-histórico concebido por Marx. Pretende-se, desta forma, apresentar a ideia de que a identidade latino-americana é historicamente marcada pelo “outro”, particularmente pelo processo de imposição e colonização cultural que lhe foi aplicado pela Europa.

PALAVRAS-CHAVE: Marxismo, Identidade, América Latina

ABSTRACT:

This article discusses the issues of Identity, Difference and Postmodernism in Latin America, based on historical materialism conceived by Marx. It is intended, therefore, present the idea that Latin American identity is historically characterized by the "other", particularly by the process of imposition and cultural colonization that was imposed by the Europe.

KEYWORDS: Marxism, Identity, America Latina

INTRODUÇÃO

Problematizando o termo “pós-modernismo”

Os sistemas de representação, enquanto parte de um processo cultural, articulam-se com o estágio alcançado pelas forças produtivas da sociedade. Ao encontro desta afirmação, deve-se problematizar o termo pós-modernismo, que, segundo Lyotard (1993), seria a expressão de uma sociedade “pós-industrial”. Aqui, ao contrário, entende-se o pós-modernismo como a “lógica cultural do capitalismo avançado (ou tardio)”, segundo a premissa de Jameson (1997). Assim sendo, entende-se que o capitalismo não se tornou obsoleto com a “suposta” superação da modernidade (Giddens, 1991), pelo contrário, como afirma Evangelista (2003), “a produção cultural foi assimilada pela produção de mercadorias em geral” (p. 31). Neste sentido, a concepção de pós-modernismo abordada neste trabalho refere-se a uma concepção histórica e não estilística (Jameson, 1997).

Por isso a importância de diferenciar a ruptura instaurada pela modernidade em relação aos tipos tradicionais de ordem social (Giddens, 1991) e a posição da pós-modernidade em relação à modernidade. Isto é, embora sejamos tentados a admitir que a pós-modernidade instaura uma mudança de hábitos e costumes e que a identidade do sujeito pós-moderno, como mostra Hall (2000), torna-se “provisória, variável e problemática” (p. 12), torna-se necessário afirmar que as peculiaridades pós-modernas, de maneira alguma, transformam o modo de produção hegemônico. A propósito, a tradição marxista debruçou-se longamente sobre esta questão. Marx, por exemplo, no ensaio para sua ontologia do ser social desvendou a historicidade intrínseca ao ser humano, tornando o homem um produtor de necessidades (Marx, 2004).

É uma interpretação comum, e correta, dos textos juvenis de Marx a ideia de que, através do trabalho, o homem “inclui em seu campo de atividade âmbitos cada vez mais amplos de fenômenos naturais” e “se apropria de novas potencialidades essencialmente humanas, de novas propriedades e capacidades humanas” (Márkus, 1974, p. 14). Agnes Heller, da mesma forma, afirma que segundo Marx o ser humano é, essencialmente, carente de necessidades e que estas necessidades estão de acordo com as capacidades que o ser humano possui. A mu-

dança de hábitos, portanto, não é mais que a exteriorização do trabalho humano para as mais variadas esferas da produção cultural. O homem muda, transforma-se e transforma o seu entorno, pela sua capacidade exclusivamente humana: o trabalho.

Evidentemente, o avanço tecnológico, fruto do desenvolvimento das forças produtivas (e, naturalmente, do trabalho humano) de uma sociedade em determinado período histórico, representa, intrinsecamente, a ressocialização dos sujeitos, de forma a harmonizar produção e consumo. Neste sentido, Marx afirma que “o primeiro ato histórico é a produção dos meios que permitam a produção da própria vida material” (Marx & Engels, 1987). Portanto, a produção contínua e sedutora de informações, que Lyotard (1993) denomina “sociedade da informação”, torna-se, primeiramente, uma exigência da expansão do capital, devido à difusão de novas tecnologias e, em segundo lugar, um processo cultural que se ergue sobre a infra-estrutura material da sociedade. Em síntese, podemos afirmar que, antes de uma ruptura com a modernidade e com a sociedade industrial, a pós-modernidade apresenta-se como consequência imediata da atual fase histórica.

Identidade e diferença na pós-modernidade

Etimologicamente, o termo identidade deriva do latim “identitas”, que se refere ao “idêntico”, ou seja, um antônimo geral de “diferente”. Analisando o significado das duas palavras, no entanto, e sem deixar de lado um contexto específico, percebe-se que a identidade é, antes de tudo, construída a partir da diferença. Isto é, não existe identidade sem diferença. A afirmação de uma determinada identidade só é necessária, e de certa forma possível, pois existe a necessidade de diferenciá-la de outras identidades. Como exemplifica Silva (2000),

Quando digo “sou brasileiro” parece que estou fazendo referência a uma identidade que se esgota em si mesma. “Sou brasileiro” - ponto. Entretanto, eu só preciso fazer essa afirmação porque existem outros seres humanos que não são brasileiros. (Silva, 2000: p. 35)

Ambas, identidade e diferença, não se esgotam em si mesmas. Como já vimos anteriormente, não são coisas dadas naturalmente, eternizadas pela natureza, mas sim construções simbólicas em constante processo de transformação. A identidade, portanto, não é apenas um conceito senão um produto, que nasce e se desenvolve em um contexto social específico, determinante para sua definição. Quer dizer, a identidade não pode ser concebida fora das relações sociais, pois desta forma perde o seu significado. Indo um pouco além, Silva (2000) afirma que “na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade” (p. 81). É o que afirma Quijano (1992):

Ligada a entidades histórico-sociais, a identidade é uma categoria relacional, intersubjetiva e histórica. E uma parte e um modo das relações que na história se estabelecem, se modificam ou se cancelam, entre as diversas formas organizadas de existência social. (Quijano: 1992, p. 4)

Aproveitando-se, neste ponto, da afirmação de Hall (Woodward, 1997), de que “o sujeito fala sempre a partir de uma posição histórica e cultural específica”, percebe-se que a construção de identidades submete-se não só a um processo social específico, mas também à reprodução, não mecânica, das relações de poder e produção de um determinado período histórico. Importante, neste ponto, apresentar um conceito de história, já que, como vimos, o processo histórico é fundamental para a construção da identidade. No trecho a seguir, Marx (2007) expõe sua concepção de história:

a história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições” (p. 60)

O que isto significa? A história humana não pode ser compreendida como algo externo ao indivíduo ou semelhante aos animais, cujas mutações genéticas e adaptações biológicas ocorrem devido à transformações externas a ele. Como mostra Márkus (1974), é a “humanidade mesma que produz sua história, que lhe dá forma e altera inclusive, dentro dela, sua própria natureza” (p. 54). A história, portanto, é um processo de criação e não pode ser compreendida como uma imposição externa ao indivíduo. Não se poderia pensar a história, segundo a óptica marxiana, como um processo externo ou acima dos indivíduos, assim como não se poderia compreender

o gênero humano aparte da história. Precisamente porque “por um lado ela continua a atividade anterior sob condições completamente alternadas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições” (Marx, 2007, p. 60), a história assume a imagem de um desenvolvimento orientado pelo gênero humano. Não está, em absoluto, independente da atividade humana.

A sociedade, desta forma, entra em um processo de mudança constante, acompanhado pelas novas identidades surgidas a partir da ressocialização dos sujeitos. Como mostra Hall,

“A assim chamada ‘crise de identidade’, é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social” (Hall: 2000, P. 7)

Ou seja, como afirma o autor, “as identidades culturais provêm de alguma parte, têm histórias. Mas como tudo o que é histórico, sofre transformação constante. Longe de um passado essencializado, estão sujeitas ao contínuo jogo da história, da cultura e do poder” (Hall, 2000). Segundo o autor, no contexto pós-moderno os próprios sujeitos estão mudando, fruto, inclusive, de transformações estruturais e institucionais. Assim, a forma como os indivíduos representam-se e são representados também muda, fazendo com que a identidade torne-se “uma celebração móvel: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (p. 13).

No caso específico da cultura brasileira, por exemplo, antes de tentar identificar os traços identitários, é pertinente salientar a origem colonial como preponderante para a construção de uma cultura nacional. Para Sodré (2003), no caso do Brasil, “trata-se, antes de mais nada de uma ‘civilização transplantada’”, referindo-se a particularidade do processo colonizador, onde há a importação, de elementos humanos, recursos materiais e, inclusive, da estratificação social. Desta forma, a cultura brasileira surge, naturalmente, como uma “cultura transplantada” (idem). Portanto, percebe-se que as identidades não são dadas naturalmente, isto é, não representam o simples ato de afirmar “algo” sobre “alguém”. Ou seja, por trás da afirmação “sou brasileiro” existe também uma espécie de afirmação do tipo “não sou argentino”.

Além disso, neste caso, ao estabelecer a identidade brasileira, carrega-se junto um processo histórico e político representado pela reprodução de uma identidade europeia e colonial. Continuando neste sentido, nos valem da afirmação de Silva(2000): “a afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais” (p. 81). Neste sentido, como explica Hall (2000), “à medida em que os sistemas de significação e representação se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis” (p. 13). Ou seja, exclui-se a possibilidade de caracterizar o sujeito como algo permanente, mas sim em constante transformação. Da mesma forma, a identidade nacional acompanha estas modificações ao passo que as diferenças de classe, gênero ou raça são unificadas numa cultura nacional “para representá-los todos como à mesma e grande família nacional” (Hall, 2000, p. 59).

Aqui acrescentaremos a ideia de que a conquista pela legitimidade de afirmar ou negar identidades, a partir de uma disputa no interior dos aparelhos de hegemonia do estado, garante, também, a legitimação da ideologia de um ou mais grupos dominantes. A possibilidade de definir o que “é” (identidade) e “não é” (diferença) garante, em primeira instância, a possibilidade de definir, também, o que “deve ser” e o que “não deve ser”, o que se traduz em uma direção concreta no campo das ideias. Assim, por exemplo, torna-se interessante destacar a afirmação de Quijano (2002). Como mostra o autor, a questão da “colonialidade do poder”, juntamente ao “eurocentrismo”, traduz as experiências coloniais e reflete a dominação global de uma espécie de identidade-padrão, capaz de relegar o “outro colonizado” ao inverso da razão. Segundo ele, a globalização, que Hall (2000) define como “processos, atuantes numa escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo”, atualmente favorece a hegemonia cultural e econômica do colonialismo europeu e do imperialismo norte-americano.

A dimensão histórica da identidade

Nosso objetivo não é derivar qualquer obrigação da consciência humana em relação à existência do passado histórico, mas aponta para o fato de a própria existência humana adquirir *naturalmente* as condições já existentes construídas pela humanidade – o que já foi colocado anteriormente como um pressuposto marxiano. Da mesma forma, o aprendizado pelo qual o ser humano absorve cada vez mais os conhecimentos herdados das gerações anteriores, de modo que estas condições propiciam a sua prática no presente. A existência humana emana, naturalmente, todas as forças do universo – inclusive e principalmente àquelas que são anteriores (e por isso históricas) à existência singular do indivíduo humano. Deriva disso que o indivíduo singular é, precisamente, um ente cuja própria vida é concebida de acordo com as circunstâncias que o gênero humano construiu antes de sua existência. Assim, ao estabelecer as características centrais da reflexão ontológica proposta por Marx, torna-se possível compreender a concepção de Marx sobre *o que é o indivíduo* – o ser genérico individualizado.

Ou seja, as características gerais que nos possibilitam afirmar a existência de uma transformação ontológica entre o ser natural e o ser social, a partir do trabalho consciente e livre das determinações biológicas. Para Marx, portanto, uma das características principais do indivíduo humano, e de seu gênero, é o fato de que o homem tem história. Assim, segue Marx (2007)

A diversa configuração da vida material depende a cada vez, naturalmente, das necessidades já desenvolvidas, e tanto a produção como a satisfação dessas necessidades são um processo histórico que não se encontra no caso de uma ovelha ou de um cão (p. 68)

Não que os animais não tenham história, dirá Marx. No entanto, para os animais a história acontece *malgré eux*, isto é, contra a sua vontade. Como mostra Márkus (1974), é a “humanidade mesma que produz sua história, que lhe dá forma e altera inclusive, dentro dela, sua própria natureza” (p. 54). O indivíduo é, portanto, um conjunto de particularidade que, em razão de sua natureza essencialmente social, manifesta-se na história como resultado de sucessões anteriores. A identidade, por isso, só pode ser concebida no âmbito do cotidiano do ser social – muito embora as condições prático-materiais do modo capitalista de produção submeta a essência desse ser social a um tipo particular de existência (o homem burguês, nas palavras de Marx).

Desse modo, quando o indivíduo afirma sua identidade, afirma-se, ao mesmo tempo, como ser *social e histórico*. Assim, por análise, a identificação cultural não pode ser concebida como uma abstração desconectada de seus vínculos históricos – evidentemente. Pelo contrário, o ser humano manifesta-se na sua individualidade e, ao mesmo tempo, emana universalmente seu caráter genérico. O trabalhador latino-americano, por exemplo, não é somente um *ser natural*, tampouco um *ser natural humano*, mas sim um *ser natural humano latino-americano* – o que significa dizer que é um ser cujas características ontológicas também modificam-se historicamente.

Na história, isso se dá porque, como se sabe, a inserção da América Latina no capitalismo mundial acontece quando esse, ainda embrionário no século XVI, promove sua expansão comercial. Mas é somente no século XIX, após a revolução industrial, passa a inserir-se no contexto da divisão internacional do trabalho – quando, então, começa a configurar-se a relação de subordinação econômica em relação aos países centrais, especialmente a Inglaterra. Assim, a criação de condições para a competição no mercado capitalista global e a busca pela mais-valia extraordinária conduz ao fenômeno da superexploração do trabalho nos países periféricos. O incremento da mais-valia, nesse caso, está profundamente relacionado à exploração crescente do trabalhador em vez do incremento de sua capacidade produtiva (MARINI, 2008). Em outras palavras, as burguesias nacionais diante da concorrência com o capital desenvolvido dos países centrais, vê-se obrigada a compensar a disparidade tecnológica com a diminuição do preço final de suas mercadorias e, conseqüentemente, com a diminuição da taxa de lucro.

Todo esse processo, naturalmente anterior à existência do indivíduo singular, resulta na *superexploração* do trabalho como fenômeno intrínseco ao capitalismo latino-americano e, precisamente por isso, modifica sua identidade cultural. Assim, podemos afirmar que a identidade do indivíduo latino-americano é marcada, historicamente, por um processo anterior que é alheio à sua vontade. Disso não resulta um fatalismo no que diz respeito às ações que possibilitam transformar a condição estabelecida, mas sim uma sugestão de que as condições históricas são determinantes para o desenvolvimento da condição identitária mencionada.

Questões de identidade e diferença na América Latina

A construção da identidade na América Latina possui um processo violento de imposição física e simbólica sobre as culturas já existentes antes da presença do colonizador europeu. A partir disso, Quijano (1992) desenvolve o conceito de “eurocentrismo”, parte constitutiva da colonialidade nas relações de poder:

Todavia, o tema não se esgota nesse ponto, pois a base da questão da identidade ainda é a colonialidade das relações entre o europeu e o não-europeu, ou seja, a desigualdade no poder em favor do europeu. Quer se trate de diferenças físicas (raça, cor); ou de orientações culturais (etnicidade, modernidade) cotidianas, a colonialidade implica, desde seu princípio, que a diferença entre o europeu e o não-europeu é equivalente à desigualdade no poder. (Quijano: 1992, p.12)

No momento em que já estabelecemos uma clara relação de interdependência entre “identidade” e “diferença”, e agora somamos elementos históricos à discussão, parece apropriado dizer que a identidade na América Latina ainda é definida preponderantemente a partir da diferença, isto é, pelo fato de ser “não-europeu” antes de ser “latino-americano”. Neste ponto, o processo de imitação e reprodução cultural torna-se mais evidente, tendo em vista a origem colonial das culturas nacionais na América Latina. Quijano (1992) mostra que, historicamente, o não reconhecimento de elementos culturais específicos e a reprodução de uma cultura desconhecida resultaram, inclusive, em um violento processo de imposição cultural.

“O modelo europeu de nação como coletividade étnica, racial e culturalmente homogênea levou as oligarquias da Argentina e do Chile, paralelamente aos Estados Unidos, a tentar homogeneizar sua população, exterminando fisicamente os aborígenes, em lugar de praticar a descolonização da sociedade” (Quijano, 1992)

Retomando o conceito de hegemonia de Gramsci (1982), podemos afirmar que a imposição da identidade colonial sobre as formas de resistência cultural já existentes, se articula dentro dos aparelhos do Estado. Se anteriormente, em um passado não muito distante, a dominação se deu através dos aparelhos da sociedade política, isto é, a partir da prática coercitiva destes instrumentos políticos (como, por exemplo, o extermínio de aborígenes), atualmente esta dominação se reproduz e se legitima no âmbito da sociedade civil e dos processos de construção simbólica produzidos pelos grupos dominantes.

Como mostra Quijano (1992), “sem a colonialidade do poder, sem a hegemonia do eurocentrismo, não poderia ser explicado, no essencial, o intuito de aplicar o paradigma formal europeu (mistificado como é desde suas origens)”. Estamos diante de uma categoria histórica, portanto. A América Latina, enquanto espaço geográfico, oferece um vasto material para discussão acerca da identidade. A relação de “como se vêem” e “como são vistos” estes sujeitos problematiza não apenas a idéia reducionista de que “a ideologia dominante se reproduz de forma não problemática”. Isto é, podemos, a partir disso, discutir de que forma e, principalmente, com quais objetivos as identidades são produzidas.

Neste ponto, parece-nos que os conceitos de identidade e representação já foram suficientemente trabalhados para que possamos afirmar que não estamos diante de categorias abstratas, mas de construções sociais. Isto é, desde o momento em que situamos os sistemas de representação e suas produções simbólicas como parte da sociedade civil, estabelecemos imediatamente relações de poder. Como afirma Woodward (1997, p.10), “a luta pela construção da identidade é tanto simbólica como social. A luta para afirmar as diferentes identidades tem causas e consequências materiais”.

Já Castells (1999, p. 22) argumenta que a identidade pode ser entendida como “o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual (ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado. Relacionemos, assim, com o conceito de hegemonia de Gramsci. Segundo o autor, “a hegemonia significa o predomínio ideológico das classes dominantes sobre a classe subalterna na sociedade civil” (Portelli, 1987). Temos, portanto, para a construção da identidade, no mínimo, dois embates ideológicos que se interligam na superestrutura de uma sociedade. Um claramente social: a luta pelo predomínio de uma determinada classe sobre outra. Outro simbólico e social: a luta pela construção da identidade.

Porém, embora tentemos distingui-los quanto à nomenclatura, torna-se impossível separá-los. Isto é, a identidade é construída – como vimos, a identidade é definida historicamente e não biologicamente. Como construção – social e simbólica – está vulnerável às relações de poder e, por isso mesmo, quando introduzidas por instituições dominantes legitimam e racionalizam esta dominação. Para Castels (1999), no entanto, além desta “identidade legitimadora” existem as “identidades de resistência”, “criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica de dominação” (p. 24).

Quijano, utilizando-se da questão hegemônica, sustenta que “como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento” (1992, p. 16). Isto é, a particularidade do processo histórico na América Latina constitui o ponto de partida para entender a construção da identidade nestes países, pois como afirma Woodward (1997, p.10), “a emergência dessas diferentes identidades é histórica; ela está localizada em um ponto específico no tempo”.

Por isso, a questão da representação torna-se tão importante para entender a construção da identidade, pois “inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-os como sujeito” (Woodward, 1997, p.17). E ainda: “todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir quem é incluído e quem é excluído (idem). Estamos, portanto, diante de uma construção simbólica e social. Na América Latina, da mesma forma, as identidades são caracterizadas pela particularidade de seu processo histórico, baseado na colonialidade e no eurocentrismo.

Considerações Finais

Há uma clara relação entre a história e a construção das identidades culturais, o que muitas vezes não é vinculado com o ato propriamente humano de relacionar-se com a natureza, com os produtos da natureza e com os próprios homens. Em outras palavras, nem sempre é clara a relação entre o desenvolvimento das necessidades humanas, por meio do desenvolvimento de suas forças produtivas, e o desenvolvimento de novos hábitos e novas formas de viver. Como consequência desta desvinculação, ocorre a naturalização do presente e o esquecimento dos processos que o constituem.

No caso específico da América Latina, a violenta imposição, econômica e extra-econômica, de um determinado padrão cultural naturalizou o paradigma mistificado de uma cultura inferior. Há de se pensar, portanto, no reconhecimento e posterior destruição das formas de exploração, dominação e discriminação historicamente impostas aos países latino-americanos. O que podemos sugerir, ainda que de forma preliminar, é que este processo não pode se dar por meio de outro método que não o reconhecimento da própria cultura local e a radicalização dos processos políticos que devolvam aos povos latino-americanos sua dignidade enquanto comunidades autônomas e humanamente emancipadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999. v.2.
- EVANGELISTA, João Emanuel. Elementos para uma crítica da cultura pós-moderna. *In.: Novos Rumos*. Ano 16, nº 34, 2001.
- GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.
- GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- HALL Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- JAMESON, Fredric. *Pós-Modernismo. A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio*. São Paulo: Ática, 1997.
- LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Tradução: Ricardo CorreiaBarbosa. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- Márkus, György. *Marxismo y antropología*. Grijalbo, 1974.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: HUCITEC, 1987.
- _____. and Friedrich Engels. *A ideologia alemã*. Boitempo Editorial, 2007.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Boitempo Editorial, 2004.
- PORTELLI, Hugues. *Gramsci e o bloco histórico*. Paz e terra, 1987.
- QUÍJANO, Aníbal (2002), “Colonialidade, poder, globalização e democracia. *IN: Novos Rumos*, nº37, São Paulo, Instituto Astrojildo Pereira, pp.4-28.

- _____. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. *Perú Indígena*, Vol. 13, nº 29, 1992.
- _____. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. *Perú Indígena*, Vol. 13, nº 29, 1992.
- _____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas*. 1 ed. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- SILVA, T. T da. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- SODRÉ, Nelson. *Síntese de História da Cultura Brasileira*. São Paulo: Bertrand Brasil, 2003.
- Woodward, K. (1997-2000), *Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.