

# **SUBJETIVIDADE, COMUNICAÇÃO NÃO VIOLENTA E ANCESTRALIDADE: CONTRIBUIÇÕES À PSICOLOGIA DECOLONIAL**

*Daniela Turatti Rauber*

*Maria Eduarda de Oliveira Frederico*

Acadêmicas do curso de Psicologia do UNIVAG

*Renata Vilela Rodrigues*

Professora Orientadora do curso de Psicologia UNIVAG

## **Resumo**

Os estudos dos processos subjetivadores são fundamentais para compreender como as identidades e as percepções do mundo são moldadas por meio das interações sociais, culturais e comunicativas. Esse ensaio teórico teve como ponto de partida a necessidade de compreender como os processos subjetivadores em diferentes culturas influenciam as práticas comunicacionais. O presente trabalho tematiza as diferenças e as interações entre os processos subjetivadores traçando distinções entre as perspectivas epistemológicas tradicionais e do pensamento decolonial, tendo como foco central as relações comunicacionais. Para isso, retomamos as discussões de concepções teóricas sobre os processos subjetivadores e comunicação nos pensamentos culturais coloniais e decoloniais a fim de assinalar como os aspectos culturais e sociais incidem sobre aquilo que vai se delineando enquanto subjetividade num dado contexto. A partir desta análise, propõem-se que a Comunicação Não Violenta pode se manifestar de formas diversas, sendo reinterpretada de acordo com os contextos culturais analisados, sendo uma ferramenta que possa contribuir para os processos de comunicação em contextos marcados pelo multiculturalismo. Por fim, propõe-se um diálogo com bell hooks como uma via para promover uma comunicação mais ética, empática e eficaz entre culturas distintas.

**Palavras-chave:** Comunicação. Cultura. bell hooks. Subjetividade. Psicologia

## **Abstract**

Studies on subjectivation processes are essential for understanding how identities and worldviews are shaped through social, cultural, and communicative interactions. This theoretical essay is based on the need to understand how subjectivation processes in different cultures influence communicative practices. This work addresses the differences and interactions between subjectivation processes by distinguishing traditional epistemological perspectives from decolonial thought, with a central focus on communication. To address this question, theoretical conceptions of subjectivation and communication in colonial and decolonial cultural perspectives are revisited to highlight how cultural and social aspects shape subjectivity within a given context. From this analysis, it is proposed that Nonviolent Communication may manifest in diverse ways, being reinterpreted according to the cultural contexts analyzed, and functioning as a tool

that contributes to communicative processes in multicultural contexts. Finally, a dialogue with bell hooks is proposed as a path to fostering more ethical, empathetic, and effective communication between different cultures.

**Keywords:** Communication. Culture. bell hooks. Subjectivity. Psychology

## Introdução

Compreender os processos subjetivadores é fundamental para analisar como as identidades e as percepções de mundo são construídas nas interações sociais, culturais e comunicacionais. Esse ensaio teórico teve como ponto de partida a necessidade de compreender como os processos subjetivadores em diferentes culturas influenciam as práticas comunicacionais. O presente trabalho tematiza as diferenças e as interações entre os processos subjetivadores traçando distinções entre as perspectivas epistemológicas tradicionais e do pensamento decolonial, tendo como foco central as relações comunicacionais.

Segundo Deleuze e Guattari (1987), a subjetividade não é construída de forma isolada, mas nasce de uma rede de influências culturais que afetam diretamente a formação das relações humanas e os modos de comunicação. Nesse contexto, a subjetividade se apresenta como uma construção histórica e social moldada por práticas discursivas, relações de poder e normas que definem os modos de ser e existir.

Michel Foucault (1979) argumenta que o sujeito é produzido por meio de processos subjetivadores, operados por instituições, saberes e discursos que disciplinam corpos e regulam comportamentos. Guattari e Rolnik (1986) reforçam que, esses processos não pertencem apenas à esfera psíquica individual, mas são coletivos, sociais e políticos. Pensar na subjetividade implica, nessa direção, considerar a comunicação como parte ativa em sua constituição. Se a subjetividade é produzida nas relações sociais, culturais e políticas, os modos como nos comunicamos com os outros são atravessados por esses mesmos dispositivos.

A partir das suas experiências e vivências, Michel Foucault (1979) propõe que a subjetividade se dá por meio de um processo no qual atuam dispositivos de poder, os quais operam através de discursos e práticas sociais. Nesse sentido, prefere falar em termos de processos subjetivadores, para destacar que a formação do sujeito não é espontânea ou natural, mas produzida historicamente por meio de relações de saber e poder que atravessam os corpos, os modos de pensar e as formas de existir. Instituições

como escolas, religiões e sistemas jurídicos são responsáveis por disciplinar os indivíduos, definindo quais comportamentos são aceitáveis ou desviantes. Assim, os processos subjetivadores não apenas formam a identidade, mas também estabelecem limites para a ação e o pensamento do sujeito (Foucault, 1984).

Para Foucault (1995), subjetividade diz respeito ao modo como cada indivíduo experimenta e interpreta o mundo, marcada por emoções, pensamentos, valores e relações sociais. Já os processos de subjetivação referem-se aos mecanismos históricos, culturais e discursivos por meio dos quais os sujeitos são constituídos ao longo da vida. A subjetivação, por sua vez, é o ato ou movimento contínuo de tornar-se sujeito, ou seja, de se reconhecer e ser reconhecido dentro de determinados discursos e práticas sociais (Guattari; Rolnik, 2005). A diferença entre os três conceitos está no foco: subjetividade é o estado, os processos de subjetivação são os meios, e subjetivação é o ato em si de constituição do sujeito.

Nas perspectivas epistêmicas ocidentais sobre subjetividade cultural existem uma série de teorias sobre processos comunicacionais. Neste texto, destacamos a Comunicação Não Violenta (CNV) como uma ferramenta que busca romper com padrões comunicacionais baseados nas relações de poder, na culpa e na invisibilização das necessidades do outro (Rosenberg, 2006; Orlandi, 2012). A CNV, proposta por Marshall Rosenberg (2006), emerge como ferramenta crítica nesse campo, ao propor modos de interação pautados na empatia, na escuta ativa e no reconhecimento das necessidades do outro, contribuindo assim para formas mais éticas e relacionais de subjetivação.

Desenvolvida nas décadas de 60 e 70, em um contexto de intensos conflitos sociais e raciais nos Estados Unidos, especialmente durante o período pós-segregacionista. Foi inspirada na psicologia humanista de Carl Rogers, a proposta buscava uma forma de comunicação que priorizasse a empatia, a escuta ativa e o reconhecimento das necessidades humanas como forma de resolução de conflitos interpessoais e sociais. Suas bases fundamentais estão centradas em quatro componentes: observação sem julgamento, expressão dos sentimentos, identificação das necessidades e formulação de pedidos claros. No entanto, apesar de seus benefícios no campo da mediação de conflitos e das relações interpessoais, a CNV também é alvo de críticas, especialmente quando aplicada em contextos marcados por desigualdades estruturais, onde sua proposta pode ser interpretada como uma neutralização das tensões políticas e sociais em nome da harmonia. Assim, é importante compreender que a CNV não é uma ferramenta isenta de críticas e deve ser utilizada com consciência de

seu contexto histórico e sociopolítico (Rosenberg, 2006).

A perspectiva decolonial, por sua vez, propõe outros modos de teorizações dos processos subjetivadores. Stuart Hall (1996), por exemplo, destaca a fluidez da identidade cultural em meio aos embates entre discursos hegemônicos e contra-hegemônicos. Gloria Anzaldúa (2019), por sua vez, apresenta a subjetivação *mestiza* como um ser-sendo relacional atravessado por múltiplas culturas. bell hooks<sup>1</sup> contribui para uma política da afetividade ancorada no cuidado, na empatia e no amor ético. As políticas da afetividade apontam para a possibilidade de processos subjetivadores mais relacionais, em que o sujeito se constitui no encontro com o outro e na prática constante do amor ético.

Em sua obra “Tudo sobre o amor” (2020), hooks propõe o amor como ação política capaz de romper estruturas opressoras, sendo ele um ato de vontade que envolve cuidado, respeito, reconhecimento, comprometimento e confiança. Para hooks, o afeto é uma ferramenta política potente, capaz de romper com as estruturas opressoras e de instaurar formas mais humanas e éticas de convivência. Em sua obra “Tudo sobre o amor: novas perspectivas”, afirma que “o amor é um ato de vontade — tanto uma intenção quanto uma ação — e implica cuidado, respeito, reconhecimento, comprometimento e confiança” (hooks, 2000, p. 6). Essa definição vai além da dimensão individual e íntima, propondo o amor como prática ética e política de resistência e de constituição de laços que rompam com as relações de poder/saber, características das sociedades coloniais.

Quando nos direcionamos para as discussões sobre subjetivações na psicologia, percebemos que tradicionalmente ela tem sido marcada por um viés individualizante, priorizando a análise de patologias e transtornos dentro de uma perspectiva clínica centrada no sujeito. Bem como, uma visão sobre processos subjetivadores marcada pelo pensamento colonial, ainda que sejam em contextos e culturas não coloniais.

Contrapondo-se a essa lógica, neste ensaio, nos propomos a analisar como os processos subjetivadores se articulam com a Comunicação Não Violenta e a ancestralidade, propondo contribuições para uma psicologia decolonial. Demarcando as diferenças culturais e modos de conhecimento sobre subjetividades no pensamento colonial e no pensamento decolonial, propomos o desenvolvimento de uma psicologia

---

<sup>1</sup> bell hooks (1952–2021) foi uma importante intelectual, feminista negra, escritora e ativista norte-americana, reconhecida por suas contribuições sobre raça, gênero, educação e afeto. A autora escreve seu nome em minúsculas como escolha política, para dar destaque às ideias em vez da identidade pessoal.

que considere as diferenças ontológicas e epistêmicas, e pelo desenvolvimento de práticas psicológicas situadas em contextos culturais.

A relevância desta discussão reside na urgência de ampliar os olhares da psicologia para além do modelo clínico e patologizante centrado no indivíduo. Inserir no debate psicológico ferramentas como a CNV (Rosenberg, 2006) e o pensamento decolonial (Mignolo, 2007; Quijano, 2005) permite um reposicionamento ético e político da prática profissional, reconhecendo os efeitos do colonialismo, do racismo e das assimetrias sociais na constituição do sofrimento psíquico e a importância de considerar as relações comunicações e subjetividades em diferentes culturas. A psicologia, ao acolher tais perspectivas, pode tornar-se mais sensível às subjetividades coletivas e às formas plurais de existência.

Inserida em comunidades marcadas pelas culturas ocidentais cêntricas, a psicologia pode alçar a Comunicação Não Violenta como uma ferramenta que permite ressignificar as relações dialógicas comunicativas baseadas na escuta profunda e no respeito à diferença. Quando em comunidades originárias e culturas não ocidentais, considerar a articulação entre subjetividade, ancestralidade e comunicação constitui uma via potente para o fortalecimento de uma psicologia decolonial, comprometida com a superação das epistemologias hegemônicas que historicamente desconsideram os saberes não ocidentais e na incorporação da ancestralidade como dimensão formadora da subjetividade.

### **Sobre a relação entre comunicação e subjetividade**

Os processos subjetivadores impactam diretamente nos modelos de comunicação que são desenvolvidos em determinadas sociedades, pois determinam a forma como valores culturais, normas e percepções sociais de individualidade ou coletividade influenciam a maneira de expressar e resolver conflitos. Nas culturas ocidentais, como na Europa e na América do Norte, onde o individualismo e a assertividade são frequentemente valorizados, a comunicação tende a ser mais direta e orientada para resultados. Já nas culturas não ocidentais, como na Ásia Oriental e na África Subsaariana, que enfatizam a harmonia e a interdependência, a comunicação geralmente é mais indireta e oculta para o consenso, buscando preservar as relações sociais e respeitar as posições.

A lógica neoliberal contemporânea, que prioriza o mercado e a competição, molda

uma subjetividade voltada para o desempenho individual e o sucesso econômico, reforçando a ideia de que cada sujeito é responsável por seu próprio destino (Bauman, 2017). No entanto, essa perspectiva produz tensões e frustrações, especialmente entre aqueles que não conseguem acompanhar as exigências do mercado, levando ao isolamento social e ao enfraquecimento dos laços comunitários (Bauman, 2017).

A crescente desigualdade econômica e as tensões raciais e culturais revelam as limitações desse modelo, gerando crises de identidade e insatisfação, sendo assim, nesse contexto, os sujeitos precisam encontrar um equilíbrio entre autonomia e pertencimento, enquanto navegam pelas complexidades de um mundo hiperconectado e desigual (Lipovetsky, 2007).

Na mediação dos conflitos e das desigualdades em culturas coloniais prioriza-se a ênfase numa abordagem mais estruturada e diplomática. A resolução de conflitos é muitas vezes mediada por normas e regulamentações sociais, e há maior valorização do consenso e do respeito pelas posições institucionais (Giddens, 2002). Na cultura norte-americana, por exemplo, como aborda Giddens (2002), o conflito é visto como parte natural do crescimento individual e organizacional, as culturas eurocêntricas tendem a privilegiar a estabilidade social e a harmonia coletiva, evitando confrontos diretos.

Segundo Hofstede (2011), a forma como Europa e América do Norte lidam com conflitos e problemas é moldada por suas tradições culturais, históricas e sociais, refletindo diferenças em relação à comunicação, mediação e negociação. Ambas as culturas enfatizam a autonomia do indivíduo, mas divergem em suas abordagens de resolução de conflitos (Hofstede, 2011). As culturas norte-americanas, especialmente nos Estados Unidos, tendem a valorizar a comunicação direta e assertiva, que busca a resolução rápida e eficiente dos problemas. Esse estilo é alimentado por uma cultura competitiva e orientada para resultados, na qual se espera que os indivíduos resolvam problemas de forma independente e pragmática (Hofstede, 2011).

De acordo com Rosenberg (2006), ambas as culturas, apoiam um compromisso com a mediação e a negociação formal, especialmente em ambientes organizacionais e institucionais. A mediação em ambas é frequentemente guiada por normas legais e procedimentos formais, refletindo um esforço para garantir a justiça e a transparência.

Hall (1976) introduziu os conceitos de culturas de alto e baixo contexto para descrever como a comunicação varia entre diferentes sociedades. Em culturas de alto contexto, como as do Japão e da Arábia Saudita, a comunicação é mais implícita e depende de sinais não verbais e do contexto situacional. Já em culturas de baixo

contexto, como as dos Estados Unidos e da Alemanha, a comunicação é mais direta e explícita, com maior dependência das palavras para transmitir significado.

Nas culturas ocidentais, a comunicação desempenha um papel de tradição oral sendo crucial na transmissão de conhecimentos e valores ancestrais nas comunidades afro-diaspóricas. Por meio de narrativas, mitos e histórias, as memórias coletivas são preservadas e compartilhadas entre gerações. Essa prática não apenas mantém viva a cultura, mas também fortalece a identidade e a coesão social dentro dessas comunidades (Machado; Petit, 2020).

Nas religiões afro-brasileiras, como o Candomblé, a oralidade é essencial para a manutenção e disseminação dos saberes sagrados. Os terreiros atuam como espaços de resistência cultural, onde a memória e a identidade afrodescendente são preservadas através de rituais e ensinamentos transmitidos verbalmente (Santos, 2021).

A comunicação, nesse contexto, é mais do que a simples troca de informações; ela é um ato de resistência e afirmação cultural. Através da oralidade, as comunidades afro-diaspóricas desafiam as narrativas hegemônicas que historicamente tentaram silenciar suas vozes, reafirmando sua presença e contribuição para a sociedade (Silva, 2019).

De acordo com Tu (2000), e as culturas da Ásia Oriental, como China, Japão e Coreia, a resolução de conflitos é influenciada por tradições filosóficas, especialmente o Confucionismo, que promove a harmonia e o respeito à posição. A subjetividade na região é orientada para a preservação da ordem social, e os conflitos são frequentemente envolvidos de forma indireta, evitando o confronto aberto (Tu, 2000). O foco é restaurar a harmonia por meio de mediação e compromisso, preservando as relações interpessoais e respeitando a autoridade dos mais velhos ou dos líderes comunitários. Nessa abordagem, a perda de face, ou seja, a exposição pública do erro, é evitada, pois pode comprometer a honra e a dignidade dos envolvidos (Hoftstede, 2011).

Nas culturas da África Subsaariana, para Mbiti (1990), os processos de resolução de conflitos refletem a importância da interdependência comunitária e da reconciliação. A resolução de problemas e disputas é geralmente realizada por meio de conselhos comunitários ou lideranças tradicionais, como líderes e chefes, que mediam as negociações e orientam as partes envolvidas para um acordo que restaure a harmonia e o equilíbrio social (Mbiti, 1990).

Nessas culturas, segundo Hall (2003), o objetivo da resolução de conflitos é

alcançar a reconciliação e a reintegração, e não a violência dos indivíduos. A comunicação é orientada para o consenso, e a ênfase está na preservação da unidade comunitária e na prevenção de rupturas sociais. Para Hall (2003), assim como na Ásia Oriental, a mediação e a intervenção de figuras respeitadas desempenham um papel central, mas, na África Subsaariana, essas práticas estão mais diretamente ligadas às tradições orais e espirituais, refletindo a interconexão entre a comunidade e a dimensão espiritual (Hall, 2003).

A comunicação desempenha também um papel crucial na resistência cultural de povos historicamente marginalizados. A folkcomunicação, por exemplo, tem sido utilizada como estratégia de preservação e afirmação identitária. As comunidades marginalizadas utilizam práticas comunicativas tradicionais para manter vivas suas culturas e resistir às narrativas dominantes que buscam silenciá-las (Silva & Nascimento, 2020). Essas formas de comunicação alternativa permitem que esses grupos expressem suas vozes e reivindiquem seus direitos.

Em suas reflexões sobre a cultura popular, hooks (2020) analisa como filmes, músicas e outras formas de mídia influenciam a percepção pública sobre raça e gênero. Ela argumenta que, embora a cultura popular possa reforçar estereótipos prejudiciais, também possui o potencial de servir como ferramenta de resistência e reapropriação cultural, desde que os indivíduos desenvolvam uma leitura crítica das mensagens veiculadas (Almeida, 2023).

Na América Latina, movimentos indígenas e afrodescendentes têm utilizado a comunicação comunitária como ferramenta de resistência e emancipação. A Prensa Comunitária em Guatemala, por exemplo, redefine a representação de populações marginalizadas na mídia, permitindo que essas comunidades contem suas próprias histórias e desafiam estereótipos perpetuados pela mídia hegemônica (Latam Journalism Review, 2022). Essas iniciativas fortalecem a identidade cultural e promovem a conscientização sobre as lutas e conquistas desses povos.

### **Os processos subjetivadores nas culturas ocidentais**

A cultura europeia se desenvolveu ao longo dos séculos por meio de processos sociais, filosóficos e econômicos que moldaram subjetividades individuais e coletivas, conforme Michel Foucault (1988, 1998). Esses processos subjetivadores, marcados por normas, tradições e práticas de poder, também foram impostos aos povos colonizados,

resultando no apagamento de suas formas próprias de subjetivação. Durante Idade Média, nos séculos V ao XV, a cultura europeia foi profundamente influenciada pela religião cristã e pelo sistema feudal, com a Igreja Católica exercendo forte controle sobre a vida espiritual e social, moldando a subjetividade dos indivíduos (Le Goff, 2005; Foucault, 1988).

Na Idade Média, a identidade dos indivíduos era orientada pela fé e pela obediência aos dogmas da Igreja Católica, que controlava tanto a espiritualidade quanto a vida cotidiana (Foucault, 1988). A subjetividade era moldada por um modelo teocêntrico, centrado na relação com Deus e na busca pela salvação. Práticas como a confissão funcionavam como mecanismos de controle, promovendo a introspecção e a disciplina moral (Le Goff, 2005). Além da religião, a ordem feudal e a estratificação social também influenciavam a formação do sujeito, cuja identidade era marcada pela culpa, penitência e submissão (Foucault, 1988; Le Goff, 2005).

Segundo Foucault (1988), na Idade Média, a subjetividade estava centrada na noção de pecado e salvação. Os indivíduos eram incentivados a refletir sobre seus atos em busca do perdão divino, especialmente por meio da confissão, que atuava como uma tecnologia de poder ao disciplinar desejos e comportamentos conforme os valores religiosos da época. Esse modelo deixava pouca margem para a individualidade (Le Goff, 2005). A identidade de cada pessoa era determinada por sua posição na hierarquia feudal e por sua relação com a fé e a comunidade (Foucault, 1988). Essa estrutura seria posteriormente desafiada pelo Renascimento e pelo Iluminismo.

Segundo Burke (1993), o Renascimento, foi movimento cultural e artístico que ocorreu entre os séculos XIV e XVI, rompeu com os valores medievais e promoveu transformações nas artes, ciências e filosofia. Houve uma valorização da Antiguidade Clássica e uma mudança do teocentrismo para o antropocentrismo, colocando o ser humano no centro da experiência e do conhecimento. Esse novo olhar favoreceu o surgimento de uma subjetividade baseada na razão e na criatividade do indivíduo.

O Humanismo, foi uma vertente filosófica do Renascimento, valorizou o potencial humano para pensar, aprender e agir de forma autônoma. Defendia a importância da educação e da reflexão ética na formação da identidade, contrastando com a submissão religiosa típica da subjetividade medieval (Foucault, 1988). Já o Iluminismo promoveu uma nova visão baseada na razão, no pensamento crítico e na autonomia do indivíduo. O sujeito iluminista foi concebido como capaz de interpretar e transformar a realidade por meio da razão, rejeitando a obediência cega a dogmas (Kant, 2005). Ideais como

liberdade, igualdade e fraternidade passaram a orientar tanto o pensamento político quanto a formação da subjetividade, sendo central a ideia de “ousar saber”, isto é, pensar por si mesmo (Kant, 2005).

Pedro Burke (1993) destaca que a arte e a literatura tiveram papel central na construção da nova subjetividade renascentista. Obras de artistas como Leonardo da Vinci e Michelangelo valorizam a singularidade humana, enquanto o avanço científico reforçou a ideia de um indivíduo autônomo e transformador.

A Reforma Protestante, iniciada por Martinho Lutero em 1517, rompeu com a autoridade da Igreja Católica e promoveu mudanças na identidade cultural europeia. Segundo Weber (2004), o movimento introduziu uma espiritualidade centrada na autonomia individual, estimulando a introspecção e a responsabilidade pessoal. A fé passou a ser entendida como uma relação direta entre o indivíduo e Deus, sem a intermediação da Igreja.

Para Weber (2004), a ética protestante, especialmente nas vertentes calvinistas, valorizava o trabalho, a disciplina e a sobriedade como sinais da graça divina. Essa visão contribuiu para a formação da subjetividade moderna ao associar sucesso econômico à virtude religiosa. A responsabilidade individual e o autocontrole tornaram-se centrais, influenciando diretamente o surgimento do espírito do capitalismo. A cultura protestante também incentivou uma subjetividade introspectiva, baseada na leitura pessoal da Bíblia e na liberdade de consciência. Com isso, o indivíduo passou a construir sua identidade espiritual de forma autônoma, rompendo com a dependência da autoridade eclesiástica (Weber, 2004).

Ao romper com a visão teocêntrica e adotar a racionalidade como valor central, o Iluminismo e o Humanismo, segundo Cassirer (1978), moldaram uma subjetividade centrada na autonomia do indivíduo e na responsabilidade pelo próprio destino e pelo progresso social. Esses movimentos valorizaram as liberdades individuais e os direitos humanos, influenciando transformações políticas e sociais, como a Revolução Francesa. Também contribuíram para a criação de instituições modernas, como o Estado laico e os regimes democráticos, consolidando uma subjetividade coletiva voltada para a razão, o progresso e a participação cidadã.

Esse cenário preparou o caminho para a Revolução Industrial, que, conforme Hobsbawm (2010), instaurou uma nova cultura urbana e capitalista, centrada na produção e no consumo. Essa mudança impactou diretamente a forma como os indivíduos se percebiam e se relacionavam com o trabalho e a sociedade. Para Marx

(2007), a Revolução Industrial redefiniu a subjetividade ao vinculá-la ao trabalho produtivo. O tempo de trabalho passou a organizar a vida dos indivíduos, e o trabalhador industrial experienciou a alienação, pois não controlava o produto do próprio trabalho. A subjetividade, nesse contexto, foi marcada pela exploração e desigualdade, refletindo a lógica capitalista que prioriza o lucro em detrimento do bem-estar humano.

Segundo Lipovetsky (2007), o avanço da urbanização e das relações comerciais transformou a cultura e as relações sociais, promovendo uma subjetividade voltada para o consumo e o status. A identidade passou a ser definida pelo trabalho e pelos bens que o indivíduo exhibe, símbolos de sucesso em uma sociedade competitiva e em constante mudança.

Por outro lado, Marx (2007) destaca que a industrialização gerou alienação e desigualdade. O trabalho repetitivo e desumanizado nas fábricas afastava o trabalhador do sentido da própria atividade, criando uma subjetividade marcada por insatisfação e estranhamento. Além disso, as relações sociais nos centros urbanos tornaram-se fragmentadas, resultando em uma subjetividade mais individualista e voltada para a sobrevivência em um contexto competitivo (Hobsbawm, 2010).

A cultura da Revolução Industrial racionalizou as práticas sociais e econômicas, criando instituições para organizar o trabalho e o tempo (Hobsbawm, 2010). Disciplina e pontualidade tornaram-se valores essenciais nas fábricas, escolas e outras organizações, consolidando uma subjetividade produtiva baseada na contribuição econômica do indivíduo.

Foucault (1979) afirma que a subjetividade é moldada por mecanismos de poder presentes em instituições como escolas, prisões e hospitais, que normalizam comportamentos e promovem a internalização de valores como autonomia e responsabilidade pessoal. Hall (1996) destaca que, nas culturas coloniais, as identidades são construídas em diálogo com discursos culturais dominantes e subversivos. A globalização e o multiculturalismo desafiam a identidade ocidental, gerando processos subjetivadores marcados por conflitos e negociações.

Weber (2004) aponta que, nesse período, a subjetividade passou a ser marcada por um individualismo radical, com o cidadão visto como independente e responsável por seu destino, alinhado aos ideais republicanos e democráticos. A liberdade tornou-se valor central na política e na economia, incentivando a busca pelo progresso pessoal. Contudo, esse ideal convivia com contradições, como a exclusão de mulheres, indígenas e negros dos direitos civis, evidenciando a seletividade desses valores (Hall,

2003).

No período pós-moderno, Lyotard (1998) destaca a intensificação da transformação cultural a partir da segunda metade do século XX, que critica e supera os ideais da modernidade. A pós-modernidade é caracterizada pela fragmentação, pluralidade de discursos e relativismo cultural, em que as grandes narrativas, como ciência, religião e progresso linear, perdem centralidade, e a identidade torna-se fluida e múltipla.

Bauman (2001) afirma que, na pós-modernidade, a identidade deixa de ser fixa e passa a ser instável e mutável, adaptando-se a diferentes contextos sociais e culturais. O indivíduo enfrenta múltiplos papéis e valores diversos, resultando em uma subjetividade fluida e incerta. A valorização da diversidade cultural e das múltiplas perspectivas enfraquece a ideia de uma identidade unificada.

Além disso, Bauman destaca que a cultura pós-moderna, influenciada pelos meios de comunicação e tecnologias, promove uma sociedade líquida, com relações temporárias e conexões passageiras. Isso gera uma subjetividade marcada pela insegurança e pela constante busca por novas experiências e pertencimento, formando identidades flexíveis e adaptáveis à dinâmica contemporânea (Bauman, 2001).

Para Bauman (2000), na sociedade contemporânea, os indivíduos são pressionados a se reinventar continuamente para atender às exigências do mercado e às incertezas sociais. A identidade torna-se um projeto em constante construção, centrado na busca por sucesso e reconhecimento social. Assim, nas culturas ocidentais, os processos subjetivadores são marcados pela autonomia, racionalismo, consumismo, mercado, ciência e progresso (Bauman, 2000).

Com a globalização e a era digital, a subjetividade sofreu transformações significativas. O mundo conectado ampliou desigualdades e desafios culturais, fazendo com que a identidade seja moldada pela convivência com diferentes culturas e pelo fluxo constante de informações. As tecnologias digitais criaram novas formas de subjetivação, em que as identidades são fragmentadas e constantemente reformuladas nos espaços virtuais (Bauman, 2001).

Bauman (2001) aponta que a lógica do consumo criou novos processos subjetivadores, nos quais a identidade do indivíduo é definida não só pelo trabalho, mas também pelo papel no mercado consumidor. Publicidade gera necessidades artificiais, associando produtos a desejos, promovendo uma subjetividade marcada pela busca constante por satisfação e insatisfação, onde consumir se torna meio de expressão e

distinção social.

Lipovetsky (2007) destaca que a mídia digital e as redes sociais incentivam o indivíduo a construir narrativas pessoais para obter reconhecimento online. Porém, essa hiperconectividade também provoca alienação e ansiedade, já que as relações virtuais são frequentemente superficiais e voltadas à busca por relevância.

A atualidade é marcada pela pluralidade cultural e pela interação entre tradição e modernidade, influenciada pela globalização, integração econômica e diversidade sociocultural. As subjetividades contemporâneas refletem a tensão entre valores históricos e a adaptação a um mundo interconectado, valorizando autonomia individual e coesão social multicultural (Bauman, 2017).

Hall (2003) reporta que a globalização e os fluxos migratórios criaram identidades híbridas, combinando elementos locais e globais, mas também intensificaram conflitos e desigualdades, especialmente entre minorias e imigrantes. Assim, a subjetividade atual é marcada pela constante redefinição e adaptação diante da diversidade cultural, crises sociais e rápidas transformações tecnológicas (Bauman, 2017).

A relação do sujeito com o consumo reforça a alienação descrita por Marx (2007), pois a felicidade é associada à posse de bens, ignorando a exploração na produção. A sociedade de consumo cria um ciclo de desejo e obsolescência planejada, prendendo o indivíduo na constante aquisição e descarte, definindo-o pela capacidade de consumo e adaptação ao mercado (Lipovetsky, 2007).

Homi K. Bhabha (1994) propõe o conceito de “terceiro espaço”, onde identidades híbridas emergem da interação entre culturas diferentes. Esse espaço permite subjetividades dinâmicas, formadas pela confluência de múltiplas influências culturais, especialmente em contextos de globalização e migração.

Diante das transformações culturais, sociais e econômicas discutidas, é possível perceber que os processos subjetivadores são moldados por valores historicamente construídos, como o consumo, a racionalidade ocidental e as estruturas de poder (Hall, 2003; Bauman, 2017). Ao relacionar essas reflexões com o tema do ensaio teórico — subjetividade e Comunicação — destaca-se a importância de compreender as subjetividades a partir de diferentes contextos culturais (Mbiti, 1990; Nascimento; Yemonjá, 2018). A Comunicação Não Violenta, nesse cenário, surge como uma ferramenta que pode ser adaptada às realidades multiculturais, promovendo práticas mais éticas e empáticas (Rosenberg, 2006; Barbosa, 2022).

## **A comunicação Não-Violenta: como uma ferramenta comunicacional do multiculturalismo**

A Comunicação Não Violenta (CNV) foi concebida como uma abordagem comunicacional voltada à escuta empática, ao reconhecimento mútuo e à transformação de conflitos por meio da identificação de sentimentos e necessidades humanas universais. Sua aplicação foi estendida a contextos diversos, incluindo regiões em guerra, prisões, movimentos sociais e processos de reconciliação, consolidando-se como uma proposta ética de comunicação baseada na compaixão e na não dominação (Rosenberg, 2006).

A CNV, para contextos culturais marcados pela interculturalidade, atua como uma ferramenta que pode facilitar o diálogo entre essas culturas distintas, promovendo empatia e compreensão. Ao considerar os processos subjetivadores específicos de cada cultura, a CNV permite adaptar a linguagem e os métodos de resolução de conflitos para atender tanto à necessidade de expressão pessoal quanto ao respeito pelas normas coletivas e contextos sociais. Rosenberg (2006) afirma que, em contextos mais multiculturais, como as grandes metrópoles europeias e norte-americanas, há um esforço crescente para integrar práticas de CNV, que promovam a empatia e a compreensão mútua na resolução de conflitos (Rosenberg, 2006). Assim, alçamos essa ferramenta como uma possibilidade de práticas de comunicação e mediação de conflitos, gerando um impacto significativo na construção de um diálogo respeitoso e empático entre diferentes culturas.

Ela permite o desenvolvimento de ferramentas de mediação e resolução de conflitos, ao compreender como diferentes culturas constroem suas subjetividades e práticas comunicativas, a ciência pode desenvolver métodos mais eficazes para a mediação e resolução de conflitos em contextos multiculturais. A Comunicação Não Violenta, aplicada de maneira sensível a contextos culturais diferentes, permite a criação de ferramentas de comunicação que valorizam tanto a individualidade, quanto a harmonia social, facilitando o diálogo e a colaboração entre grupos culturalmente diversos (Rosenberg, 2006).

Conseqüentemente, o fomento à empatia e compreensão dos processos subjetivos e dos modelos comunicativos diferentes pode ser aplicada na educação intercultural, promovendo empatia, respeito às culturas e diálogo entre estudantes de contextos diversos. A CNV pode ser usada para ensinar habilidades de escuta ativa e

comunicação empática (Rosenberg, 2006).

Segundo Rosenberg (2006), a CNV, oferece uma abordagem que promove a empatia, o respeito e a compreensão mútua entre culturas, independentemente de suas diferenças. A CNV é estruturada para facilitar uma comunicação onde os indivíduos expressam suas necessidades de forma clara e honesta, enquanto demonstram um respeito profundo pelos sentimentos e valores do outro. Tanto nas culturas que valorizam a expressão individual e a autonomia, quanto nas culturas onde o coletivismo e a harmonia social são predominantes, ela pode ser um instrumento eficaz para pontes culturais e fortalecer o entendimento mútuo (Rosenberg, 2006).

Conforme Rosenberg (2006), a CNV ensina que a empatia é essencial para considerar e validar os sentimentos e necessidades dos outros, independentemente das diferenças culturais. Segundo Mbiti (1990), nas culturas eurocêntricas, a empatia é muitas vezes orientada para a consideração do indivíduo como um agente independente e responsável por suas escolhas, ou que se alinha com os valores de expressão direta e clara. Já em outras culturas, como na Ásia Oriental e na África Subsaariana, a empatia assume uma forma mais coletiva, onde o respeito pelo contexto social e pela harmonia comunitária é essencial (Mbiti, 1990). Marshall Rosenberg (2006) diz que, a CNV ensina a praticar a empatia, e ambas as culturas podem considerar e valorizar essas diferenças, promovendo um ambiente de diálogo onde as necessidades individuais e coletivas são respeitadas.

Além disso, Hofstede (2011) ressalta que a CNV incentiva o uso de uma linguagem respeitosa e adaptável para garantir que a comunicação seja recebida de forma positiva, considerando as nuances culturais. Ao praticar a CNV, as culturas que privilegiam o individualismo e veem os conflitos como importantes para o progresso social, político e econômico podem aprender a aplicar uma linguagem que respeite o contexto cultural dos interlocutores, promovendo diálogos que valorizem as normas sociais e evitem interpretações negativas (Hofstede, 2011).

Tu (2000) ressalta que a prática da CNV também promove a cooperação e a mediação como formas de resolver conflitos e problemas. Segundo o autor, em culturas onde a resolução de conflitos muitas vezes envolve a mediação de figuras de autoridade ou respeito, como líderes ou líderes comunitários, a CNV pode ser aplicada para integrar essas figuras no processo de comunicação, promovendo uma importância que respeite as posições culturais. E nas culturas onde a solução de conflitos é muitas vezes mais direta e individual, a CNV oferece uma oportunidade para os indivíduos aprenderem a

integrar a mediação e a cooperação em seus diálogos, valorizando a perspectiva de todos os envolvidos e promovendo um entendimento coletivo (Tu, 2000).

As diferenças culturais impactam na forma como a comunicação não violenta se manifesta em diferentes sociedades. Em culturas ocidentais, a CNV frequentemente se baseia na assertividade e na expressão autêntica dos sentimentos e necessidades individuais (Rosenberg, 2003). Por outro lado, em culturas que privilegiam a coletividade e ancestralidade, a comunicação tende a priorizar o respeito à hierarquia social, a evitação do confronto direto e a busca por consensos, aspectos que também fazem parte da CNV, mas com nuances adaptadas ao contexto sociocultural (Nakamura, 2019).

Nas culturas individualistas, a CNV é frequentemente incorporada em ambientes corporativos e educacionais como uma ferramenta para o desenvolvimento de habilidades socioemocionais e resolução de conflitos (Goleman, 2006). Assim, enquanto na CNV ocidental está na autenticidade da expressão individual, na CNV de culturas que privilegiam o coletivo o foco está na manutenção da relação e na minimização do desconforto do outro. Isso está alinhado à teoria do alto e baixo contexto cultural de Hall (1976), que explica como culturas de alto contexto (como as asiáticas) dependem de sinais implícitos e comunicação indireta, enquanto culturas de baixo contexto (como as ocidentais) valorizam a clareza e a objetividade na comunicação.

A integração dos processos subjetivadores, cultura e Comunicação Não Violenta entre diversos pensamentos culturais contribui significativamente para o fortalecimento das práticas de saúde mental e bem-estar. A CNV, facilita a compreensão das necessidades e emoções de forma que os indivíduos possam construir relações saudáveis e satisfatórias (Rosenberg, 2006). Ao ser aplicada no contexto da saúde mental, ela se torna uma ferramenta importante, especialmente em ambientes multiculturais, onde diferenças culturais e valores subjetivos precisam ser considerados para promover um atendimento inclusivo e eficaz (Rosenberg, 2006; Benevides, 2019).

Nas culturas em que a subjetividade enfatiza frequentemente a autonomia e a expressão individual, as práticas de saúde mental podem se beneficiar ao aplicar a CNV para ajudar os indivíduos a refletirem e expressarem seus sentimentos de maneira construtiva. Ela pode auxiliar na promoção de uma comunicação autêntica que respeita a autonomia do sujeito, proporcionando uma base para explorar questões emocionais e conflitos internos de forma aberta e não ameaçadora (Giddens, 2002).

Nas culturas nas quais a identidade é muitas vezes orientada para a coletividade e interdependência, mas sofrem com as marcas violentas da colonialidade, a CNV pode

ser adaptada para respeitar esses valores, promovendo um sentimento de pertencimento e apoio comunitário. De acordo com Mbiti (1990), em práticas de saúde mental, isso significa abordar os processos subjetivadores de modo a valorizar as relações familiares e comunitárias do paciente, reconhecendo a importância da interdependência e do equilíbrio social na construção do bem-estar. No contexto de saúde mental, pode ajudar a reduzir o estigma em torno da expressão emocional, tornando o diálogo mais acolhedor e sensível aos valores de harmonia e coletividade (Mbiti, 1990).

A comunicação desempenha um papel crucial na preservação e valorização das identidades culturais. Estratégias comunicativas que incorporam a CNV podem facilitar diálogos interculturais mais respeitosos e eficazes, contribuindo para a desconstrução de estereótipos e preconceitos enraizados em narrativas coloniais (Sardinha et al., 2021). Ao promover uma comunicação que reconhece e valoriza as diferenças, é possível fortalecer processos subjetivadores que resistem às imposições culturais hegemônicas.

No entanto, essa proposta, embora potente em muitos contextos, não está isenta de críticas, sobretudo quando transposta a realidades marcadas por desigualdades estruturais e contextos pós-coloniais. Autoras como hooks (2020) problematizam a romantização da empatia como ferramenta universal, apontando que o discurso do amor e da paz, quando descolado das relações de poder e das histórias de opressão, pode atuar como mais um mecanismo de silenciamento e controle. A empatia que desconsidera o contexto histórico de dor e marginalização não é neutra — ela pode se tornar seletiva, performática e até violenta na sua suposta neutralidade (hooks, 2020).

Em uma perspectiva decolonial, como propõem autores como Mbembe (2018) e Maldonado-Torres (2007), a violência simbólica e epistêmica do colonialismo ainda estrutura as relações sociais e comunicativas, o que torna insuficiente qualquer proposta de conciliação que ignore os efeitos históricos do racismo, da exploração e da dominação (Mbembe, 2018; Maldonado-Torres, 2007). A comunicação, nesses contextos, não deve buscar uma concórdia forçada, mas sim a possibilidade de nomear os conflitos, de sustentar as tensões e de reconhecer que há verdades plurais e afetos que não podem ser pacificadas sem perda de sentido ou identidade.

Além disso, é importante lembrar que, em culturas não ocidentais, a comunicação tende a se organizar de forma mais relacional e coletiva. Como apontam Mbiti (1969) e Kim (2008), a expressão de sentimentos e necessidades não é necessariamente centrada no “eu”, mas no “nós”, valorizando o pertencimento, o silêncio estratégico, os

rituais e os contextos espirituais como formas legítimas de comunicar (Mbiti, 1969; Kim, 2008). Assim, aplicar a CNV nesses contextos exige não apenas tradução técnica, mas reinterpretação epistemológica, sob pena de reproduzir o etnocentrismo comunicacional ocidental.

Portanto, é necessário afirmar que a Comunicação Não Violenta não pode ser tomada como um dispositivo sedutor de controle unilateral das emoções e das relações, e sim uma ferramenta que se coloque em diálogo com os saberes locais, com os modos de existir e resistir próprios de cada cultura. A sua potência está em permitir a escuta do que precisa ser dito — mesmo quando for incômodo —, sem reduzir a comunicação ao ideal de harmonia constante. Nem toda palavra dura é violência; tampouco todo silêncio é paz (hooks, 2020; Mbembe, 2018).

Nessa direção, a escuta empática não deve ser apenas técnica, mas política: ela reconhece que o sofrimento psíquico é atravessado por desigualdades e silenciamentos, e que só poderá ser acolhido de forma íntegra quando a comunicação se abrir à pluralidade das vozes, das linguagens e das culturas (Maldonado-Torres, 2007; hooks, 2020).

### **Processos de Subjetivação nas culturas não-ocidentais e estratégias de resistência à Colonização**

Hall (2003), Mbiti (1999) e Tu (1996) afirmam que as culturas não colonizantes possuem processos subjetivadores baseados na interdependência e no pertencimento coletivo, contrastando com o individualismo típico das culturas ocidentais. Nesses contextos, a subjetividade é formada a partir das relações sociais, tradições espirituais e valores comunitários. Para Mbiti (1969) e Kim (2008), culturas africanas e asiáticas valorizam os laços sociais e a espiritualidade como centrais na construção das identidades individuais e coletivas.

Segundo Kim (2008), nas culturas asiáticas, filosofias como o confucionismo, o budismo e o taoísmo moldam a subjetividade com foco na harmonia social e na disciplina interior. A identidade é entendida como parte do coletivo, com responsabilidade em cumprir papéis sociais e familiares. O budismo, por exemplo, introduz a noção de “não-eu”, que considera a identidade como fluida e construída pelas experiências e interações ao longo da vida.

Hall (2003) destaca que as culturas da África Subsaariana, marcadas por grande

diversidade linguística, religiosa e tradicional, possuem uma visão própria de subjetividade. Nesses contextos, os processos subjetivadores são construídos por meio das relações sociais, espirituais e culturais, e não de forma individualista, como nas sociedades ocidentais. Mbiti (1991) afirma que a identidade é formada em conexão com a comunidade, a espiritualidade e a ancestralidade, moldando profundamente o modo de ser e o sentido do “eu”.

Segundo Mbiti (1991), a subjetividade africana é relacional, baseada no pertencimento a grupos familiares, étnicos e espirituais. O conceito de Ubuntu — “Eu sou porque nós somos” — expressa essa visão comunitária da identidade. Kabasele (2005) complementa que a subjetividade, nesse contexto, está ligada à convivência social e ao vínculo com os ancestrais, sendo a interação com o outro essencial para o reconhecimento de si.

Nas culturas não ocidentais, os processos subjetivadores são guiados pela responsabilidade coletiva e pelo pertencimento comunitário, em contraste com o individualismo das sociedades ocidentais. Tu (1996) afirma que a identidade se constrói por meio das relações sociais, reforçando o valor da coletividade. Para Hofstede (2011), a subjetividade nessas culturas busca equilíbrio e harmonia, priorizando o bem-estar do grupo em relação ao bem-estar individual. O sujeito é compreendido como parte de uma comunidade maior (Mbiti, 1990), e sua identidade é moldada por valores comunitários, espirituais e culturais.

A espiritualidade tem papel central nesses processos. Mbiti (1990) destaca que religiões tradicionais e o cristianismo influenciam profundamente a construção da identidade. Hall (2003) acrescenta que a subjetividade se orienta pela integração entre vida espiritual e vida comunitária, enfatizando a definição do sujeito pelas suas relações sociais e espirituais.

A ancestralidade também é essencial para a formação das subjetividades, especialmente nas culturas afro-diaspóricas. Ela representa o vínculo com os antepassados, cujos legados moldam identidades individuais e coletivas. No contexto afro-brasileiro, a ancestralidade atua como prática de resistência e base epistemológica que orienta as ações culturais e sociais (Oliveira, 2016).

Ela influencia a subjetividade ao oferecer senso de pertencimento e continuidade histórica. Ao reconhecer-se como parte de uma linhagem ancestral, o indivíduo fortalece sua identidade e encontra significado nas experiências cotidianas (Nascimento;

Yemonjá, 2018). A filosofia africana valoriza a ancestralidade como base da formação do ser. Conceitos como Ubuntu expressam a interconexão entre os indivíduos e a centralidade dos antepassados nas relações sociais e na visão de mundo (Mbiti, 1969).

Nas culturas afro-diaspóricas, a ancestralidade atua como elo entre passado e presente, preservando a memória coletiva e fortalecendo as identidades culturais diante de desafios históricos e sociais. Por outro lado, a colonização europeia — especialmente por Inglaterra, França e Holanda a partir do século XVII — impôs uma visão cultural baseada na ética protestante, no trabalho e na valorização do progresso material. A subjetividade nas culturas colonizadas passou a ser moldada por ideais de autonomia e responsabilidade individual, que foram centrais para os colonizadores e se tornaram hegemônicos nos territórios dominados (Weber, 2004).

Hall (2003) destaca que a colonização dos territórios indígenas na América Latina introduziu dinâmicas de poder baseadas na expropriação de terras e na imposição do trabalho forçado. Esse processo moldou uma subjetividade centrada na ideia de superioridade cultural dos colonizadores e na expansão territorial, tanto física quanto simbólica. A valorização do trabalho e da conquista contribuiu para a construção de um ideal de autossuficiência, onde o valor do indivíduo era medido pela capacidade de superar desafios em territórios considerados inexplorados.

Para Hall (2003), a expansão do capitalismo mercantil e o uso de mão de obra escravizada também produziram subjetividades contraditórias, marcadas pela busca de liberdade e autonomia, coexistindo com práticas de exploração e violência. Essa tensão gerou identidades ambíguas, nas quais a afirmação da cultura europeia se sustentava pela exclusão de grupos étnicos e culturais subordinados.

Ainda segundo o autor, na África Subsaariana, a colonização e a globalização provocaram profundas mudanças nas subjetividades. A introdução de modelos econômicos, políticos e culturais ocidentais desestabilizou formas tradicionais de organização social e identitária. Como resultado, surgiram subjetividades híbridas, que combinam elementos locais com práticas globais, mas que também enfrentam o desafio de equilibrar preservação cultural e adaptação às exigências do mundo moderno (Hall, 2003).

A partir da década de 1960, nos países colonizados, intensificaram-se movimentos sociais e políticos em defesa de direitos civis, igualdade de gênero, liberdades sexuais e reconhecimento das minorias étnicas e culturais. Segundo Hall (2003), esses movimentos promovem uma nova consciência social que passou a

questionar as imposições coloniais, impulsionando a construção de subjetividades voltadas para a liberdade e a autonomia cultural. Houve uma reconfiguração das identidades coletivas e individuais, agora orientadas pela valorização da pluralidade, diversidade e dos saberes culturais originários.

O Movimento pelos Direitos Civis, liderado por Martin Luther King Jr., por exemplo, denunciou o racismo e a segregação, promovendo uma subjetividade baseada na resistência e no orgulho étnico. De forma semelhante, os movimentos feministas e as lutas por liberdade sexual desafiaram os papéis tradicionais de gênero, incentivando subjetividades mais autônomas e críticas às normas impostas (Bauman, 2017).

Nesse período, a contracultura também ganhou força como crítica à sociedade de consumo e ao conservadorismo. Jovens passaram a buscar novas formas de expressão por meio da arte, da música e do ativismo político. Essa transformação cultural contribuiu para o surgimento de subjetividades mais flexíveis e diversas, valorizando o diálogo entre diferentes grupos sociais e étnicos (Lipovetsky, 2007).

O pensamento decolonial surgiu como crítica às estruturas de poder e conhecimento impostas pelo colonialismo, especialmente na América Latina. Seu objetivo é desconstruir hierarquias eurocêntricas que marginalizam saberes locais, valorizando epistemologias indígenas, afrodescendentes e outras tradições historicamente subalternizadas (Barbosa, 2022). No Brasil, esse movimento contesta a hegemonia do pensamento europeu e propõe o reconhecimento da diversidade de saberes como base para uma sociedade mais justa (Barbieri; Silva, 2023).

O colonialismo impactou profundamente a formação das subjetividades afro e indígenas, impondo valores europeus que desqualificaram suas identidades e saberes. Essa violência simbólica e material compromete a autoestima coletiva e individual, perpetuando desigualdades e estigmas até os dias atuais (Pavón-Cuéllar, 2021). A colonialidade do poder, conforme Quijano (2000), instituiu uma hierarquia social baseada na raça, posicionando os povos não europeus em condições de subordinação.

A decolonialidade se expressa também na arte e na cultura como formas de resistência às heranças coloniais. Artistas latino-americanos têm utilizado performances para questionar as narrativas impostas pelo colonialismo. Um exemplo é Regina José Galindo, cujas obras denunciam a violência contra comunidades indígenas e afrodescendentes, provocando reflexões sobre os efeitos atuais do colonialismo (Fazzolari, 2018).

Na educação, o pensamento decolonial propõe a valorização dos saberes

tradicionais e das culturas locais, desafiando currículos baseados em perspectivas eurocêntricas. Essa abordagem favorece a formação de sujeitos críticos e conscientes da diversidade de conhecimentos (Barbosa, 2022).

No Brasil, autoras como Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro têm contribuído significativamente para o debate decolonial. Gonzalez propôs o conceito de “amefricanidade” para destacar as especificidades das vivências das mulheres negras latino-americanas, considerando as interseções entre raça, gênero e classe (Gonzalez, 1988). Carneiro desenvolve uma epistemologia feminista negra, que contesta estruturas coloniais e patriarcais e valoriza os saberes das mulheres negras brasileiras (Carneiro, 2005).

A valorização das culturas afro-brasileiras e indígenas tem sido essencial para a construção de uma identidade nacional mais plural. Movimentos sociais e iniciativas intelectuais têm promovido o reconhecimento das contribuições desses povos e impulsionado políticas públicas voltadas à diversidade e ao combate ao racismo estrutural (Oliveira, 2018).

Em suma, o pensamento decolonial na América Latina e no Brasil é essencial para compreender e transformar as dinâmicas de poder que perpetuam desigualdades. Ao valorizar as culturas e saberes locais, promover formas alternativas de comunicação e resistir às imposições coloniais, abre-se caminho para sociedades mais justas e plurais, onde as vozes historicamente silenciadas possam ser ouvidas e respeitadas (Mignolo, 2007; Quijano, 2000).

### **Afetividade, Subjetividade e Comunicação: proposições de bell hooks**

bell hooks, nascida Gloria Jean Watkins, foi uma influente intelectual afro-americana cujas contribuições ao pensamento decolonial são amplamente reconhecidas. Ao adotar o pseudônimo em homenagem à sua bisavó, bell blair hooks, e optar por escrevê-lo em letras minúsculas, hooks enfatizou a primazia de suas ideias sobre sua identidade pessoal (Almeida, 2023) Sua obra desafia as estruturas de poder estabelecidas, promovendo uma crítica incisiva ao colonialismo e às opressões interseccionais que moldam as subjetividades negras.

No cerne de sua crítica, hooks explora a relação entre subjetividade, comunicação e opressões estruturais. Ela argumenta que as representações midiáticas e

culturais frequentemente reforçam estereótipos racistas e sexistas, perpetuando a marginalização de grupos subalternizados. Ao introduzir o conceito de "oppositional gaze" (olhar oposicional), hooks propõe uma forma de resistência ativa, na qual indivíduos negros desenvolvem uma consciência crítica que lhes permite questionar e reinterpretar as narrativas hegemônicas impostas pela cultura dominante (Silva; Nascimento, 2022).

Nesse texto, é dado destaque ao seu trabalho "Tudo sobre o amor" (2020), uma proposta potente de transformação das relações de comunicação a partir da afetividade. Embora seja frequentemente situada nos debates feministas e educacionais, sua contribuição se expande para reflexões sobre subjetividade e comunicação. Nessa direção, propõe-se no debate aqui levantado explorar como os processos subjetivadores se articulam com a cultura e a comunicação não violenta, especialmente a partir das proposições afetivas de hooks, em diálogo com outras matrizes culturais, inclusive ancestrais e não ocidentais (hooks, 2020).

A afetividade, enquanto força constituinte das relações humanas, atua como catalisadora de processos subjetivadores. Ela organiza nossas percepções de mundo, impactando diretamente a forma como nos comunicamos e nos relacionamos com o outro. O afeto é frequentemente concebido como prática coletiva, enraizada em laços comunitários e espirituais, em oposição à individualização presente nas culturas ocidentais. Tais modos de ser e estar no mundo oferecem alternativas à lógica da comunicação violenta, competitiva e hierarquizada (Kopenawa; Albert, 2015).

bell hooks propõe uma política da afetividade baseada na honestidade emocional, no cuidado mútuo e no comprometimento com o bem-estar do outro. Essa política rompe com as estruturas de dominação que sustentam a violência comunicacional. Ao invés da linguagem do poder, propõe-se a linguagem do amor, do diálogo, da escuta e da empatia como ferramentas de reconstrução das relações sociais (hooks, 2020). Essa proposta é, ao mesmo tempo, subjetiva e política, porque exige de cada sujeito uma revisão ética de seus modos de se comunicar e se relacionar com o mundo.

Os processos subjetivadores, ao serem atravessados pela afetividade, não são neutros: eles se constroem dentro de regimes de poder e cultura. hooks explica como, em sociedades baseadas na dominação, no consumo e na individualidade, o afeto é distorcido, sendo muitas vezes confundido com posse, controle ou dependência. Sua teoria, ao resgatar o amor como prática libertadora, convida à construção de

subjetividades mais abertas, compassivas e dialógicas, desafiando os modelos comunicacionais violentos impostos pela lógica capitalista (hooks, 2020).

A partir dessa perspectiva, bell hooks defende que o amor e o cuidado não são sentimentos secundários, mas centrais para a construção de subjetividades livres e conscientes. A política da afetividade, como propõe a autora, é uma forma de reconstruir relações marcadas por dominação, violência simbólica e alienação, especialmente em contextos atravessados por raça, classe e gênero. Dessa forma, a afetividade se torna um meio de reumanização, rompendo com a lógica individualista e competitiva que sustenta o modelo clínico hegemônico na psicologia ocidental (hooks, 2021).

A afetividade, em hooks, não é apenas emoção, mas uma escolha política. Ao falar de amor, ela propõe uma ética que valoriza o cuidado, a escuta e a presença, oferecendo elementos fundamentais para repensar os modos de comunicação em sociedade. Quando aplicada aos processos comunicacionais, essa ética do cuidado nos ajuda a romper com o paradigma da disputa, da imposição e da objetificação do outro, comuns em ambientes comunicativos ocidentais contemporâneos (hooks, 2020).

É nessa intersecção entre afetividade e comunicação que reside a potência transformadora do pensamento de hooks. Ao pensar o amor como prática, ela nos convida a construir relações baseadas na responsabilidade afetiva, no reconhecimento da alteridade e na co-construção de sentidos. Essa proposta é também pode ser valiosa em contextos multiculturais, onde os conflitos de linguagem e valores exigem práticas comunicacionais mais sensíveis e respeitosas (Santos, 2019).

Além disso, o pensamento de bell hooks dialoga com saberes e culturas que já praticam a comunicação afetiva e comunitária. Povos indígenas, africanos e orientais, por exemplo, cultivam formas de convivência onde a palavra não é apenas instrumento de informação, mas também de cura e fortalecimento do vínculo social. Integrar esses saberes à discussão sobre Comunicação Não Violenta amplia o escopo da CNV para além de sua aplicação individual, enraizando-a como uma prática que pode ser também ancestral (Kopenawa; Albert, 2015).

Portanto, pensar os processos comunicacionais a partir da afetividade, como propõe hooks, significa criar espaços de fala e escuta que respeitem as subjetividades e promovam o diálogo genuíno. Isso exige de nós não apenas técnica comunicacional, mas também ética relacional. A comunicação deixa de ser ferramenta de convencimento e passa a ser um espaço de encontro e cuidado com o outro, com a sociedade e com a natureza (hooks, 2020).

Ao alinhar afetividade e comunicação, hooks (2020) inaugura uma possibilidade de processos subjetivadores mais éticos, menos violento, mais solidário e inclusivo. Essa abordagem, ao dialogar com epistemologias não ocidentais e processos coletivos, oferece um caminho alternativo à lógica individualista da comunicação dominante. Em síntese, as contribuições de bell hooks para a análise da intersecção entre subjetividade, comunicação e opressões estruturais oferecem ferramentas valiosas para a compreensão e transformação das dinâmicas de poder que permeiam a sociedade. Ao valorizar a ancestralidade, a identidade e a resistência na cultura afro-diaspórica, hooks (2020) inspira uma abordagem crítica e engajada na luta por justiça e equidade.

Importante retomar que, a ancestralidade ocupa um lugar central na construção da identidade e resistência na cultura afro-diaspórica, segundo hooks. Ela enfatiza a importância de resgatar e valorizar as memórias coletivas e os saberes tradicionais transmitidos por gerações, como forma de fortalecer a identidade negra e contrapor-se às tentativas históricas de apagamento cultural. Esse resgate é fundamental para a construção de uma subjetividade negra radical, que se afirma não apenas em oposição às narrativas coloniais, mas também na afirmação positiva de suas próprias histórias e experiências (Almeida, 2023).

A ancestralidade, enquanto eixo constituinte da identidade e da subjetividade em diversas culturas, ensina que o conhecimento e a sabedoria não se produzem de forma solitária. Essa sabedoria compartilhada, transmitida entre gerações, resgata modos de comunicação onde o escutar é tão vital quanto o falar. Essa escuta ativa, profunda e respeitosa, contribui para a construção de uma comunicação dialógica e não violenta, alinhando-se às proposições de Marshall Rosenberg sobre a Comunicação Não Violenta (Rosenberg, 2006), mas ampliando seu sentido com as perspectivas comunitárias ancestrais (Anzaldúa, 2007).

### **Diferenças epistêmicas entre as perspectivas de bell hooks e Marshall Rosenberg**

A proposta da Comunicação Não Violenta (CNV), ao valorizar a escuta empática, a expressão honesta dos sentimentos e o reconhecimento das necessidades humanas como caminho para transformar conflitos em relações mais cooperativas, defende que a agressividade não é inerente ao ser humano, mas resulta de necessidades não atendidas, e pode ser transformada quando as pessoas se comunicam de maneira

consciente e compassiva. Nesse modelo, a autorregulação emocional e a responsabilização individual assumem papel central, operando a partir de uma perspectiva universalista das experiências humanas (Rosenberg, 2006).

Contudo, essa concepção é alvo de críticas por parte de autoras do campo decolonial e feminista negra, desenvolvido por vários autores, dentre eles bell hooks. Em sua obra Tudo sobre o amor, hooks (2020) propõe uma abordagem ética e política da comunicação, na qual o amor é compreendido não como sentimento abstrato ou despolitizado, mas como prática ativa de transformação das relações marcadas por opressões históricas, como o racismo, o sexismo e o colonialismo. A autora alerta que, sem uma análise crítica das estruturas de poder, a empatia pode ser seletiva e operar como uma forma de silenciamento, reforçando desigualdades sob o disfarce de harmonia e diálogo (hooks, 2020). Assim, para hooks, a comunicação precisa estar enraizada em experiências concretas de dor, resistência e cura coletiva.

Enquanto Rosenberg propõe a CNV como uma ferramenta de reconciliação baseada na escuta universal das necessidades humanas, hooks destaca que a linguagem é um campo de disputa simbólica, política e subjetiva. Isso implica compreender que os processos subjetivadores não ocorrem de maneira isolada ou apenas no interior do indivíduo, mas são constituídos socialmente e atravessados por relações de poder (hooks, 2020). Dessa forma, a subjetivação passa a ser entendida como prática coletiva e histórica, e não apenas como autoconhecimento individual.

As diferenças epistêmicas entre essas duas abordagens revelam que, embora ambas compartilhem o propósito de promover transformações na forma como nos comunicamos, seus fundamentos são distintos. Enquanto a CNV de Rosenberg se ancora em uma lógica universalista e individualizante (Rosenberg, 2006), a perspectiva de hooks exige a contextualização das relações comunicacionais em suas dimensões sociais, raciais, culturais e históricas (hooks, 2020).

### **Por uma psicologia que considere as pluralidades culturais, subjetivas e comunicacionais**

No campo da psicologia, críticas têm sido direcionadas ao foco excessivo na patologização dos indivíduos, especialmente em contextos não ocidentais. A psicologia tradicional frequentemente desconsidera as influências culturais e sociais nas experiências subjetivas, aplicando modelos universalizantes que podem ser inadequados

em contextos diversos e quando inserida em comunidades tradicionais é marcada por sua relação etnocêntrica com a população (Pereira et al., 2022).

A psicologia, historicamente, tem sido moldada por um modelo clínico individualista que enfatiza a patologia e o tratamento isolado do sujeito. Esse modelo, enraizado em paradigmas eurocêntricos, desconsidera as dinâmicas coletivas e contextuais que influenciam o sofrimento psíquico (Fanon, 1952; Spink, 2003). A patologização excessiva das experiências humanas reduz a subjetividade a categorias diagnósticas, desconsiderando os impactos da cultura, da história e das relações sociais na constituição do sujeito (Gonçalves; Silva, 2021). Dessa forma, é fundamental repensar a psicologia de maneira mais coletiva e integrada às realidades culturais diversas.

A Comunicação Não Violenta (CNV), proposta por Marshall Rosenberg (2003), surge como uma alternativa ao discurso patologizante na psicologia. A CNV enfatiza a empatia e a compreensão, promovendo um diálogo que reconhece as necessidades individuais sem desconsiderar o contexto social. Essa abordagem tem o potencial de transformar a psicologia ao deslocar o foco da patologização para um entendimento relacional e comunitário do sofrimento psíquico (Mota Neto, 2016). Assim, ao invés de reduzir o indivíduo a um diagnóstico, a CNV possibilita a construção de espaços de escuta e acolhimento.

Ao considerar a comunicação não violenta de modo crítico, compreende-se que práticas comunicacionais podem se valer dos princípios que a CNV: empatia, respeito, escuta ativa e valorização das necessidades do outro (Rosenberg, 2003). O modelo de CNV desenvolvido por tem ampla aplicabilidade em contextos ocidentais, mas é importante que ela seja entendida como um modelo único e universal, mas sim como um conjunto de práticas que variam conforme os processos subjetivadores de cada cultura. Além disso, é preciso considerar que os aspectos culturais desempenham um papel central na construção da subjetividade comunicacional. A forma como os indivíduos percebem o outro, expressam seus sentimentos e negociam significados é mediada por valores socioculturais que estruturam o pensamento e a ação. Compreender essas variações é essencial para promover o diálogo intercultural e evitar a imposição de modelos comunicacionais que possam ser incompatíveis com determinados contextos.

Já a perspectiva decolonial, ao propor uma abordagem que valoriza os saberes locais e as formas de processos subjetivadores que emergem das experiências históricas e culturais específicas, pode promover a psicologia uma compreensão mais holística e contextualizada do sofrimento psíquico (Gonçalves; Silva, 2021). A decolonialidade na

psicologia também implica uma revisão crítica das metodologias de pesquisa e intervenção. É fundamental que os profissionais considerem as especificidades culturais e históricas dos indivíduos e comunidades com as quais trabalham, evitando a reprodução de práticas colonizadoras que desconsideram os saberes locais (Miyazaki; Lima, 2022). Isso requer uma postura reflexiva e aberta ao diálogo, que reconheça a validade de diferentes formas de conhecimento, experiência e comunicação.

No contexto decolonial, a psicologia precisa reconhecer as epistemologias do Sul Global e valorizar as experiências comunitárias na constituição da subjetividade (Carneiro, 2005; Nogueira, 2019). O pensamento decolonial critica a imposição de modelos psicológicos universalizantes que desconsideram as práticas tradicionais e coletivas de cuidado (Miyazaki; Lima, 2022).

A ancestralidade, enquanto matriz de saberes, práticas e valores, configura-se como uma poderosa forma de comunicação e de construção da subjetividade nas culturas não ocidentais. Para bell hooks (1994), a recuperação dos saberes ancestrais é essencial na luta contra as estruturas de dominação, pois possibilita formas alternativas de se compreender o eu e o outro, fora das lógicas coloniais e individualistas. Nesse sentido, a ancestralidade opera como uma linguagem viva, na qual os valores de coletividade, respeito mútuo e escuta profunda são transmitidos por meio de rituais, narrativas orais, práticas comunitárias e símbolos que unem gerações. Essa transmissão contínua molda subjetividades voltadas para a manutenção das relações harmoniosas, valorizando o ser em relação ao seu grupo e ao ambiente natural.

Além disso, a ancestralidade desafia a concepção ocidental moderna de sujeito autônomo e autocentrado, propondo uma visão de subjetividade que é, essencialmente, relacional. Nas tradições ancestrais, ser sujeito significa estar em constante relação com os outros, com os ancestrais, com a terra e com o sagrado. bell hooks (2020) enfatiza que a construção de novas formas de ser e de se comunicar exige a valorização dessas epistemologias, que reconhecem o outro não como um adversário a ser convencido, mas como um parceiro na construção de significados. A comunicação, nesse contexto, é menos sobre persuadir e mais sobre pertencer — uma troca que visa reforçar os laços comunitários e não apenas expressar desejos individuais.

Incorporar a ancestralidade nos estudos de subjetividade e comunicação é, assim, um ato de resistência epistemológica e de valorização da diversidade cultural, reconhecendo que outras formas de saber e ser no mundo oferecem caminhos legítimos para a construção de relações mais humanas e igualitárias.

Nessa direção, argumentamos pelo desenvolvimento de uma psicologia e práticas psíquicas situadas culturalmente e que reconheça as diferenças ontológicas, comunicacionais dos diversos modos de pensamento. Uma psicologia mais inclusiva e conectada às realidades socioculturais dos povos historicamente marginalizados. Os processos subjetivadores na psicologia devem ser compreendidos a partir de uma perspectiva coletiva, que leve em conta os vínculos sociais, as memórias históricas e as narrativas culturais (Fanon, 1952), e as práticas situadas a partir dos contextos culturais. A patologização excessiva dos indivíduos tende a invisibilizar os impactos da opressão estrutural e do colonialismo na construção da subjetividade (Gonçalves; Silva, 2021). Assim, é necessário promover espaços de escuta coletiva que permitam ressignificar o sofrimento psíquico em uma dimensão social e histórica.

Alça-se, nessa direção, por uma psicologia que rompa com o individualismo do modelo clínico tradicional (Spink, 2003), e enfatize a importância das relações coletivas e dos processos de comunicação e na construção da saúde mental. Em comunidades não ocidentais, a CNV, ao valorizar as experiências compartilhadas, pode promover formas de processos subjetivadores que transcendam o diagnóstico e a medicalização excessiva (Pereira et al., 2022).

A relação entre comunicação e subjetividade também precisa ser reformulada. As interações culturais desempenham um papel fundamental na constituição do psiquismo e na ressignificação do sofrimento (Mota Neto, 2016). Espaços coletivos de comunicação e diálogo, que utilizem a CNV, podem fortalecer a identidade e o pertencimento, contribuindo para a construção de uma psicologia comprometida em escutar o sujeito.

Em comunidades não ocidentais, a perspectiva decolonial convida a uma revisão crítica das práticas clínicas e acadêmicas (Carneiro, 2005). E desloca o foco da patologia para um entendimento mais amplo dos processos de processos subjetivadores, considerando o impacto das estruturas sociais e históricas na formação do psiquismo (Gonçalves; Silva, 2021). Portanto, a ruptura com a patologização na psicologia passa pelo reconhecimento do coletivo e a uma nova forma de cuidado, que valoriza a experiência ancestral e desafia os paradigmas ocidentais que historicamente desconsideram outras formas de processos subjetivadores e culturais.

### **Considerações Finais**

A subjetividade, entendida como a construção interna das identidades individuais e

coletivas, é profundamente influenciada pelos contextos culturais em que os indivíduos estão inseridos. Cada cultura oferece um conjunto específico de valores, crenças e práticas que moldam a percepção de si e do mundo ao redor (Hofstede, 1991).

A comunicação desempenha um papel crucial nos processos subjetivadores, servindo como meio pelo qual valores e normas culturais são transmitidos e reforçados. A linguagem e os sistemas de representação na construção das identidades culturais moldam as percepções que os sujeitos têm de si mesmos e dos outros (Hall, 1997). Assim, a comunicação não apenas reflete a cultura, mas também a constitui, influenciando a forma como os indivíduos se veem como parte de um coletivo.

Ao comparar as culturas coloniais e não coloniais, observa-se diferenças significativas nos processos subjetivadores e comunicacionais. Nas culturas coloniais, frequentemente caracterizadas pelo individualismo, há uma ênfase na autonomia pessoal e na realização individual. Por outro lado, muitas culturas não coloniais valorizam o coletivismo e a ancestralidade, priorizando os interesses do grupo e as relações interpessoais sobre os desejos individuais (Hofstede, 1991). Essas diferenças culturais resultam em distintas formas de construção de subjetividade e de relações comunicacionais.

Esse texto enfatiza a necessidade de a psicologia compreender as práticas e crenças culturais dentro de seu próprio contexto, sem imposições etnocêntricas. Essa perspectiva é fundamental para entender como diferentes sociedades constroem a subjetividade de maneiras únicas, baseadas em seus próprios sistemas de valores e significados (Boas, 1940). Reconhecer essa diversidade é essencial para promover uma comunicação intercultural e de respeito aos diferentes modos de relações humanas.

Este ensaio teórico explorou como os processos subjetivadores se entrelaçam com as práticas culturais e influenciam diretamente as formas de comunicação, com ênfase na comunicação. Ao longo da análise, foi possível evidenciar que diferentes culturas constroem subjetividades distintas, o que impacta diretamente os modos de expressão e interação, especialmente no enfrentamento da violência simbólica e verbal.

A pesquisa demonstrou que, embora exista um arcabouço teórico comum à CNV, suas aplicações e interpretações variam significativamente conforme os valores culturais que organizam o pensamento e a ação dos sujeitos. A CNV pode promover a cooperação em equipes multiculturais, marcadas pelo pensamento colonial, ao oferecer uma linguagem comum que respeita tanto às necessidades individuais quanto os valores coletivos. Ademais, pode ser uma ferramenta eficaz em mediações interculturais,

promovendo diálogos empáticos e diminuindo os riscos de conflitos etnocêntricos. Em contextos globais, a prática da CNV pode contribuir para a criação de subjetividades híbridas, combinando valores ocidentais e não ocidentais de forma criativa e harmoniosa.

No entanto, em culturas não ocidentais a psicologia deve reconhecer a ancestralidade como elemento central na formação da subjetividade e propor uma escuta sensível à diversidade. Assim como, uma atuação comprometida com o diálogo entre os diversos saberes (Pavón-Cuéllar, 2021; Carneiro, 2005; Gonzalez, 1988).

Por tratar-se de um ensaio teórico, esta reflexão se construiu com base em diálogo conceitual entre autores de diferentes matrizes culturais. Não se pretendeu, portanto, oferecer análises empíricas ou comparativas entre grupos socioculturais. No entanto, as questões aqui discutidas apontam para a relevância de investigações futuras que se debruçam sobre experiências concretas de aplicação da Comunicação Não Violenta em contextos multiculturais e plurilinguísticos. Bem como, de estudos que articulem prática e teoria para aprofundar a compreensão sobre como os processos subjetivadores e o desenvolvimento de uma psicologia decolonial.

### Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Jamila. **bell hooks: amor, negritude e resistência**. São Paulo: Editora Feminismos Plurais, 2023.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. 4. ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 2007.

BARBOSA, Flávia. Decolonialidade e saúde mental: por uma psicologia do Sul. *Revista Psicologia e Sociedade*, v. 34, e022, 2022. <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2022v342845>

BARBIERI, Fernando; SILVA, Cristiane. **Educação decolonial e resistência epistemológica**. *Revista Brasileira de Educação*, v. 28, 2023. <https://doi.org/10.1590/s1413-24782023280012>

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BOAS, Franz. **Race, Language and Culture**. New York: Macmillan, 1940.

BURKE, Peter. **O Renascimento: cultura e sociedade na Europa**. São Paulo: Ática, 1993.

- CARNIERO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** Tese (Doutorado em Filosofia da Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CASSIRER, Ernst. **Filosofia das formas simbólicas.** São Paulo: Martins Fontes, 1978.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Vol. 1. São Paulo: Editora 34, 1987.
- FAZZOLARI, Silas. **Arte e decolonialidade na América Latina.** Revista Visualidades, Goiânia, v. 16, n. 2, p. 137-155, 2018.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: EDUFBA, 1952.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** São Paulo: Loyola, 1971.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** Petrópolis: Vozes, 1984.
- FOUCAULT, Michel. **Tecnologias do eu.** Lisboa: Edições 70, 1988.
- GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade.** Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- GOLDBERG, David Theo. **Racismo estrutural.** São Paulo: Pólen, 2021.
- GOLEMAN, Daniel. **Inteligência emocional.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.
- GONÇALVES, Priscila; SILVA, André. **Psicologia decolonial: possibilidades e tensões.** Revista Psicologia & Sociedade, v. 33, 2021.
- GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade.** Tempo Brasileiro, n. 92/93, p. 69-82, 1988.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo.** Petrópolis: Vozes, 1986.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- HALL, Stuart. **Cultural identity and diaspora.** In: WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura (org.). **Colonial discourse and post-colonial theory: a reader.** New York: Routledge, 1994.
- HOBBSAWM, Eric. **A era das revoluções: Europa 1789–1848.** São Paulo: Paz e Terra, 2010.
- HOFSTEDE, Geert. **Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations.** 2. ed. Thousand Oaks: SAGE, 2001.

HOOKS, bell. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. Rio de Janeiro: Elefante, 2020.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: que é o esclarecimento?**. In: Kant e a questão da moral. São Paulo: Centauro, 2005.

KIM, Young Yun. **Intercultural personhood: globalisation and a way of being**. International Journal of Intercultural Relations, v. 32, n. 4, p. 359-368, 2008.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LATAM JOURNALISM REVIEW. **Prensa Comunitária na Guatemala desafia a mídia tradicional**. 2022.

Disponível em: <https://latamjournalismreview.org/articles/prensa-comunitaria-na-guatemala>

Acesso em: 25 jun. 2025.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente medieval**. São Paulo: Loyola, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo**. Lisboa: Edições 70, 2007.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. São Paulo: José Olympio, 1998.

MACHADO, Rubem; PETIT, Márcia. **A ancestralidade como resistência cultural**. Revista Afro-brasileira, v. 12, n. 2, 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **On the coloniality of being: contributions to the development of a concept**. Cultural Studies, v. 21, n. 2-3, p. 240-270, 2007.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2018.

MBITI, John S. **African religions and philosophy**. London: Heinemann, 1969.

MIYAZAKI, Camila; LIMA, Lucas. **Psicologia, cultura e decolonialidade**. Revista Psicologia em Foco, v. 13, n. 1, 2022.

MIGNOLO, Walter. **Epistemologia do Sul e pensamento decolonial**. Revista Estudos Avançados, v. 21, n. 61, 2007.

MOTA NETO, José. **Psicologia comunitária e comunicação**. Fortaleza: EdUECE, 2016.

NAKAMURA, Keiko. **Cultura e subjetividade nas práticas de cuidado**. São Paulo:

Hucitec, 2019.

NASCIMENTO, Érica; YEMONJÁ, Jurema. **Saberes ancestrais e resistência**. Salvador: EDUFBA, 2018.

NOGUEIRA, Ana Paula. **Psicologia e epistemologias do Sul: uma proposta decolonial**. Revista Psicologia Política, v. 19, n. 45, 2019.

OLIVEIRA, Djamila. **Lugar de fala**. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

PAVÓN-CUÉLLAR, David. **Colonialidade e psicologia**. Revista Latinoamericana de Psicologia, v. 53, n. 2, p. 111–123, 2021.

PEREIRA, Jéssica et al. **Psicologia em territórios tradicionais: práticas decoloniais**. Revista Psicologia e Cultura, v. 31, 2022.

QUILIANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. Revista Internacional de Sociologia, v. 62, n. 232, p. 109–130, 2005.

ROSENBERG, Marshall. **Comunicação não violenta: técnicas para aprimorar relacionamentos pessoais e profissionais**. São Paulo: Ágora, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2019.

SARDINHA, Danielle et al. **Comunicação intercultural e subjetividade**. Revista Comunicação e Sociedade, v. 42, 2021.

SILVA, Nilma Lino. **A pedagogia das encruzilhadas**. São Paulo: Pólen, 2019.

SILVA, Roberto; NASCIMENTO, Denise. **Narrativas afro-brasileiras e comunicação**. Revista Estudos Afro-Asiáticos, v. 44, 2022.

SPINK, Mary Jane. **Práticas discursivas e produção de sentidos**. São Paulo: Cortez, 2003.

TU, Wei-Ming. **Confucian traditions in East Asian modernity**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.