

## MINORIAS POLÍTICO-CULTURAIS, PLURALIZAÇÃO DA HISTÓRIA E A QUEBRA DA CONTINUIDADE: PELA DESNATURALIZAÇÃO E POLITIZAÇÃO DA MODERNIDADE-COLONIALISMO

[POLITICAL-CULTURAL MINORITIES, PLURALIZATION OF HISTORY, AND THE BREAK WITH CONTINUITY: ON THE DENATURALIZATION AND POLITICIZATION OF MODERNITY-COLONIALISM]

Leno Francisco Danner<sup>1</sup>  
Fernando Danner<sup>2</sup>

Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Brasil

**Resumo:** Defendemos, no texto, que a introdução do colonialismo-racismo como eixo interpretativo do processo de modernidade modernização ocidental permite superar dois pressupostos problemáticos do paradigma normativo da modernidade: (a) a endogenia, a autonomia, a autorreferencialidade e a autossubsistência da modernidade, que lhe permite prescindir, para sua constituição e compreensão, dos outros da modernidade e, com isso, apagar o colonialismo-racismo de sua estrutura interna; e (b) a cisão e a verticalização entre a modernidade como presente efetivo, atualidade substantiva e abertura ao futuro, enquanto universalismo pós-tradicional via racionalização, *versus* todos os outros da modernidade como passado antropológico, dada sua condição de tradicionalismo em geral. Com isso, o colonialismo-racismo permite a colocação da diferença, produzida pela modernidade (sob a forma desse mesmo colonialismo-racismo) como base possibilitadora da reconstrução do discurso filosófico-sociológico da modernidade e, aqui, de crítica, reflexivização e transformação da modernização, desconstituindo essa perspectiva unidimensional que coloca a Europa como fonte de toda crítica, de toda legitimação e de todas as possibilidades de transformação relativamente ao humano. A diferença pluralizaria as histórias, as memórias e as experiências da tríade

**Abstract:** In this paper, we argue that the introduction of colonialism-racism as an interpretative axis of the process of Western modernity-modernization allows us to overcome two problematic assumptions of the normative paradigm of modernity: (a) the endogeny, autonomy, self-referentiality, and self-subsistence of modernity, which enables it to dispense, for its constitution and understanding, the others of modernity and, with this, erase colonialism-racism from its internal structure; and (b) the split and verticalization between modernity as an effective present, substantive actuality, and openness to the future, as post-traditional universalism via rationalization, versus all the others of modernity as an anthropological past, given its condition of traditionalism in general. Thus, colonialism-racism allows the positioning of difference, produced by modernity (in the form of this same colonialism-racism) as a powerful basis for the reconstruction of the philosophical-sociological discourse of modernity and, here, for the critique, reflexivity, and transformation of modernization, deconstructing this one-dimensional perspective that positions Europe as the source of all critique, all legitimacy, and all possibilities for transformation regarding the human. Difference would pluralize the histories, memories, and experiences of the modernity-colonialism-racism triad, making

1 *Doutor em Filosofia (PUC\_RS). Professor de Filosofia e de Sociologia no Departamento de Filosofia da Fundação Universidade Federal de Rondônia. E-mail: leno\_danner@yahoo.com.br*

2 *Doutor em Filosofia (PUCRS). Professor de Ética do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). E-mail: lenodanner@unir.br*

modernidade-colonialismo-racismo, tornando possível a desconstrução da cegueira histórico-sociológica que embasa essa mesma autocompreensão da Europa sobre si mesma e sobre a diferença antropológica.

**Palavras-Chave:** Modernidade; Colonialismo; Racismo; Crítica; Emancipação.

it possible to deconstruct the historical-sociological blindness that underlies this very self-understanding of Europe about itself and about anthropological difference.

**Key-Words:** Modernity; Colonialism; Racism; Criticism; Emancipation.

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

No texto, defendemos que a descolonização é exigência basilar para a reconstrução de um discurso filosófico-sociológico da modernidade-modernização ocidental e para sua reflexividade ampla, o que aponta para o fato de que o colonialismo-racismo necessita ser trazido para dentro da própria crítica da modernidade, como eixo estrutural da constituição e da expansão universalizante da modernidade-modernização ocidental. Com efeito, por meio da inserção do colonialismo-racismo como princípio e dinâmica constitutivos desse processo de modernidade-modernização ocidental, tem-se condições de se superar dois pontos extremamente problemáticos do discurso filosófico-sociológico da modernidade constituído, a seu modo, por pensadores como G. W. F. Hegel, Max Weber, Jürgen Habermas e Axel Honneth, a saber: (a) a autonomia, a endogenia, a autorreferencialidade e a autossubsistência do processo de modernização europeu, o qual não apenas silencia e invisibiliza indígenas e negros, concebendo a Europa, em sua constituição e desenvolvimento, como um esforço de si sobre si mesma, que vai de Jerusalém para a Grécia e Roma, e dali para a própria Europa, como também sequer menciona colonialismo-racismo como um de seus eixos estruturais; e (b) a construção de uma cisão e verticalização férreas, até inultrapassáveis, entre a Europa como universalismo pós-tradicional via racionalização, enquanto presente efetivo, atualidade substantiva e abertura ao futuro, *versus* todos os outros da modernidade como tradicionalismo em geral e, portanto, passado antropológico. A modernidade, exatamente por isso, seria a condição inultrapassável para toda crítica, reflexividade, emancipação e transformação – ela e somente ela, jamais os outros da modernidade.

Gera-se, com isso, uma compreensão unidimensional e unidirecional da constituição e da evolução humana, que tem somente na modernidade seu intérprete efetivo, seu árbitro normativo e seu guia para o futuro, situação negada peremptoriamente aos outros da modernidade. Esse duplo pressuposto, porém, mina seja a própria efetividade do discurso filosófico-sociológico da modernidade, no sentido de entendê-la em suas potencialidades e problemas, seja a ideia de que a modernidade seria a condição fundacional para a reflexividade social-individual, de si e dos outros da modernidade, da modernidade para si mesma e dos outros da modernidade por parte da modernidade. Desse modo, quando introduzimos o colonialismo-racismo como um dos eixos estruturais da modernização, temos condições de superar o duplo pressuposto comentado acima, pela consolidação da diferença, produzida em termos de colonialismo-racismo,

tanto como parte fundamental da constituição e do desenvolvimento da modernização quanto como princípio epistêmico-político para a reconstrução do discurso filosófico-sociológico da modernidade, para sua reflexivização. As diferenças, enquanto voz-*práxis* ativista, militante e engajada na esfera pública, pluralizariam as histórias, as memórias e as experiências de modernização, permitindo o desvelamento de suas contradições e, então sim, a autoconsciência, a reflexividade, a crítica e a consequente transformação que se espera da estrutura societal-cultural-cognitiva *racional*.

### **1. SOBRE A CEGUEIRA HISTÓRICO-SOCIOLÓGICA DAS TEORIAS DA MODERNIDADE EUROPEIA E O COLONIALISMO**

A auto atribuição de universalidade da modernidade por si mesma e desde si mesma, como perspectiva pós-tradicional, e, enquanto sua dinâmica e atitude fundamentais, a fabricação do outro da modernidade como negatividade, déficit e passado, estão fundadas em cinco princípios-attitudes-passos centrais: (a) essa suposta autoconsciência como presente e atualidade, enquanto estágio último e síntese final da evolução do gênero humano como um todo e de cada sociedade-cultura-consciência em particular, que permite a estratificação e a metrificação dos outros da modernidade como o não-ser genérico da modernidade, como um primeiro – e defasado – passo para a modernidade, como caricatura, simplificação e definição generalizante que os ensaca, para além de suas singularidades, sob o conceito de tradicionalismo em geral ou de arcaísmo – apenas a modernidade, aqui, seria efetivamente singular, os outros da modernidade seriam todos iguais; (b) a definição da unidimensionalidade, da linearidade e da unidirecionalidade da condição, da constituição e da evolução do gênero humano, de modo que ele tem um único caminho, uma única direção, um único princípio constitutivo, indo do pré-moderno para o moderno como maturação e atualização permanente e progressiva, do pior para o melhor, do menor para o maior, do contexto para o universo, do mito para a razão, implicando, por conseguinte, na permanente superação, apagamento e invisibilização do passado pelo presente, que recebe toda a herança daquele correlatamente a este movimento de superação como presentificação e atualização, em que o passado já é apenas memória pelo sujeito do presente, não mais voz e nem mais protagonismo, os quais são assumidos apenas pelo sujeito moderno como sujeito universal; (c) a constituição e a afirmação de um sujeito universal que, como base fundante de todo sentido, de toda justificação, apaga toda diversidade, toda alteridade, todo o pluralismo de sujeitos epistemológico-políticos ao reduzi-los a passado arcaico e pré-moderno, não-reflexividade, sem autoconsciência, incapazes de mobilidade de si por si mesmos, ao contrário exatamente do sujeito moderno que é tanto autoconsciente e protagonista de si quanto capaz, por causa de sua condição como sujeito presente e atual, estágio último e síntese final, de interpretar, enquadrar, estratificar, avaliar os outros da modernidade como passado, como não-sujeitos em sentido estrito, tornando-se o único protagonista do e para o futuro exatamente nessa correlação de produção dos outros da

modernidade como passado inefetivo e não-consciente de si e do sujeito moderno como sujeito universal, como intérprete, estratificador, juiz e guia absolutos do gênero humano em geral e de cada sociedade-cultura-consciência em particular; (d) a justificação da não-simultaneidade entre as sociedades-culturas-consciências pré-modernas e a modernidade, ou seja, o fato de que elas não estão situadas no mesmo nível estrutural (em termos de gerarem ou não o universalismo pós-metafísico, a moral pós-convencional, a racionalidade cultural-comunicativa, as lutas por reconhecimento) e nem no mesmo tempo histórico-cultural, o que também significa que as bases, os sujeitos e os princípios epistemológico-políticos próprios a ambas (mito e contexto, fanatismo-fundamentalismo no tradicionalismo-arcaísmo; razão e universalismo, secularização, reconhecimento, inclusão e liberdade na modernidade) não podem ser colocadas no mesmo nível de reciprocidade, de mutualidade, de interação, no mesmo tempo presente – são sempre perspectivas antagônicas e irreconciliáveis, uma é sempre passado e déficit, a outra é presente e, com isso, maturidade, protagonista do e para o futuro, e, acima disso, a perspectiva epistemológico-normativa pré-moderna jamais consegue alcançar a abertura, a dinamicidade e a amplidão próprias apenas à, geradas fundamentalmente pela base pós-tradicional ou pós-convencional europeia moderna e seu sujeito epistemológico-político básico, o intérprete, avaliador, juiz e guia universais (logo, a Europa serve como guarda-chuva normativo de todos os sujeitos, paradigma de todos os paradigmas, processo final daqueles processos menos desenvolvidos, quadro de compreensão, de comparação, de avaliação e de orientação do passado humano, sujeito universal de sub-sujeitos arcaicos, plataforma para o futuro e/como presentificação-atualização que supera o passado); e (e) a justificação, bastante explícita por sinal, de uma não-relacionalidade e de uma não-mutualidade entre a modernidade e o outro da modernidade, ou seja, de uma relação não-política, apolítica, despolidizada entre eles e, assim, do fato de que cada um desses momentos da condição, da constituição e da evolução do gênero humano, modernidade e pré-modernidade, embora imbricados ontogeneticamente por causa de seu princípio comum (a razão, a linguagem, o reconhecimento), evoluíram a partir de suas condições, sujeitos, dinâmicas, princípios, práticas e valores internos, de modo não apenas a se separar modernidade-modernização europeia e colonialismo, mas também e como consequência a se individualizar a evolução de cada sociedade-cultura-consciência ao ponto de torná-las as únicas responsáveis por suas próprias condições internas e por seu grau de desenvolvimento, de maturidade societal-cultural-cognitiva, o que significa, em consequência, que há um silenciamento, uma invisibilização e uma deslegitimação do colonialismo como momento fundante, constitutivo e dinamizador da modernidade como universalismo-globalismo que produz minorias político-culturais racialmente condicionadas, normativamente menores e cultural e epistemologicamente deficitárias, como pré, passado, deficiência, inefetividade (cf.: Darwin, 1974; Fanon, 1968; Memmi, 1997; Quijano, 1992; Quijano, 2005).

Nesse sentido, essa unidimensionalização e essa não-relacionalidade por um lado correlacionam modernidade e o outro da modernidade em

termos de um processo, de uma condição, de uma evolução, de uma dinâmica e de um princípio naturalizados (despoliticizados, portanto) que permitem a reconstrução de uma identidade normativa, ontogenética interna a esse mesmo gênero humano, gerando o escalonamento e a estratificação que colocam a modernidade no topo, no ápice, como presente e atualidade, da evolução qualitativa dele, permitindo-se, em consequência, atrelar a esse presente que é a Europa todas as demais sociedades-culturas-consciências como passado, cada uma com seu lugar específico na história (ou seja, novamente: no passado – posto que a história é síntese do passado; o seu presente é a política) em termos do grau de maturidade alcançado efetivamente enquanto internalidade plena; por outro, em consequência, independentizam a modernidade e o outro da modernidade como instâncias completamente separadas e não-dependentes, dicotomizando essa noção de gênero humano como modernização, como europeização gradativa em dois momentos não apenas antagônicos (cujo único laço é esse núcleo antropológico naturalizado, não-político), mas também irreconciliáveis e, por isso mesmo, situados em momentos diferentes, com condições diferentes, incapazes de serem vistos, afirmados e compreendidos simultaneamente como sociedades-culturas-sujeitos iguais.

De fato, a modernidade como presente-atualidade é e está situada acima dos outros da modernidade como passado inessencial, inefetivo e negativo; eles não são iguais e, em não estando situados em termos epistemológico-políticos iguais, jamais podem alcançar um diálogo e uma interação profícuos, de pleno reconhecimento: a modernidade como presente-atualidade, como autoconsciência, autoconhecimento e autodomínio plenos, efetivos e maduros de si (e do gênero humano em geral), não reconhece o passado como o arcabouço amplo, como o paradigma universal, como a condição do discurso e da prática e, ainda conforme as teorias da modernidade, a sociedade-cultura-consciência pré-tradicional simplesmente não consegue compreender-se e, muito menos, compreender a sociedade-cultura-sujeito do presente, atual. Não há paridade, nem reconhecimento, nem igualdade aqui: enquanto princípios situados em (e definidos por) momentos e condições desniveladas, o passado se torna a antítese, a condição deficitária e a negatividade da qual o presente-atualidade é a maturação, a remodelação, a correção, a autoconsciência, e isto significa: o passado não fala ao e do presente; o passado não tem consciência, domínio e reflexividade sobre si e para si em primeiro lugar, sobre a modernidade e para ela em segundo lugar; mas a modernidade, sim, enquanto presente-atualidade, sabe de si, domina a si mesma, reflexiviza, corrige e transforma a si mesma, bem como compreende, estratifica, avalia e guia os outros da modernidade (cf.: Dussel, 1993; Mignolo, 2017).

Tem-se, por conseguinte, um único gênero humano como movimento linear, unidirecional e qualitativo que se confunde com a modernização, com a europeização como presente-atualidade, e que estabelece os outros como passado superado, posto que deficitário, inconsciente e negativo; tem-se o sujeito do presente que, como atualidade e permanente atualização, dadas sua autoconsciência e seu autodomínio, se transforma em intérprete, juiz e guia absolutos de si e do futuro que ele é e ao qual ele leva, assim como do

passado – superado – que os outros da modernidade são, ou melhor, eram. “Jamais esquecerei o espanto que tive quando pela primeira vez vi uma reunião de fueguinos em uma praia selvagem e impérvia, diante da ideia que logo me veio à mente – *assim eram nossos antepassados*” (Darwin, 1974, 711-712; os destaques são nossos) – disse Darwin, expressando exatamente essa correlação de presente-atualidade e passado-menoridade-negatividade, em que o sujeito moderno como intérprete, juiz e guia universais enquadra, estratifica, metrificica, avalia-julga e, quando necessário (mas sempre é necessário, uma vez que depois da modernidade só teremos mais modernidade), orienta (ou elimina) aos outros da modernidade. Nessa passagem, há um antagonismo e uma assimetria entre a modernidade e os outros da modernidade que impede qualquer contato, relacionalidade e reconhecimento da modernidade pelo outro da modernidade: a modernidade sempre será presente e atualidade, e os outros da modernidade sempre serão passado, negatividade, não-consciência, incompletude.

“Na medida em que se interpreta o mundo da vida de um grupo social por meio de uma imagem de mundo mítica, priva-se o participante individual tanto do ônus da interpretação quanto da chance de aproximar-se de um comum acordo criticável” (Habermas, 2012a, p. 140). Note-se, portanto, que uma sociedade-cultura-consciência pré-moderna não é capaz – ou o é em limites muito estreitos – de gerar reflexividade individual e de motivar uma dinâmica sociopolítica democratizante, dificilmente detonando processos de racionalização, de liberdade e de igualdade, o que mostra, mais uma vez, a assimetria e o corte como que absolutos entre a modernidade e os outros da modernidade, que inviabiliza qualquer paridade mínima e, assim, qualquer possibilidade de interação, de mutualidade, de esclarecimento recíprocos. O protagonismo fica e é assumido, apropriado e centralizado sempre pela modernidade; aos outros da modernidade sobram somente a periferia, o silêncio, o passado.

De todo modo, isso é uma autoconstrução da modernidade por si mesma e desde si mesma, ou seja, o outro da modernidade como passado, menoridade, negatividade, déficit, inessencialidade, inefetividade é o bode expiatório dignificador e a antítese justificadora da própria modernidade e que lhe permite, uma vez sendo categorizado ou como condição biológica ou como dependente de uma base antropológica comum em termos ontogenéticos (e, assim, de cunho não-político, ausente de relacionalidade e de mutualidade), sua auto-atribuição como presente-atualidade, como o universal, como o resultado último, como garantidor do sentido e da unidade do passado e como protagonista, ponta-de-lança do e para o futuro (cf.: Hegel, 2004; Weber, 1984; Habermas, 2012).

Ora, é aqui que chegamos mais uma vez à apropriação seletiva, à monopolização excludente e à centralização colonialista da memória, do passado e da história por parte da modernidade-modernização europeia. É esta base epistemológico-política que, aliada ao colonialismo material, garante a invisibilização, a exclusão e o silenciamento dos outros da modernidade e sua subsunção à própria sociedade-cultura-consciência moderna como presente-atualidade. Na verdade, é este duplo movimento específico ao eurocentrismo-colonialismo, (a) de escravização-assassinato

prático e (b) de monopolização da memória, do passado e da história, que permite a produção dos outros da modernidade como passado, negatividade, menoridade e condição deficitária, assim como a perspectiva antitética e mesmo sintética da modernidade como presente e atualidade, universalismo, igualdade e liberdade. O pré-moderno e a modernidade não existiriam sem essa apropriação, essa monopolização e essa centralização da memória, do passado e da história, e estas não existiriam sem a colonização.

Com efeito, a pluralização dos sujeitos, das histórias, das experiências, das práticas e dos valores civilizacionais-culturais-cognitivos implicaria, em primeiro lugar, na visibilização, na publicização e na politização de vários modelos epistemológico-políticos de sujeitos que, se por um lado acabam se situando paritariamente, igualmente, por outro assumem diferentes perspectivas normativas e metodológicas em termos de justificação de si e de enquadramento amplo desse processo de modernidade-colonialismo. Portanto, com a pluralidade radical, a memória, o passado e a história não apenas não têm condições de ser sintetizados em um grande processo comum e unidirecional de evolução que pode ser metrificado e escalonado do inferior para o superior, dos outros da modernidade para a modernidade – embora seja um processo evolutivo descontínuo, como argumentamos acima, uma vez que, de acordo com as teorias da modernidade europeia, cada sociedade-cultura-consciência é responsável por seu caminho e por sua maturação internos –, senão que também imbrica, para o nosso caso aqui, modernidade e colonialismo, modernidade como colonialismo.

Com efeito, a produção da negritude e da indianidade são resultado direto, conforme nos afirmam Aníbal Quijano e Enrique Dussel, do eurocentrismo-colonialismo que, ora fundado na biologia que intersecciona estrutura genético-fisiológico-morfológica, meio ambiente e hereditariedade, ora na perspectiva etnocêntrica que correlaciona civilização, maturidade cultural-cognitiva e/como modernização-europeização, necessita produzir esse outro da modernidade como a antítese, como a negatividade, como o estágio pré, como o passado daquilo que a modernidade é o presente, a atualidade, a maturidade plenos, efetivos, substantivos. Somente nessa diferenciação e nessa assimetria o eurocentrismo-colonialismo pode sustentar-se como plataforma civilizacional que pode contatar, enquadrar, julgar e orientar o outro da modernidade em termos de *descobrimto*; e somente nessa diferenciação e nessa assimetria profundas entre o moderno e o pré-moderno, entre o presente-atualidade e o passado, o eurocentrismo-colonialismo tem condições, hodiernamente, de autoconceber-se como resultado final, como universalidade relativamente aos outros da modernidade como particularidade-contextualismo e, com isso, conceber-se como o paradigma de todos os paradigmas, como a condição da compreensão, do sentido e da justificação interculturais e transhistóricos desses outros da modernidade.

A distinção entre moderno e pré-moderno, desse modo, parte desse pressuposto de que há uma sociedade-cultura-consciência presente e atual, como presente e atualidade, que adquire um desenvolvimento plenamente efetivo e autorreflexivo, marcado pelo fato de que a sociedade-cultura-consciência presente-atual tem um conhecimento e um domínio completos

de si, correlatamente a uma abertura universalizante no que se refere a todos os outros de si. Uma vez que a história evolutiva do gênero humano e de cada sociedade-cultura em particular *até à modernidade*, como querem Habermas e Honneth, pode ser vista retrospectiva e sinteticamente como uma série gradual de interações e de lutas recíprocas por mais reconhecimento, igualdade, liberdade e justiça, como superação do particularismo-contextualismo fundamentalista e tradicional pelo universalismo-globalismo racional, pós-convencional, pós-tradicional, em que aos poucos as sociedades-culturas-consciências humanas vão se afirmando em suas singularidades concomitantemente a reconhecerem os outros nas suas diferenças e particularidades, essa mesma história da condição, da constituição e da evolução do gênero humano alcança exatamente esse estágio e essa síntese presentes e atuais, tornando-se autoconsciente e autorreflexiva relativamente ao que é e ao como chegou a ser isso que é, bem como, naturalmente, sobre o que os outros da modernidade são e acerca de por que ainda não chegaram a ser isso que a modernidade europeia é (e eles mais dia menos dia alcançarão uma modernização-europeização similar, ainda que mestiça).

Portanto, a dicotomia entre o moderno e o pré-moderno somente pode ser feita, como estamos argumentando, por meio dessa cisão da história do gênero humano em dois momentos que, se por um lado são antagônicos, negação recíproca, por outro lado estão situados em estratos e períodos diferenciados nessa mesma história do gênero humano, a modernidade como presente e atualidade, o pré-moderno como passado, imbricados pelo fato de que cada sociedade-cultura-consciência possui uma base ontogenética comum que permite a leitura retrospectiva do passado e, como querem Habermas e Honneth, a utilização retrospectiva de si (da Europa) como base paradigmática, que, como estágio último e maturidade plena, se coloca enquanto a verdade do gênero humano por meio da interpretação e da avaliação dos outros da modernidade como passado, déficit e incompletude frente a este presente que a modernidade europeia é, que ela se pressupõe e se auto-atribui. Com isso, a sociedade-cultura-consciência presente e atual pode, ao assumir-se como herdeira de todo esse processo evolutivo e, principalmente, ao estabelecer que a condição presente e atual possui essa autoconsciência e essa autorreflexividade plenas, tomar para si, exclusivamente para si, a reconstrução estilizada do passado evolutivo humano e, como querem Habermas e Honneth em suas teorias, assumir-se, pressupor-se como o final, como o ápice, como o apogeu de e para todos os outros, utilizando-se, portanto, como o próprio critério de interpretação, de estratificação, de avaliação, de metrificação, de enquadramento e de orientação dos outros da modernidade que, como passado, como não-atualidade, simplesmente não podem fazê-lo, sendo afirmados como condição-sujeito pré-moderno ou arcaico e, portanto, superado pela própria modernidade.

Note-se, aqui, que não se trata apenas de utilizar-se como o próprio critério universal para compreender – ou seja, construir – os outros da modernidade como pré, como passado, mas também, antes de tudo, de assumir-se como o ápice, o apogeu, o resultado final da evolução do gênero humano, como presente e atualidade que pode interpretar, ler, significar,

avaliar, metrificar, escalonar e orientar a tudo o que vem antes, tornando-se, assim, o protagonista do e para o futuro. Essa cisão entre passado e presente é, portanto, tanto um critério epistemológico, ao estabelecer uma unidade, uma ligação e uma diferenciação estratificada, escalonada e evolutiva do e para o gênero humano, quanto um critério moral, no sentido de estabelecer graus de reflexividade, de autoconsciência e de mutualidade que podem ser identificados em cada sociedade-cultura-consciência do passado a partir de sua comparação com a sociedade-cultura-consciência moderna como presente. E, em tudo isso, também é uma categoria política, uma vez que somente o presente pode ler o passado e tornar-se protagonista, projetista do futuro, ao passo que o passado é ausente seja de autorreflexividade para si, seja de discurso e de reciprocidade para com a modernidade – ele não sabe de si e nem fala para o outro como outro. Sobre essa correlação da modernidade como presente e ápice e dos outros da modernidade como passado, é sintomática uma afirmação de Weber, que em verdade inspira de modo fundamental às teorias da modernidade contemporâneas, em particular, no caso de nosso texto, Jürgen Habermas, Axel Honneth e Rainer Forst.

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). O filho da Europa olha para o restante das sociedades-culturas-consciências e vê-se como singularidade plena, generalizando e caricaturizando aos outros da modernidade, ao ponto de, para ele, somente existirem dois modelos societários-culturais-cognitivos, a modernidade e os outros da modernidade. Mas, aqui, também está implícita esta ideia que, depois, nas teorias da modernidade citadas nesse texto, assume um caráter totalmente franco e explícito, a saber, de que esse filho da modernidade não apenas vê-se como singular e vê a todas as outras sociedades-culturas-consciências como um outro genérico, senão que também afirma-se, vê-se como moderno e às outras sociedades-culturas-consciências como arcaicas, tradicionais. No mesmo diapasão, outro ponto que aparece de modo implícito nesta passagem vai tornar-se, logo depois, totalmente franco e explícito nas teorias da modernidade por Weber inspiradas, a saber, de que a modernidade é presente-atualidade, ao passo que as outras sociedades-culturas-consciências são exatamente passado. Nesse sentido, o filho da modernidade se permite investigar, quer investigar o porquê ele é profunda singularidade, diferença pungente em um mar de similitude e de identidade tradicionais, ou seja, porque somente ele é e tem uma perspectiva histórica e universal (por causa da racionalização) em um horizonte amplo

em que todas as outras-sociedades-culturas-consciências são arcaicas-tradicionais, isto é, presas ao seu contexto particular de emergência e determinadas em termos mitológico-religiosos.

No mesmo diapasão, é importante perceber-se o outro argumento que está por trás dessa crença na própria singularidade e dessa auto-atribuição de presente e de atualidade que o filho da sociedade europeia formula de si, para si e para os outros da modernidade, correlatamente a essa afirmação dos outros da modernidade como uma sociedade-cultura-consciência genérica e caricata que é e que pertence ao passado: o presente-atualidade tem um caráter salvífico, messiânico, reflexivo, corretivo, transformador, ao passo que o passado não tem essa condição e nem representa uma perspectiva crítico-reflexiva efetiva. Como diz Habermas, da perspectiva do “pensamento ilustrado”, isto é, a partir da interpretação que a sociedade-cultura-consciência moderna faz dos outros da modernidade, o “pensamento selvagem”, possui uma dupla ilusão, sobre si mesmo e sobre seu mundo circundante, a saber:

[...] sobre si, pelo fato de que confere à identidade que ele próprio gera uma existência exterior ao ser humano e independente dele, alienando-se (de si mesmo) em suas próprias imagens de mundo; e uma ilusão sobre o mundo, que o próprio pensamento adorna com seres imaginários análogos ao ser humano e que estão em condições de se envolver com as súplicas dele, seja para acolhê-las, seja para refutá-las (Habermas, 2012a, p. 101).

Como consequência, esse outro genérico, pré-moderno não é capaz de autoconhecimento, de autoconsciência, de reflexividade, de crítica e de protagonismo – e nem de reconhecer os outros de si desde uma perspectiva não-etnocêntrica e não-egocêntrica –, tornando-se dogmático, fundamentalista, fanático (cf.: Habermas, 2012a, p. 106-109). Ele, como sujeito, está fundamentalmente preso ao contexto social, cultural e natural de que emerge e, principalmente, não se entende como produtor desse contexto, não o compreende em termos históricos, políticos, profanos, culturalistas, mas exatamente desde uma perspectiva metafísico-teológica, essencialista e naturalizada que antropomorfiza a natureza, tornando-a mágica, naturaliza e despolitiza a sociedade, concebendo-a de modo a-histórico e determinístico, e impede a emergência e a consolidação de uma subjetividade reflexiva que, ao contrário, na modernidade, se torna o sujeito protagonista em termos de crítica, reflexividade, transformação e legitimação da sociedade-cultura em que está situado – de modo que não existe subjetividade em sentido estrito nas sociedades tradicionais, uma vez que sua autonomia está minada pelas coerções externas, de ordem mágico-animista ou metafísico-teológica, apolíticas, despolitizadoras.

Nesse sentido, o sujeito epistemológico-político tradicional se crê como objeto do meio, ao qual ele responde por meio da religião, da tradição, do mito, e não por meio da política, da ciência, da racionalidade secularizadas; ele não é protagonista do meio, mas totalmente moldado e

dinamizado por essas condições mágico-animistas externas, as quais ele acessa por meio da oração e da magia, e não em termos da ação política e da intervenção técnica. Note-se, aqui, que é esse o modelo estilizado da sociedade-cultura-consciência pré-moderna que é generalizado, caricaturizado e simplificado pelas teorias da modernidade europeias como condição e qualificação básica dos outros da modernidade – todos estes apresentam essa dinâmica antropológica fundamental, diferenciando-se completamente da modernidade, e essa dinâmica é caracterizada por uma perspectiva tradicionalista cega para com os outros, inconsciente de si, ingênua no trato com a natureza e violenta no que se refere à alteridade, dependente da vontade dos deuses bravios, aos quais os pré-modernos se dobram sempre e permanentemente.

E, com isso, é este modelo antropológico tradicional, arcaico, mítico, ingênuo e violento, o qual caracteriza a todos os outros da modernidade, que é passado, que está situado no passado, que é pré-moderno, menoridade, déficit, precariedade, inessencialidade – todos aqueles que se situam nele, portanto, são sujeitos do passado, como passado, como pré, como negatividade e menoridade enquanto fundamentalismo, dogmatismo e fanatismo. Em contrapartida, a descrição dada por Habermas relativamente à modernidade-modernização europeia é diametralmente oposta, enquanto universalidade reta e direta, geradora de crítica, reflexividade e transformação amplas da sociedade-cultura-consciência:

Sobre o pano de fundo dessa experiência mental, delineiam-se linhas fatuais da evolução dos mundos da vida modernos: a abstração das estruturas *universais* do mundo da vida em relação às configurações sempre particulares das totalidades de formas de vida, apresentadas somente no plural. No plano cultural, os núcleos da tradição que garantem a identidade se separam dos conteúdos concretos, com os quais outrora estavam estreitamente entrecidos nas imagens míticas do mundo. Reduzem-se a elementos abstratos como conceitos de mundo, pressupostos da comunicação, procedimentos argumentativos, valores fundamentais abstratos etc. No plano da sociedade, princípios universais se cristalizam, partindo dos contextos particulares aos quais estavam presos nas sociedades primitivas. Nas sociedades modernas, estabelecem-se princípios de ordem jurídica e moral cada vez menos talhados às formas particulares de vida. No plano da personalidade, as estruturas cognitivas adquiridas no processo de socialização separam-se cada vez mais dos conteúdos do saber cultural ao qual estavam inicialmente integradas no “pensamento concreto”. Os objetos em que se exercem competências formais tornam-se cada vez mais variáveis. Se nessas tendências nos limitarmos a considerar apenas os graus de liberdade que os componentes estruturais do mundo da vida obtêm, resultam como pontos de fuga: para a cultura, um resultado de revisão permanente das tradições fluidificadas, isto é, reflexivas; para a sociedade, um estado de dependência das ordens legítimas em relação a procedimentos formais, em última instância discursivos, de estabelecimento e de fundamentação de normas; para a personalidade, um estado de autorregulação arriscada de uma identidade do eu altamente abstrata. Surgem pressões estruturais para a dissolução crítica do saber garantido, para o estabelecimento de valores e de normas generalizados e para a individuação autorregulada (já que as identidades abstratas do eu remetem a uma autorrealização em projetos de vida autônomos) (Habermas, 2002b, p. 477-478; o destaque é de

Habermas).

34

AUFKLÄRUNG, João Pessoa, v.12, n.3, Dez., 2025, p.23-54

No caso da autocompreensão normativa do processo de modernidade-modernização europeu, portanto, como contraponto à perspectiva societal-cultural-cognitiva pré-moderna, temos exatamente a correlação de universalismo epistemológico-político, uma vez que a racionalização cultural-comunicativa leva a uma condição cognitivo-moral descentrada, independente do concretismo próprio à visão de mundo mítico-religiosa, consolidando uma posição não-etnocêntrica e não-etnocêntrica no âmbito da cultura e da consciência; a instauração de uma pungente argumentação intersubjetiva como fundamento da interação e da justificação comuns, substituindo autoridades centrais e bases essencialistas e naturalizadas de caráter apolítico e pré-cultural pela discussão permanente, aberta e paritária entre os diferentes sujeitos sociais; e a emergência e o fortalecimento de uma noção de subjetividade reflexiva independente do meio e altamente intimista, que se torna o protagonista fundamental da legitimação das práticas e dos valores social e institucionalmente vinculantes.

Como consequência desse caráter maturado da modernidade-modernização europeia como presente, atualidade, síntese e estágio final do desenvolvimento humano, temos a constituição de processos intensificados de crítica social, reflexividade cultural, deliberação pública e subjetivação autônoma como base da justificação intersubjetiva, em que liberdade, igualdade e reconhecimento estão profundamente ligados à crítica, à reflexividade e à transformação. Mas, e isso é muito importante, estas condições somente são geradas, se consolidam e se proliferam com a, por meio da modernidade, como modernização, permitindo exatamente a correlação de europeização com e como presente e atualidade, autoconsciência, autoconhecimento e autodomínio de si por si mesma enquanto sociedade-cultura-consciência pós-tradicional, pós-convencional, descentrada, via racionalidade cultural-comunicativa.

Estes valores próprios a uma perspectiva não-etnocêntrica e não-egocêntrica só são possíveis, nessa leitura estilizada seja da modernidade por si mesma, seja do outro da modernidade pela modernidade, a partir da modernidade e como modernização, e não nos, a partir dos, por meio dos outros da modernidade, cuja estrutura societal-cultural-cognitiva não gera racionalização cultural e, por isso, não viabiliza diferenciação social e politização da cultura, assim como emancipação individual. Com isso, se consolidam essas ideias que são fundamentais para o estabelecimento da maturidade e para a justificação da superioridade da sociedade-cultura-consciência moderna em relação aos outros da modernidade: ela é presente e atualidade, os outros são passado; ela é presente *porque* possui autoconsciência, autoconhecimento e autodomínio pleno de si, os outros são passado *porque* não possuem e nem conseguem ter essa autoconsciência, esse autoconhecimento e esse autodomínio de si; ela, por ser presente e atualidade, consegue reconstruir os passos evolutivos do gênero humano, estabelecendo o lugar e o grau de desenvolvimento de cada sociedade-cultura-consciência humana, colocando-se como o estágio último e a síntese final desse processo constitutivo e evolutivo, ao passo que os outros são

simplesmente estabelecidos, sem qualquer reciprocidade mais ampla, como o passado da modernidade-modernização em particular, do gênero humano de um modo mais geral; e, com isso, ela se torna intérprete, juiz e guia universais do passado e do futuro do gênero humano, estabelecendo os outros da modernidade irremediavelmente como seres do passado que, por causa de sua estrutura tradicionalista, não conseguem justificar as condições contemporâneas do desenvolvimento civilizacional nem assumir um protagonismo epistemológico-político presentificado sobre a modernidade, perdendo, por isso, qualquer legitimidade para assumir um papel ativo no âmbito do tempo e da política do presente.

Fechou-se o caminho de apropriação, de monopolização e de centralização, pela sociedade-cultura-consciência presente-atual que é a modernidade europeia, da memória, do passado e da história, que passa a ser contada por um único sujeito, por um sujeito universal que é intérprete, juiz e guia absolutos do gênero humano como um todo, posto que resultado e apogeu finais dele, deslegitimando aos outros da modernidade como sujeitos do presente e, por isso mesmo, ao estabelecê-los como sujeitos do passado que não sabem de si e nem do que está para além, acima deles, também não consegue pensar, justificar e projetar o presente do gênero humano, muito menos reconstruir o seu passado. Assim, a história do gênero humano é contada da Europa para si e para os outros da modernidade, e é uma história da evolução do gênero humano como europeização progressiva, que tem na Europa o seu resultado final, a sua maturidade. “[...] o nível pós-tradicional da consciência moral se torna *acessível* em uma *cultura*, e mais precisamente na cultura europeia [...]” (Habermas, 2012, p. 355. Cf., ainda: Habermas, 2002a; Habermas, 2002b; Honneth, 2003), diz Habermas relativamente a esta condição presente e atual que é a Europa que lhe permite, de modo autoconsciente e autorreflexivo, realizar uma reconstrução retrospectiva do passado humano, situando lá os outros da modernidade, e afirmar uma projeção prospectiva do futuro, que consiste em mais modernização, em modernização reflexiva.

Nesse sentido, a memória, o passado e a história pertencem à modernidade, são sua propriedade exclusiva e excludente, uma vez que somente ela é sujeito e condição presentes e atuais, tendo capacidade de olhar de modo sistemático para o passado, categorizando-o como um todo, e assumindo legitimamente essa vocação para o futuro, como abertura e direcionamento para o futuro que ela é. Aqui, a única possibilidade que existe, que pode ser considerada é um discurso totalizante e generalizante, um processo evolutivo unidirecional e unidimensional, uma compreensão do gênero humano como europeização e, em tudo isso, a independência da modernidade em relação ao outro da modernidade, a separação entre modernidade e colonialismo. Com efeito, essa nos parece ser a consequência mais dramática para a compreensão, o enquadramento e a crítica ao processo de modernidade-modernização ocidental, que é exatamente a não-relacionalidade e a não-dependência da modernidade e do outro da modernidade, posto que a única coisa que as diferentes sociedades-culturas-consciências humanas possuem em comum é ou uma base genético-morfológico-fisiológica, dada pela biologia, ou alguma estrutura-princípio

ontogenético dado pela antropologia cultural (razão, linguagem, moralidade etc.).

Em ambos os casos, é possível retrair, reconstruir, estabelecer no passado um princípio comum do qual partiu a evolução humana e por meio do qual gradativamente se constituíram as diferenciações entre os múltiplos grupos humanos. Note-se, entretanto, que essa identidade comum é sempre localizada no passado, como ponto de partida; o caminho e o ponto de chegada são realizados apenas e fundamentalmente por cada sociedade-cultura-consciência em particular, como se cada sociedade, desde dentro, por suas próprias condições, sujeitos, caminhos, princípios e práticas, fosse a exclusiva responsável pela sua evolução ao longo do tempo – exclui-se qualquer relacionalidade, para nosso caso aqui, entre modernidade e colonialismo, a brancura, a negritude e a indianidade, como se fossem princípios totalmente endógenos e autorreferenciais aos seus próprios contextos.

É por isso, primeiro, que o discurso filosófico-sociológico da modernidade-modernização europeia, não obstante conceber a existência de um gênero humano amplo e de uma evolução comum a todas as sociedades-culturas-consciências humanas em particular, (a) define o processo de modernidade-modernização europeu enquanto uma dinâmica-movimento autorreferencial, autossustentado, endógeno e autônomo, fundamentalmente interno à Europa e por ela, um esforço de si por si mesma em termos de superação de sua menoridade como tradicionalismo e de consolidação de sua maioria como perspectiva pós-tradicional; e (b) silencia sobre (e apaga o) colonialismo como sua característica e consequência, de modo que os outros da modernidade não foram produzidos por ela a partir da colonização, como negatividade que justificou o caráter civilizador e humanista da colonização, senão que a modernização é totalmente independente desse mesmo colonialismo, ao ponto de não ouvirmos uma única vez sequer o termo colonialismo e nem a questão indígena e negra.

É por isso, em segundo lugar, que o outro da modernidade pode ser correlacionado com o passado, com o pré-moderno, com o arcaico, com uma noção diminuída de tradicionalismo como cegueira, irreflexividade, fanatismo, fundamentalismo e violência, ao passo que a modernidade, via racionalização, é sempre associada com uma sociedade-cultura-consciência ilustrada (conforme palavras de Habermas acima), reflexiva, autoconsciente e autocorretiva. Nessa apropriação, nessa monopolização e nessa centralização do passado, da memória e da história humanas, por conseguinte, a modernidade-modernização europeia realiza um corte drástico entre presente-atualidade e passado-negatividade, entre modernidade como luz e tradicionalismo como sombra, que deslegitima completamente qualquer possibilidade de paridade e de mutualidade entre o sujeito moderno e o outro da modernidade, justificando-se como esse sujeito absoluto que apaga o outro da modernidade como incapaz, como atrasado, como cegueira absoluta. Ao fazer isso, solidifica exatamente essa perspectiva unidimensional, unidirecional e exclusivista da modernidade por si mesma e desde si mesma, bem como frente ao outro da modernidade, em que somente ela e desde suas condições internas, é sujeito do presente

e atualidade efetiva, definindo qualquer possibilidade de caminho relativamente ao futuro.

Ora, se somente ela é presente e, por isso, se apenas ela é protagonista e projetista do futuro, como pode haver diálogo, reciprocidade e parceria entre a modernidade e o outro da modernidade? Não pode. Por isso, como vimos acima, Habermas pôde dizer que, se o outro da modernidade se iluminar, vai compartilhar propriedades fundamentais da estrutura societal-cultural-cognitiva moderna, ou seja, europeizar-se e dar razão à modernidade, reforçando essa cisão entre presente e passado, justificando a unidirecionalidade, a unilinearidade, a singularidade e a endogenia da modernidade-modernização, bem como legitimando a posse exclusiva e excludente do passado, da memória e da história pelo sujeito moderno enquanto intérprete, juiz e guia absolutos da cultura, da compreensão, da estratificação e do futuro da modernidade e dos outros da modernidade.

Ora, os outros da modernidade, isto é, as minorias político-culturais têm na luta contra-hegemônica em torno à memória, ao passado e à história seu núcleo e sua *práxis* centrais e, a partir dela, por causa dela, colocam-se como sujeitos do presente e projetistas do futuro em igualdade de condições para com o sujeito moderno – não aceitam nem menos nem mais que essa condição de presente e de atualidade que o sujeito moderno se auto-atribui somente a si mesmo, negando-a aos outros da modernidade. Nesse sentido, o primeiro ponto importante para entendermos a crítica indígena e negra relativamente à correlação de modernidade e colonialismo quando tematizam nosso processo de modernização conservadora a partir da descolonização da cultura e da descatequização da mente realizadas sob a forma de uma *voz-práxis* indígena e negra militante, encarnada e vinculada, ou mesmo o protagonismo público-político das minorias (raça, gênero e sexualidade principalmente) de um modo mais geral em termos de uma esfera pública democrática hodierna, consiste exatamente, se define de modo direto pela reconstrução do passado, da memória e da história a partir de sua condição como menoridade produzida pelo eurocentrismo-colonialismo e, assim, pela utilização radicalmente política dessa noção de menoridade que desnaturaliza e, portanto, reflexiviza a modernidade-modernização ocidental e, dentro dela, a imposição do colonialismo e a gestação de sociedades-culturas-consciências periféricas à modernização central – periféricas, mas totalmente imbricadas, relacionadas à, dependentes da modernidade-modernização central.

O eurocentrismo-colonialismo se constrói, se justifica e se dinamiza por meio da unidimensionalização, da unidirecionalidade e da massificação dos sujeitos sociais, de modo a formular-se uma perspectiva societal-cultural-cognitiva dual, maniqueísta, profundamente cindida entre presente-atualidade e passado-menoridade, e isso lhe serve para formular uma caracterização, uma generalização e uma simplificação amplas da pluralidade humana que consiste nessa relação verticalizada entre modernidade como presente-atualidade e todos os outros da modernidade como passado-menoridade-negatividade, estes sendo superados por aquela. Ademais, nessa perspectiva dualista e maniqueísta (modernidade como presente-atualidade-reflexividade; outros da modernidade como menoridade-

negatividade-inconsciência), exclui-se, apaga-se qualquer relacionalidade entre a modernidade e os outros da modernidade, entre o eurocentrismo e o colonialismo, não obstante, como estamos vendo nas teorias da modernidade europeias (e mesmo na posição de Darwin) citadas no texto, os outros da modernidade – como ser caricato, genérico e simplificado, como antítese básica – aparecerem sempre e permanentemente como substrato para a autocompreensão normativo-epistemológica da modernidade-modernização europeia por si mesma e desde si mesma primeiramente, para os outros da modernidade em segundo lugar.

Portanto, existe essa relacionalidade, essa mutualidade e essa reciprocidade nas próprias perspectivas teórico-políticas europeias, o que mostra que não há como justificar-se essa pretensão universal da modernidade como presente-atualidade em relação aos outros da modernidade como passado sem uma ligação e uma dependência mínimas entre estes dois âmbitos, ainda que, conforme estamos sustentando, tal *relacionalidade*, se se pode falar deste modo, se dá, no paradigma normativo da modernidade, desde uma perspectiva indireta – a posse da mesma condição genética ou de um mesmo princípio antropológico que não equaliza e não reconhece o caráter presente e atual dos outros da modernidade, senão que serve para estabelecê-los como passado, estratificados nesse processo amplo de desenvolvimento do qual a modernidade é presente e, assim, base paradigmática, caminho e condição civilizacionais e sujeito epistemológico-político do presente que, ao se compreender, também compreende, enquadra, escalona, avalia e orienta aos outros da modernidade, sempre em uma relação verticalizada que não admite paridade e igualdade, mas, em verdade, funda uma assimetria absoluta, um supremacia prático-discursiva permanente da modernidade, um silenciamento pungente e permanente para o outro da modernidade. Contra essa perspectiva de uma relacionalidade míope, cega e violenta, que constrói aos outros da modernidade como negatividade, inconsciência e arcaísmo, que os periferiza e silencia de modo férreo, o pensamento indígena e negro, a descolonização indígena e negra enfatiza exatamente essa dependência e essa correlação diretas e pungentes entre modernidade e colonialismo, entre o sujeito moderno e os sujeitos *arcaicos*: estes somente existem por causa da modernidade, o índio e o negro somente podem ser percebidos como *categorias antropológicas, sujeitos epistemológico-políticos e valores civilizacionais* por causa de sua produção simbólico-normativa pela modernidade e a partir do colonialismo, como, para usar novamente um conceito de Aníbal Quijano, colonialidade cultural.

Os outros da modernidade – o índio e o negro, na nossa argumentação – estão em uma relação de dependência, de ligação e de reciprocidade absolutas com a modernidade, posto que esta é sua criadora, sua produtora, sua legitimadora: na relação entre modernidade e os outros da modernidade, portanto, *conforme vista pelos outros da modernidade*, há uma relação matricial, ou seja, uma criação política, normativa, simbólica, entre modernidade e colonialismo, entre o sujeito moderno e o sujeito arcaico, entre o branco, o índio e o negro – relacionalidade, mutualidade e reciprocidade diretas, políticas e capilares. Se, nas teorias da modernidade, essa relação da modernidade com os outros da modernidade aparece como

uma questão biológico-naturalizada (morfologia, fisiologia, gene) ou como uma identidade antropológico-normativa ampla (a linguagem, a cultura, a razão, que aproximam, mas também diferenciam a todos), na descolonização índio-africana essa ligação é, como dissemos logo acima, totalmente política e politizante, é uma relação de criador e criatura, de produção prático-normativa dos outro via violência simbólico-material direta, pungente e permanente, normalizada e despolitizada nas e pelas teorias da modernidade no momento em que assumem essa correlação de biologia e de antropologia cultural como forma de reconstrução da história, do passado e da memória do gênero humano, estabelecendo a modernidade como presente-atualidade e os outros da modernidade como passado-negatividade.

Para o índio e o negro, não há modernidade sem colonialismo, e o colonialismo encontra sua verdade, sua base, seu sentido, sua dinâmica na e como modernidade-modernização; logo, também não há o branco-brancura – e toda a estrutura antropológica, civilizacional, normativa, epistêmica ali fundada e dali caudatária – sem a indianidade e a negritude – e toda a condição social, política, cultural, normativa, epistêmica ali fundada; não há razão como base antropológica do presente e enquanto atualidade sem o mito como seu contraponto e, portanto, não há reflexividade na e apenas por causa da razão se não houvesse o seu contraponto original, o mito como arcaísmo e não-reflexividade estruturais; com isso, também não há presente-atualidade como autoconsciência, autorreflexividade e autodomínio efetivos-substantivos se não houvesse o passado-menoridade-negatividade amplos. Ora, a ideia de uma singularidade absoluta da modernidade relativamente aos outros da modernidade implica em que se faça – como Weber, Habermas e Honneth fizeram (e como Darwin fez) essa separação radical entre dois pólos completamente antagônicos, a modernidade e os outros da modernidade. Desde o início da autocompreensão normativa da modernidade-modernização europeia (ou da brancura) por si mesma e desde si mesma, a existência de uma outra condição antropológica genérica, caricata e simplista que ensaca a todas as outras sociedades-culturas-consciências se torna absolutamente fundamental e, nesse sentido, um instrumento epistemológico-político muito usual das e para as teorias da modernidade europeias, do qual elas lançam mão permanentemente como forma de construção de si, ou seja, de construção do outro – a construção de si, como fizemos ver acima, sendo sempre uma construção-desconstrução, legitimação-deslegitimação do outro, a autoformulação de si como presente e atualidade enquanto uma formulação dos outros da modernidade como passado, arcaísmo.

## **2.SOBRE A VOZ-PRÁXIS DAS MINORIAS POLÍTICO-CULTURAIS E A PLURALIZAÇÃO DA HISTÓRIA E DA MEMÓRIA**

Note-se, por conseguinte, que a voz-práxis epistemológico-política das e pelas minorias político-culturais, em sua vinculação pública e em sua consolidação como movimento político-cultural amplo de desvelamento, de crítica e de enfrentamento à correlação de modernidade e de colonialismo,

ao buscar construir a própria história, a própria memória, o próprio passado da colonização, aponta para uma dupla perspectiva teórico-política que define o tipo de vinculação social, política, cultural e epistemológica que as constitui e dinamiza: a *afirmação dessa relacionalidade, dessa mutualidade e dessa reciprocidade originais e estruturantes entre modernidade e colonialismo*, entre brancura, indianidade e negritude, entre modernização central e modernização periférica, entre modernidade e os outros da modernidade; e a *utilização da própria condição como singularidade e como menoridade enquanto contraponto* interpretativo, crítico e reflexivo acerca do processo de modernidade-modernização ocidental, o qual perde sua autorreferencialidade, sua autossubsistência, sua endogenia, sua autonomia e sua internalidade absolutas e se liga de modo direto e político – não mais biológico, portanto – à produção permanente de menoridade, isto é, de indianidade e de negritude como auto justificação de seu movimento universalista-globalista, movimento este que não seria possível sem a colonização como sua dinâmica permanente, ou seja, o universalismo-globalismo da modernidade não seria possível sem a unidimensionalização, a unidirecionalidade e a massificação permanentes, em que, primeiro, se tem um dualismo intransponível entre modernidade como presente e os outros da modernidade como passado, bem como, segundo, a centralização de todo o processo de reconstrução do gênero humano, de discussão sobre o presente desse mesmo gênero humano e de sua orientação para o futuro no e pelo sujeito moderno como sujeito do presente, como sujeito absoluto e universal.

Como estamos argumentando, essa perspectiva de uma associação entre modernidade e/como presente-atualidade e dos outros da modernidade e/como passado, essa estratificação e essa diferenciação intransponíveis que geram consequentemente uma deslegitimação completa dos outros da modernidade e uma legitimação absoluta da sociedade-cultura-consciência moderna como presente e atualidade, que sabe de si e dos outros, que conhece a si e aos outros, que julga a si e aos outros, que orienta e conduz a si e aos outros, dependem exatamente da construção de uma assimetria estrutural entre a modernidade e os outros da modernidade na qual a primeira pode, como sujeito presente e atual, falar, justificar e agir de modo autoconsciente, ao passo que os outros da modernidade não têm fala e ação próprias, autônomas, autoconscientes, reflexivas, por serem apenas passado, pré-modernidade, ou seja, ausência de maturação, de domínio, de conhecimento e de reflexividade internas. Sua compreensão, seu sentido e sua crítica vêm de fora, como vem de fora sua orientação para o futuro.

Note-se, assim, que as teorias sociais europeias citadas neste texto não constroem por acaso ou ingenuamente ab origine essa assimetria entre a modernidade e os outros da modernidade: ela é necessária para diferenciar presente-atualidade e passado-negatividade-inefetividade; ela é fundamental para que a sociedade-cultura-sujeito do presente e como atualidade possa apropriar-se, monopolizar e centralizar a memória, o passado e a história apenas em si e para si mesma, impondo-o depois aos outros da modernidade, o que significa também a atribuição de uma condição passada, deficitária, incompleta, inconsciente e coisificada

aos outros da modernidade, genéricos, caricatos e simplificados. Nesse sentido, a memória, a história e o passado *do gênero humano como um todo* são tornadas conscientes, reflexivas e maturadas na e pela sociedade-cultura-sujeito presente e atual – sociedade-cultura-sujeito presente-atual que, em verdade, é a síntese final e o passo último daquela evolução ampla. Com isso, desdobra-se, nos questionamentos e no tipo de escolha epistemológico-política próprios às teorias da modernidade europeias, exatamente a argumentação de que a modernidade tem uma singularidade absoluta que se dinamiza a partir da tríade autoconsciência de si como presente, abertura ao futuro e universalidade antropológica, sempre em uma perspectiva antifundamentalista e anti-fanaticista, condição *sui generis* que implica exatamente no questionamento acerca de porquê somente ela possui tal condição e tal dinâmica.

Ora, como sugerem as abordagens e os passos metodológicos das filosofias e das teorias sociais de Hegel, de Weber, de Habermas e de Honneth etc., para sabermos disso e respondermos sobre isso precisamos olhar de modo sintético ao passado evolutivo humano e percebermos lá a gestação de diferentes princípios e passos a partir dos quais nos desenvolvemos e, sobretudo, para termos uma compreensão clara do modo como a Europa gradativamente assumiu um caminho antropológico único relativamente a todo o resto das sociedades-culturas-consciências. E o pressuposto inicial, portanto, é a existência de um estado de fechamento cultural, de indiferenciação social, de escuridão cognitiva e de totalização mágico-natural que implica na irreflexividade, na inconsciência e na inação das sociedades-culturas-consciências originais, que gradativamente vai alargando-se, iluminando-se, conscientizando-se e transformando-se ao ponto de, na modernidade europeia por si mesma e desde si mesma, alcançar-se essa plena autoconsciência, essa plena autorreflexividade e esse pleno autodomínio de si, correlatos a uma abertura e a um reconhecimento abrangentes de todas as sociedades-culturas-consciências, desde uma racionalização cultural-cognitiva que conduz diretamente a uma condição pós-tradicional e descentrada, não-etnocêntrica e não-egocêntrica.

Portanto, aqui, a evolução humana é vista do seguinte modo: se os sujeitos do presente são racionais, autônomos e iguais, se eles pensam e se portam universalmente, se eles se reconhecem reciprocamente, então houve uma condição anterior em que os sujeitos humanos não eram nada disso, em que eles, na verdade, eram o contrário – como disse Darwin, basta olhar os indígenas da Terra do Fogo para percebermos, escandalizados, que *fomos assim em algum momento do passado*, o que nos permite, portanto, compreender o que somos pela análise do que eles são, isto é, pelo estudo biológico-antropológico-normativo do que os indígenas e os negros são; como diz Habermas, os aspectos mais fundamentais e singulares da visão societal-cultural-cognitiva moderna podem ser percebidos pela comparação com as sociedades-culturas-consciências pré-modernas naquilo que elas são para si e no que não são quando comparadas com a modernidade; e, finalmente, como diz Honneth, a antecipação epistemológico-normativa da eticidade pós-conventional como chave de leitura da constituição, da dinâmica e da evolução do gênero humano em termos de lutas gradativas e

progressivas por reconhecimento amplo das identidades, qualitativamente maturadas, implica correlatamente a pressuposição de um estágio inicial (da condição e do desenvolvimento do gênero humano) de travamento social e de fechamento político-cultural em que o reconhecimento é deslegitimado, interrompido, retardado.

*Houve* uma condição e sujeitos anteriores, diametralmente opostos à modernidade, a qual é maturação qualitativa relativamente àquele estágio e àqueles sujeitos anteriores; no mesmo diapasão, se somos autoconscientes e autorreflexivos, e se temos um domínio pleno de nós mesmos e nos reconhecemos como iguais e diferentes ao mesmo tempo, é de se esperar que os sujeitos do passado não seriam nada disso, mas exatamente inconscientes, irreflexivos e imaturos em termos de suas capacidades e de seu lugar no mundo, incapazes de uma interação e de um reconhecimento simétricos (de um contratualismo simétrico como condição normativo-paradigmática da crítica, no entender de Ernst Tugendhat). Logo, eles não viam o que vemos, não se viam como nos vemos, não se tratavam como nos tratamos, não eram o que somos, e vice-versa. Depois dessas pressuposições, que simplificam o mundo e os sujeitos enquanto estando situados ou no presente ou no passado, tem-se diretamente a colocação estilizada dos passos, dos processos, das etapas e dos valores evolutivos que nos fizeram sair do passado e nos tornarmos seres do presente, que nos separaram completamente do passado (conforme afirmação de Habermas anteriormente).

Note-se, entretanto, que esses conceitos de *passado* e de *presente* não significam apenas e nem fundamentalmente tempo cronológico, como o dia de hoje e um dia a mil anos atrás. Antes de tudo, esses conceitos expressam momentos antropológicos e, assim, qualidade, condição normativo-epistemológica. É nesse sentido que falamos ao longo do texto de que o passado representa negatividade, inconsciência, irreflexividade, ausência de autodomínio, quase que uma não-responsabilidade (ou irresponsabilidade), contrariamente ao presente, que significa autoconsciência, autorreflexividade e autodomínio de si. O passado, o presente e o futuro são categorias antropológicas que expressam maturidade cognitivo-cultural e essa noção de *maturidade cognitivo-cultural* é dada exatamente pela sociedade-cultura-sujeito do presente que, como atualidade, estabelece o que é e o que não é específico, o que é e o que não é condizente com essa condição civilizacional presente. A partir daqui, portanto, dessa compreensão normativa dos termos passado, presente e futuro, como categorias normativas que imbricam abertura cultural, reconhecimento comum e autoconsciência individual (como estágio último e, assim, como base paradigmática), tem-se a sua correlação com épocas, princípios e sujeitos históricos, temporal e contextualmente localizados – a Europa é tanto uma condição normativa quanto um tempo e um local históricos, a condição normativa como base para o tempo e o local históricos, e assim com todas as outras sociedades-culturas-humanas (se pensarmos em Charles Darwin, essa é a *geopolítica da raça*, própria ao pensamento colonial: branco como/na Europa, negro como/na África, índio como/na América).

Por isso, nos termos presente e passado, principalmente no que se refere ao segundo, não podemos entender apenas as sociedades-culturas-sujeitos

do tempo anterior, mas também uma condição não-atual, menor, negativa, incompleta e deficitária que, se eventualmente existe hoje lado a lado com a condição maior que é o sujeito presente-atual, ainda assim mantém uma assimetria e uma incompatibilidade absolutas, que não permitem qualquer mediação possível a não ser a salvaguarda dos museus ou das reservas, todos tratados no mais das vezes como exotismo. E, com isso, o grande núcleo constitutivo e dinamizador da modernidade-modernização ocidental enquanto produção caricata e simplificada dos outros da modernidade e em termos de construção de um dualismo antropológico entre o presente e o passado tem na auto-atribuição do presente como paradigma universal (que é a modernidade, a sociedade-cultura-sujeito que se pergunta, que age pelo e rumo ao universal) e na pressuposição e na imposição verticalizada do passado como condição menor que em tudo é antítese do presente, diferenciação completa e condição deficitária que o presente já não é mais, já superou, já ultrapassou. Aqui, novamente, a sociedade-cultura-sujeito do presente e como atualidade é intérprete, juiz e guia universais, absolutos. Dela como presente-atualidade é o passado, o hoje e o futuro. E somente tornando-se como ela se pode ter um presente e um futuro, inclusive uma visão sintética, retrospectiva e reflexiva do passado como um todo.

Como pensamos, uma das grandes características dessa correlação de modernidade-modernização europeia como universalismo pós-tradicional e, portanto, em consequência, a auto atribuição, pelo paradigma normativo da modernidade, do modelo antropológico europeu-ocidental como o único presente-futuro da evolução humana, está exatamente na consolidação de uma visão unidimensional da evolução humana, a qual também implica em um discurso unidimensional sobre o humano, em qualquer sentido que se o possa abordar, concebido (esse discurso) de cima para baixo, do moderno para o supostamente não moderno (e nunca possível no movimento contrário, do não moderno para o moderno, do não europeu para o europeu). Com efeito, recordemos que, conforme falamos ao longo do texto, para o paradigma normativo da modernidade somente é possível falar-se do passado, entendendo-o e estratificando-o em graus evolutivos, bem como planejar-se e direcionar-se o futuro, em termos de abertura e de projeção para ele, *se se é sujeito do presente*, isto é, autoconsciência racionalizada e secularizada do que se é, de como se chegou a ser-se atualidade. Sem a perspectiva da autoconsciência racionalizada e secularizada, para Habermas, não só não se pode alcançar uma estrutura societal-cultural-cognitiva universalista em termos pós-tradicionais (o que significa, então, a impossibilidade de se reconhecer e afirmar a alteridade, e a si como subjetividade reflexiva e livre), como também não se pode reconstruir a própria história do gênero humano em geral e de cada sociedade-cultura-consciência em particular. E, em consequência, também não se tem condições – sem essa autoconsciência racionalizada e secularizada – de se orientar ao futuro, posto que uma estrutura societal-cultural-cognitiva não moderna, não europeia, dado o seu fundamentalismo e dogmatismo metafísico-teológico, está presa indelevelmente à naturalização dessa mesma sociedade-cultura-consciência, que se torna despolitizada, totalitária, irreflexiva, cega ao mundo e aos outros.

Aqui, no caso do não moderno, na medida em que ele está preso ferreamente ao mundo natural e determinado por forças mágico-animistas, ele não tem consciência da historicidade do mundo, da politicidade das relações sociais e, finalmente, do caráter meramente factual da natureza. Portanto, não sabe de si nem sabe do meio natural-social-simbólico em que está inserido. Também não sabe dos outros, diferentes de si, os quais vê somente com a lupa de seu contextualismo cego, insensível e fanaticista. Pois bem, essa concepção própria ao paradigma normativo da modernidade, na medida em que retira dos outros da modernidade a capacidade de significarem a si e ao mundo social-cultural-natural em termos universalistas, lhes situa irremediavelmente no passado e nega-lhes a voz-práxis capaz de significar de outras formas a si, aos outros, aos mundos propriamente humanos. Com efeito, a consequência direta da associação dos outros da modernidade a contextualismo cego e, por isso, passado antropológico, com a recusa de sua capacidade de universalização *tal qual outros da modernidade*, consiste exatamente em se afirmar que a história humana somente pode ser contada pelo contexto-símbolo-sujeito universal, portanto de cima para baixo, altamente verticalizada. Ora, isso nada mais é do que a imposição de uma história unívoca, unidimensional e unidirecional, na qual o contexto-símbolo-sujeito do presente, dado o seu poder, centraliza e monopoliza exclusivamente em si e para si todas as potencialidades de sentido objetivo e de compreensão universalista do humano, permitindo, no máximo, a expressão dos outros da modernidade como exotismo.

Assim, os outros da modernidade têm história, memória e passado, mas o têm pela voz, pela simbologia e pela pena da própria modernidade, jamais por si mesmos. Eles até podem contar e recontar suas fantasias, seu quadro de valores, suas estruturas significativas, mas elas não representam nada mais do que um passado que, embora ainda vivo e pulsante, não têm nenhum presente efetivo (no sentido de autoconsciência racionalizada e secularizada) e, certamente, não terão nenhum futuro, a não ser o museu europeu, como recordatório do que éramos enquanto minoridade. É exatamente por isso que apontamos para o fato de que, nas teorias da modernidade europeias, o colonialismo simplesmente não aparece uma vez sequer, estando apagado, invisibilizado, silenciado, de modo que a evolução da modernidade-modernização ocidental é fundamentalmente um processo endógeno, autônomo, autorreferencial e autossustentado, da Europa por si mesma, desde si mesma, sobre si mesma. Nesse diapasão, uma das consequências mais impactantes da emergência da voz-práxis dos outros da modernidade, no contexto da expansão globalizante do modelo societal-cultural-cognitivo ocidental, está exatamente na pluralização de histórias, memórias e relatos acerca do moderno-colonial. A partir de então, podemos falar em autocompreensões da modernidade-modernização ocidental, assim como da emergência de sujeitos, alternativas e valores para as múltiplas crises que enfrentamos. E, sobretudo, para os outros da modernidade, sua consolidação como voz-práxis militante, carnal e vinculada, altamente política e politizante, é *conditio sine qua non* para que continuem existindo. Dito de outro modo, vincular-se e enraizar-se publicamente é o único caminho possível para a sobrevivência das minorias político-culturais. Se

não são públicas, morrem; ao politizar-se, sobrevivem e, eventualmente (sic), frutificam (porque, em geral, no contexto da colonização, o destino das minorias políticas é perecer, desaparecer).

Ora, emergir, vincular-se e atuar na esfera pública, visibilizar-se em sua cor, condição, corpo, sexo, implica na necessidade de atacar, de enquadrar e de contar novas histórias sobre o paradigma normativo da modernidade, em sua estrutura interna marcada pela correlação de modernização e/ou colonialismo, o colonialismo como parte fundamental e dinamizadora da expansão universalizante da modernidade – fato apagado e silenciado pelas teorias da modernidade. Sobretudo, a vinculação público-política das e pelas minorias político-culturais exige o enfrentamento dessa dualidade que, na afirmação da modernidade-modernização ocidental como presente-atualidade e abertura para o futuro *versus* os outros da modernidade como passado antropológico, invisibiliza, ossifica, uniformiza e despolitiza a esses outros da modernidade, *pari passu* a apagar o colonialismo-racismo como uma condição, uma característica e um valor da expansão universalizante da modernidade-modernização ocidental. Com efeito, como reconhece, por exemplo, Achille Mbembe, em seu livro *Crítica da razão negra*, as minorias políticas são testemunhas, relativamente ao processo de modernidade-modernização ocidental, em sua constituição e expansão universalizante, fundada no colonialismo-racismo: “[...] o Negro desempenha a função de testemunha” (Mbembe, 2014a, p. 99). Ora, de que modo e em que sentido o negro – ou o indígena – serve de testemunha? Exatamente por meio de sua vinculação público-política como diferença, como alteridade, isto é, como politização do paradigma normativo da modernidade. Portanto, na medida em que são testemunhas do colonialismo-racismo moderno, as minorias político-culturais também são o polo capaz de visibilizar essa autoafirmação e essa auto atribuição ficcionais, pelo paradigma normativo da modernidade, de que a modernidade seria exatamente presente-atualidade e abertura ao futuro pelo fato de possuir, ela e somente ela, um universalismo pós-tradicional via racionalização, enquanto todos os outros da modernidade seriam meramente passado antropológico, por não possuírem esse mesmo universalismo racional e secularizado.

Pensando metaforicamente, o ser e o servir como testemunha significa exatamente visibilização, explicitação, explanação públicas da condição que se denuncia, que se tem na prática. É nesse sentido que falamos que a vinculação e o ativismo público-políticos das e pelas minorias político-culturais são *conditio sine qua non* para a compreensão, o enquadramento e o enfrentamento da herança colonial-racista pulsante, ínsita ao paradigma normativo da modernidade, uma herança que ele insiste em negar/silenciar por essa correlação de uma compreensão endógena, autônoma, autorreferencial e autossubsistente da modernidade ocidental de si mesma, por si mesma sobre si mesma, e de associação entre modernidade, universalismo, presente-atualidade e abertura ao futuro *versus* todos os outros da modernidade como passado antropológico. A *condição para servir como testemunha* é a publicização, e o *modo em que a testemunha efetivamente age* é contando sua história da colonização, do racismo, da violência estrutural desde a qual ela foi produzida, legitimada e normalizada. No caso, contar a história da

modernidade-modernização a partir da categoria do colonialismo significa também vincular-se, como condição, valor e ator fundamental, à própria emergência, constituição e evolução da modernidade como um todo.

Essa última questão é extremamente importante, para o nosso caso. Lembremos que, nas teorias da modernidade europeia (ou ocidentais – utilizamos aqui com o mesmo significado), conforme podemos perceber em G. W. F. Hegel, Max Weber, Jürgen Habermas e Axel Honneth, por exemplo, o desenvolvimento da estrutura societal-cultural-cognitiva moderna como universalismo pós-tradicional ou pós-convencional via racionalização é um processo endógeno, autorreferencial, autônomo e autossustentado da Europa por si mesma, desde si mesma, em si mesma, como já falamos acima. Quer dizer, é por seus próprios meios internos, por seus próprios esforços, por seu próprio desenvolvimento, que ela sai da menoridade como tradicionalismo em geral e alcança exatamente essa forma moderna (universalismo pós-tradicional via racionalização, separação entre natureza, cultura e sociedade, coisificação da natureza, desnaturalização da sociedade, politização e historicização da cultura). Aqui, indígenas e negros não têm nenhum papel, não possuem nenhum protagonismo e, em verdade, não aparecem uma vez sequer em igualdade de condições. Por isso que falamos que, nas referidas teorias da modernidade europeia (de como a modernidade chegou a tornar-se esse complexo singular, totalmente diferente de *todos os outros da modernidade como massa indiferenciada, como tradicionalismo em geral*), o colonialismo não é citado uma vez sequer, embora o núcleo racista esteja nelas pulsante (diretamente, no caso de Hegel; implicitamente, no caso de Weber, Habermas e Honneth – o que não quer dizer, deixemos bem claro, que eles sejam racistas).

Em síntese, a Europa, em seu caminho rumo à modernidade-modernização, é basicamente um esforço de si sobre si mesma, para si mesma, por si mesma, sem qualquer necessidade de interação com os outros da modernidade, no caso indígenas e negros – por isso que eles são basicamente prescindíveis, na sua reconstrução histórico-normativa desse processo. Por outro lado, é verdade que indígenas e negros aparecem nessas teorias da modernidade, como antítese dela, como negatividade, como incompletude, como passado evolutivo que a Europa foi, mas já não é. Ela, ao comparar-se a eles, mostra-se como presente-atualidade e abertura ao futuro, ao mesmo tempo em que aponta para a ossificação deles no passado antropológico, como um tempo-condição-valor-sujeito que, embora ainda vivo no presente, não é e não será presente, mas apenas passado, a menos que modernizar-se, europeizar-se, o que também significa: será presente se desaparecer como indígena ou negro, se modernizar-se, se europeizar-se. Em qualquer caso, entretanto, é meramente passado antropológico, e nada tem a dizer sobre si (porque não é capaz de reflexivizar-se, enquanto tradicionalismo em geral) e sobre a própria modernidade (porque não é sujeito do presente). O discurso, a avaliação e a legitimação universais somente podem ser dadas pelo contexto-sujeito-valor do presente, que é o único capaz de estratificação, reflexivização e legitimação, posto que autoconsciente de si, do mundo e dos outros.

Então, os outros da modernidade não são necessários ao paradigma

normativo da modernidade em sua autorreconstrução interna, porque a emergência e o desenvolvimento da modernidade-modernização ocidental é um processo endógeno, autorreferencial e autônomo, *mas também o são diretamente*, no sentido de, pela comparação que a modernidade faz entre ela e eles, se pode provar que ela é superior (em termos de gerar racionalização social, crítica, reflexividade e emancipação, somente possíveis pelo universalismo pós-tradicional via racionalização), que ela é presente-atualidade e abertura ao futuro, e que esses outros da modernidade são apenas passado antropológico. Se, por um lado, ela é independente deles, por outro necessita comparar-se a eles, autolegitimando-se e deslegitimando-os: ela – e somente ela – servem para fundamentar o universalismo, uma vez que somente ela possui racionalização sociocultural; eles, calcados no tradicionalismo em geral, estão presos irremediavelmente ao contexto de emergência, subsumidos pelas formas naturais e religiosas e, finalmente, presos a uma noção essencialista e naturalizada do humano que lhes impede de ver e valorizar as diferenças como diferenças, tornando-se dogmáticos, fanáticos, etnocêntricos e, ao fim e ao cabo, genocidas.

Exatamente por isso, *há apenas uma história humana*, que vai do tradicionalismo à modernidade-modernização ocidental, que sai do Oriente enquanto indeterminação e chega ao Ocidente como universalismo, como correlação de socialização e subjetivação; *há apenas um presente-atualidade*, que é a Europa ou o Ocidente de um modo mais geral, enquanto universalismo pós-tradicional via racionalização que supera esse mesmo tradicionalismo em geral como passado antropológico; *há apenas um valor fundacional*, que é, mais uma vez, a razão pós-tradicional como substituto ao mito; *há apenas um futuro em aberto, um caminho a ele*, que é a modernidade-modernização como ponta de lança que nos leva a mais modernidade-modernização, dada sua condição racionalizada e secularizada que lhe permite separar natureza, cultura e sociedade, coisificar a natureza, desnaturalizar, historicizar e politizar a sociedade-cultura-consciência; e, finalmente, *há apenas um sujeito que compreende, reconstrói, estratifica e legitima a história humana*, o sujeito moderno, como sujeito do presente e abertura ao futuro, o qual se torna o estratificador, o legitimador e o condutor universais da condição e da evolução humana, que somente adquire sentido e efetividade por ele, desde sua voz, desde sua ação, desde sua significação. Aqui, a diferença é meramente adesiva, subsidiária, periférica: só é levada em conta *por causa da modernidade*, não em si mesma, em suas experiências, condições e alternativas. A diferença têm voz, mas, na radicalidade, isso nem é importante, porque, na medida em que não é moderna, em que não é europeia, nem falar em rigor conseguiria, sequer justificar, legitimar (objetiva e universalmente falando, que é uma capacidade exclusiva do paradigma normativo da modernidade, desde ele). Por isso, no paradigma normativo da modernidade, a história do gênero humano é unívoca, unidirecional e unidimensional e somente pode ser reconstruída, contada e legitimada desde dentro da modernidade para fora, pelos próprios pressupostos e valores da modernidade, sem qualquer outra possibilidade que não esta (cf.: Césaire, 1978; Memmi, 1967; Fanon, 2008).

É nesse sentido que os outros da modernidade – indígenas e negros,

no nosso caso aqui – não têm nada a dizer ou a propor, sequer como crítica e contraponto, ao paradigma normativo da modernidade. E também não fazem parte da modernidade-modernização ocidental como um todo, dadas sua (da modernidade) endogenia, autonomia, autorreferencialidade e autossubsistência. Por isso que falamos, acima, que somente a publicização das minorias político-culturais, como, para usar o termo de Mbembe acima comentado, “testemunhas” do processo universalizante da modernidade-modernização ocidental por meio do colonialismo-racismo, permite-lhes existir efetivamente, o que significa (a) que sua condição de existência, inultrapassável, consiste exatamente em vincularem-se férrea e indelevelmente à esfera público-política, ainda que enfrentando violências estruturais (e certamente enfrentarão), posto que sua invisibilização, seu silenciamento e seu privatismo lhes equivale a um atestado de morte, bem como (b) que o modo de existir das minorias político-culturais é e se dá como sujeitos político-politizantes, carnis e vinculados à esfera pública (sua cor, seu corpo, seu gênero, seu sexo, sua cultura, o tipo de violência por elas vividas etc.), isto é, como junção dos dois tópicos acima, enquanto pluralização das histórias do humano, da modernidade-colonialismo-racismo. Ora, a pluralização das histórias, das formas de ser e de existir do humano, dos contatos entre os diferentes grupos-sujeitos, é o que efetivamente permite crítica, reflexividade, transformação, emancipação. Autoconsciência somente existe na interrelação, ainda que tensa, entre diferenças, assim como as diferenças somente passam a existir a partir da conflitualidade cotidiana, gerando, a partir dali, ao longo do tempo, os acordos, consensos e valores devidos. Falaremos disso logo adiante. O que nos importa, aqui, é exatamente essa perspectiva de que a emergência e a consolidação das minorias político-culturais na esfera público-política, como sujeitos radicalmente enraizados nela, é, concomitantemente, sua condição de sobrevivência e de resistência (só sobrevivem, aliás, por meio de sua resistência público-política) e a questão-chave para a pluralização da diferença, das histórias das e pelas diferenças e, portanto, de combate ao colonialismo-racismo, de sua erradicação completa ao longo do tempo, com todas as reparações e transformações devidas. Esse, aliás, é o sentido da descolonização africana e do movimento indígena, por exemplo. Falando da descolonização africana, Mbembe diz:

[...] 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 o 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 terço 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 prometéica, 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; os grifos são nossos. Cf., ainda: Esbell, 2018, p. 113; Werá Jecupé, 2002, p. 36; Jecupé, 2002, p. 22; Krenak, 2015, p. 239; Fanon, 1968, p. 26).

Entre os vários momentos importantes da passagem acima, destacamos, primeiramente, a expressão “Depois de desatados os nós, restará apenas uma imensa linha”. Veja-se que, no contexto das teorias da modernidade europeia, há uma dualidade intransponível, uma barreira indestrutível, que opõe, mas também estratifica, a modernidade-modernização ocidental como universalismo pós-tradicional via racionalização *versus* todos os outros da modernidade como tradicionalismo em geral. Dessa barreira, desse muro, dessa assimetria, aparece exatamente a diferenciação entre modernidade como presente-atualidade efetivo e abertura ao futuro *versus* todos os outros da modernidade como passado antropológico. Trata-se, com isso, de uma relação verticalizada: a modernidade como presente-atualidade pode – ela e somente ela, entender-se a si mesma (já que é autoconsciência), entender o outro da modernidade, classificá-lo e estratificá-lo no grande processo evolutivo do gênero humano (como um momento passado), e, finalmente, por ser presente efetivo, atualidade substantiva, projetar-se ao futuro, servindo como bonde da história; mas o outro da modernidade não pode fazê-lo, porque não é sujeito do presente – enquanto preso ao passado antropológico, ele é incapaz de entender-se, de entender à modernidade (já que ela representa um estágio mais elevado da estrutural societal-cultural-cognitiva como universalismo pós-tradicional) e, por isso mesmo, de abrir-se, projetar-se e direcionar-se ao futuro. Ora, trata-se de uma assimetria/verticalidade muito própria ao colonialismo-racismo: o colonizador é presente efetivo e abertura ao futuro, ao passo que o colonizado é tão somente passado antropológico, mais próximo da animalidade que da humanidade. Nesse diapasão, a descolonização, na medida em que consolida a *voz-práxis* das minorias políticas em termos de esfera público-política, como sujeitos público-políticos militantes, horizontaliza as relações, minando essas assimetrias coloniais/raciais.

A simetria e a horizontalidade das relações entre as diferenças, que é o verdadeiro mote da descolonização, exige, como dissemos, a vinculação público-política das minorias e seu enquadramento crítico e transformador do paradigma normativo da modernidade. Porque a diferença somente emerge de modo efetivo como descolonização, isto é, como reconhecimento tanto da base colonial-racista da expansão universalizante da modernidade-modernização ocidental quanto dos múltiplos tempos e sujeitos do presente que são consentâneos à própria presença das minorias na esfera pública, como sujeitos políticos. Efetivamente, quando recordamos, no paradigma normativo da modernidade, a assimetria e a verticalidade inultrapassáveis

entre a modernidade e os outros da modernidade, correlata à condição colonial justificada com base no racismo (a naturalização da desigualdade, da dominação e da violência estruturais entre raças biológicas, apolíticas e despolitizadas), nos damos conta, em consequência, de que não poderá haver crítica, reflexividade e transformação – não poderá surgir o novo – *qua modernidade* cega, egocêntrica, colonial. De fato, é até irônico quando recordamos que o objetivo central das teorias da modernidade citadas está em mostrar que somente a estrutura societal-cultural-cognitiva da Europa moderna, como universalismo pós-tradicional via racionalização sociocultural, consegue efetivamente valorizar a diferença enquanto diferença, levando a uma justificação normativa não etnocêntrica e não egocêntrica, mas, ao mesmo tempo, nas referidas teorias, a diferença, o fora da modernidade, aparece apenas como passado, como consciência incipiente/insipiente, como menoridade, como *déficit* de racionalidade e de universalidade. O outro, aqui, não interessa à modernidade, não tem nenhuma importância na sua autocompreensão, como dissemos. Ele nada é, a não ser, como negatividade, a prova que a modernidade usa para convencer-se a si mesma de sua positividade e para legitimá-la na sua expansão universalizante.

É por isso, mais uma vez, que, na assimetria produzida e assumida pela modernidade na sua compreensão de si pela negatização e negação dos outros da modernidade (como presente efetivo, atualidade substantiva e abertura ao futuro), há a consolidação de uma condição verticalizada que, como dissemos, é intransponível e que, por isso mesmo, gera ausência de reconhecimento, deslegitimação e, ao fim e ao cabo, violência estrutural. Ademais, mas por causa disso, gera-se uma ossificação, uma naturalização e uma despolitização seja da autocompreensão da modernidade sobre si mesma, seja das relações entre modernidade e os outros da modernidade: trata-se basicamente de uma relação mal disfarçada de colonialismo em que o sujeito do presente substitui em tudo o passado antropológico e nega-lhe qualquer possibilidade de discurso-*práxis* alheio e alternativo à própria modernização, o que também significa: nega-lhe qualquer futuro. Os outros da modernidade, nessa posição, não podem propiciar a emergência de algo novo, mas, na radicalidade, é a própria modernidade que, com o apagamento e o silenciamento relativamente ao colonialismo e com sua concepção de uma radical assimetria e verticalidade entre ela e os outros da modernidade, já não permite efetivamente a emergência do novo, isto é, de crítica, reflexividade e transformação. É por isso que a descolonização, ao exigir a consolidação pública das minorias político-culturais como sujeitos dotados de uma voz-*práxis* militante, engajada, como presente efetivo, atualidade substantiva e abertura ao futuro, produz o novo, permite a crítica, a reflexividade e a transformação, através da sua pluralização, de suas histórias, experiências de modernidade, alternativas às crises da modernidade. Efetivamente, a horizontalidade propiciada pela emergência dos outros da modernidade como descolonização implica exatamente, como quer Mbembe, a consolidação de um poder de gênese direcionado a produzir outros mundos, outros projetos de futuro, pelo sujeito que, militante, se transforma em presente efetivo e atualidade substantiva. Ele diz:

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 ação. 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, 2014b, p. 13-14).

A diferença, agora sujeito militante, assume poder de gênese, isto é, descolonização. Com isso, ela deixa de ser negatividade, passado antropológico, e, como presente efetivo e atualidade substantiva, torna-se artifice de um futuro que é aberto, posto que projeto comum, partilhável, integrativo – ou seja, a diferença se torna positividade. Como positividade, a diferença militante equaliza o mundo, horizontaliza as arenas públicas, os sujeitos políticos, os espaços e os valores da interação social. A partir de então começa o jogo da discussão, da crítica, da transformação, do acordo, *da universalização*. Ou seja, a partir da perspectiva anticolonial e antirracista é que efetivamente emerge e se consolida um presente-atualidade efetivo e substantivo, onde a autoconsciência, desenvolvida como desvelamento do colonialismo-racismo, é produzida entre nós, no enquadramento, do conflito e na síntese entre nossas múltiplas experiências, histórias, valores e símbolos do humano. Não há, aqui, como abrir-se mão das histórias da modernização-colonização e das experiências vitais calcadas no racismo: os outros da modernidade têm de não apenas ser ouvidos, mas vividos, assumidos como presente efetivo e atualidade substantiva que, desde dentro da modernidade (porque não há um fora dela), pluralizam os múltiplos vórtices do desenvolvimento daquela, abrem os olhos dos sujeitos epistêmico-políticos para as várias fraturas cotidianas, para as amplas possibilidades, pontos de encontro e de desencontro. Sobretudo, a perspectiva anticolonial e antirracista, instaurada pelas minorias militantes em termos de espaço público, apontam para o fato de que falar sobre – e reconhecer as – diferenças só é possível com a inclusão, o reconhecimento e a integração dessas mesmas diferenças como presente efetivo e atualidade substantiva, portanto, desde dentro do sistema-mundo moderno, nem mais e nem menos. Aqui, elas não seriam nem passado antropológico nem o outro da modernidade, mas exatamente artífices e parte desse amplo processo de constituição, desenvolvimento e expansão universalizante da modernidade-modernização ocidental em particular, do gênero humano de um modo mais geral.

As diferenças situadas horizontalmente, portanto, representam

a efetiva abertura ao mundo, a efetiva abertura do mundo, e permitem o alcance do universal, a partir das sínteses caudatárias dos conflitos humanos por espaço, hegemonia e justificação. A abertura ao/do mundo, com isso, somente é possível pela pluralidade, como pluralidade, como pluralização: a multiplicidade que, nas suas contradições, interações e sínteses, desconstrói, minimiza gradativamente os conflitos potencialmente extintivos da condição humana de um modo geral e da própria pluralidade em particular, por meio do aprendizado, da negociação e das sínteses recíprocos. A pluralização consolidada pelas diferenças políticas, estruturadas de modo militante (como descolonização, conforme estamos falando), efetivamente instaura o presente-atualidade e a abertura para o futuro, isto é, efetivamente consolida a autoconsciência de si e dos outros, entre nós, entre eu e eles, porque desnaturaliza, historiciza e politiza esse mesmo mundo humano, porque, ao romper com a verticalidade ossificadora caudatária das formas totalitárias de segregação do humano, de confinamento do humano (com é o caso do eurocentrismo-colonialismo-racismo), complexifica a vida cotidiana: a partir de agora, não há mais um superior e um inferior, um senhor e um escravizado, como falava Mbembe acima, mas a diferença radical situada equalizada e horizontalmente, com quem teremos de interagir, disputar, dialogar – uma diferença que não podemos mais ignorar, invisibilizar, apagar, escravizar, mas escutar, reconhecer, conhecer, interagir. Por isso que a descolonização é poder de gênese, instaurada pelas minorias políticas, militantes em termos de esfera pública, as quais, ao pluralizá-la, visibilizam as situações de marginalização cotidiana, em particular aquelas instauradas em termos de modernidade-modernização ocidental em sua expansão calcada no colonialismo-racismo.

A descolonização como consolidação das minorias político-culturais no espaço público, enquanto voz-*práxis* militante, dinamizada desde uma perspectiva antirracista, pluraliza e, por isso, horizontaliza os sujeitos e esse espaço públicos. E, aqui, é imperioso, a essas mesmas minorias político-culturais, reconstruir e pluralizar as histórias e as memórias da modernidade-modernização ocidental, do humano de um modo mais geral. É necessário superar-se a unidimensionalização da história, da memória, do passado evolutivos do gênero humano levada a efeito pelo paradigma normativo da modernidade; é necessário desconstituir-se essa noção simplificadora que opõe verticalmente a modernidade como presente efetivo, atualidade substantiva e abertura ao futuro *versus* os outros da modernidade como passado antropológico; e, finalmente, é necessário superar-se essa noção purista e simplificadora da modernidade como endogenia, autonomia, autorreferencialidade e autossustentência, a qual apaga, invisibiliza e silencia sobre os outros da modernidade, produzidos no contexto da sua expansão universalizante como colonialismo-racismo. Ora, é aqui que o poder de gênese das minorias como descolonização efetivamente emerge e se consolida, para elas e para a própria modernização na qual estão inseridas: a pluralização arrasará a herança colonial-racista e, ao estabelecer a diferença como presente efetivo e atualidade substantiva, equalizada, horizontalizada, politizada, também tornará o futuro em abertura, não mais condicionada e interrompida pelo colonialismo-racismo, mas exatamente viabilizada na

plenitude de suas possibilidades, por causa da pluralização que possibilita a *práxis*, o pensamento, o aprendizado, a *autoconsciência de si e dos outros*, de si com os outros.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desse modo, a consolidação das minorias políticas em termos de esfera pública, sob a forma de uma *voz-práxis* ativista, militante e encarnada, pluraliza e politiza as histórias sobre o humano, as interpretações sobre a modernidade, trazendo sua memória da expansão universalizante da modernidade-modernização ocidental, sob a forma de colonialismo-racismo, para o cerne de uma perspectiva crítica, reflexiva e emancipatória. Com isso, ela também equaliza e horizontaliza as formas de ser e estar no mundo e os sujeitos epistêmico-políticos estruturantes para a reconstrução, a inteligibilidade e a orientação do processo de modernidade-modernização ocidental. Erodir-se-ia dois pressupostos centrais das teorias da modernidade europeias, demarcadores de sua cegueira histórico-sociológica e de sua romantização do próprio paradigma normativo da modernidade, a saber: a autonomia, a endogenia, a autorreferencialidade e a autossustentabilidade da modernidade-modernização ocidental, com o apagamento, o silenciamento e a invisibilização dos outros da modernidade, como destituídos de qualquer importância na constituição e evolução dela; e a cisão e verticalização férreas entre, de um lado, a modernidade como universalismo pós-tradicional via racionalização, ou seja, como presente efetivo, atualidade substantiva e abertura ao futuro, *versus* todos os outros da modernidade como tradicionalismo em geral, como passado evolutivo.

Pois bem, o discurso filosófico-sociológico da modernidade, a partir da descolonização, terá de abrir mão de sua perspectiva egocêntrica e etnocêntrica, que lhe pulsa ao fundo, para efetivamente assumir o colonialismo-racismo como um de seus eixos constitutivos, o que implica em trazer-se a pluralidade humana, as diferenças, para dentro da tensa constituição e desenvolvimento da própria modernidade, como parte indelével e inultrapassável dela. E, com isso, obviamente, a colocação do colonialismo-racismo como eixo estrutural do movimento constitutivo e evolutivo rumo ao universal da/pela modernidade não significa sua deslegitimação como um todo, sua recusa como um todo, o que seria não apenas impossível, dada sua consolidação, mas também estúpido, dado o desenvolvimento que ela mesma nos propiciou. Isso nem a descolonização africana afirmou, ou seja, o sem sentido completo do paradigma normativo da modernidade. Porém, reconhecer o colonialismo-racismo como seu eixo estrutural aponta, como já dissemos, para o fato de que a pluralização das diferenças, de suas histórias, de suas memórias, de suas experiências e de seu passado, no contexto da modernidade-modernização ocidental, é tanto condição para sua inteligibilidade, para seu discurso filosófico-sociológico da modernidade, quanto para se reprogramar essa mesma modernidade enquanto projeto evolutivo autoconsciente direcionado ao futuro, o que significa: não se fará e não haverá modernização reflexiva sem

a descolonização como seu movimento crítico-emancipatório mais basilar, mais estrutural.

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*. 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, 2012.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outros: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002b.
- HEGEL, G. W. F. *A razão na história*. São Paulo: Centauro, 2004.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- KRENAK, Ailton. *Encontros*. Rio de Janeiro: Azougue Editoria, 2015.
- MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Luanda: Edições Mulemba, 2014a.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014b.
- MEMMI, Aimé. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- MIGNOLO, Walter. “Colonialidade”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 32, nº. 94, p. 01-18, 2017.
- QUIJANO, Anibal. “Colonialidad y Modernidad/Racionalidade”, *Perú Indígena*, vol. 13, nº. 29, p. 11-20, 1992.
- QUIJANO, Anibal. “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.