

Parfentieff, D., Oliveira L.

Estudos pós-coloniais e decolonialidade: contribuições para uma sociologia plural

DOI: <https://doi.org/10.32870/cl.v1i32.8081>

Danielle Parfentieff de Noronha*

ORCID: 0000-0002-9167-9674

Universidade Federal de Sergipe, Brasil

Letícia Oliveira Feijão Galvão**

ORCID: 0000-0002-2833-9781

Universidade Federal de Sergipe, Brasil

Resumo

Por meio de uma revisão bibliográfica, este trabalho tem como intuito apresentar algumas contribuições das teorias pós-coloniais e decoloniais, em especial a partir de leituras do Sul global, que possibilitaram interpretações mais plurais e contextualizadas das experiências específicas dessas regiões, bem como do Norte. Partimos do pressuposto que a construção do saber localizado e crítico possibilita o tensionamento com o sujeito, o conhecimento e a história “universais” propagados pela hegemonia epistemológica da Europa Ocidental e dos Estados Unidos, assim como também é ponto-chave para o desenvolvimento de novos paradigmas sociológicos, de forma a trazer novas visões de mundo que auxiliam na consolidação de uma Sociologia plural.

Palavras-chave: decolonialidade, pós-colonialismo, teoria sociológica, sociologia do Sul global, sociologia plural

Postcolonial studies and decoloniality: contributions to a plural sociology

* Doutora em Mídia, Comunicação e Cultura pela Universitat Autònoma de Barcelona (2017) e mestra em Antropologia pela Universidade Federal de Sergipe (2013). Contato: danielledenoronha@gmail.com

** Mestre e doutoranda em Sociologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe (PPGS/UFS). Membro do Grupo de Estudos Culturais, Identidades e Relações Interétnicas (GERTs). Contato: leticiaofg@gmail.com

Abstract

Through a bibliographical review, this paper aims to present some contributions from post-colonial and decolonial theories, especially from readings of the global South, which have enabled more plural and contextualized interpretations of the specific experiences of these regions, as well as the North itself. We start from the assumption that the construction of localized and critical knowledge enables tension with the “universal” subject, knowledge and history propagated by the epistemological hegemony of Western Europe and the United States, as well as being a key point for the development of new sociological paradigms, in order to bring new worldviews that help consolidate a plural Sociology.

Keywords: Decoloniality; Postcolonialism; Sociological theory; Sociology of the global South; Plural Sociology

Estudios postcoloniales y decolonialidad: contribuciones a una sociología plural

Resumen

A través de una revisión bibliográfica, este trabajo pretende presentar algunas aportaciones de las teorías postcoloniales y decoloniales, especialmente a partir de las lecturas del Sur global, que han permitido interpretaciones más plurales y contextualizadas de las experiencias específicas de estas regiones, así como del Norte. Partimos del supuesto de que la construcción de conocimiento localizado y crítico permite el tensionamiento con el sujeto, el conocimiento y la historia «universales» propagados por la hegemonía epistemológica de Europa Occidental y Estados Unidos, además de ser un punto clave para el desarrollo de nuevos paradigmas sociológicos, con el fin de aportar nuevas cosmovisiones que ayuden a consolidar una Sociología plural.

Palabras clave: decolonialidad, postcolonialismo, teoría sociológica, sociología del Sur global, sociología plural

Introdução

A ideia da existência de um sujeito universal por muito tempo pautou a construção do conhecimento no contexto das universidades ocidentalizadas (Grosfoguel, 2016). No campo das Ciências Sociais e Humanas, em especial a partir do Sul global, a crítica e a transformação desse sujeito possibilitaram novas leituras e perspectivas, que localizadas em seus contextos específicos passaram a visibilizar e a construir questionamentos e reflexões sobre as consequências do colonialismo e a pluralidade de experiências sociais dos sujeitos. Ao conduzirem múltiplas discussões sobre as relações Eu/Outro(a), Norte/Sul e dominador/dominado(a), estudiosos(as) da Sociologia, da Antropologia, da Ciência Política, da Filosofia, da Psicologia, da História e das Ciências Literárias, em diálogo com os diversos conhecimentos gerados fora do espaço acadêmico, estabeleceram contrapontos frente às perspectivas de análise hegemônicas e tensionaram as noções contemporâneas sobre “modernidade” e sobre as relações de poder vigentes.

Quando pensamos no conceito de modernidade, é importante considerar que no mesmo período em que se consolidava a dominação colonial europeia instaurava-se o “complexo cultural” conhecido como

Parfentieff, D., Oliveira L.

racionalidade da modernidade europeia. Nesse período, essa racionalidade se estabeleceu como paradigma universal de conhecimento e relacionamento da humanidade com o resto do mundo, como acentua Aníbal Quijano (1992). Foi construída, a partir desse fenômeno, a imagem de um sujeito moderno, como apontam Stuart Hall (2006) em *A identidade cultural na pós-modernidade* e Walter D. Mignolo (2007a) em *Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade*. Esse sujeito foi pensado a partir de uma lógica centrada nos postulados iluministas do século XVII – um sujeito masculino, heterossexual, branco, proprietário, racional e consciente de si. Entretanto, cabe ressaltar que essas características também estavam associadas a uma epistemologia colonial que foi validada a partir de recursos como a constituição de uma noção ideal, hegemônica, de sujeito, além do apagamento do outro lado da modernidade: a colonialidade (Mignolo, 2007a).

Neste artigo, buscaremos mostrar, por meio de uma revisão bibliográfica, como as teorias pós-coloniais e decoloniais foram importantes não apenas para contestar essa visão, como também para a incorporação de novas perspectivas no pensamento sociológico que desafiam toda uma construção europeia do saber, nos somando aos diversos esforços que têm sido promovidos por pesquisadoras e pesquisadores de todo o mundo para o desenvolvimento de epistemologias e práticas acadêmicas mais plurais.

Para isso, no primeiro tópico, vamos discutir brevemente a construção do saber e do sujeito europeus como universais, com enfoque na Sociologia. Na sequência, vamos apresentar algumas contribuições do pensamento pós-colonial e seus diálogos com a Sociologia, situando seus antecedentes e como ele se consolidou enquanto campo de estudos, assim como apresentaremos alguns(mas) dos(as) seus(uas) principais expoentes. No terceiro tópico, discutiremos algumas das contribuições das teorias decoloniais. Por fim, nas considerações finais, traremos uma síntese do conteúdo discutido em relação a algumas contribuições pós-coloniais e decoloniais para a construção de uma Sociologia plural.

1. Colonialismo e a construção do sujeito e do saber “universais”

Etimologicamente, os termos “pós-colonial” e “decolonial” indicam a influência de uma variável impossível de ser ignorada quando pensamos na história das sociedades modernas: o colonialismo, uma estratégia de dominação política, econômica e epistemológica promovida por alguns países da Europa ocidental a partir de 1492. O colonialismo trouxe consigo, além da reconstituição geográfica de diversas regiões e da aniquilação de povos originários da América, África, Ásia e Oceania, a construção de toda uma visão de mundo que estruturou o pensamento ocidental durante séculos. As visões de mundo coloniais eram reproduzidas por meio das leis, dos costumes e, como buscamos apresentar neste artigo, na produção do saber filosófico, histórico e sociológico e no apagamento de outras formas de conhecimento, outros sujeitos e modos de vida.

Ao privilegiar uma perspectiva como universal, e nomear a todas as demais desde essa premissa, o conhecimento construído pela Europa ocidental produziu uma série de dicotomias e separações que estão presentes até a atualidade nos conhecimentos construídos em nossas universidades ocidentalizadas, naturalizando o racismo/sexismo/classismo/eurocentrismo epistêmico. Nas palavras de Ramón Grosfoguel (2016, p. 25):

O racismo/sexismo epistêmico é um dos problemas mais importantes do mundo contemporâneo. O privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticas do conhecimento tem gerado não somente injustiça cognitiva, senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo. A inferiorização dos conhecimentos produzidos por homens e mulheres de todo o planeta (incluindo as mulheres ocidentais) tem dotado os homens ocidentais do privilégio epistêmico de definir o que é verdade, o que é a realidade e o que é melhor para os demais. Essa legitimidade e esse monopólio do conhecimento dos homens ocidentais têm gerado estruturas e instituições que produzem o racismo/

sexismo epistêmico, desqualificando outros conhecimentos e outras vozes críticas frente aos projetos imperiais/coloniais/patriarcais que regem o sistema-mundo.

Grosfoguel (2016) irá questionar como o conhecimento gerado por homens de cinco países (França, Alemanha, Inglaterra, Estados Unidos e Itália) pôde, por tanto tempo, ser legitimado como o único capaz de produzir “teoria social, histórica, filosófica, econômica ou crítica”, além de identificar as consequências dessa lógica e suas possíveis origens, apontando para quatro epistemicídios, entre muitos outros que foram produzidos, no “longo século XVI”. As práticas de aniquilação de sujeitos e de seus saberes “outros” já apontavam para uma compreensão de que conhecimento é poder e que o apagamento ou o silenciamento de saberes diversos eram necessários para a constituição da dominação mesmo antes do colonialismo, como no caso da queima das bibliotecas na conquista de Al-Andalus ou dos corpos das próprias mulheres que detinham o conhecimento ancestral indo-europeu¹.

Esse processo, com especial atenção aqui ao campo do saber, fruto do preconceito, em especial, religioso e de classe, ganha contornos ainda mais severos com a invasão das Américas e o desenvolvimento do sistema-mundo (Wallerstein; Quijano, 1992), do capitalismo e da modernidade europeia. Conforme explica Edgardo Lander (2005), o desenvolvimento das ciências modernas sistematizou e multiplicou os binarismos e separações que buscavam criar uma distância entre corpo e mente / razão e emoção, isto é, entre mitos e logos. Para o autor:

Assim, na autoconsciência europeia da modernidade, estas sucessivas separáveis se articulam com aquelas que servem de fundamento ao contraste essencial estabelecido a partir da conformação colonial do mundo entre ocidental ou europeu (concebido como o moderno, o avançado) e os “Outros”, o restante dos povos e culturas do planeta. A conquista ibérica do continente americano é o momento inaugural dos dois processos que articuladamente conformam a história posterior: a modernidade e a organização colonial do mundo (Lander, 2005, p. 10).

Como fruto dessa lógica, a Sociologia ensinada e formulada em nossas universidades ocidentalizadas no Sul global², incluindo a América Latina, muitas vezes reproduziu essa perspectiva por meio de teorias e metodologias que não observavam nossos contextos específicos, naturalizando o saber eurocêntrico como o único legítimo e racional, isto é, científico. Como nos lembra Gurminder Bhambra (2014), a sociologia e a modernidade devem ser compreendidas como “co-constitutivas”. Em suas palavras, foi com o surgimento do “mundo moderno” “que uma nova e “moderna” forma de explicação – a sociologia – surgiu para fazer sentido daquele mundo. Com efeito, fixar os parâmetros do “moderno” passou a ser definido como uma das principais tarefas da sociologia, conceitual e metodologicamente” (Bhambra, 2014, p. 133).

Nesse sentido, ao ser dotada de um “olhar colonial”, ou um “imperial gaze” (Go, 2016), muitos dos conceitos-chave utilizados pela disciplina são frutos de uma perspectiva que já pressupõe como verdade – e como diferenciação – o que é o moderno e o que não é, construindo e legitimando diversas dicotomias sociais e atuando para a simplificação de relações, sujeitos e existências tão complexas. Alguns esforços³ já foram feitos no sentido de apontar como os considerados clássicos da Sociologia traziam em suas análises perspectivas alinhadas à lógica moderna/colonial nas formas de compreender a realidade social. Como pondera Grosfoguel (2016, p. 30):

A divisão de “sujeito-objeto”, a “objetividade” – entendida como “neutralidade” –, o mito de um “Ego” que produz conhecimento “imparcial”, não condicionados por seu corpo ou localização no espaço, a ideia de conhecimento como produto de um monólogo interior, sem laços sociais com outros seres humanos e a universalidade entendida

Parfentieff, D., Oliveira L.

como algo além de qualquer particularidade continuam sendo os critérios utilizados para a validação do conhecimento das disciplinas nas universidades ocidentalizadas. Qualquer conhecimento que pretenda partir do corpo político do conhecimento (Anzaldúa, 1987; Fanon, 2010) e chegar à geopolítica do conhecimento (Dussel, 1977), em oposição ao mito do conhecimento da egopolítica cartesiana, é visto como tendencioso, inválido, irrelevante, sem seriedade, parcial, isto é, como conhecimento inferior.

Além disso, para Edgardo Lander (2005, p. 13), o ambiente intelectual das disciplinas das Ciências Sociais e Humanas está impregnado por um imaginário baseado em um contexto histórico-cultural no qual “o modelo liberal de organização da propriedade, do trabalho e do tempo deixam de aparecer como uma modalidade civilizatória em disputa com outra(s) que conserva(m) seu vigor, e adquire hegemonia como a única forma de vida possível”. Dessa forma, para o autor, “as lutas sociais já não têm como eixo o modelo civilizatório e a resistência a sua imposição, mas passam a definir-se no interior da sociedade liberal”, naturalizando a sociedade liberal de mercado e “confirmando” sua superioridade tanto pela conquista e submissão dos demais povos do mundo como pela superação histórica de outras formas de organização social (Lander, 2005, p. 13). Para o autor:

Esta é a visão de mundo que fornece os pressupostos fundacionais de todo o edifício dos conhecimentos sociais modernos. Esta cosmovisão tem como eixo articulador central a ideia de modernidade, noção que captura completamente quatro dimensões básicas: 1) a visão universal da história associada à ideia de progresso (a partir da qual se constrói a classificação e hierarquização de todos os povos, continentes e experiências históricas); 2) a “naturalização” tanto das relações sociais como da “natureza humana” da sociedade liberal-capitalista; 3) a naturalização ou ontologização das múltiplas separações próprias dessa sociedade; e 4) a necessária superioridade dos conhecimentos que essa sociedade produz (“ciência”) em relação a todos os outros conhecimentos (Lander, 2005, p. 13).

Entretanto, como em outros campos da vida social, essa relação de dominação não é livre de tensões e de práticas de resistência. As disputas em torno do conhecimento existiram e existem tanto dentro como fora dos ambientes acadêmicos. Trata-se do “locus fraturado” (Mignolo, 2003; Lugones, 2019) que responde, questiona e possibilita outras reflexões em torno da diferença colonial, neste caso, do conhecimento. Assim, vemos, cada vez mais, que os conhecimentos que se buscou (e se busca) silenciar produzidos pelos povos tradicionais, pelos movimentos sociais, pelos grupos feministas, pelas comunidades ribeirinhas, entre muitos outros espaços subalternizados, estão se fazendo presentes nas universidades e na própria Sociologia. Esse movimento é fruto do desejo – e da necessidade – de se construir um diálogo de saberes e uma prática investigativa mais plural e respeitosa, que dialogue com nossas memórias e nossos corpos, e com a nossa própria realidade, questionando tanto a construção desse sujeito moderno universal – patriarcal, racista, cisheteronormativo, proprietário – como o único “racional” e dotado de conhecimento legítimo científico como a própria neutralidade da ciência.

2. Aportes dos pensamentos pós-coloniais para a Sociologia

Stuart Hall (2006), em *A identidade cultural na pós-modernidade*, discorre sobre como esse processo deu origem à ideia de um sujeito tido como “neutro”, mas que era um enunciado das visões de mundo eurocêntricas transmitidas para os ideais iluministas:

O sujeito do Iluminismo estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo “centro” consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo

essencialmente o mesmo - contínuo ou “idêntico” a ele- ao longo da existência do indivíduo. O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa. (Hall, 2006, p. 11).

Como apontamos, esse sujeito era necessariamente masculino, racional, branco, cartesiano – estruturado pelos ideais e perspectivas iluministas que vigoraram a partir do “longo século XVI” (Grosfoguel, 2016). Como posto por Edward Said (2007, p. 307), “ser um Homem Branco, em suma, era um modo muito concreto de estar-no-mundo, um modo de tomar conta da realidade, da linguagem e do pensamento”. A noção de sujeito moderno, portanto, pode ser vista como um dos efeitos epistemológicos do colonialismo no campo do saber.

Por outro lado, à medida que o Ocidente estava constantemente a representar a si mesmo, o “Oriente”, ou, mais precisamente, tudo aquilo que não se referia aos padrões europeus, era constantemente essencializado. Ao invés de representar-se, o Outro(a) não-ocidental teria que ser representado: “o único Oriente, oriental ou ‘sujeito’ que poderia ser admitido, no limite extremo, é o ser alienado filosoficamente, isto é, diferente de si mesmo em relação a si mesmo, proposto, compreendido, definido – e representado – por outros” (Said, 2007, p. 146). Em contraponto, como resultado de um longo processo, e com o intuito de representar a si próprio e trazer outras perspectivas para o processo do colonialismo no campo das Ciências Sociais e Humanas, que, a partir da segunda metade do século passado, emergiram no campo acadêmico os estudos pós-coloniais. Para Luciana Ballestrin (2013, p. 90):

Depreendem-se do termo “pós-colonialismo” basicamente dois entendimentos. O primeiro diz respeito ao tempo histórico posterior aos processos de descolonização do chamado “terceiro mundo”, a partir da metade do século XX. Temporalmente, tal ideia refere-se, portanto, à independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo - especialmente nos continentes asiático e africano. A outra utilização do termo se refere a um conjunto de contribuições teóricas oriundas principalmente dos estudos literários e culturais, que a partir dos anos 1980 ganharam evidência em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra. Como tantas escolas orientadas pelo “pós”, o pós-colonialismo se tornou uma espécie de “moda” acadêmica, tendo penetrado tardiamente nas ciências sociais brasileiras. Costa afirmou que o pós-colonialismo compartilha, em meio suas diferentes perspectivas, do “caráter discursivo do social”, do “descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos”, do “método da desconstrução dos essencialismos” e da “proposta de uma epistemologia crítica às concepções dominantes de modernidade” (Costa, 2006, p. 83-84).

Nesse sentido, o termo “pós-colonial”, como assinala Hall (2013, p. 118), “se refere ao processo geral de descolonização que, tal qual como a própria colonização, marcou com igual intensidade as sociedades colonizadoras e as colonizadas (de formas distintas, é claro)”. Julian Go (2016) aponta que o pós-colonialismo representou, para as Ciências Sociais, o equivalente ao que as revoluções anticoloniais representaram para os impérios. Dessa forma, podemos entender o prefixo “pós” não apenas como a apresentação de um campo de estudos temporalmente posterior à colonização, mas também como uma proposta teórica que busca romper com as pré-noções ali estabelecidas sem desconsiderar os seus efeitos. Como assinala Go (2016, p. 9, tradução das autoras), “o significante “pós” no termo “pensamento pós-colonial” refere-se a uma postura intelectual que reconhece os legados do colonialismo, os critica e tenta ir além deles.” O pensamento pós-colonial, portanto, esboça um mundo para além dos limites epistêmicos do presente (Go, 2016). Além disso, como também posto por Hall (2013, p. 119):

o termo “pós-colonial” não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele relê a “colonização” como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural - e produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou “glo-

Parfentieff, D., Oliveira L.

bal” das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação. Seu valor teórico, portanto, recai precisamente sobre sua recusa de uma perspectiva do “aqui” e “lá”, de um “então” e “agora”, de um “em casa” e um “no estrangeiro”.

O pós-colonialismo enquanto campo de estudos teve sua primeira onda, de acordo com Go (2016), protagonizada por Frantz Fanon (2010, 2020, 2022), Aimé Césaire (2020) W.E.B. Du Bois (2005), Amílcar Cabral (2013), entre outros autores. Posteriormente, a chamada segunda onda do pensamento pós-colonial contou com os escritos de Edward Said (2007, 2011) Gayatri Spivak (1990, 2010a, 2010b, 2019), Stuart Hall (2006, 2013), Paul Gilroy (2001) e Homi Bhabha (1984, 2019) e a escola dos estudos subalternos. De acordo com Go (2016), a primeira onda do pensamento pós-colonial buscou destacar a violência forjada pelos impérios anglo-europeus, enfatizar a exploração colonial e os fundamentos racistas e racializados do imperialismo a partir de um engajamento crítico com a própria cultura do império. Mais precisamente,

ao desafiar o império, eles primeiro tentaram entendê-lo melhor. Ao fazê-lo, eles ofereceram novos insights sobre o colonialismo, iluminando suas múltiplas lógicas e seus efeitos nefastos. Esses insights incluíam uma análise da cultura do império, como observado acima, mas incluíam outras coisas além disso. Os pensadores da primeira onda ofereceram insights sobre a experiência da dominação colonial do ponto de vista do colonizado. Eles teorizaram o colonialismo como uma força constitutiva por direito próprio. Eles mapearam a história imperial longe de suas coordenadas eurocêntricas. E eles escavaram a episteme do império da qual o próprio Iluminismo não era uma pequena parte. (Go, 2016, p. 21).

A segunda onda, por sua vez, foi inaugurada o lançamento da obra *Orientalismo*, de Edward Said (2007). Além de uma crítica à geopolítica colonial, Said argumenta que o colonialismo se constitui, também, enquanto discurso – o sujeito ocidental representa a si mesmo, mas o sujeito não-ocidental, o(a) Outro(a), não pode fazer o mesmo; ao invés de representar-se, é representado pelo saber hegemônico ocidental. Essas representações ocidentais do Oriente formam aquilo que Said (2007) intitulou de orientalismo. Outras contribuições da segunda onda do pensamento pós-colonial para as Ciências Sociais e Humanas foram os escritos de Homi Bhabha (2019) sobre a questão da agência no contexto pós-colonial e pós-moderno, nos quais a cultura se posiciona enquanto um elemento transnacional, híbrido e sobretudo tradutório. De acordo com o autor, “A perspectiva pós-colonial nos força a repensar as profundas limitações de uma noção “liberal” consensual e coaduna de comunidade cultural. Ela insiste que a identidade cultural e a identidade política são construídas através de um processo de alteridade” (Bhabha, 2019, p. 281).

Já Gayatri Spivak (1990, 2010a, 2010b, 2019) se posiciona como uma das maiores representantes dos chamados estudos subalternos. A partir do conceito de subalternidade, Spivak tensiona os fundamentos epistemológicos das Ciências Sociais e Humanas ocidentais e propõe outras formas de se pensar a relação dialética entre o dominante e o(a) dominado(a), questionando se pode o(a) subalterno(a) falar. Como posto pela autora, “no contexto pós-colonial global atual, nosso modelo deve ser o de uma crítica da cultura política, do culturalismo político, cujo veículo é a escritura de histórias legíveis, seja do discurso dominante, seja das histórias alternativas” (Spivak, 2019, p. 253).

Atualmente, os estudos pós-coloniais, em diálogo com a Sociologia, contam com expoentes como Gurinder Bhambra (2007) e Julian Go (2016). Bhambra é professora de estudos pós-coloniais na Universidade de Sussex e possui uma vasta obra sobre as relações entre o colonialismo, a modernidade e os desafios teóricos emergidos a partir daí. Go é professor de Sociologia da Universidade de Chicago e sua obra busca explorar as lógicas sociais, formas e impactos dos impérios e do colonialismo, bem como o pensamento pós-colonial.

Dessa maneira, pode-se ver que o pós-colonialismo se consolidou enquanto campo de estudos de forma a influenciar várias gerações de acadêmicos, incluindo no Brasil, que, a partir das suas respectivas problemáticas de pesquisa, seguem a questionar e reelaborar novas visões de mundo e posturas de análise diante da realidade moderna/colonial.

A partir da influência pós-colonial, novas formas de se produzir Sociologia foram desenvolvidas: tanto outras formas de se pensar o sujeito sociológico (Hall, 2006) quanto visões de mundo que enxergam os efeitos e as problemáticas do colonialismo a um nível epistemológico. Afinal, como sinaliza Spivak (2019, p. 253, grifos da autora), “o poder não é uma instituição, não é uma estrutura; tampouco é certa força com a qual alguém é investido; ele é o nome que se dá a uma complexa situação estratégica em uma sociedade específica”. É nessa toada que o pós-colonialismo e a teoria social se encontram e, a partir desse encontro, novas contribuições teórico-metodológicas são atribuídas ao pensamento sociológico contemporâneo do Sul global, que influencia também o do Norte. Além disso, é importante mencionar que, hoje considerado, um dos primeiros nomes da teoria pós-colonial, Du Bois, foi um sociólogo de formação, apesar de ter sido invisibilizado – assim como muitos outros autores e autoras do Sul global – do cânone da sociologia internacional durante muito tempo (Silvério; Santos; Costa, 2020).

Com base nas discussões estabelecidas até o momento, pode-se perceber que o legado do pensamento pós-colonial influenciou e segue influenciando diversas discussões nas Ciências Sociais e Humanas como um todo, e, como posto acima, na Sociologia ao buscar reestruturar o que se entende por relações de poder e reconfigurar a teoria social, possibilitando o desenvolvimento de Sociologias plurais.

3. O decolonial e sua contribuição para o pensamento sociológico

A presença da América Latina no debate acadêmico pós-colonial pode ser relacionada à criação do Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, no começo dos anos 1990, nos Estados Unidos, que devido a divergências teóricas foi desagregado em 1998 e deu origem, a partir da reunião de alguns de seus membros, ao Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) (Ballestrin, 2013) e a sistematização do paradigma e da teoria decolonial latino-americana. Para Mignolo (2007b, p. 32, tradução nossa), apesar das origens “comuns”, incluindo o diálogo com autores como Du Bois, Amílcar Cabral, Aimé Césaire e Frantz Fanon, a teoria decolonial se difere da pós-colonial, em especial, por se distanciar das bases de pensamento eurocêntricas e pós-modernas e se fundar em perspectivas e saberes outros:

O pensamento decolonial surgiu e continua a se desenvolver em um diálogo conflituoso com a teoria política na Europa, para a Europa e, a partir daí, para o mundo. Desse diálogo conflituoso surge o pensamento de fronteira, que seria redundante chamar de crítico (embora às vezes seja necessário para evitar confusão), depois de ler [os autores] Waman Poma⁴ e [Ottobah] Cugoano⁵. Em todo caso, se o chamarmos de “crítico”, será para diferenciar da teoria crítica moderna/pós-moderna (Escola de Frankfurt e suas sequelas pós-estruturalistas) da teoria crítica decolonial, que mostra sua gestação nos autores acima mencionados. O pensamento decolonial, ao se desvincular da tirania do tempo como a estrutura categórica da modernidade, também escapa das armadilhas da pós-colonialidade. A pós-colonialidade (teoria ou crítica pós-colonial) nasceu emaranhada com a pós-modernidade. É por isso que Michel Foucault, Jacques Lacan e Jacques Derrida foram os pontos de apoio para a crítica pós-colonial de Said, Bhabha e Spivak. O pensamento decolonial, por outro lado, se apoia em outros locais. No caso de Waman Poma, no caso das línguas, nas memórias indígenas confrontadas com a modernidade nascente; no caso de Cugoano, nas memórias e experiências da escravidão, confrontadas com o assentamento da modernidade, tanto na economia como na teoria política. O pensamento decolonial, ao assentar-se em experiências e discursos como os de Waman Poma e Cugoano

Parfentieff, D., Oliveira L.

nas colônias das Américas, se desvincula (amigavelmente) da crítica pós-colonial.

Nesse sentido, o grupo buscava compreender as experiências específicas da América Latina com o colonialismo e romper, diferente de outras vertentes pós-coloniais, com a influência epistemológica direta de autores do Norte global, promovendo outros conceitos e outras leituras, que inclui a crítica ao sujeito universal a partir do diálogo com sujeitos plurais. Conforme explica Ballestrin (2013), o intuito era ampliar a crítica ao eurocentrismo e compreender as especificidades da experiência latino-americana no contexto do sistema-mundo moderno/colonial, em especial por meio do conceito da “colonialidade do poder”, de Aníbal Quijano (2009), que está implicado nas colonialidades do ser (Maldonado-Torres, 2007), do gênero (Lugones, 2020) e do saber (Lander, 2005), foco principal deste trabalho. Nas palavras de Quijano (2009, p. 73):

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e de escala societal.

A colonialidade é então visibilizada como o “o lado oculto” da modernidade europeia, que foi fundada com base no desenvolvimento e na invenção da “diferença colonial” (Mignolo, 2003). A proposta é que ao colocarmos a nossa atenção ao “outro lado” da diferença colonial possamos perceber as tensões, as narrativas e as perspectivas daquelas pessoas que foram sistematicamente silenciadas e tratadas sempre como o(a) Outro(a). Surgem, com isso, outros pontos de vista e os discursos e as narrativas que foram naturalizados como “verdade” passam a ser questionados e confrontados.

Nesse sentido, em diálogo com as propostas do grupo, entendemos a colonialidade como a estrutura resultante do processo da colonização, que se mantém no presente mesmo após o término formal do colonialismo. Não há, então, um “pós” -colonial, mas a continuação e a manutenção das lógicas do colonialismo que se traduzem nas relações geopolíticas capitalistas e neoliberais, como também nas internas (Kontopoulos, 1993) de cada sociedade. A colonialidade atua na divisão do trabalho e dos recursos no sistema-mundo, nas relações de gênero e de sexualidade, na manutenção do racismo, na construção das subjetividades, dos imaginários e das memórias, tanto individuais como coletivas, e no acesso e no desenvolvimento do conhecimento, questões que estão implicadas nas lógicas imperialistas e nos interesses neoliberais.

Pode-se ver, portanto, que a colonialidade surgiu atribuída a um discurso que a validava enquanto uma perspectiva “padrão”, voltada para os interesses políticos de países que buscavam exercer, por meio do fortalecimento dos binarismos Norte/Sul, Eu/Outro(a), Ocidente/Oriente, uma relação sólida e secular de dominação que beneficiasse política e economicamente os países ocidentais que a exerciam. Trata-se de um duplo movimento em que inventa a si próprio e, ao mesmo tempo, ao(à) outro(a) ao destacar as suas diferenças, que são construídas de forma hierarquizada. Foi desenvolvido, a partir disso, um sistema de dominação sobre as visões de mundo, as cosmologias e as epistemologias de povos tradicionais e originários. Como enfatiza Quijano (1992, p. 12):

A repressão recaiu, sobretudo, sobre os modos de conhecer, de produzir conhecimento, de produzir perspectivas, imagens e sistemas de imagens, símbolos, modos de significação; sobre os recursos, padrões e instrumentos de expressão formalizada e objetivada, intelectual ou visual. Seguiu-se a imposição do uso de padrões de expressão próprios dos dominantes, bem como de suas crenças e imagens referentes ao sobrenatural, que serviram não só para impedir a produção cultural dos dominados, mas também como meios sociais e controle cultural, quando a repressão imediata deixou de ser constante e sistemática.

Dessa forma, a dimensão epistêmica e epistemológica, como pontua Ballestrin (2013), também é fundamental para o paradigma construído pelo grupo, compreendida como a “colonialidade do saber”, que denuncia como o colonialismo e o eurocentrismo estão implicados na produção hegemônica do conhecimento. Conforme demonstramos no primeiro tópico deste artigo, essa produção é tida como neutra e absoluta, em que pode ser entendida como a “hybris do ponto zero” (Castro-Gómez, 2005). Levando em consideração a correlação entre a modernidade e a Sociologia (Bhambra, 2014), e, dessa forma, também com a colonialidade, podemos refletir sobre as formas como a visão desse Eu ocidental universal estão presentes nas categorias, teorias e metodologias propostas pela prática sociológica realizada em nossas universidades ocidentalizadas. Sobre isso, Quijano (1992) destaca:

A estrutura de poder colonial produziu as discriminações sociais que posteriormente foram codificadas como “raciais”, étnicas, “antropológicas” ou nacionais, dependendo dos momentos, dos agentes e das populações envolvidas. Essas construções intersubjetivas, produto da dominação colonial dos europeus, foram até mesmo assumidos como categorias (de pretensão “científica” e “objetiva”) de significação a-histórica, isto é, como fenômenos naturais e não da história do poder (Quijano, 1992, p. 12).

A proposta do grupo para decolonizar a nossa prática e as nossas teorias está no “giro decolonial”, termo cunhado por Santiago Castro-Gómez em 2005 (Ballestrin, 2013). Ballestrin (2013, p. 105) pontua que o giro decolonial é “o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade. A decolonialidade aparece, portanto, como o terceiro elemento da modernidade/colonialidade”. Dessa forma, mais que uma teoria, a decolonialidade é a proposta de um novo paradigma que possibilite visibilizar as estruturas da colonialidade para que outras lógicas possam emergir, desconstruindo, assim, a modernidade como eixo articulador central para a (re)produção de conhecimento, bem como as quatro dimensões básicas vinculadas a ela, conforme analisa Lander (2005) e que destacamos no primeiro tópico deste artigo. Para a autora:

Atualmente, diversos autores e autoras, situados tanto nos centros quanto nas periferias da produção da geopolítica do conhecimento, questionam o universalismo etnocêntrico, o eurocentrismo teórico, o nacionalismo metodológico, o positivismo epistemológico e o neoliberalismo científico contidos no mainstream das ciências sociais. [...]. Assim, as vozes do M/C acabam somando-se a um movimento mundial em curso de refundação e descolonização epistemológica (Ballestrin, 2013, p. 109).

Mais que isso, a decolonialidade é originada de discussões e práticas produzidas desde o início do colonialismo por todos aqueles grupos que foram colonizados e lutaram em resistência (Lugones, 2019). É fruto dos saberes silenciados e, nesse sentido, o que o grupo M/C estruturou não é uma “invenção”, mas pode ser compreendido como a sistematização de conceitos e perspectivas que já há muito vinham sendo elaboradas em diversos espaços sociais. Atualmente, mesmo antes desse debate crescer no ambiente acadêmico, ele já era desenvolvido pelos movimentos sociais e por pesquisadoras e pesquisadores que não encontravam espaço para ampliar o seu alcance, como é o caso de autoras como Lélia Gonzalez (2019), que já discutiam essa relação entre o colonialismo, a escravidão, o machismo e o racismo desde a década de 1980 (e até mesmo antes) e propunham uma nova forma do fazer científico. Esse fato visibiliza mais uma vez a colonialidade do saber, já que os autores do grupo Modernidade/Colonialidade estão, em sua maioria, localizados em universidades do Norte global e inicialmente eram majoritariamente homens e brancos, sem menosprezar o fato da importância de autores e autoras latino-americanas ocuparem também esses espaços, como parte dos tensionamentos decorrentes da diferença colonial. A mesma questão podemos destacar no caso dos estudos pós-coloniais em relação às

Parfentieff, D., Oliveira L.

universidades do Norte, apesar de haver maior diversidade em termos de raça e etnia.

Assim como ocorre com as referências do pensamento pós-colonial, as influências da teoria decolonial são visíveis na atualidade das Ciências Sociais e Humanas brasileiras, em que é possível encontrar tanto disciplinas como pesquisas que estão articulando essa compreensão, teórica e metodologicamente, construindo novos conceitos e metodologias e dialogando com autoras e autores com perspectivas diversas. Como afirma Edna Castro (2018, p. 27):

Tem sido produzido vários balanços sobre a produção na área das ciências sociais latino-americanas para identificar epistemologias, críticas e rupturas com outras formas de saber, pela sua insuficiência em construir narrativas que têm, na experiência social, o âmago de suas interpretações. Em sua formulação crítica à razão colonial e ao conhecimento como poder e colonialidade, Mignolo (2008) justifica que a sociologia latino-americana tem um papel importante no debate epistêmico, o que significa sua constante vigilância à difusão de conceitos e interpretações marcadas por construções ocidentais que obscurecem a diversidade do saber, no mundo. Entende como um exercício epistêmico liberar a diversidade de saberes e as contradições que os acompanham. Embora na ordem global capitalista, e imperialista, estejam juntas sociedades do Norte e do Sul, elas são hierarquicamente diferentes na estrutura de poder e na colonização epistêmica. Por isso o embate teórico decolonial requer pensar na perspectiva da crítica ao capitalismo, associada a questões de classe, raça, gênero e etnia.

O próprio trabalho da autora, entre muitos outros, é um exemplo desse esforço, como é possível observar no livro que organizou em coautoria com Renan Freitas Pinto *Decolonialidade e Sociologia na América Latina*, que traz uma série de artigos que visam olhar para a realidade sociológica da região desde essa chave de leitura e questionam “o cânone do conhecimento ocidental formulado no campo das Ciências Humanas” (Castro; Pinto, 2018, p. 7). No nosso caso, as teorias decoloniais têm nos ajudado, desde uma perspectiva das Ciências Sociais, em diálogo com os estudos de feministas e de gênero, a refletir sobre nossos temas de pesquisa, como em relação aos movimentos juvenis ou em relação ao cinema e à produção e consumo de imagens.

O paradigma decolonial e a escuta atenta a outros saberes e sujeitos, sem deixar de lado o rigor e seriedade necessários para o desenvolvimento de um trabalho científico, podem possibilitar a atenção a outros temas e levar à construção de uma nova postura de pesquisadoras e pesquisadores, que formulam novas perguntas, articulam outros conceitos, reinterpretam as realidades, dialogam com diversas autoras e autores e buscam trabalhar em conjunto, desconstruindo a relação hierárquica entre pesquisador(a) e objeto. Nesse sentido, o convite não é apenas teórico, mas está relacionado à construção de uma nova prática política e epistêmica.

Considerações finais

Neste trabalho, buscamos apresentar como as teorias pós-colonial e decolonial trouxeram contribuições substanciais para o desenvolvimento de uma Sociologia plural que desconstru a ideia do sujeito e do saber universais. Para isso, o percurso metodológico consistiu em uma revisão bibliográfica de alguns estudos sobre pós-colonialismo, colonialidade e teoria social. Com base nas discussões estabelecidas até agora, foi possível concluir que o colonialismo e o eurocentrismo exerceram e seguem a exercer um domínio material, simbólico e epistemológico em diversas partes do globo e campos do saber.

Foi a partir do entendimento de que tais estruturas de poder são opressivas em várias dimensões que as teorias pós-coloniais e decoloniais se consolidaram enquanto campos de estudos das humanidades. A ideia de que é necessário não apenas extinguir a dicotomia entre dominador e dominado(a), como também compreender as realidades políticas e sociais do(a) Outro(a), é a pedra de toque dos estudos que visam compreender as ações do colonialismo nos grupos que foram oprimidos tanto no passado como no presente.

Embora a Sociologia tenha se consolidado enquanto ciência em pleno período moderno/colonial, o contato com o pós-colonialismo e com a decolonialidade, e a abertura ao diálogo com outros saberes, conceitos e teorias, se torna imprescindível para que a disciplina esteja mais atenta aos múltiplos contextos e sujeitos em ação. Nesse sentido, uma Sociologia plural, aqui pautada em leituras desde o Sul global, contribui também para uma nova análise sobre e para a região, como também para e sobre o Norte.

Claro que esse processo não é livre de contradições e muitas vezes teorias e propostas subalternas são lidas e incluídas de forma a consolidar os conhecimentos hegemônicos. Apesar de não ser difícil imaginar que teorias e conceitos produzidos em uma outra realidade não podem ser “exportados” pura e simplesmente para outras experiências, isso ainda acontece com muita frequência em nossas universidades ocidentalizadas. Por outro lado, isso também não significa que o conhecimento construído no Norte deve ser totalmente desconsiderado, mas, sim, contextualizado e colocado em diálogo. A partir de novas perspectivas no pensamento sociológico, torna-se possível pensar em novos olhares e visões de mundo que contemplem as atuais dinâmicas sociais, estejam atentos ao passado e ao futuro e possam construir uma Sociologia plural.

Referências

- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. San Francisco: Spins-ters: Aunt Lute.
- Ballestrin, L. (2013). *América Latina e o giro decolonial*. Revista Brasileira de Ciência Política, (11), p. 89-117.
- Ballestrin, L. (2020). O Sul Global como projeto político. *Haos – Horizontes ao Sul*. Disponível em: <https://www.horizontesaosul.com/single-post/2020/06/30/o-sul-global-como-projeto-politico>. Acesso em 22 fev. 2024.
- Bhabha, H. (2019). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Bhabha, H. (1984). Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse. *October*, v. 28.
- Bhabra, G. (2007). *Rethinking modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Palgrave Macmillan.
- Bhabra, G. (2013). The Possibilities of, and for, Global Sociology: A Postcolonial Perspective. In: Go, J. (Ed.) *Postcolonial Sociology (Political Power and Social Theory, Vol. 24)*, Emerald Group Publishing Limited, Bingley, p. 295-314.
- Bhabra, G. (2021). *Colonialism and Modern Social Theory*. Oxford: Polity Press.
- Cabral, A., & Santiago, A. (Eds.). (2013). *Organização política: textos selecionados*. Tradução Agindo.
- Castro, E., & Pinto, R. F. (2018). *Decolonialidade e sociologia na América Latina*. Belém: NAEA UFPA.
- Castro, E. (2018). Epistemologias e caminhos da crítica sociológica latino-americana. In: Castro, Edna; Pinto, Renan Freitas. *Decolonialidade e sociologia na América Latina*. Belém: NAEA UFPA, p. 25-52.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Césaire, A. (2020). *Discurso sobre o colonialismo*. 1. ed. São Paulo: Veneta, 2020.
- Costa, S. (2006). *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Cugoano, O. (2013[1887]). Pensamentos e sentimentos sobre os males da escravidão. *Locus: revista de história*, v. 18, n. 02, p. 259-281.
- Du Bois, W. E. B (2005). *The souls of black folk*. New York: Simon & Schuster, 2005.
- Dussel, E. (1977). *Filosofia de liberación*. México: Edicol.
- Fanon, F. (2010). *Piel negra, máscara brancas*. Madrid: Akal.

Parfentieff, D., Oliveira L.

- Fanon, F. (2020). *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu Editora.
- Fanon, F. (2022). *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Federici, S. (2017). *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação*. São Paulo: Elefante.
- Gilroy, P. (2001). *O Atlântico negro*. São Paulo: Editora 34.
- Go, J. (2016). *Postcolonial thought and social theory*. New York: Oxford University Press.
- Go, J. (2017). Decolonizing Sociology: Epistemic Inequality and Sociological Thought. *Social Problems*, v. 64, n. 2, p. 194–199.
- Gonzalez, L. (2019). Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: Buarque de Hollanda, Heloisa. *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Grosfoguel, R. (2016). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, 31(1), p. 25-49.
- Grovogui, S. (2011). A Revolution Nonetheless: The Global South in International Relations. *The Global South*, vol 5, n 1, p. 175-190.
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. São Paulo: DP&A.
- Hall, S., & Sovik, L. (Eds.). (2013). *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Kontopoulos, K. (1993). *The Logics of Social Structures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lander, E. (org) (2005). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Lugones, M. (2019). Rumo a um feminismo decolonial. In: Buarque de Hollanda, Heloisa (org.), *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 357-378.
- Lugones, M. Colonialidade e Gênero (2020). In: Buarque de Hollanda, Heloisa (org.), *Pensamento feminista: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 52-83.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: Castro-Gómez, Santiago.; Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores.
- Mignolo, W. (2007a). Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 32, n. 94.
- Mignolo, W. (2007b). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura: un manifiesto. In: Castro-Gómez, Santiago.; Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores.
- Mignolo, W. (2003). *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Praxedes, W. (2008). Eurocentrismo e racismo nos clássicos da Filosofia. São Paulo: *Revista Espaço acadêmico*.
- Quijano, A. (2009). Colonialidade do poder e classificação social. In: Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina S.A.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena*, v. 13, n. 29.
- Quijano, A., & Wallerstein, I. (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Espanha-UNESCO, v. XLIV, n. 4, p. 583-592.
- Quispe-Agnolo, R., Böschmeier, A., & Greco, L. (2021). Waman Poma de Ayala, um autor indígena do

século XVII: Questionando antropocentrismos no colonialoceno. *TECCOGS \u2013 Revista Digital de Tecnologias Cognitivas*, (24), 157-203.

Said, E. (2007). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras.

Said, E. (2011). *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Silvério, V., Santos, H., & Costa, F. (2020). Racismo acadêmico e formação das ciências sociais na América: W.E.B. Du Bois e a interseccionalidade entre ciência e política. *Revista da ABPN*, 12(32), 333-366.

Spivak, G. (2019). Quem reivindica a alteridade? In: Buarque de Hollanda, Heloisa (org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

Spivak, G. (1990). *The post-colonial critic: interviews, strategies, dialogues*. London: Routledge.

¹Sobre esse assunto, ver Silvia Federici (2017).

²O Sul global aqui não é entendido apenas como uma categoria geográfica, mas, sim, política e cultural. Como explica Luciana Ballestrin (2020, n.p.): “Por isso, o conceito pode operar como “uma designação simbólica destinada a capturar uma imagem de coesão que emergiu quando antigas entidades coloniais se engajaram em projetos políticos de descolonização e avançaram para a realização de um internacional pós-colonial” (Grovgui, 2011, p. 176). Portanto, o termo alude à história do colonialismo e do imperialismo, assim como à violência sofrida pelos seus diferentes membros”.

³Walter Praxedes (2008), por exemplo, faz uma análise de algumas citações apresentadas por Max Weber e Émile Durkheim.

⁴Para conhecer mais sobre o cronista Waman Poma de Ayala, ver Rocío Quispe-Agnoli, Ana Böschemeier, Ana e Lucrecia Greco (2021).

⁵Para conhecer mais, ver Cugoano (2013[1887]).