

DESCENTRAMENTO, CRÍTICA E TRANSFORMAÇÃO: UMA HISTÓRIA DA MODERNIDADE A PARTIR DA DESCOLONIZAÇÃO AFRICANA E DO PENSAMENTO INDÍGENA¹

Fernando Danner² (UNIR)³

fernando.danner@gmail.com

Leno Francisco Danner⁴ (UNIR)⁵

lenu_danner@yahoo.com.br

Resumo: Desenvolveremos dois argumentos. Primeiro: a utilização do dualismo antropológico – modernidade e pré-modernidade, pós-tradicional e tradicional, razão e mito – por parte de filosofias europeias como base da constituição do discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade-modernização ocidental implica na consolidação de uma compreensão exclusivista da modernidade ocidental como europeização, demarcada pela ideia de que ela é um processo basicamente autônomo, independente, endógeno, autorreferencial, autossubsistente e autossuficiente, sem qualquer relacionalidade com o outro da modernidade, completamente separada dele; e, no mesmo diapasão, tem por consequência a anulação e a deslegitimação dos outros da modernidade como passado antropológico e *déficit* de modernização ou de racionalização, com a consequente colocação da modernidade europeia como presente autoconsciente, atualidade substantiva e abertura ao futuro. Segundo: a descolonização africana e o pensamento indígena brasileiro, ao desconstruírem esse dualismo antropológico e a deslegitimação dos outros da modernidade como condição pré-moderna e passado evolutivo, rompem o monopólio epistêmico-político moderno de tematização do hu-

¹ Recebido: 14-01-2021/ Aceito: 07-08-2021/ Publicado on-line: 18-11-2021.

² É professor associado I da Fundação Universidade Federal Rondônia, Porto Velho, RO, Brasil.

³ É professor associado I da Fundação Universidade Federal Rondônia, Porto Velho, RO, Brasil.

⁴ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2461-4819>.

⁵ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2332-3182>.

mano e de justificação do universalismo pós-tradicional, correlacionando-o ao colonialismo e ao racismo estrutural. Enquanto poder originário da/pela diferença, a descolonização africana e o pensamento indígena brasileiro descentralizam e pluralizam as epistemes, as histórias, as alternativas político-normativas e, desse modo, e realizam uma crítica da modernização ocidental desde o lugar de fala das minorias político-culturais.

Palavras-chave: *Modernidade; Colonialismo; Descolonização; Outro da Modernidade; Descentramento.*

1. O DUALISMO ANTROPOLÓGICO DAS TEORIAS DA MODERNIDADE E A CONSOLIDAÇÃO DO EUROCENTRISMO EPISTÊMICO: SOBRE O NÃO-LUGAR DOS INDÍGENAS E DOS NEGROS NO DISCURSO FILOSÓFICO-SOCIOLÓGICO-ANTROPOLÓGICO DA MODERNIDADE EUROPEIA

Minorias político-culturais são grupos-sujeitos (o negro genérico, o índio genérico, o amarelo genérico etc.) constituídos no contexto da expansão da modernidade ocidental sob a forma do colonialismo, tendo por base a correlação de biologia, eurocentrismo cultural e religião cristã enquanto eixo normativo estruturante produtor da branquitude, da negritude e da indianidade. Por meio do racismo estrutural, do etnocentrismo forte e, inclusive, da correlação de sexo (no nosso caso aqui, aparelho reprodutor dito “masculino” ou “feminino”) e gênero (no nosso caso aqui, auto-compreensão simbólico-identitária dita “masculina” ou “feminina”), tem-se a naturalização das comunidades étnicas e a despoltização dos papéis políticos e dos sujeitos sociais, com a consequente constituição de uma escala antropológica unilinear e estratificada em que as diferentes raças humanas são catalogadas e escalonadas em termos hierárquicos, conforme seu grau de evolução ao longo do tempo; no mesmo diapasão, através dessa naturalização e

consequente despolitização dos papéis e dos sujeitos sociais, tem-se a definição de um padrão e de um comportamento antropológicos *normalizados porque naturalizados*, assim como a legitimação de um padrão e de um comportamento antropológicos antinaturais e, por consequência, *anormais* (cf.: MEMMI, 1967, p. 68-72). Assim é que, por exemplo, Charles Darwin, em seu monumental *A origem do homem e a seleção sexual*, utiliza-se do conceito de *seleção sexual* para interpretar nossa diferenciação racial, a separação – na forma e no conteúdo, na condição fisiológico-genética e na constituição cultural-civilizacional-intelectual – entre branco como Europa, negro como África e índio como América (por isso, no caso, a ideia de negro e de índio genéricos) (cf.: DARWIN, 1974, p. 707-708). Ademais, por este conceito, tem-se, ainda no caso de Charles Darwin, a afirmação do binarismo de gênero e da heterossexualidade compulsória, uma vez que o aparelho reprodutor dito masculino ou feminino define identidade de gênero respectivamente masculina ou feminina, assim como a única relacionalidade possível entre eles, isto é, a procriação por meio do sexo (cf.: DARWIN, 1974, p. 649-650, p. 696). Finalmente, ainda para o referido autor, desigualdades e estratificação sociais são caudatárias da condição genética (nas palavras dele: da *hereditarietà*) herdada dos antepassados, o que significa que nossas qualidades intelectuais (e morais) são definidas no âmbito da biologia, e não no da política, no âmbito da natureza, e não no da relacionalidade e da intersubjetividade (cf.: DARWIN, 1974, p. 710) – além de elas somente poderem ser melhoradas por seleção sexual, por eugenia científica em termos da procriação entre os melhores, e não

por meio da educação, por exemplo (cf.: DARWIN, 1974, p. 651 e p. 711).

Da seleção sexual, por conseguinte, surgem (a) as diferenças e a sobreposição entre as raças; (b) a correlação de sexo e gênero; e, então, (c) as desigualdades e a estratificação entre os sujeitos humanos. É por isso que, no que se refere ao primeiro caso, Charles Darwin pode falar que negros e índios são inferiores aos brancos, uma vez que possuem uma seleção sexual deficitária (nenhuma palavra em relação ao colonialismo e ao racismo estrutural), já que esta, neles, é demarcada pela poligamia, pelo infanticídio e pela escravização da mulher (cf.: DARWIN, 1974, p. 676-688); pode, ainda, no que diz respeito ao segundo ponto, excluir qualquer outra perspectiva de gênero da história humana, inclusive com a consequente afirmação de que o homem-macho é superior física, intelectual e emocionalmente à mulher-fêmea, uma vez que ele desempenhou e desempenha um papel ativo no âmbito da seleção sexual (e, agora, da própria seleção natural), ao passo que a mulher-fêmea tem exatamente um papel passivo em ambas, seleção sexual e seleção natural; e, finalmente, pode – e este já seria o terceiro caso – argumentar em torno à eugenia como uma política pública necessária no contexto do enfrentamento das desigualdades, da miséria e da violência sociais (as quais não são produzidas relacional e politicamente, mas determinadas biologicamente, geneticamente), com a intenção de institucionalmente conduzir-se um processo de melhoramento racial que depende de modo fundamental da intervenção biológica em termos genético-hereditários e, no caso de Charles Darwin, sob a forma de casamento e de procriação entre os melhores (leia-se: entre os mais ricos,

uma vez que riqueza e inteligência têm, no autor em questão, uma ligação umbilical como prova da mobilidade social caudatária, mais uma vez, da hereditariedade – a hereditariedade permite o desenvolvimento intelectual e este leva ao sucesso em termos de mobilidade social). É por isso, finalmente, que o referido pensador pode afirmar que a educação equalizada, no caso dele entre homens e mulheres, poderia minimizar o problema da desigualdade entre homens e mulheres, mas não eliminá-la ou resolvê-la, uma vez que ela foi produzida em termos genético-hereditários, a partir da seleção sexual, somente sendo resolvida, então, por meio do matrimônio e da procriação das mulheres mais inteligentes da sociedade, as quais deveriam casar-se e procriar mais do que as menos capazes.

O que se percebe, no caso da *interpretação biológico-religiosa da antropologia-cultura-normatividade* (a qual, diga-se de passagem é a base tanto do colonialismo quanto do fascismo), é a compreensão da diferença como negatividade, como condição antinatural/anormal, como menoridade – a diferença não é apenas vista desde o olhar etnocêntrico concebido como uma perspectiva a-histórica neutra, imparcial e impessoal com caráter objetivo, mas também definida em termos *biológicos ou naturalizados* e, então, mais uma vez, essencialistas, tornando-se basicamente uma realidade a-histórica e apolítico-despolitizada: ela não é produção político-normativa *construída em termos de relacionalidade, de intersubjetividade, de contato, mas uma condição e um dado pré-políticos, pré-culturais* e, com isso, também não possui nenhum sentido moral a ser levado em conta, sendo meramente uma coisa, um objeto, algo próximo à animalidade,

que pode ser usado e descartado sem afetar nossa consciência moral e sem influir na reorganização das instituições, dos valores, das práticas e das normas em comum. É aqui, para o nosso caso, que a correlação de racismo estrutural, de etnocentrismo cultural e de fundamentalismo religioso adquire todo o seu poderoso impacto não apenas na produção dessas mesmas minorias político-culturais, as quais não existem independentemente da biologia ocidental calcada no racismo estrutural (o regime epistêmico-político demarcado pelo binarismo antropológico, moderno e pré-moderno, isto é, brancura como modernidade *versus* negritude e indianidade como arcaico, brancura-modernidade como presente e abertura ao futuro, negritude-indianidade como passado antropológico), do etnocentrismo cultural europeu (a dualidade entre cultura e natureza, civilização e barbárie, razão e instinto) e o fundamentalismo religioso cristão (a evangelização e a colonização massificadoras da heterogeneidade com caráter missionário e messiânico), mas também na consolidação de toda uma estrutura epistemológico-política fascista, despolitizadora, unidimensional e totalizante em que o silenciamento, a invisibilização e o privatismo delas, concomitantemente à sua veiculação público-cultural como o ilimitado fantástico, como a violência crua, como a degeneração moral última, conferem às sociedades herdeiras do processo de expansão da modernidade ocidental (das metrópoles às colônias, das colônias às metrópoles) uma base de justificação que trava, imobiliza e deslegitima processos de integração, de reconhecimento, de inclusão e de participação amplos, inclusive negando as perspectivas de reparação próprias a regimes coloniais e racializados. Por isso mesmo, esses *déficits* ínsitos à moderni-

zação ocidental em sua expansão totalizante produzem e reproduzem as diferenças como minorias político-culturais cujo lugar básico é exatamente o mato, a senzala, a cozinha e o armário, e não a esfera pública, a qual fica monopolizada e centralizada pelos grupos-sujeitos maiores, normalizados e naturalizados. Note-se, entretanto, a lógica perversa – e de graves e funestas consequências – do racismo estrutural, do etnocentrismo cultural e do fundamentalismo religioso (as três bases normativas produtoras de minorias político-culturais no contexto da expansão colonial da modernidade europeia) seja para as minorias político-culturais, seja para a consolidação de um Estado democrático de direito pós-tradicional: por um lado, essas minorias recebem todo o peso da negatividade social como a condição não necessariamente a ser suplantada, mas apresentada publicamente como a degeneração absoluta impossível de ser corrigida e que não pode ser tolerada, legitimando, assim, regimes de exceção permanentes, explícitos ou latentes; por outro, exatamente esse não-lugar, esse não-sujeito, essa coisa que não pode ter voz e visibilidade por si e desde si mesma, porque, se o tiver, arrasará com a normalidade e a naturalidade ossificadas, a-históricas, apolítico-despolitizadas, isto é, politizará o racismo estrutural, o etnocentrismo cultural e o fundamentalismo religioso. Em suma, as minorias político-culturais precisam ser veiculadas publicamente como chaga, degeneração e ameaça de destruição última, mas não podem receber espaço para falar e agir por si mesmas e desde si mesmas, devendo ser mantidas na esfera privada, sem voz, sem vez, sem visibilidade. Como consequência, conforme pensamos, no contexto do colonialismo e do racismo estrutural, o negro e o índio genéricos (ou mesmo o homos-

sexual, a pessoa transexual e a mulher) são não apenas esse ilimitado que também é passado do gênero humano, senão que, ademais, representam grupos-sujeitos incapazes de uma postura crítico-reflexiva emancipada em termos de esfera pública e, enquanto tais, precisam ser guiados, recebendo tutoria do grupo-sujeito maior – e, antes de tudo, são coisas que podem ser usadas a bel prazer e depois eliminadas. A colonização, por isso mesmo, deixa de ser um processo propriamente político e a minoridade perde seu sentido relacional e intersubjetivo como uma construção colonial baseada no racismo estrutural, tornando-se, então, uma condição perene do grupo-sujeito minorizado, sua essência mais íntima e mais profunda, legitimando o dualismo antropológico entre a modernidade europeia e os outros da modernidade. O que implica nisso que Aníbal Quijano chamou de *colonialidade cultural*, ou seja, essa separação e sobreposição entre modernidade europeia como condição presente da evolução e da manifestação humanas e abertura ao futuro própria ao gênero humano, ao contrário de todos os outros da modernidade como tradicionalismo em geral e, nesse caso, como passado do gênero humano – a modernidade como autoconsciência, autorreflexividade e auto-transformação ao longo do tempo, de si por si mesma e desde si mesma; os outros da modernidade como ossificação no passado, como naturalização e despolitização pungentes (cf.: QUIJANO, 1992, p. 11-20; QUIJANO, 2005, p. 125-152; ZEA, 1979, p. 01-22; DUSSEL, 1993, p. 17-70).

Ora, esse resto colonial, em torno ao racismo estrutural, ao etnocentrismo cultural e ao fundamentalismo religioso europeus, é tão forte nas produções teórico-políticas eurocêntricas que autores como Jürgen Habermas e Axel

Honneth – defensores da modernidade ocidental como universalismo *pós-metafísico* ou *pós-tradicional* –, assim como já fizera Max Weber, não têm nenhuma dificuldade em assumir e legitimar o dualismo antropológico entre a modernidade como razão e o outro da modernidade como mito; a modernidade como presente e abertura ao futuro e o outro da modernidade como passado e arcaísmo; a modernidade como autoconsciência, autorreflexividade e autotransformação e o outro da modernidade como dogmatismo, fundamentalismo e imobilismo sociopolíticos; a modernidade como desnaturalização, historicização e politização da sociedade-cultura-consciência e o outro da modernidade como naturalização, despoltização e ossificação culturais. Não é mero acaso, nesse sentido, que o colonialismo, o etnocentrismo e o racismo simplesmente sejam apagados das teorias da modernidade de Jürgen Habermas, de Axel Honneth e de Max Weber e, em seu lugar, a correlação, a separação e a tensão-contradição entre modernidade cultural e modernização econômico-social (Jürgen Habermas), o reconhecimento como tendência do desenvolvimento antropológico, que se dá sob a forma de lutas por reconhecimento (Axel Honneth), e, finalmente, a racionalização como queda das fundamentações metafísico-teológicas de mundo e como consolidação de uma perspectiva ao mesmo tempo secularizada, profana instrumental, burocrática e quantificadora (Max Weber) sejam utilizados como categorias normativo-empíricas básicas para a reconstrução do processo de modernidade-modernização ocidental e, nesse caso, para a produção de um discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade europeia por si mesma e desde si mesma, com caráter endógeno, autônomo, autorre-

ferencial, autossuficiente e autossubsistente, sem qualquer contato, correlação e dependência entre modernidade e os outros da modernidade, como se essa mesma modernidade europeia fosse basicamente um processo de autodesenvolvimento interno que se centra na intersecção das culturas greco-latina, judaico-cristã e árabe (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 299, p. 384-385). Como pensamos, nos textos weberianos, habermasianos e honnethianos, o colonialismo e o racismo estrutural simplesmente não são mencionados – a única exceção é Axel Honneth, que o menciona uma única vez, em sua crítica a Jean-Paul Sartre no que tange à interpretação deste d’*Os condenados da terra*, de Frantz Fanon, no sentido de que, para Axel Honneth, antes da luta descolonizadora há exatamente essa tendência dinamizadora do reconhecimento perpassando a constituição e o desenvolvimento *de todas as sociedades humanas, de todos os grupos-sujeitos humanos*, assim como para Habermas a razão cultural-comunicativa é, no final das contas, uma condição ontogenética básica, mais uma vez, a todas as sociedades humanas (cf.: HONNETH, 2003, p. 265; HABERMAS, 2012, p. 326-327).

Como dizíamos, negros e indígenas não têm nenhum lugar e não desempenham nenhum papel na constituição de um discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade europeia por si mesma e desde si mesma, e a razão para isso aparece-nos muito clara nos textos dos autores acima referidos, a saber: a assunção do dualismo antropológico entre modernidade e o outro da modernidade. A modernidade é entendida como racionalização e, portanto, como sociedade-cultura-consciência pós-tradicional, não-

etnocêntrica e não-egocêntrica; o outro da modernidade (todos os outros da modernidade), como mitologia e, assim, como tradicionalismo em geral, contextualista, dogmático e fundamentalista. A consequência disso é dupla: primeiro, a modernidade é condição presente, apogeu e atualidade do desenvolvimento humano como estrutura vital-relacional-cognitiva pós-tradicional, ao passo que o outro da modernidade é passado do gênero humano, déficit de modernização; segundo, a modernidade – e somente a modernidade – dado o seu processo de racionalização cultural, é racional e gera racionalização social, desnaturalizando, historicizando e politizando a sociedade-cultura-consciência, viabilizando crítica e reflexividade socioculturais, transformação política e autoconsciência político-moral, ao passo que os outros da modernidade, dado seu tradicionalismo, são incapazes de crítica, de reflexividade, de mobilidade e de transformação sociopolíticas. Como dissemos, é o dualismo antropológico que, no caso das teorias da modernidade europeias, simplesmente apaga seja o colonialismo e o racismo estrutural gerados pela modernidade cultural, pela filosofia europeia (entendendo-o no máximo como algo superficial e, por isso mesmo, não necessitando nem de lembrança e nem de reparação), seja, finalmente, o protagonismo e a atualidade do pensamento negro e indígena em termos de correção do discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade. Isso significa que esse mesmo dualismo antropológico entre modernidade e os outros da modernidade se constitui na linha-mestra e no pilar fundacional das produções teórico-políticas europeias e ele tem por consequência a constituição de uma separação, de uma divisão e de uma contraposição absolutas entre a Europa e os não-europeus

que invisibiliza seja a reciprocidade e a relacionalidade entre modernização e colonialismo por meio do racismo estrutural, seja as histórias, as vozes e o protagonismo negros e indígenas no que diz respeito a essa mesma crítica da modernidade. Vejamos, rapidamente, quatro passagens em torno a isso. A primeira delas é de Max Weber:

O filho da moderna civilização ocidental, que *trata de problemas histórico-universais*, o faz de modo *inevitável e lógico* a partir da seguinte dinâmica: que encadeamento de circunstâncias possibilitou que aparecessem no Ocidente, e *somente no Ocidente*, fenômenos culturais (pelo menos como os representamos a nós) que apresentam uma *direção evolutiva de alcance e de validade universais*? (WEBER, 1984, p. 11; os destaques são nossos).

Essa passagem de Max Weber é, no nosso modo de compreender, fundacional no que tange à constituição das teorias da modernidade contemporâneas, dos discursos filosófico-sociológico-antropológicos da modernidade/modernização ocidental como europeização. O que podemos perceber nele? Primeiramente, a ideia de uma singularidade da Europa como modernização – do Ocidente como modernização – em relação a todos os outros povos e culturas, situação que implica em que somente ela, e ninguém mais, possui essa especificidade, e esse seria o segundo ponto a ser percebido, como universalismo histórico via racionalização cultural ou queda das fundamentações metafísico-teológicas de mundo. Assim, em terceiro lugar, tem-se a separação, a autonomia, a independência, a endogenia, a autorreferencialidade, a autossubsistência, a autossuficiência e a sobreposição da modernidade-modernização europeia em relação a todas as outras sociedades-culturas: a primeira como racionalização cultural-cognitiva, os outros

da modernidade como tradicionalismo em geral, com o apagamento da relacionalidade, da interdependência e da reciprocidade entre a modernidade e os outros da modernidade, especialmente, para o nosso caso aqui, em termos do colonialismo e do racismo estrutural.

Ora, é desta dinâmica weberiana de constituição do discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade-modernização europeia que Habermas parte para justificar aquela que é sua tese mais fundamental em termos de compreensão e de estilização seja da modernidade europeia como universalismo pós-tradicional, seja de sua leitura desse mesmo processo de modernidade-modernização ocidental como correlação, separação e tensão-contradição entre modernidade cultural e modernização econômico-social, a saber: somente a modernidade-modernização ocidental é racional e gera racionalização social, ao passo que os outros da modernidade como arcaísmo, como mitologia, como tradicionalismo (e Jürgen Habermas refere-se, aqui, à análise antropológica dos *povos primitivos*, no caso os indígenas e os negros pela antropologia de fins do século XIX e meados do século XX, na medida em que se escora, como base referencial, em Bronislaw Malinowski, com seu livro *Os argonautas do pacífico ocidental*, em Edward Evans Evans-Pritchard e seu livro *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande* e, finalmente, em Alfred Reginald Radcliffe-Brown, com seu livro *Estrutura e função na sociedade primitiva*) – com essa cisão, de antemão os outros da modernidade estão condenados a uma condição pré-moderna, como passado, ao passo que a modernidade se torna condição presente, atualidade direta e pungente e, então, abertura, planeja-

mento e direcionamento ao futuro. Esse dualismo antropológico, no caso de Jürgen Habermas, pode ser percebido na seguinte passagem de *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*:

À medida que procuramos aclarar o conceito de racionalidade com base no uso da expressão “racional”, tivemos de nos apoiar sobre uma pré-compreensão que se encontra ancorada em posicionamentos modernos da consciência. Até o momento, partimos do pressuposto ingênuo de que na compreensão de mundo moderna expressam-se certas estruturas da consciência que pertencem a um mundo da vida racionalizado e por princípio possibilitam uma condução racional da vida. Implicitamente, relacionamos à nossa compreensão de mundo ocidental uma pretensão de universalidade. Para entender o significado dessa pretensão de universalidade, recomenda-se fazer uma comparação com a compreensão de mundo mítica. Em sociedades arcaicas, os mitos cumprem de maneira exemplar a função unificadora própria às imagens de mundo. Ao mesmo tempo, no âmbito das tradições culturais a que temos acesso, eles proporcionam o maior contraste em relação à compreensão de mundo dominante em sociedades modernas. Imagens de mundo míticas estão muito longe de nos possibilitar orientações racionais para a ação, no sentido que as entendemos. No que diz respeito às condições da condução racional da vida no sentido anteriormente apontado, constituem até mesmo uma contraposição à compreensão de mundo moderna. Portanto, na face do pensamento mítico não teriam de se fazer visíveis os pressupostos do pensamento moderno tematizados até o momento (HABERMAS, 2012a, p. 94-95).

Por outras palavras, Jürgen Habermas está nos dizendo que, correlatamente a Max Weber, assume de modo consciente e propositivo uma defesa da estrutura societal-cultural-cognitiva moderna como universalismo pós-tradicional via racionalização cultural-comunicativa e de que, para fazer isso, realizará uma *contraposição* entre ela e a estrutura societal-cultural-cognitiva pré-moderna *como um todo*,

amalgamando em um grande caldeirão e em termos de uma sopa insossa e indiferenciada *todas as perspectivas antropológicas não-modernas*. Note-se, aqui, primeiramente, a própria separação absoluta entre a modernidade e os outros da modernidade, com um agravante: estuda-se como contraponto o pensamento negro e indígena, descritos pelos antropólogos acima citados, sem que se considere seja o colonialismo, o eurocentrismo e o racismo, seja finalmente as próprias manifestações diretas destes grupos-sujeitos, de modo que o próprio antropólogo europeu é colocado como o intérprete e o mediador das culturas pré-modernas, ao qual se atribui a capacidade de definição do que os outros da modernidade são, representam e fazem. Fala-se dos outros da modernidade, por conseguinte, mas sem dar-lhes a palavra, a voz, a vez, pelo método-paradigma do próprio racionalismo ocidental que, aqui, serve como guarda-chuva normativo universalista de toda e qualquer particularidade, como visão de mundo geral das visões de mundo particulares, como base epistêmica de inteligibilidade do moderno e do não-moderno, quanto, em consequência, como autoconsciência do tempo presente e de si mesmo e como capaz de enquadrar objetivamente e de estratificar qualitativamente ao passado e aos sujeitos do passado, sem, entretanto, um diálogo-práxis horizontalizado e aberto. Os outros da modernidade são, assim, definidos pelo regime de verdade da modernidade que, nesse caso, ao se conceber como autoconsciência do tempo presente, como atualidade substantiva e direcionamento ao futuro, como o ápice evolutivo da condição humana, também se assume como capaz de interpretar, definir, avaliar e enquadrar aos não-modernos. Em segundo

lugar, perceba-se, mais uma vez, essa separação absoluta entre a modernidade e os outros da modernidade, que implica em que o discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade-modernização ocidental afirme essa endogeneia, essa autonomia, essa autorreferencialidade, essa autosuficiência e essa autossubsistência da modernidade europeia como um movimento-princípio constitutivo interno, sem qualquer correlação com os outros da modernidade (por isso, mais uma vez, o colonialismo e o racismo não são citados uma única vez sequer na teoria da modernidade de Jürgen Habermas e negros e indígenas somente aparecem enquanto contraponto, como condição pré-moderna e como passado do gênero humano, isto é, *como déficit de modernização, como carência de racionalização*). É nesse sentido que pudemos perceber a tese, por Jürgen Habermas, de que somente a modernidade-modernização ocidental é racional e gera racionalização social, ao passo que os outros da modernidade, por causa de sua condição mitológica, não são racionais e nem geram racionalização social.

Ora, é essa condição de ser racional e gerar racionalização social que confere à modernidade autoconsciência, autorreflexividade, autocontrole e autoemancipação ao longo do tempo, transformando-a em condição presente, atualidade substantiva e abertura e direcionamento ao futuro, ao passo que, como estamos dizendo, os outros da modernidade, como estrutura societal-cultural-cognitiva arcaica ou primitiva, os quais não são racionais e nem geram racionalização social, são localizados no passado evolutivo do gênero humano, ossificados, imobilizados e travados ao longo do tempo por causa exatamente de sua condição mitológica, tradicional, dogmática. É aqui que se dá o golpe de morte

nesse *diálogo* entre a filosofia europeia e o pensamento indígena e negro em torno à constituição de um discurso normativo-empírico sobre a modernidade-modernização ocidental, ou seja, de que a estrutura societal-cultural-cognitiva europeia, pela sua diferenciação interna entre esferas de valor ou dinâmicas de reconhecimento, é presente e abertura ao futuro e de que o outro da modernidade é passado ossificado; de que, por essa mesma diferenciação das esferas de valor (cognitivas, morais e estéticas, no caso de Jürgen Habermas; as três instâncias do reconhecimento, moral, direito e política/sociabilidade, no caso de Axel Honneth), a modernidade é demarcada pela desnaturalização, pela historicização e pela politização da sociedade-cultura-consciência, o que lhe permite gerar crítica, reflexividade, correção e transformação ao longo do tempo, ao passo que o outro da modernidade, por sua condição mitológica, arcaica e primitiva, por sua moral de grupo, não só é incapaz de racionalização social, como também, por consequência, está preso em uma ontologia totalizante demarcada por naturalização, a-historicidade e despilitização amplas, inclusive com o travamento da emergência e da consolidação da subjetividade reflexiva. Por conseguinte, há crítica, reflexividade e transformação em termos de modernidade-modernização ocidental enquanto universalismo pós-tradicional; e não há crítica, reflexividade e emancipação em sociedades pré-modernas ou tradicionais. Axel Honneth diz:

Por conseguinte, o quadro interpretativo geral de que dependemos descreve o processo de formação moral através do qual se desdobrou o potencial normativo do reconhecimento recíproco ao longo de uma sequência idealizada de lutas. Nas distinções teóricas que pude-

ram ser obtidas das reflexões de Hegel e Mead, uma semelhante construção encontra seu ponto de partida sistemático. De acordo com isso, são as três formas de reconhecimento do amor, do direito e da estima que criam primeiramente, tomadas em conjunto, as condições sociais sob as quais os sujeitos humanos podem chegar a uma atitude positiva para com eles mesmos; pois só graças à acumulação gradativa de autoconfiança, autorrespeito e autoestima, como garante sucessivamente a experiência das três formas de reconhecimento, uma pessoa é capaz de se conceber de modo irrestrito como um ser autônomo e individuado e de se identificar com seus objetivos e desejos. Ora, essa tripartição se deve a uma retroprojeção teórica de diferenciações que só puderam ser obtidas em sociedades modernas sobre um estado inicial aceito hipoteticamente; pois em nossa análise vimos que a relação jurídica só pôde se desligar do quadro ético da estima social no momento em que é submetida às pretensões de uma moral pós-convencional. Nesse sentido, é natural adotar para a situação inicial do processo de formação a ser descrito uma forma de interação social em que aqueles três padrões de reconhecimento estavam ainda entrelaçados uns nos outros de maneira indistinta; a favor disso pode depor a existência de uma moral arcaica e interna de grupo, no interior da qual os aspectos da assistência não estavam separados completamente nem dos direitos de membro da tribo nem de sua estima social. Por isso, o processo de aprendizado moral, que o quadro interpretativo em vista deve expor como modelo, teve de render duas idealizações inteiramente distintas de uma vez só: provocar uma diferenciação dos diversos padrões de reconhecimento e, ao mesmo tempo, dentro das esferas de interação assim criadas, liberar o respectivo potencial internamente inscrito (HONNETH, 2003, p. 266-267; os destaques são nossos).

Nesta passagem de *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, gostaríamos de destacar dois pontos. O primeiro consiste exatamente na ideia de diferenciação social (Max Weber), ou diferenciação das esferas de valor (Jürgen Habermas), ou, consoante à passagem acima, diferenciação dos padrões de reconhecimento social (Axel Honneth), no sentido de que um dos grandes efeitos po-

tenciados pela modernidade-modernização ocidental como racionalização sociocultural consiste na constituição de *múltiplos processos de justificação intersubjetiva* que pungenciam a necessidade de argumentações e de interações várias entre os diferentes grupos-sujeitos sociais (posto não haver mais, por causa dessa racionalização sociocultural, uma definição pré-política da normatividade), e que lhes imprimem a exigência de níveis cada vez mais amplos de protagonismo, de inclusão, de integração e de reconhecimento público-institucionais. Assim é que, no caso de Axel Honneth, a diferenciação moderna relativamente a três padrões de reconhecimento – família ou moral, direito ou institucionalidade e política ou intersubjetividade-relacionalidade – amplifica de modo explosivo as experiências e as dinâmicas de constituição da díade socialização-subjetivação, sociedade-indivíduo, colocando esse mesmo indivíduo como a base fundacional da modernidade em particular, da condição humana de um modo geral, enquanto um sujeito detentor de direitos incondicionais e irrestritos cuja realização se dá exatamente por esse processo formativo amplo, intersubjetivamente concebido, que vai da moral, passa pelo direito e chega à política, e que implica na intersecção entre eles – as lutas por reconhecimento, enquanto tendência básica ao desenvolvimento do gênero humano em geral, têm seu cerne constitutivo e seu estopim detonador nas experiências de violação da integridade dos sujeitos humanos que assumem gradativamente tanto uma experiência coletiva quanto uma autoconsciência própria que impelem à empatia e à ação social consequentes, incluindo-se todo um arcabouço jurídico-institucional de proteção e de afirmação dos direitos e de orientação da

justificação pública comum. O segundo ponto que podemos retirar da passagem acima diz respeito ao fato de que é essa diferenciação dos padrões de reconhecimento que, para Axel Honneth, assim como para Max Weber (nesse caso, diferenciação social) e para Jürgen Habermas (nesse caso, diferenciação as esferas de valor), viabiliza seja o processo de desnaturalização, de historicização e de politização da sociedade-cultura-consciência moderna, seja a possibilidade de crítica, de reflexividade, de enquadramento e de transformação social, seja, finalmente, a plenitude do processo formativo humano, dinamizado exatamente por essa perspectiva pós-tradicional ou pós-convencional em termos de uma postura não-egocêntrica e não-etnocêntrica demarcada enquanto um procedimentalismo imparcial, impessoal, neutro e formal (o universalismo histórico via racionalização, de Max Weber, que vimos acima), a qual é a consequência mais fundamental da modernidade-modernização ocidental enquanto sociedade-cultura-consciência pós-tradicional via racionalização sociocultural.

Como consequência da ideia de que é esta tendência de um desenvolvimento humano linear ao longo do tempo enquanto consolidação da perspectiva societal-cultural-cognitiva pós-tradicional via racionalização e como diferenciação sociocultural aguda temos o fecho de abóboda do discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade, a saber, como estamos argumentando, que a modernidade é presente, atualidade, autoconsciência e, então, abertura, direcionamento e planejamento ao futuro, enquanto os outros da modernidade são passado antropológico, condição-sujeito pré-moderno (e, em muitos casos, antimoderno). É por isso que Axel Honneth pode dizer

que, nessa ideia de um desenvolvimento linear do gênero humano que vai do tradicionalismo à modernização, do arcaísmo à perspectiva pós-tradicional, a moral arcaica, primitiva ou de grupo (isto é, mais uma vez, os povos indígenas e negros) representa e se constitui em uma *condição inicial do desenvolvimento do gênero humano*, isto é, passado puro e simples, em que não há essa diferenciação entre os padrões de reconhecimento (moral, política e direito) que, viabilizada pela modernização e em termos de racionalização, possibilita seja plena realização humana, seja os processos de crítica, reflexividade e emancipação – que não possibilita, inclusive, tanto a capacidade de autoconsciência, de autorreflexividade e de autotransformação do grupo-sujeito arcaico ou primitivo por si mesmo e desde si mesmo quanto a possibilidade de que os outros da modernidade possam realizar uma crítica da modernidade-modernização ocidental, uma vez que, enquanto passado antropológico, ossificado e imobilizado no espaço e no tempo histórico-políticos e, finalmente, incapazes de racionalização social, constituem-se como condição pré-moderna, a qual não tem condições de abordar a modernidade enquanto condição presente, atualidade substantiva e abertura ao futuro (o sujeito do passado não consegue enquadrar o sujeito do presente; só o sujeito do presente consegue fazê-lo em relação ao sujeito do passado, porque já trilhou esse caminho evolutivo do qual este está alijado). Mas o contrário não é verdadeiro, ou seja, uma vez que é presente autoconsciente, atualidade substantiva e abertura ao futuro, uma vez que é apogeu no desenvolvimento do gênero humano enquanto superação do tradicionalismo e consolidação dessa perspectiva pós-tradicional, a modernidade-modernização ocidental tem

condições de se compreender a si mesma e de compreender, enquadrar, escalonar, estratificar, definir e orientar os outros da modernidade. Nesse sentido, surge-nos uma pergunta muito importante: já que a modernidade como condição pós-tradicional, como diferenciação sociocultural ampla e radicalizada é presente autoconsciente, atualidade substantiva e abertura e direcionamento ao futuro, sendo capaz de justificar-se internamente e de enquadrar, compreender, escalonar e orientar aos outros da modernidade, como ela os interpreta? Como é possível que o sujeito-epistemologia moderno consiga acessar o ser-estar no mundo pré-moderno, isto é, indígena e negro? De que modo pode o sujeito moderno ou europeu *colocar-se no lugar* do sujeito pré-moderno ou não-europeu? A estas questões, Max Schoeller nos dá uma resposta assaz interessante, a saber:

Graças ao seu espírito, o ser que chamamos ‘homem’ pode alargar o ambiente circundante à dimensão do universo e objetivar as ‘resistências’ [...]. O animal ouve e vê, mas sem saber *que* ouve e *que* vê. A psique do animal funciona, vive – mas o animal não é nenhum psicólogo e nenhum fisiólogo! Devemos pensar em estados extáticos muito raros do homem – na hipótese plena, na absorção de certos venenos inebriantes, em certas técnicas de inibição consciente do espírito (ou seja, já com intervenção mental), por exemplo, cultos orgiásticos de toda espécie – para, de algum modo, nos transferirmos ao estado normal do animal. O animal também não vive os impulsos derivados das suas tendências como *seus*, mas como atrações e repulsas dinâmicas, que derivam das próprias *coisas do meio*. O homem primitivo, que em certos rasgos se encontra ainda perto do animal, não diz ‘tenho horror a esta coisa’, mas ‘a coisa é tabu’. Para a consciência animal, existem *apenas* as atrações e aversões derivadas das coisas do meio ambiente. O macaco, que de repente salta para aqui e, em seguida, para ali, vive, por assim dizer, em êxtases simplesmente pontuais (fuga patológica das ideias do homem) (SCHELER, 2008, p. 12; os destaques são de Scherer).

Importante salientar que Max Scheler, em seu contraponto às análises biologicistas da segunda metade do século XIX e da primeira metade do século XX, as quais buscavam, conforme inclusive comentamos a partir de Charles Darwin logo acima, interpretar a antropologia, a cultura e a normatividade a partir da biologia (isto é, conferir uma base pré-cultural à cultura), assume a ideia de que o que efetivamente caracteriza a condição propriamente humana ou antropológica é um princípio de singularização que, no caso dele, consiste na pessoa ou no espírito (espírito como pessoa, como ato puro ou atualidade substantiva, como autoconsciência, como autodeterminação) – por isso sua contraposição entre a pessoa humana como autoconsciência e o animal como emanção e ramificação do meio biológico pura e simplesmente. Ao passo que a pessoa como autoconsciência é independente e sobreposta ao meio, o animal é o próprio meio, como pura fisiologia. É nesse sentido que a pessoa enquanto autoconsciência de si, capaz de sobreposição ao meio, de recriação do meio, constitui-se em uma perspectiva simbólico-normativa, ao passo que o animal é concretismo apenas.

Ora, repetimos mais uma vez, como o sujeito-epistemologia moderno pode efetivamente compreender e analisar o grupo-sujeito pré-moderno ou arcaico? Como vimos acima, podemos entender o homem primitivo ou arcaico, o qual, como nos diz Max Scheler, ainda se encontra muito perto dos animais, da animalidade, a partir da ideia de que ele é simplesmente uma condição, um grupo-sujeito *concretista*, uma parte, uma ramificação do meio naturalizado, antropomorfizado e mágico. Por isso mesmo, para compreender e para acessar o estado mental do homem

primitivo (o que significa compreender e acessar os estados mentais do próprio animal – vide o exemplo do macaco na passagem acima) precisamos *nos drogar* com alucinógenos, como a ayahuasca e a yãkoana, posto que, ao nos drogar-mos, passaremos a ver o mundo em termos concretistas, antropomorfizados e mágicos! Note-se, mais uma vez, para além da conclusão estapafúrdia e dessa definição simplificadora do *homem primitivo* como animalidade e/ou como concretismo, homem primitivo como proximidade com a animalidade e/ou porque concretista, o funcionamento do dualismo antropológico entre modernidade e pré-modernidade, entre pós-tradicional e mito-arcaísmo-primitivismo, como gerando seja a cegueira histórico-sociológica e a romantização normativo-filosófica do racionalismo ocidental, seja, então, a exclusão, o silenciamento e a deslegitimação (no limite, a incompreensão e a completa caricaturização dos outros da modernidade por filosofias e teorias sociais europeias) dos outros da modernidade como passado, como imobilismo e ossificação no espaço e no tempo históricos. O que tem por consequência a centralidade exclusiva da modernidade-modernização ocidental em termos de crítica, reflexividade e orientação de si por si mesma, desde si mesma, e dos outros da modernidade desde fora. Nesse sentido, o que restaria aos outros da modernidade, o desaparecimento puro e simples, ou haveria algum lugar para eles na constituição desse grande discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade-modernização europeia como odisséia do gênero humano em sua superação do tradicionalismo e em sua constituição exatamente como modernidade-modernização via racionalização, conduzida e protagonizada, aliás, pela Europa e so-

mente pela Europa, como já falavam Max Weber e Jürgen Habermas?

Jürgen Habermas nos dá uma resposta mais uma vez surpreendente, a qual, aliás, é a conclusão de sua obra *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*:

O teste definitivo para uma teoria da racionalidade, por meio do qual a moderna compreensão do mundo tenta se assegurar de sua universalidade, só poderia se realizar se as figuras opacas do pensamento mítico se iluminassem e as manifestações bizarras de culturas estranhas se esclarecessem *de tal modo que* conseguíssemos entender não somente os processos de aprendizagem que “nos” separam “delas”, mas também o que *desaprendemos* no decorrer de nossos processos de aprendizagem (HABERMAS, 2012b, p. 721; os grifos são de Habermas).

Conforme Jürgen Habermas, portanto, há sim uma função muito importante que pode ser assumida pelos outros da modernidade no discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade-modernização ocidental, e ela consiste exatamente na sua modernização gradativa, a qual – e aqui aparece esse papel importante a ser desempenhado por eles – *implicaria em dar razão às pressuposições de fundo sobre o dualismo antropológico e sobre a conseqüente colonialidade cultural como eurocentrismo epistêmico* que vimos serem assumidas por Max Weber, Max Scheler, Jürgen Habermas e Axel Honneth, nas passagens acima. Dito de outro modo, os outros da modernidade têm uma função muito importante no discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade europeia como universalismo pós-tradicional: *comprovar com o seu desaparecimento* – isto é, com sua modernização – que o eurocentrismo é e está correto em sua autopressuposição seja de um desenvolvimento linear, reto e

direto do gênero humano que vai do tradicionalismo em geral como passado à modernização como condição pós-tradicional ou pós-metafísica presente e abertura ao futuro, seja, em consequência, do fato de que somente a modernidade pode legitimar, dada sua condição racional, a crítica, a reflexividade e a emancipação e, com isso, a compreensão e a orientação de si por si mesma e desde mesma e dos outros da modernidade – que agora simplesmente não existiriam mais – desde fora. No mesmo diapasão, com seus desaparecimento – isto é, com sua modernização – os outros da modernidade justificariam seja o dualismo antropológico entre o moderno e o pré-moderno, em que aquela é e gera de fato o universalismo pós-tradicional, se constituindo como presente autoconsciente, atualidade substantiva e direcionamento ao futuro, seja, então, a própria ideia de uma evolução linear, reta e direta do gênero humano que vai do tradicionalismo à modernização, do mito à razão, do arcaico ao pós-convencional, do contexto ao universalismo-globalismo, isto é, dos outros da modernidade à Europa e, de modo inverso, desta enquanto reflexivizando a todos os não-modernos, lançando luz, enquadrando, estratificando e definindo o passado humano como um todo.

2. DESCOLONIZAÇÃO, DESCENTRAMENTO E PLURALIZAÇÃO TEÓRICO-PRÁTICA: A DESCOLONIZAÇÃO COMO PODER ORIGINÁRIO DA/PELA DIFERENÇA

Pelas passagens acima, pudemos perceber que teorias da modernidade estão profundamente presas ao – e fortemente demarcadas pelo – eurocentrismo por meio da afirmação e da utilização do dualismo antropológico, que reforça e

consolida a exclusão, o silenciamento e a invisibilização do colonialismo e do racismo estrutural e, antes de tudo, que invisibiliza, silencia e apaga as contribuições indígenas e negras para a constituição da modernidade-modernização ocidental (e, de modo específico, da filosofia europeia), solidificando a separação, a autonomia e a independência absolutas da modernidade em relação ao outro da modernidade, bem como sua (da modernidade europeia) endogeneia, autorreferencialidade, autossubsistência, autossuficiência e sobreposição em relação ao não-moderno, ao pré-moderno, de modo que os outros da modernidade simplesmente estão fora dela, aquém dela. A Europa como modernidade-modernização é autossuficiente, autossubsistente e autorreferencial porque emerge e se dinamiza como um processo basicamente interno de autoconstituição, no qual, por meio da racionalização, supera sua menoridade como tradicionalismo e alcança sua pujança como maioria enquanto exatamente perspectiva pós-tradicional; ela, ademais, pode ser explicada apenas por seus princípios internos, diferenciação social, diferenciação das esferas de valor, diferenciação dos padrões de reconhecimento, separação entre natureza, sociedade/cultura e indivíduo, correlação, separação e tensão/contradição entre mundo da vida e sistema, racionalidade cultural-comunicativa e racionalidade instrumental, modernidade cultural e modernização econômico-social, separação entre direito, política e moral etc. E ela é sobreposta ao pré-moderno ou não-moderno, porque lhes é superior, uma vez que, por meio da racionalização cultural, se constitui enquanto uma perspectiva societal-cultural-cognitiva desnaturalizada, historicizada e politizada, capaz de

autoconsciência, autocontrole, autocorreção e autotransformação ao longo do tempo. E é superior ao pré-moderno porque é presente autoconsciente, atualidade substantiva e direcionamento ao futuro, ao passo que o outro da modernidade é passado como arcaísmo, como tradicionalismo, preso e determinado extemporaneamente pelo seu contexto de emergência. Note-se, assim, as consequências básicas do dualismo antropológico assumido, sustentado, legitimado e imposto pelas teorias da modernidade europeias, a saber: a deslegitimação dos outros da modernidade enquanto grupos-sujeitos incapazes de autoconstituição reflexiva e de transformação social; a definição dos outros da modernidade como passado antropológico, incapazes de atualização, presos e imobilizados por visões de mundo totalizantes e massificadoras, com caráter fundamentalista, dogmático e fanaticista; a romantização da racionalidade cultural-comunicativa como a única instância possibilitadora da crítica, da reflexividade, da transformação e da politização⁶, como a única base capaz de gerar o universalismo epistemológico-moral não-egocêntrico e não-etnocêntrico; a cegueira histórico-sociológica que apaga, invisibiliza e silencia sobre o colonialismo, o etnocentrismo e o racismo provocados pela expansão totalizante da modernidade europeia, a qual se utilizou exatamente da filosofia europeia para justificar tanto a deslegitimação cultural e a menorização político-normativa quanto a instrumentalização e, no limite, o etnocídio-genocídio dos povos negros e indígenas como forma

⁶ Como nos diz Jürgen Habermas, “[...] a descentração da compreensão de mundo e a racionalização do mundo da vida são condições necessárias para uma sociedade emancipada” (HABERMAS, 2012a, p. 146).

de legitimação da usurpação colonial sobre territórios e gentes.

É nesse sentido de recusa do dualismo antropológico e, portanto, seja da separação, da autonomia, da independência, da endogenia, da autorreferencialidade, da autossuficiência, da autossubsistência e da sobreposição da modernidade europeia em relação a todos os outros da modernidade, seja em termos desse silenciamento, dessa invisibilização e desse apagamento do colonialismo-racismo enquanto um dos eixos estruturantes da modernidade-modernização europeia, seja finalmente no que se refere à contraposição entre Europa como presente substantivo e abertura ao futuro como sociedade pós-tradicional através da racionalidade *versus* povos indígenas e negros como condição pré-moderna ou arcaica ou primitiva e, assim, como passado evolutivo humano, incapazes de racionalização/universalidade por causa de sua mitologia, que tanto a descolonização africana quanto o pensamento indígena brasileiro se insurgem. Com efeito, aparece de modo muito pungente, em ambas as posições epistêmico-políticas, exatamente a ideia de que o negro (genérico) e o índio (genérico) são produções caudatárias da expansão globalizante da Europa como colonialismo e, nesse caso, são construídos política e normativamente através do racismo biológico, do etnocentrismo cultural e do fundamentalismo religioso, às vezes desde os três de modo imbricado. Isso significa que o negro (genérico) e o índio (genérico) são construções realizadas pura e simplesmente em termos de colonização e a partir do racismo estrutural, nada mais e nada menos, não existindo fora desse horizonte histórico, político e normativo representado pela expansão global da Europa fundada

no eurocentrismo – não existindo fora, portanto, da própria modernidade e de seu eixo estruturante, o colonialismo-racismo-etnocentrismo. Nesse sentido, Ailton Krenak, um dos maiores intelectuais brasileiros da atualidade e liderança vinculada ao Movimento Indígena brasileiro, resume sua militância em torno à condição e à causa indígenas sob a forma de luta pela descolonização da sociedade-cultural-consciência, tendo por base exatamente a desconstrução dos efeitos da colonização e do racismo estrutural no contexto da sociedade brasileira hodierna; e, para começo de conversa, o primeiro e mais fundamental ranço colonialista-racista-eurocêntrico é o conceito de “índio”. Ele diz:

E o outro desconforto era me identificar como índio, porque índio é um erro de português, plagiando o Oswald, que disse que, quando o português chegou no Brasil, estava uma baita chuva, aí ele vestiu o índio, mas, se estivesse num dia de sol, o índio teria vestido o português, e estaria todo mundo andando pelado por aí. Isso continua valendo até hoje, e eu atualizei dizendo que o índio é um equívoco do português, não um erro, porque o português saiu para ir para a Índia. Mas ele perdeu a pista e veio bater aqui nas terras tropicais de Pindorama, viu os transeuntes da praia e acabou carimbando de índios. *Aquele carimbo errado, equívoco, ficou valendo para o resto das nossas relações até hoje*, e a resposta para uma pergunta tão direta e simples poderia ser tão direta e simples quanto. Quando foi que eu atinei que eu tinha de fazer essas coisas que ando fazendo nos últimos 50 anos da minha vida, que é quase que repetir o mesmo mantra, dizendo para esse outro: “ô, cara, essa figura que você está vendo no espelho não sou eu não, é você, esse espelhinho que você está me vendendo não sou eu, isso é um equívoco!”? E saí do sentimento para a prática na pista dos meus parentes mais velhos do que eu, que estavam sendo despachados da zona rural para as periferias miseráveis do Brasil, o que acontece em qualquer canto, no Norte, no Sul, em qualquer lugar (KRENAK, 2015, p. 239; os destaques são nossos. Cf., ainda: MUNDURUKU, 2018, p. 27-28; MUNDURUKU, 2016, p. 21-52; WERÁ, 2017, p. 101-107; FANON, 2008, p. 26-28).

Note-se, aqui, a metáfora do *carimbo equivocado* que aponta direta e pungentemente para esta ideia de que a construção do imaginário em torno ao negro (genérico) e ao índio (genérico) se deve à colonização e está fundada no racismo estrutural, isto é, a um processo simbólico-material de invasão e de usurpação geopolítica e geoeconômica que produziu e se utilizou largamente de todo um arcabouço epistêmico de legitimação de minoridade político-cultural e, nesse caso, levando concomitantemente à instrumentalização econômica ampla e ao etnocídio-genocídio planejado dos povos não-europeus. No contexto do colonialismo e com base no racismo estrutural, temos exatamente a determinação biológico-religiosa da cultura e, nesse sentido, seja a despolitização das relações intersubjetivas, de modo que o índio (genérico) e o negro (genérico) são determinados pré-politicamente, como essencialidade e naturalidade (lembramos da afirmação acima, de Max Scheler, do homem *primitivo* como estando próximo aos animais e do seu exemplo associado do macaco; lembramos, ademais, de G. W. F. Hegel e sua afirmação do negro como homem *natural*), seja, então, como consequência, a redução do sujeito racializado a uma mera coisa, a um objeto, a um animal que pode ser usado e vergastado até a destruição, ou que pode inclusive ser assassinado impunemente em termos legais e sem qualquer remorso da “consciência moral colonial” – um grupo-sujeito-condição destituído de qualquer traço de humanidade. Perceba-se, mais uma vez, que a cisão entre modernidade e o outro da modernidade, a modernidade como sociedade-cultura-consciência pós-tradicional, racionalizada e universalista *versus* o outro da modernidade co-

mo sociedade-cultura-consciência primitiva e arcaica, mítica e dogmática, a modernidade como presente substantivo e abertura ao futuro *versus* o outro da modernidade como passado antropológico, essa cisão, como dizíamos, é caudatária da cisão moderna entre metrópole e colônia e, nesse caso, entre branco *versus* índio-negro, razão *versus* instinto, cultura *versus* natureza, civilização *versus* barbárie, estado civil *versus* estado de natureza. E esse dualismo antropológico, nesse sentido, ao separar de modo radical modernidade e o outro da modernidade, reassume, mesmo que implicitamente, o racismo estrutural, o etnocentrismo cultural e o fundamentalismo religioso, invisibilizando, silenciamento, apagando e deslegitimando as epistêmes, as histórias, as práticas político-culturais e os lugares dos povos-sujeitos negros e indígenas, recusando-lhes espaço, voz e vez. Por isso, mais uma vez, a descolonização africana, na medida em que se coloca como superação teórico-política do eurocentrismo-racismo-colonialismo, destrói o dualismo antropológico e, nesse caso, a cisão entre a Europa e os outros da Europa. Por meio das categorias do colonialismo e do racismo, temos exatamente a reconstrução da modernidade-modernização ocidental como um bloco histórico-político-antropológico amplo, como um sistema demarcado pela expansão global da Europa, e sob a forma do colonialismo, do etnocentrismo e do racismo. É a partir daqui que a história da modernidade e a reconstrução de seus *déficits* de universalidade (por causa do eurocentrismo-colonialismo-racismo) partirão, no caso da descolonização africana e do pensamento indígena brasileiro. E essa recusa do dualismo antropológico, como vimos dizendo, é a base dinamizadora

da descolonização africana, conforme podemos perceber em Frantz Fanon:

A descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagônicas que extraem sua originalidade precisamente dessa espécie de substantificação que segrega e alimenta a situação colonial. Sua primeira confrontação se desenrolou sob o signo da violência, e sua coabitação – ou melhor, a exploração do colonizado pelo colono – foi levada a cabo com grande reforço de baionetas e canhões. O colono e o colonizado são velhos conhecidos. E, de fato, o colono tem razão quando diz que ‘os’ conhece. É o colono que *fez e continua a fazer* o colonizado. O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial (FANON, 1968, p. 26; os destaques são nossos. Cf. ainda: MEMMI, 1967, p. 24-25, p. 59).

Por meio da descolonização, como nos sugere Frantz Fanon, o suposto dualismo antropológico entre modernidade e os outros da modernidade é desvendado naquilo que ele realmente é, ou seja, uma falsificação, uma mistificação e uma invisibilização (na verdade, uma legitimação direta) da *relação eurocêntrica, colonial e racista que demarca a constituição, a autocompreensão e a evolução da modernidade em seu contato frente aos outros da modernidade, no caso povos negros e povos indígenas* – note-se, na passagem acima, a ideia de que colono (isto é, o sujeito europeu que usurpa a terra e escraviza seus povos nativos) e colonizado (isto é, o sujeito negro e indígena racializado e escravizado) são forças antagônicas caudatárias de uma situação objetiva muito clara e comum, que é o próprio colonialismo-racismo. Por meio da descolonização, por conseguinte, a modernidade é desvelada e esclarecida em termos de sua cegueira histórico-sociológica, de seu dualismo antropológico e de sua romanização normativa, tendo recusadas (a) sua autonomia, sua independência, sua separação, sua endogenia, sua autorre-

ferencialidade, sua autossuficiência, sua autossubsistência e sua sobreposição ao outro da modernidade, (b) sua invisibilização, seu silenciamento e seu apagamento do colonialismo e do racismo como princípios e dinâmicas constitutivos e estruturantes da modernidade-modernização ocidental e, finalmente, (c) sua redução a uma dinâmica interna que vai da Grécia e de Roma, passa pela herança judaica, cristã e árabe e chega, então, à cultura e à filosofia modernas (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 383-384). A partir de agora, a descolonização africana e latino-americana e o pensamento indígena brasileiro utilizarão a categoria do eurocentrismo-colonialismo-racismo como base epistemológico-política para a releitura, a crítica e o enquadramento do processo de modernidade-modernização ocidental, especialmente no que concerne ao não-lugar das formas de ser e estar no mundo e dos sujeitos negros e indígenas nesse processo. Por isso mesmo, é importante compreender que a descolonização africana e, poderíamos acrescentar, o próprio pensamento indígena brasileiro se colocam como uma voz-*práxis* autoral, assumida pelos grupos-sujeitos racializados com o objetivo de enfrentar seja esse eurocentrismo epistêmico caudatário do dualismo antropológico europeu, seja os problemas existentes no contexto de sociedades de modernização periférica ou conservadora em que, de fato, a herança colonial, etnocêntrica e racista (e fundamentalista) se manifesta ainda com pujança, levando não só à unidimensionalização das histórias nacionais, mas, também, à exclusão dos povos indígenas e negros da esfera do poder institucional e social e à recusa da reparação histórica pela violência etnocida-genocida – inclusive, no caso da sociedade brasileira, com a forte insistência, por parte da extrema

direita, no mito da democracia racial que teria supostamente eliminado de uma vez por todas esse mesmo racismo estrutural. Para Achille Mbembe, a *descolonização como essa constituição de uma voz-práxis autoral*, autônoma e direta dos/pelos próprios grupos-sujeitos colonizados *representa o poder originário da diferença* em sua ação libertadora e, por consequência, confere à crítica da modernidade um papel central, mas agora, evidentemente, a partir do próprio lugar de fala desses grupos-sujeitos subalternizados:

A descolonização é um acontecimento cujo significado político essencial residiu na *vontade activa de comunidade* – como outros falavam antigamente de vontade de poder. Essa vontade de comunidade era o outro nome daquilo que se poderia designar por *vontade de viver*. Visava a realização de uma obra partilhada: sustentar-se a si própria e constituir uma herança. [...] na época, muitos estavam dispostos a arriscar a sua vida pela afirmação de tais ideais que não constituíam pretextos para se esquivarem ao presente ou à acção. Pelo contrário, como uma seta, serviam para apontar para o futuro e impor, pela práxis, uma nova redistribuição da linguagem e uma nova lógica do sentido e da vida. Em uma tentativa de se erigir sobre os escombros da descolonização, a sua comunidade não era entendida nem como um destino nem como uma necessidade. Pensava-se que, desmembrando a relação colonial, o nome perdido voltaria a assomar à superfície. A relação entre aquilo que tinha sido, aquilo que acabava de acontecer e aquilo que estaria por vir inverter-se-ia, tornando possível a manifestação de um poder próprio de gênese, uma capacidade própria de articulação entre uma diferença e uma força positiva (MBEMBE, 2014a, p. 13-14; os destaques são de Mbembe).

Ressalte-se, mais uma vez, essa ideia da descolonização como poder originário da diferença, de uma diferença que agora se vê, se compreende e se afirma como positiva, e não mais como negatividade, como minoridade político-cultural, conforme foi produzida e definida em termos da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo. Note-se, ainda,

o fato de que a descolonização objetivou constituir uma herança e um futuro e, portanto, para o que nos interessa, a própria perspectiva de que a condição como presente substantivo e abertura e direcionamento ao futuro não são uma especificidade da modernidade-modernização europeia como sociedade-cultura-consciência pós-tradicional, mas do protagonismo de cada sociedade humana em sua caminhada histórica. De modo mais específico, no caso da descolonização africana, a constituição como grupo-sujeito substantivo, como atualidade e abertura ao futuro dependeria diretamente da luta anticolonial e, para isso, da constituição dessa *voz-práxis* das e pelas minorias político-culturais. A descolonização, com isso, seria e viabilizaria exatamente essa postura de um presente efetivo e substantivo e de uma abertura ao futuro em que a diferença, antes racializada e, portanto, minorizada e instrumentalizada, agora se assume como poder criador do novo, a partir seja da sua singularidade antropológica, seja da objetivação de suas experiências de exclusão, de marginalização e de violência vividas e sofridas em termos do eurocentrismo-colonialismo-racismo. Daqui devém a ideia de que a descolonização representa e leva ao descentramento epistêmico-político e à pluralização teórico-prática, recusando-se, concomitantemente à desconstrução do dualismo antropológico europeu, o eurocentrismo epistêmico-político. Por outras palavras, na medida em que explicita e desvela a cegueira histórico-sociológica, o dualismo antropológico e a romantização normativo-filosófica da modernidade-modernização europeia, associando-a diretamente ao eurocentrismo-colonialismo-racismo, a descolonização possibilita uma dupla conquista em termos de crítica e de reorientação desse

mesmo processo de modernidade-modernização ocidental: primeiramente, garantir a emancipação dos grupos-sujeitos colonizados, eliminando-se o eurocentrismo-colonialismo-racismo; segundo e como consequência, a correção dos *défi-cits* próprios ao eurocentrismo epistêmico-político, com sua deslegitimação do outro da modernidade como condição-sujeito-valor pré-moderno (e antimoderno), como passado antropológico, e com a consolidação do próprio paradigma normativo europeu ou moderno como presente efetivo, atualidade substantiva e abertura ao futuro, situação que legitimaria a autopressuposição da sociedade-cultura-consciência europeia em centralizar e monopolizar tanto a interpretação sistemática da evolução do gênero humano como um todo, com a definição e o escalonamento evolutivo de cada povo (o seu lugar na história e como passado), quanto a própria ideia de crítica, de reflexividade, de transformação do presente e, por consequência, de orientação e de direcionamento ao futuro. A partir da descolonização, pluraliza-se os sujeitos epistêmico-políticos, as ontologias e, obviamente, para o que nos interessa aqui, as próprias histórias sobre a modernidade-modernização ocidental, inserindo-se a tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo enquanto eixo estruturante da crítica e da reconstrução dessa mesma modernidade-modernização ocidental. Achille Mbembe nos diz, acerca da descolonização:

Essa crítica era animada pela busca de um futuro que não estava escrito de antemão; que associaria tradições recebidas ou herdadas, interpretação, experimentação e criação do novo, sendo essencial partir deste mundo em direção a outros mundos possíveis. No cerne da análise jazia a ideia segundo a qual a modernidade ocidental fora imperfeita, incompleta e inacabada. A pretensão ocidental de epilogar a linguagem e as formas segundo as quais o acontecimento hu-

mano poderia surgir, ou ainda de monopolizar a própria ideia de futuro, não era mais do que uma ficção (MBEMBE, 2014a, p. 14. Cf., ainda: MBEMBE, 2014b, p. 09-99).

Daqui advém a ideia, ainda para Achille Mbembe, de que somente a descolonização possibilitaria a horizontalidade e a simetria plenas entre os seres humanos, entre as diferenças enquanto diferenças, na medida em que efetivamente permitiria a desconstrução e a reorientação da modernidade-modernização ocidental em sua expansão universal em termos da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo, possibilitando, como condição teórico-prática básica para tudo o mais, a superação do dualismo antropológico que funda o discurso filosófico-sociológico-antropológico da modernidade. Ora, a horizontalidade, a simetria e mesmo o reconhecimento recíprocos somente seriam possíveis a partir do enfrentamento e da derrubada do colonialismo, do fascismo e do totalitarismo, vale dizer, a partir da deslegitimação e do combate sem tréguas ao racismo biológico, ao etnocentrismo cultural, ao fundamentalismo religioso e ao instrumentalismo econômico. Essa intuição, aliás, está concorde com a posição de Frantz Fanon, para quem a sociedade colonial seria uma exatamente uma sociedade sem mediações, demarcada pela violência direta, pela negação dos direitos fundamentais e da simetria em comum e pelo dualismo social-político-moral fundados no racismo estrutural, de modo que, nessa mesma sociedade colonial racista, não haveria reconhecimento recíproco entre senhor e escravizado, mas apenas uma relação instrumental de dominação do primeiro sobre o segundo que descambaria para o etnocídio-genocídio. Por isso que a sociedade colonial é uma estrutura institucional,

política e cultural imobilizada, ossificada e travada no espaço e no tempo históricos, congelada no passado, incapaz de mobilidade, de reflexividade e de transformação ao longo do tempo. Note-se, em relação a isso, que não é a perspectiva mítico-tradicional própria ao outro da modernidade que o congela no passado e que lhe impede, trava e, ao acabo, deslegitima qualquer possibilidade de crítica, de transformação e de mobilidade sociopolíticas, mas exatamente a tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo. É esta tríade que, para a descolonização africana, representa não só uma consequência da autoafirmação e da expansão universalistas da modernidade europeia sobre os outros da modernidade, mas que também se constitui na verdadeira base de explicação de por que o outro da modernidade é simplesmente uma condição e um sujeito “do passado”, “arcaico”, “atrasado”, incapaz de crítica, reflexividade, mobilidade e transformação ao longo do tempo.

[...] a descolonização representa, na história da nossa modernidade, um grande momento de separação e bifurcação das linguagens. De agora em diante, não há um orador nem mediador únicos. Não há um mestre nem contramestre. Não há univocidade. Cada um pode exprimir-se na sua própria língua e os destinatários dessas palavras podem recebê-las na sua. Depois de desatados os nós, restará apenas uma imensa linha. Para aqueles que se libertaram, descolonizar nunca significou reproduzir, em um momento diferente, as imagens da Coisa ou dos seus substitutos. O desenlace procurava sempre fechar os parênteses de um mundo composto por duas categorias de homens: por um lado, os sujeitos que agem; por outro, os objetos sobre os quais se intervém. Visava uma metamorfose radical da relação. Os antigos colonizados criariam então o seu próprio tempo, construindo o tempo do mundo. No terriço das suas tradições e dos seus imaginários, e arraigados ao seu longo passado, poderiam, no futuro, reproduzir-se na sua própria história, que, por sua vez, era a ilustração manifesta da história de toda a humanidade. A partir de então,

reconhecer-se-ia o Acontecimento como se tudo recomeçasse. O poder da criação opor-se-ia ao jogo da repetição imutável e às forças que, no tempo da servidão, tentaram encerrar ou esgotar a continuidade, ou seja, aquilo que Fanon referia, em uma linguagem prometeica, como a saída da “grande noite” anterior à vida, enquanto Aimé Césaire evocava o desejo “de um sol mais brilhante e de estrelas mais puras” (MBEMBE, 2014a, p. 20).

Para nosso argumento, essa perspectiva da descolonização africana como presente efetivo, atualidade substantiva e abertura ao futuro aponta exatamente para a tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo como o eixo estruturante de ossificação, imobilização e travamento das sociedades, das culturas e dos povos não-europeus no passado antropológico, com sua suposta incapacidade de crítica, de reflexividade, de transformação e de mobilidade ao longo do tempo. Foi com a colonização e através do racismo estrutural, portanto, que a grande noite da colonização e da raça foi imposta aos povos indígenas e negros em nome da modernidade, como modernidade. Nesse sentido, revela-se mais um grande equívoco sustentado por teorias da modernidade europeia contemporâneas, como vimos nas passagens acima de Max Weber, Max Scheler, Jürgen Habermas e Axel Honneth, a saber, de que o travamento dos povos indígenas e negros no passado – esses mesmos povos que Jürgen Habermas utilizou como exemplos para seu dualismo antropológico e, nesse caso, para sua correlação de modernidade e racionalização e de outro da modernidade e mitologia, a modernidade como presente efetivo e abertura ao futuro e os outros da modernidade como imobilismo e ossificação no passado – seria causado por sua estrutura societal-cultural-cognitiva mítica, e não pela própria colonização, isto é, pela própria Europa e em termos do racismo

estrutural. A descolonização africana e o pensamento indígena brasileiro apontam exatamente para a Europa, sob a forma da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo, enquanto a plataforma e a dinâmica desde as quais os povos negros e indígenas ou foram submetidos a uma situação de instrumentalização e de etnocídio-genocídio planejados, ou simplesmente foram encerrados nas cadeias da raça, imobilizados, ossificados e travados no espaço e no tempo históricos, tendo negadas suas formas de ser e estar no fundo e sendo impedidos de experienciar-se como seres humanos. Com a colonização, sua história foi-lhes cortada, negada, impedida e deslegitimada, ou seja, mais uma vez, foram condenados exatamente ao passado e ao imobilismo (cf.: MEMMI, 1967, p. 87; KRENAK, 2015, p. 22-24). É por isso que Achille Mbembe nos diz, na passagem acima, que a descolonização possibilitaria, para as próprias diferenças, para as próprias minorias político-culturais, agora assumidas como voz-práxis crítico-criativa politizada, a criação do novo, o rompimento com sua imobilização, com sua ossificação e com seu travamento no passado, como não-sujeitos, como instrumentos pura e simplesmente, como ausência de história, como imobilismo sociopolítico.

Ora, é nesse sentido que Ailton Krenak, a título de exemplo, considera que a emergência do Movimento Indígena brasileiro, com sua cruzada descolonizadora e descatequisadora a partir de meados da década de 1970 em defesa da condição e da causa indígena no país, represente *a segunda descoberta do Brasil*, isto é, a consolidação de uma perspectiva de ativismo e de militância teórico-práticos por parte dos indígenas, desde si mesmos e por si mesmos, co-

mo crítica à nossa modernização conservadora e ao racismo estrutural contra os povos indígenas e negros. Mais uma vez, é a atuação das minorias político-culturais que possibilita tanto sua consolidação como sujeitos do presente e como abertura ao futuro quanto o desvelamento de que a verdadeira causa da imobilização, do “atraso” e da ossificação dos povos indígenas e negros consiste exatamente na modernidade-modernização ocidental e, nesse caso, em termos de afirmação da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo. Ailton Krenak nos diz:

Eu acho que teve uma descoberta do Brasil pelos brancos em 1500 e, depois, uma descoberta do Brasil pelos índios em 1970 e 1980. A que está valendo é a última. Os índios descobriram que, apesar de eles serem simbolicamente os donos do Brasil, eles não têm lugar nenhum para viver nesse país. Terão de fazer esse lugar existir dia a dia. Não é uma conquista pronta e feita. Vão ter de fazer isso dia a dia, e fazer isso expressando sua visão do mundo, sua potência como seres humanos, sua vontade de ser e de viver (KRENAK, 2015, p. 248. Cf., ainda: KRENAK, 2017, p. 31-32; KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 64-65).

Note-se, na passagem acima, a ideia de *segunda descoberta do Brasil* que é viabilizada pelo Movimento Indígena brasileiro e que se manifesta como descolonização e descatequização da sociedade-cultura-consciência, em particular a partir dessa perspectiva de uma voz-práxis direta e autoral pelas próprias minorias político-culturais que se dinamiza a partir de um duplo ponto: primeiramente, em termos de ênfase na singularidade antropológica dos povos indígenas, na utilização de sua diferença enquanto positividade, na afirmação de suas formas de ser e estar no mundo enquanto base paradigmática desde a qual a crítica à nossa modernização conservadora é realizada; em segundo lugar, no que

se refere à visibilização e à publicização das experiências de marginalização, de exclusão e de violência vividas e sofridas como minorias político-culturais racializadas que servem como versão alternativa, como história alternativa da modernidade-modernização ocidental. É nesse sentido que podemos recorrer mais uma vez à descolonização africana no que se refere à postura de uma crítica e de uma reorientação do processo de modernidade-modernização ocidental que tem exatamente nas formas de ser e estar no mundo e no protagonismo político-normativo do lugar de fala negro e indígena e, finalmente, na denúncia das formas de violência simbólico-material caudatárias da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo o seu núcleo estruturante e dinamizador. Com efeito, conforme já comentávamos acima, a descolonização representa o verdadeiro ponto de viragem em torno ao processo de modernidade-modernização ocidental porque permite não só a emancipação teórico-prática das vítimas dessa mesma modernização, mas também a correção de seus (da modernidade europeia) *déficits* de reflexividade, de crítica e de universalismo apresentados em termos da cegueira histórico-sociológica, do dualismo antropológico e da romantização normativo-filosófica do racionalismo ocidental. Por isso mesmo, tanto a conquista da emancipação dos/pelos povos colonizados e racializados quanto a construção de um universalismo não-etnocêntrico e não-egocêntrico dependem exatamente da destruição do eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo, ou, nas palavras de Achille Mbembe, da saída da clausura da raça. Ele nos diz, inspirado em Frantz Fanon:

Para Fanon, essa ascensão em humanidade só pode resultar de uma

luta: a luta pela vida. Essa luta – igual à luta pela eclosão do mundo – consiste em forjar essa capacidade de ser si mesmo, de atuar por si mesmo e de se erguer por si mesmo que Fanon compara a um *surgimento* –, surgimento das profundezas daquilo a que chama “uma região extraordinariamente estéril e árida”, essa zona de não ser que, no seu entender, é a *raça*. Assim, para Fanon, sair das regiões estéreis e áridas da existência é, acima de tudo, *sair da clausura da raça* – clausura na qual o olhar do Outro e o poder do Outro tentam agrilhoar o sujeito. Contribuindo também para dissipar o espaço das distinções nítidas, das separações, das fronteiras e das clausuras e rumar para o universal que afirma ser “inerente à condição humana” (MBEMBE, 2014a, p. 59-60; os destaques são nossos).

Ora, a luta anticolonial, ao transformar os grupos-sujeitos racializados em potência político-normativa de constituição de uma sociedade antifascista, antitotalitária, não-fundamentalista e antirracista, aponta exatamente para uma perspectiva não-etnocêntrica e não-egocêntrica que somente pode ser possível no momento em que se supera o processo de modernidade-modernização ocidental em sua progressão global como eurocentrismo, colonialismo, racismo e fascismo.

À guisa de conclusão para este momento, é importante registrar que, com o descentramento epistêmico-político e a pluralização de sujeitos e de histórias em torno à modernidade-modernização ocidental, a descolonização africana e o pensamento indígena brasileiro viabilizam a constituição de interpretações normativas dessa mesma modernidade-modernização ocidental que são ao mesmo tempo imbricadas e descontínuas à *versão eurocêntrica* dela: imbricadas porque, como dissemos acima, só existe o negro (genérico) e o índio (genérico) por meio da expansão global da modernidade-modernização europeia em termos de eurocentrismo-colonialismo-racismo e sob a forma do dualismo

antropológico; descontínuas porque, além da crítica à modernidade a partir do lugar de fala negro-indígena, temos a pluralização paradigmática e a proposição de outros mundos possíveis e de outras formas de ser e estar no mundo. Por isso, Achille Mbembe nos diz acima que o objetivo da descolonização não é reproduzir a Coisa, isto é, o dualismo antropológico e o racismo estrutural, assim como esse objetivo não consiste na negação da modernidade como um todo e na defesa de uma posição antimoderna ou supostamente pré-moderna, mas constituir uma universalidade horizontalizada e simétrica, não-etnocêntrica não-egocêntrica, com caráter anticolonial, antifascista, antitotalitária, antirracista e não-fundamentalista, a qual não pode ser realizada em plenitude pelo dualismo antropológico, pela cegueira histórico-sociológica e pela romantização normativo-filosófica europeus que servem de base às suas teorias da modernidade.

A versão eurocêntrica, como reconstruímos acima, tem como eixo estruturante e dinamizador (a) o dualismo antropológico entre modernidade como racionalização e universalismo pós-tradicional *versus* todos os outros da modernidade como mitologia e prisão e limitação contextuais, particularistas; (b) a modernidade europeia como presente efetivo, atualidade substantiva e abertura e orientação ao futuro *versus* os outros da modernidade como passado antropológico, como ossificação, imobilização e travamento nesse mesmo passado; e (c) a modernidade europeia, racionalizada e universalista, como o único espaço da crítica, da reflexividade, da mobilidade e da transformação ao longo do tempo *versus* todos os outros da modernidade como tra-

dicionalistas, incapazes de crítica, de reflexividade, de mobilidade e de transformação, o que implica também em que os outros da modernidade não são capazes de criticar, enquadrar e reflexivizar a modernidade, porque estão no passado antropológico, ao contrário desta que, por ser evolutivamente superior, pode enquadrar, interpretar, criticar, reflexivizar e conduzir os outros da modernidade rumo ao universalismo pós-tradicional. Ora, na medida em que descontroem o dualismo antropológico, a cegueira histórico-sociológica e a romantização normativo-filosófica do racionalismo assumidos pelas teorias europeias da modernidade, a descolonização africana e o pensamento indígena brasileiro propõem a constituição de uma história alternativa da modernidade-modernização ocidental, demarcada pelos termos eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo (no caso da descolonização africana) e como guerra de extermínio ou de colonização (no caso do pensamento indígena brasileiro) – inclusive colocando a descolonização como etapa e passo fundamentais para alcançar-se seja a plenitude da modernidade, seja, finalmente, um universalismo não-etnocêntrico e não-egocêntrico. Sobre essa história alternativa da modernidade-modernização europeia ou ocidental por meio da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo, Aimé Césaire nos diz:

Seria preciso estudar, primeiro, como a colonização se esmera em *descivilizar* o colonizador, em *embrutecê-lo*, na verdadeira acepção da palavra, em degradá-lo, em despertá-lo para os instintos ocultos, para a cobiça, para a violência, para o ódio racial, para o relativismo moral, e mostrar que, sempre que há uma cabeça degolada e um olho esvaziado no Vietname e que em França se aceita, uma rapariguinha violada e que em França se aceita, um Malgaxe supliciado e que em

França se aceita, há uma aquisição de civilização que pesa com o seu peso morto, uma regressão universal que se opera, uma gangrena que se instala, um foco de infecção que se alastra e que no fim de todos estes tratados violados, de todas estas mentiras propaladas, de todos estes prisioneiros manietados e “interrogados”, de todos estes patriotas torturados, no fim desta arrogância racial encorajada, desta jactância ostensiva, há o veneno instilado nas veias da Europa e o progresso lento, mas seguro, do *asselvajamento* do continente [...]. E, então, em um belo dia, a burguesia é despertada por um ricochete: as gestapos afadigam-se, as prisões enchem-se, os torcionários inventam, requintam, discutem em torno dos cavaletes [...]. As pessoas espantam-se, indignam-se. Dizem: ‘Como é curioso! Ora! É o nazismo, isso passa!’. E aguardam, e esperam; e calam em si próprias a verdade – que é uma barbárie, mas a barbárie suprema, a que coroa, a que resume a quotidianidade das barbáries; que é o nazismo, sim, mas que, antes de serem as suas vítimas, foram os cúmplices; que o toleraram, esse mesmo nazismo, antes de o sofrer, absolveram-no, fecharam-lhe os olhos, legitimaram-no, porque até aí só se tinha aplicado a povos não europeus; que o cultivaram, são responsáveis por ele, e que ele brota, rompe, goteja, antes de submergir nas suas águas avermelhadas de todas as fissuras da civilização ocidental e cristã [...]. Sim, valeria a pena estudar clinicamente, no pormenor, os itinerários de Hitler e do Hitlerismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista, muito cristão do século XX, que traz em si um Hitler que se ignora, que Hitler vive nele, que Hitler é o seu *demônio*, que se o vitupera é por falta de lógica, que, no fundo, o que não perdoa a Hitler não é o *crime* em si, o *crime contra o homem*, não é a *humilhação do homem em si*, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os “coolies” da Índia e os negros da África estavam subordinados (CÉSAIRE, 1978, p. 18; os destaques são do autor. Cf., ainda: MEMMI, 1967, p. 63-64; FANON; MBEMBE, 2014b; WERÁ JECUPÉ, 2002, p. 22).

E mais uma vez Ailton Krenak, no que se refere à leitura, realizada pelo pensamento indígena brasileiro, da modernidade-modernização europeia ou ocidental como guerra de colonização ou guerra de extermínio:

Esses 500 anos da chegada dos barcos na praia significam uma *terrível guerra de extermínio contra o nosso povo*. Não significam de jeito nenhuma uma boa nova. Nós éramos 900 tribos só aqui neste pedaço que hoje chamam de Brasil. Do século XVI até hoje, final do século XX, nós fomos reduzidos a 180 tribos; 720 grupos étnicos foram passados ao fio da espada, da doença, da violência, da brutalidade, da desagregação social e cultural (KRENAK, 2015, p. 156; os destaques são nossos. Cf., ainda: MUNDURUKU, 2016, p. 165-205; WERÁ, 2017, p. 101-119).

Abstract: We will argue on two points. First: the use of the anthropological dualism – modernity and pre-modernity, post-traditional and traditional, reason and myth – by European philosophies as basis to the constitution of the philosophical-sociological-anthropological discourse of Western modernity-modernization implies in the consolidation of an exclusivist comprehension of Western modernity as Europeization, streamlined by the idea that it is a process basically autonomous, independent, endogenous, self-referential, self-subsisting and self-sufficient, as well as in the annulment and delegitimation of the other of modernity as anthropological past and *deficit* of modernization or rationalization, with the consequent understanding of European modernity as self-conscious present, substantive actuality and openness to the future. Second: African decolonization and Brazilian Indigenous thinking, by deconstructing this anthropological dualism and the delegitimation of the others of modernity as pre-modern condition and evolutionary past, break with the modernity's epistemological-political monopoly of the thematization of the human and of justification of the post-traditional universalism, correlating modernity to colonialism and structural racism. As an originary power of/by difference, African decolonization and Brazilian Indigenous thinking decentralize and pluralize epistemologies, stories, political-normative alternatives and, therefore, perform a criticism of Western modernity from the place of speak of the political-cultural minorities.

Keywords: *Modernity; Colonialism; Decolonization; Other of Modernity; Decentralization.*

REFERÊNCIAS

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

DARWIN, Charles. *A origem do homem e a seleção sexual*. São Paulo: Hemus, 1974.

DUSSEL, Enrique. *1492, o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Editora da UFBA, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo* (Vol. I): racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

_____. *Teoria do agir comunicativo* (Vol. II): sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

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

KRENAK, Ailton. *Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017.

_____. *Encontros*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.

MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Luanda: Edições Mulemba, 2014a.

_____. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014b.

MEMMI, Aimé. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

MUNDURUKU, Daniel. *Daniel Munduruku*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2018.

_____. *Memórias de índio: uma quase autobiografia*. Porto Alegre: EDELBRA, 2016.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad y Modernidad/Racionalidade”, *Perú Indígena*, vol. 13, nº. 29, p. 11-20, 1992.

_____. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, p. 125-142. In: CLACSO (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO Editora, 2005.

SCHELER, Max. *A diferença essencial entre o homem e o animal*. Lisboa: Lusofia, 2008.

ZEA, Leopoldo. *Negritud e indigenismo*. México: Centro de Estudios Latinoamericanos, 1979.

WEBER, Max. *Ensayos de sociología de la religión* (T. I). Madrid: Taurus, 1984.

WERÁ, Kaká. *Kaká Werá*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017.

WERÁ JECUPÉ, Kaká. *Ore Awé Roiru'a Ma: todas as vezes que dissemos adeus*. São Paulo: Peirópolis, 2002.