

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
Departamento de Ciências Sociais
Bacharelado em Ciências Sociais

Contribuição à Crítica da Modernidade: O Sul existe.

Eduarda Alves da Silva

Recife, dezembro de 2019

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
Departamento de Ciências Sociais
Bacharelado em Ciências Sociais

Contribuição à Crítica da Modernidade: O Sul existe.

Eduarda Alves da Silva

Monografia apresentada ao Curso de Bacharelado em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais, sob a orientação da Prof. Dr. Fábio Bezerra de Andrade.

Recife, dezembro de 2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal Rural de Pernambuco
Sistema Integrado de Bibliotecas
Gerada automaticamente, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S586c

Silva, Eduarda

Contribuição à Crítica da Modernidade: : O Sul existe / Eduarda Silva. - 2019.
59 f.

Orientador: Prof. Dr. Fabio Bezerra de Andrade.
Inclui referências.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal Rural de Pernambuco, , Recife, 2022.

1. Colonialidade . 2. Decolonialidade . 3. Eurocentrismo . 4. Modernidade . I. Andrade, Prof. Dr. Fabio Bezerra de,
orient. II. Título

CDD

Contribuição à Crítica da Modernidade: O Sul existe.

Monografia aprovada em ____/_____/2019, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais, pela Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFRPE, por todos os membros da Banca Examinadora

BANCA EXAMINADORA

	Nota _____
Prof. Dr. Fábio Bezerra de Andrade (UFRPE - Orientador)	
	Nota _____
Prof. Me. Katherine Lages Contasti (UNICAP)	
	Nota _____
Prof. Dr. Aristeu Portela Junior (UFRPE)	

AGRADECIMENTOS

Incontáveis são os seres aos quais devo agradecer em todo esse processo de vivência e aprendizado como estudante de graduação no Bacharelado de Ciências Sociais. Início por mencionar meu lar, que é composto por minha mãe e irmã, sem elas eu não teria condições de nada nessa vida. Sou grata aos seres celestes, das matas, águas, pedras e encantados que se apresentaram a mim neste processo. Às mestras e mestres da academia e da vida, que tanto me fortaleceram, ensinaram e guiaram no caminho do conhecimento e da valorização dos saberes. As pessoas queridas, amigas e amigos que seguiram e seguem comigo nessa jornada linda que é viver. Não nominarei ninguém, pois mesmo que só por um minuto tenha sido o nosso encontro, ele me compõe e sou imensamente grata por isso.

Dedico a todas nós, pessoas que de alguma forma sofreram ou sofrem a violência e opressão da modernidade euro-ocidental. Aos que são maioria e seguem marginalizados. Povos originários, indígenas, população negra, mulheres, povos do campo, da cidade, crianças, trabalhadores, anciãos, pessoas com deficiência, todas as religiões, crenças e saberes.

Com versos que o livro apagou
Desde 1500 tem mais invasão do que
descobrimento
Tem sangue retinto pisado
Atrás do herói emoldurado
Mulheres, tamoios, mulatos
Eu quero um país que não está no retrato
Brasil, o teu nome é Dandara
E a tua cara é de cariri
Não veio do céu
Nem das mãos de Isabel
A liberdade é um dragão no mar de
Aracati
Salve os caboclos de julho
Quem foi de aço nos anos de chumbo
Brasil, chegou a vez
De ouvir as Marias, Mahins, Marielles,
malês.¹

“Histórias Para Ninar Gente Grande”.
G.R.E.S. Estação Primeira de Mangueira (RJ) -
Samba-Enredo 2019.
(Luiz Carlos Máximo; Manu da Cuíca;
Ronie Oliveira; Sílvio Moreira Filho; Tomaz
Miranda, Vitor Arantes Nunes).

¹ Mangueira.com.br/carnaval-2019/sambaenredo

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo analisar como a modernidade (eurocentrismo) se apresenta enquanto mito, afirmando que não existe modernidade sem colonialidade, destacando a violência que a constituiu e que tem início quando da conquista da América, tomando como referência teórica o campo de estudo modernidade/colonialidade e guiado pela contribuição da teoria decolonial sobre a narrativa da modernidade. Ao questionar o próprio conceito de razão enquanto emancipação e civilização, este trabalho objetiva destacar que por meio da modernidade se domina, aprisiona e violenta, povos, saberes, costumes e fazeres que não estejam dentro do cânone europeu. Pois, é com base no apagamento do outro, aquele outro colonizado, e por meio da colonialidade que a Europa se apresenta como centro, tornando todos os outros sua periferia e se consolidando como um novo sistema-mundo. Assim, este estudo não visa excluir e sobrepor uma visão sobre a outra, mas sim, ligá-las interculturalmente por meio da transmodernidade, e com isso chamar atenção para povos, periferias e saberes negligenciados. A decolonialidade rompe com a premissa de dominação que sobre põe uma sociedade a outra e possibilita a libertação daqueles que desde 1492 seguem silenciados.

Palavras-chave: colonialidade, decolonialidade, eurocentrismo, modernidade.

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo analizar cómo la modernidad (eurocentrismo) se presenta como un mito, afirmando que no hay modernidad sin colonialidad, destacando la violencia que la constituyó y que se inició con la conquista de América, tomando como referente teórico el campo de estudio. .modernidad/colonialidad y guiado por el aporte de la teoría decolonial sobre la narrativa de la modernidad. Al cuestionar el concepto mismo de razón como emancipación y civilización, este trabajo pretende resaltar que a través de la modernidad se dominan, aprisionan y violentan personas, saberes, costumbres y prácticas que no están dentro del canon europeo. Pues bien, es a partir de la borradura del otro, ese otro colonizador, ya través de la colonialidad que Europa se presenta como el centro, haciendo de todos los demás su periferia y consolidándose como un nuevo sistema-mundo. Así, este estudio no pretende excluir y superponer una mirada sobre la otra, sino vincularlas interculturalmente a través de la transmodernidad, y así llamar la atención sobre los pueblos, las periferias y los saberes desatendidos. La decolonialidad rompe con la premisa de dominación que superpone una sociedad a otra y posibilita la liberación de los silenciados desde 1492.

Palabras clave: colonialidad, decolonialidad, eurocentrismo, modernidad.

ABSTRACT

This study aims to examine how modernity (Eurocentrism) presents itself as myth, stating that there is no modernity without coloniality, highlighting the violence that constituted and which starts when the conquest of America, taking as theoretical reference the field of study modernity / coloniality and guided by the colonialist theory contribution on the narrative of modernity. By questioning the very concept of reason as emancipation and civilization, this work aims to highlight that by modernity dominates, captures and violent, people, knowledge, customs and practices that are not within the European canon. Because it is based on the deletion of the other, that other colonized, and by colonialism that Europe presents itself as a center, making all other its periphery and being consolidated as a new world-system. This study is not intended to delete and overwrite an insight into the other, but rather connect them cross-culturally through transmodernity, and thus draw attention to people, neighborhoods and neglected knowledge. The Decoloniality breaks the dominance assumption that overlaps one company to another, and allows the release of those who follow 1492 silenced.

Keywords: colonialism, Decoloniality, Eurocentrism, modernity.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. MODERNIDADE E EMANCIPAÇÃO: o projeto ocidental	16
2.1 Eurocentrismo e Modernidade	22
3. MITO DA MODERNIDADE E COLONIALIDADE: A FACE OCULTA	30
3.1 Colonialismo e Colonialidade	35
3.2 Colonialidade do Poder	39
4. DECOLONIALIDADE E TRANSMODERNIDADE: a inclusão do outro	43
4.1. O Projeto Transmoderno	45
4.2. Filosofia da libertação e Diálogo pluricultural	49
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	55
6. REFERÊNCIAS	57

1. INTRODUÇÃO

Desvende os olhos, afine o olhar. O que te contaram sobre nós não é, nem nunca foi verdade. Escravizaram até sua consciência, chega de tanta desigualdade. Vamos manter viva a esperança, o medo transformado em coragem.

Camila Yasmine/Gean Ramos ²

A interpretação recorrente sobre a modernidade, invariavelmente, é situada no período identificado como Iluminismo, fundamentada pela ideia de que acontecimentos e condições inerentes à Europa possibilitaram o seu surgimento. Assim a modernidade Ocidental teria seu início nos séculos XVIII e XIX. Desse modo, este presente trabalho tem como objetivo contestar esta afirmação sobre a origem da modernidade, a partir da argumentação desenvolvida pelos teóricos do grupo modernidade/colonialidade, teoria cuja contribuição afirma que a modernidade não resulta de fenômenos internos, mas, sim, como destaca Dussel (1993), resulta da conquista e a posterior dominação dos povos existentes na América e África a partir de 1492, assim, é possível falar de uma modernidade que surge por resultado direto da apropriação do outro, das riquezas, saberes e bens naturais presentes em tais territórios invadidos.

A tese acima afirmada encontra-se em um conjunto de autores, organizados no movimento que passou a se chamar Modernidade/Colonialidade, o qual, para dar conta dessas questões destaca que a experiência da conquista participa e compõe diretamente no que iremos chamar de modernidade. No entanto, possui uma especificidade e ela se manifesta justamente pela maneira como esse imaginário vai ser construído sobre o outro, composto pela população indígena, negra e oriental, que formam aquele outro encoberto, negado e, particularmente, influenciado em relação ao seu próprio modo de se perceber. Neste sentido, a contribuição dos estudos Modernidade/Colonialidade negrita que não se faz possível haver modernidade sem colonialidade, e seu processo fomentador consolida-se pela classificação racial, inferiorização dos povos e pela violência por estes sofrida.

A maneira como essa tese será desenvolvida neste trabalho, pretende ao final dar ênfase para duas leituras complementares e essenciais para o mundo que nós estamos e em que vivemos, realizando o diálogo entre uma transmodernidade e uma modernidade. De

² [Instagram.com/geanramosoficial/](https://www.instagram.com/geanramosoficial/)

maneira tal que não se pretende rivalizar e impor uma contribuição sobre outra, mas, sim, dar espaço também para aquelas populações que neste processo ficaram à margem e compuseram as sociedades periféricas do globo. Entretanto, algumas questões importantes precisam ser apresentadas e desenvolvidas de maneira introdutória, com fins a enunciar o percurso que este trabalho irá tomar para se desenvolver.

Em seu viés eurocêntrico, hegemonicamente, a modernidade é proposta como uma imagem de mundo: racionalizado, emancipador e em progresso, que deve passar a ser o objetivo de todas as organizações sociais, tendo como base a europeia. Neste sentido, a modernidade ocidental apresenta-se, em relação aos povos colonizados, como civilizada e desenvolvida. Tal premissa faz com que aquilo que não esteja neste roteiro seja definido como atrasado, incivilizado e que, por isso, necessita de ajuda para evoluir e alcançar a modernidade. O mundo moderno apresentado desta maneira é aquilo que podemos chamar de modelo eurocêntrico³.

Um elemento importante a se destacar é que o encerramento do processo colonial de dominação não esgota a relação da colonialidade exercida para com os povos subalternizados, inicialmente pela Europa e atualmente estendida também aos Estados Unidos da América, já que a colonialidade transcende o colonialismo-histórico. As formas de colonialidade do poder, que se referem à exploração vivenciada nas colônias, manifestam-se em novos moldes após o processo de independência.

A contribuição Decolonial constitui-se dentre os mais distintos âmbitos de saber e conhecimento, possibilitando ampliar as áreas de análise e percepções, gerando novos olhares a partir da contestação a esta maneira eurocêntrica, afirmando que esta se constrói por meio do mito da modernidade ocidental. Chama a atenção para a violência que constitui a modernidade, apontando que se trata de uma razão sacrificial, que não concebe o outro enquanto autêntico, diferente, mas como alguém a ser conquistado, dominado e civilizado. Assim, a pesquisa se debruça sobre os conceitos de mito da modernidade, eurocentrismo, colonialismo, colonialidade do poder e transmodernidade. E tem como ponto de partida o seguinte questionamento: **Em que consiste a crítica da teoria decolonial à modernidade, e de que maneira ela contribui para a libertação dos povos periféricos?**

³ “Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de meados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes sejam sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América”. (QUIJANO, 2005, p. 126).

Em sua organização por capítulos, este trabalho se divide na primeira parte com o título Modernidade e Emancipação: o projeto ocidental; seguido pela segunda parte Mito da Modernidade e Colonialidade: a face oculta; finalizando com a terceira parte Decolonialidade e Transmodernidade: a inclusão do outro.

O objetivo geral eleito consiste em: contestar a percepção euro-ocidental sobre a narrativa da modernidade, a partir da argumentação com base na teoria Decolonial. Tem-se como objetivos específicos: apresentar o projeto da modernidade enquanto razão emancipadora e o eurocentrismo que a compôs; desenvolver o que a teoria decolonial e o grupo de estudos modernidade/colonialidade entendem por mito da modernidade; abordar o projeto transmoderno na sua proposta de ampliação e reconhecimento de múltiplas culturas.

Quanto à metodologia, tendo em vista estas considerações, o presente trabalho está baseado na investigação de dados coletados através de pesquisas bibliográficas⁴, por meio da análise teórica e documental descritiva e explicativa, possuindo como fonte livros, artigos, periódicos, revistas e sites, que possibilite uma revisão planejada, detalhada e direcionada para identificar, selecionar e avaliar criticamente os estudos. Neste trabalho a pretensão é revisar os conceitos chave teorizados pelos autores da Decolonialidade aplicando-se a realidade latino-americana.

Para se tornar possível observar os limites presentes no projeto de modernidade, necessita-se problematizar o modelo hegemônico de dominação presente na organização moderna. Destacando como a modernidade eurocêntrica se apresenta enquanto mito, negritando a violência intrínseca a ela e a colonialidade que a constitui. Apontando, por meio do arcabouço teórico decolonial, às possibilidades e alternativas para uma epistemologia que considere também os saberes que foram negligenciados na perspectiva totalizante da modernidade.

No capítulo um, apresenta-se o que se entende por crítica da teoria decolonial à modernidade, fazendo uso da análise desenvolvida pela contribuição do grupo Modernidade/Colonialidade⁵, destacando o projeto da modernidade, a emancipação

⁴ A pesquisa bibliográfica é aquela que se realiza a partir do registro disponível, decorrente de pesquisa anteriores, em documentos impressos, como livros artigos, teses etc. Utiliza-se de dados ou categorias teóricas já trabalhados por outros pesquisadores e devidamente registrados. Os textos ornaram-se fontes dos temas a serem pesquisados. O pesquisador trabalha a partir das contribuições dos autores dos estudos analíticos constantes dos textos. (SEVERINO, 2007, p. 122).

⁵ Formado por intelectuais latino-americanos situados em diversas universidades das Américas, o coletivo realizou um movimento epistemológico fundamental para a renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina no século XXI: a radicalização do argumento pós-colonial no continente por meio da noção de “giro decolonial”. Assumindo uma miríade ampla de influências teóricas, o M/C atualiza a tradição crítica de pensamento latino-americano, oferece releituras históricas e problematiza velhas e novas questões para o continente. Defende a “opção decolonial” – epistêmica, teórica e política – para compreender e atuar no mundo,

direcionada presente em tal projeto, o eurocentrismo que o justifica e que acaba por permitir a consolidação de uma percepção única e linear de mundo. Este capítulo se dividirá em duas seções, iniciando com a intitulada Modernidade e Emancipação: o projeto ocidental, que aborda a questão da modernidade euro-ocidental; na seção seguinte, abordará sobre Eurocentrismo e Modernidade, na sua dimensão dominadora e unilinear dos fatos, que impõe a Europa enquanto centro e faz de todos os outros territórios sua periferia.

No capítulo dois, desenvolve-se o que a teoria decolonial e o grupo de estudos modernidade/colonialidade entendem por mito eurocêntrico da modernidade e como ele acarreta e acaba por implicar os limites da modernidade. Este capítulo possuirá a seção, intitulada Mito da Modernidade e Colonialidade: a face oculta; seguido por Colonialismo e Colonialidade, que se debruçará sobre o conceito de colonialidade, enquanto fator inerente e intrínseco da modernidade, afirmando que não se faz possível haver modernidade sem colonialidade; e finalizando com Colonialidade do Poder, que enfatiza o peso da colonialidade do poder como forte elemento de dominação sobre a subjetividade dos povos colonizados.

O terceiro capítulo, possuirá enquanto parte primeira, o título Decolonialidade e Transmodernidade: a inclusão do outro, buscando destrinchar o argumento decolonial, para que perceba as possibilidades de romper com as amarras e limites da narrativa sacrificial e violenta da modernidade euro-ocidental; seguido pelo O Projeto Transmoderno, abordará a transmodernidade, que em conjunto com a filosofia da libertação, propõe a ampliação e o reconhecimento de múltiplas culturas; finalizando com Filosofia da libertação e Diálogo pluricultural, que declarará como elemento fundante a escolha, para se possibilitar o reconhecimento da alteridade daqueles que foram e são vítimas da modernidade, desde o século XV com a invasão e colonização, pela Europa, dos povos ditos periféricos.

Pretende-se, portanto, demonstrar os limites do projeto euro-ocidental e apontar para a necessidade de ampliar a lente de percepção do mundo, que não venha unicamente pelo viés euro-ocidental, mas que de maneira intercultural considere olhares outros. Para tanto, destaque-se que o paradigma da violência e da alteridade foi identificado como a reprodução do poder, ou seja, como colonialidade do poder e que, como tal, não mais pode se perpetuar. Busca-se, assim, fortalecer o arcabouço teórico decolonial onde a transmodernidade propicie o reconhecimento do outro que foi excluído, e possibilite a libertação aqueles que foram subalternizados a partir da colonização.

Tendo em vista que a decolonialidade lança mão de uma concepção crítica e ao mesmo tempo libertadora da sociedade, que busca considerar o processo de colonialismo histórico e a realidade dos povos periféricos. Neste sentido, colabora com um prisma teórico/prático que localiza a dimensão mítica da modernidade, mostrando que a modernidade emancipadora não se aplica aos povos colonizados. Contrariando o lócus normativo eurocêntrico, a teoria decolonial enfatiza a relevância de tais povos como elementos chaves do processo moderno, destacando suas especificidades e buscando reorganizar o papel desses no contexto histórico da modernidade.

2. MODERNIDADE E EMANCIPAÇÃO: o projeto ocidental.

Quanto tempo faz que eles contam a nossa história? Quanto tempo faz que eles constroem a nossa memória? Eu vim pra contar que tão certo como o agora, eu estarei nas linhas que contam a nossa vitória.

Bia Ferreira. ⁶

No que se segue neste primeiro capítulo, busca-se desenvolver o que se entende por crítica da teoria decolonial à modernidade. Esta questão irá lançar mão da crítica desenvolvida pela contribuição do grupo Modernidade/Colonialidade⁷, destacando o projeto da modernidade, sua emancipação direcionada e o eurocentrismo que a compôs, permitindo a consolidação de uma percepção única dos fatos. O presente capítulo se dividirá em duas seções, iniciando com a intitulada Modernidade e Emancipação: o projeto ocidental, que aborda a questão da modernidade ocidental. Na segunda seção o capítulo tratará sobre Eurocentrismo e Modernidade, na sua dimensão dominadora e unilinear dos fatos, que impõe a Europa enquanto centro do sistema-mundo, vinculado a todas as esferas de organização social, principalmente na criação da subjetividade do outro colonizado, enquanto parte fundante da modernidade.

É imprescindível destacar que a proposta desta pesquisa solicita que sejam ampliadas as lentes de apreensão sobre a modernidade, não as negando por completo, porém questionando e criticando a perspectiva que nos foi apontada como única interpretação. Desta maneira, multiplicando, percebendo e destacando as inúmeras vozes silenciadas e apagadas com a modernidade.

Segundo Habermas (2000), nos seus comentários sobre o discurso filosófico da modernidade, Hegel foi quem primeiro fez uso do termo modernidade. Em um primeiro momento, o filósofo empregou o conceito de modernidade em contextos históricos, ou seja, são os “novos tempos”⁸, os “tempos modernos”, que correspondem ao uso contemporâneo dos termos em inglês e francês por volta de 1800: “modern times”, “temps modernes”.

⁶ noizes.com.br/entrevista-bia-ferreira-nas-linhas-da-historia-que-conta-a-revolução

⁷Formado por intelectuais latino-americanos situados em diversas universidades das Américas, o coletivo realizou um movimento epistemológico fundamental para a renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina no século XXI: a radicalização do argumento pós-colonial no continente por meio da noção de “giro decolonial”. Assumindo uma miríade ampla de influências teóricas, o M/C atualiza a tradição crítica de pensamento latino-americano, oferece releituras históricas e problematiza velhas e novas questões para o continente. Defende a “opção decolonial” – epistêmica, teórica e política – para compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva. (BALLESTRIN, 2013, p. 89).

⁸Todos os grifos e destaques presentes nas citações são do autor.

Querendo significar com isso que o novo mundo se distingue do velho e se abre para o futuro, iniciando uma nova época histórica.

Nesse sentido, Hegel foi o primeiro a “tomar como problema filosófico o processo pelo qual a modernidade se desliga das sugestões normativas do passado que lhe são estranhas” Habermas, (2000, p. 24). Desta maneira, Hegel sentia esse problema ao identificar a subjetividade como o princípio dos tempos modernos. Assim, ao situar a subjetividade como fenômeno específico da modernidade, Hegel marca sua relação direta com a liberdade e a reflexão.

Desta maneira, Hegel identifica quatro possibilidades que a expressão subjetividade comporta:

a) individualismo: no mundo moderno, a singularidade infinitamente particular pode fazer valer suas pretensões; b) direito de crítica: o princípio do mundo moderno exige que aquilo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo; c) autonomia da ação: é próprio dos tempos modernos que queiramos responder pelo que fazemos; d) por fim, a própria filosofia idealista: Hegel considera como obra dos tempos modernos que a filosofia apreenda a ideia que se sabe a si mesma. (HABERMAS, 2000, p. 25/26)

Para justificar este processo, o autor aponta três acontecimentos chave para a emergência da modernidade e, portanto, da subjetividade, são eles: a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Industrial.

De forma geral, em boa parte dos estudos, a modernidade, pode ser identificada como um processo de modificações na sociedade em todas as suas esferas, relacionado à mudança de paradigmas e de organização social, com o surgimento de novas instituições, que possibilitaram transformações, tanto estruturais quanto de ordem epistemológica. A mudança de época⁹, refere-se à resolução das adversidades sociais. O presente passa a ser concebido como aquilo que gera o que há de novo, que é apenas a passagem para o que é mais valioso, o futuro, o que ainda está por vir. Assim, os novos tempos ganham novo significado - contudo, ainda preso na lógica da colonialidade - o de desenvolvimento, revolução, progresso e emancipação.

Nesse sentido, Hegel (1999) passa a definir o que, segundo ele, seria a modernidade. Em tal interpretação, a modernidade se distinguiria das demais experiências históricas, e

⁹O espírito do tempo (Zeitgeist), um dos novos termos que inspiram Hegel, caracteriza o presente como uma transição que se consome na consciência da aceleração e na expectativa da heterogeneidade do futuro: "Não é difícil ver", escreve Hegel no prefácio Fenomenologia do espírito, "que nosso tempo é um tempo de nascimento e de passagem para um novo período". O espírito rompeu com seu mundo de existência e representação e está a ponto de submergi-lo no passado, e [se dedica] à tarefa de sua transformação. (HABERMAS, 2000 p. 10/11).

assim, conseguiria compreender o funcionamento das leis do universo, sem que seja por meio da autoridade tradicional, e se caracterizaria por uma visão evolucionista, de progresso e desenvolvimento.

(...) juntamente com as expressões "modernidade" ou "novos" tempos, se inserem ou adquirem os seus novos significados, válidos até hoje: revolução, progresso, emancipação, desenvolvimento, crise, espírito do tempo, etc. Estas expressões tornaram-se palavras-chave da filosofia hegeliana. (HABERMAS, 2000, p.11-12).

Preocupado em demonstrar todo o sistema das condições de vida da modernidade, Hegel destaca a centralidade da subjetividade, como “o princípio do mundo moderno e em geral a liberdade da subjetividade, princípio segundo o qual todos os aspectos essenciais presentes na totalidade espiritual se desenvolvem para alcançar o seu direito” (Habermas, 2000, p.25). Este é um dos termos principais da modernidade: a negação a toda tutela imposta aos homens, de forma a deixar-se guiar pelas leis, normas e regras desejadas por aqueles a que se dirigem. Trata-se, principalmente de questionar de maneira crítica as condições de vida.

Com isso, para Hegel, na modernidade, a questão religiosa, o Estado, a sociedade, a ciência, a moral e a arte assumem outros contornos. Neste sentido, a experiência histórica dos novos tempos significa que a subjetividade se descentra, o sujeito se constitui a partir das condições históricas e o espírito volta-se a si mesmo, capacitando o indivíduo à crítica e à autonomia.

Nessa perspectiva, o projeto moderno é concebido como uma época histórica, pois marca a ruptura com o passado tradicional e a modificação das normatizações, gerando uma nova perspectiva organizacional, instaurando revoluções sociais, políticas, econômicas e culturais. Apresenta-se, assim, como o período onde a humanidade teria obtido expansão das possibilidades criativas, de desenvolvimento e de transformação da natureza.

Nesta ótica, a modernidade significaria uma emancipação, a saída da imaturidade alcançada- segundo a resposta de Kant à pergunta “O que é esclarecimento?” - por um esforço da razão como processo crítico que proporciona à humanidade uma nova maneira de se posicionar no mundo. Este seria um evento estritamente europeu, que só pudera ser vivenciado pelo ocidente graças aos processos sociais localizados em tal continente, e que permitiram seu desabrochar.

Por meio de tais eventos teria sido possível a mudança e inversão de paradigma societal, político, filosófico, econômico e cultural, fazendo surgir novas instituições e formas outras de conduta e interação social. Neste contexto, a sociedade que antes era fundada sob a

autoridade tradicional, onde o que ocorria era justificado pelo divino, passaria, com o advento da modernidade, a ser compreendida pelo prisma racional.

A razão é o que, daí em diante, vai justificar a ordem social; também vai ser a via condutora que unifica e uniformiza os saberes, a ética e a política. Este processo teria possibilitado o apogeu da ciência e dos valores morais universais, que acabam por acarretar uma diferenciação em cada esfera de valor. Desta maneira, se aplica a negação de outros saberes tradicionais em detrimento do conhecimento linear e universalista da modernidade.

Filósofos ingleses e alemães foram cruciais para difundir esta versão dos fatos, como Hegel, que posicionou a parte asiática do globo como a fase infantil da humanidade, o lugar do despotismo e não possuidor de liberdade, e aponta o ocidente como o possuidor da maturidade para realização plena da liberdade e da civilização. Neste sentido, esta Europa teria sido a eleita para ser responsável pelo destino da história universal.

A história universal representa (...) o desenvolvimento da consciência que o Espírito tem de sua liberdade e também a evolução da realização que esta obtém por meio de tal consciência. O desenvolvimento implica uma série de fases, uma série de determinações da liberdade, que nascem do conceito da coisa, ou seja, aqui, da natureza da liberdade ao se tornar consciente de si (...). Esta necessidade e a série necessária das puras determinações abstratas do conceito são estudadas na Lógica. (HEGEL, 1999, p. 134).

Para Hegel, o conceito de desenvolvimento é dialeticamente linear e possui uma direção de espaço, dito isto, em sua interpretação a Europa se consolidaria como o ponto final desse movimento de desenvolvimento humano e histórico, e a Ásia teria sido seu começo, pois o teórico aponta que o espírito da razão vem do Oriente para o Ocidente. Deste modo, além de condenar a Ásia a um estado de imaturidade, elimina e apaga da história mundial a América Latina e a África.

Temos então a ideia conceitual de que a Europa se consolida como centro de uma totalidade universal que considera a Ásia¹⁰ um período introdutório, infantilizado, apenas como seu ponto de partida. Esta perspectiva percebe a África¹¹, mas a desqualifica, pois

¹⁰ A criança não tem racionalidade, a não ser como possibilidade real (...). Só o adulto tem inteligência (...) e é o centro de tudo (...) (HEGEL, 1999, p. 161).

¹¹ A África é em geral uma terra fechada, e conserva este seu caráter fundamental. Entre os negros é realmente característico o fato de que sua consciência não chegou ainda à intuição de nenhuma objetividade. (HEGEL, 1999, p. 183).

entende que esta possui um nível de consciência humana em estado bruto, e a América¹² fica descartada por completo.

Para dar ênfase e solidez à ideia de que o movimento da história mundial parte de Oriente-Occidente¹³ se fez necessário suprimir qualquer que fosse a relevância ou contribuição de outros territórios como a Ásia, América e África. Assim, o eurocentrismo reformula toda a composição social, política e econômica do globo, ao criar a ideia forjada da Europa como centro do sistema-mundo e da história universal.

Esta movimentação de exaltação europeia também possuía suas predileções dentro do próprio continente europeu, pois esta Europa centro do sistema-mundo era composta pela região Norte Ocidental. A parte Sul do continente e até mesmo o Norte Oriental eram considerados pertencentes ao espírito da antiguidade medieval. O Norte Ocidental, ligado ao espírito germânico, seria o espírito do novo mundo, devendo ser portador e provedor do princípio cristão, onde o novo mundo seria o espaço de realização da verdade absoluta e da liberdade infinita.

A significação ideal superior é a do espírito, que volta a si mesmo, desde o embotamento da consciência. Surge a consciência da justificação de si mesmo, mediante o restabelecimento da liberdade cristã. O princípio cristão passou pela formidável disciplina da cultura; e a Reforma lhe dá também em seu âmbito exterior, com o descobrimento da América (...). O princípio do Espírito livre se fez aqui bandeira do mundo, e a partir dele se desenvolvem os princípios universais da razão (...). O costume e a tradição já não valem; os diferentes direitos precisam se legitimar como fundados em princípios racionais. Assim se realiza a liberdade do Espírito. (HEGEL, 1999, p. 413-414).

Esse espírito moderno afirmado por Hegel, como dito acima, não se estende a todo o continente europeu, ele se localiza ao Norte, na Europa Ocidental e germânica, mais declaradamente na Inglaterra, França e Alemanha. Este mundo pertencente à parte Norte da Europa que nada tem que aprender com outros povos e culturas, pois como já foi dito, ela é a realização e materialização da liberdade e subjetividade manifestada na razão.

A modernidade para Hegel se inicia por motivos intra-europeus e tem marco em três eventos: a Reforma Luterana (Inglaterra), a Ilustração (Alemanha) e a Revolução Francesa (França). Seriam estes os acontecimentos que permitiram que a modernidade pudesse ser

¹² Da América e de seu grau de civilização, especialmente, México e Peru, temos informações a respeito de seu desenvolvimento, mas como uma cultura inteiramente particular, que expira no momento em que o Espírito se aproxima dela... A inferioridade destes indivíduos é em tudo, inteiramente evidente. (HEGEL, 1999, p. 172).

¹³(...) este “desenvolvimento”, da história do Leste para o Ocidente é puramente “ideológico”; é um momento constitutivo do “eurocentrismo”, que, todavia, se impôs em todos os programas de História. (DUSSEL, 1993, p. 25).

vivenciada e desenvolvida pela a Europa Ocidental, pois só ela possuía as condições necessárias para o alcance da era moderna. Portadora do espírito necessário e dona do direito absoluto deste desenvolvimento, com base na razão, a Europa se consolida como centro de todos e de tudo.

O filósofo Kant declara que a modernidade é a saída para o estado de imaturidade existente na humanidade, Hegel, afirma a Europa como um fim histórico, “o movimento da história universal vai do Oriente para o Ocidente, Europa é o fim absoluto da História universal da Ásia é o seu início” Hegel, (1999, p. 93). Nesse contexto, a liberdade do espírito é a razão, e se manifesta no progresso da consciência humana, assim, localizando na Ásia a imaturidade, já a América e a África ficam fora da história.

Nenhuma outra sociedade obteve as condições necessárias para desenvolver a consciência do espírito e a subjetividade, apenas a Europa possuiria “o espírito do mundo moderno, cujo fim é a realização da verdade absoluta como determinação da liberdade, que tem por conteúdo a sua própria forma absoluta. A determinação dos povos germânicos é o tornar-se sustentáculo” (Hegel, 1999, p. 291).

A América é, portanto, a terra do futuro, na qual se revelará, em tempos vindouros, o elemento importante da história universal – talvez a disputa entre a América do Norte e a do Sul. É uma terra de aspirações para todos os que deixam o museu de armas históricas da velha Europa. Menciona-se que Napoleão tenha dito: “Cettevieille Europe m’ennuie”. Cabe à América abandonar o solo sobre o qual se tem feito a história universal. O que nela aconteceu até agora nada mais é do que o eco do Velho Mundo, a expressão de uma vida estrangeira. Por ser a terra do futuro, a América não nos interessa aqui, pois, no que diz respeito à *história*, nossa preocupação é com o que foi e com o que é, e, em relação à filosofia, nos ocupamos do que não é nem passado nem futuro, mas do que, simplesmente, é, em existência eterna: a razão. E isso já é o bastante para nos ocupar. Deixando de lado o Novo Mundo e os sonhos que ele é capaz de suscitar, passemos ao *Velho Mundo*, isto é, ao palco da história. (Hegel, 1999, p. 79).

Esta reinterpretação da história, fundada e difundida pelo romantismo alemão, encobre e enterra todas as outras culturas que não a europeia, e se formula por meio das experiências e processos históricos da Ilustração Francesa e Inglesa, posicionando o continente europeu na história universal como o centro do mundo.

Trata-se, portanto de uma posição eurocêntrica, uma particularidade que se apresenta como universal, onde a ciência aparece como elemento fundante da modernidade, por isto, a Europa, em especial a do Norte, que foi percebida com capaz se desenvolver, no âmbito das ideias do eurocentrismo, o imaginário de que aos europeus pertenciam as condições

necessárias para o surgimento da modernidade como fenômeno histórico e como nova forma de pensar.

A ideia emancipadora da modernidade mascara a realidade do mito ligado a ela, e carrega em si outro ponto que por boa parte do tempo ficou encoberto: a percepção do eurocentrismo e sua falácia ligada ao desenvolvimento que foi atrelado aos saberes e à realidade europeia.

A esse respeito, os teóricos decoloniais desenvolvem uma análise distinta desse processo. Segundo eles, um fator importante para formular a crítica à modernidade europeia é perceber até que ponto a hegemonia eurocêntrica é historicamente retratada em seu universalismo nos últimos cinco séculos.

2.1 Eurocentrismo e modernidade

Para uma vasta gama de autores,¹⁴ a modernidade é um fenômeno exclusivamente europeu, suas argumentações fazem uso de fatos localizados nesse continente para compor as explicações sobre a origem da modernidade. No entanto, é possível apontar o aspecto ideológico dessa afirmação, com ajuda dos teóricos decoloniais componentes do grupo modernidade/colonialidade, que refutam a afirmação eurocêntrica e tecem uma crítica a esta argumentação.

Neste sentido, os teóricos do grupo modernidade/colonialidade, irão afirmar que a modernidade é realmente um evento europeu, mas proveniente da relação dialética com o não-europeu como elemento fundante de tal fenômeno. Esta perspectiva destaca que, no final do século XV, por motivo das navegações, que levam os europeus a chegarem ao continente americano, se inicia a relação de dominação e exploração, e deste movimento surge a noção de sistema-mundo¹⁵, de capitalismo e de modernidade¹⁶, graças ao processo de expansão de larga duração. Assim, a modernidade surge quando a Europa se denomina centro de um

¹⁴ “A Modernidade, para muito, é um fenômeno só e exclusivamente europeu. Pensam assim, obviamente, Charles Taylor, Stephen Toulmin ou Jürgen Habermas”. (DUSSEL, 1993, p. 07).

¹⁵ Um sistema mundo é um sistema social, um sistema que possui limites, estruturas, grupos associados, regras de legitimação e coerência. A sua vida é feita das forças em conflito que o mantém unido por tensão e o dilaceram na medida em que cada um dos grupos procura eternamente remodelá-lo a seu proveito. Tem as características de um organismo, na medida que tem um tempo de vida durante o qual suas características mudam em alguns aspectos e permanecem estáveis noutros. (WALLERSTEIN, 1974, p. 337).

¹⁶ A administração da centralidade do sistema mundial era agora realizada a partir de outros lugares e respondia aos imperativos de eficiência, biopolítica e racionalização admiravelmente descritos por Max Weber e Michel Foucault. A subjetividade que se formou lá correspondia ao surgimento da burguesia e à formação de um modo de produção capitalista. (DUSSEL, 1995, p. 158).

sistema-mundo, e por conseguinte inaugura a ideia de que todos que não sejam parte dela sejam sua periferia, que dessa forma é também parte de sua criação¹⁷.

A modernidade aparece quando a Europa se afirma como o "centro" de uma história mundial que inaugura; a "periferia" que circunda esse centro é, conseqüentemente, parte dessa auto definição. A oclusão dessa periferia (e do papel da Espanha e de Portugal na formação do sistema mundial moderno desde o final do século XV) leva os mais importantes ponderadores contemporâneos do "centro" a uma falácia eurocêntrica na compreensão da modernidade. Se sua compreensão da genealogia da modernidade é, portanto, parcial e provinciana, sua intensa crítica ou defesa a eles são igualmente unilaterais e, em parte, falsas. (DUSSEL, 1995, p. 57-58).¹⁸

A teoria decolonial propõe uma mudança teórica no conceito de Europa, apresentando que a Europa mitológica tem sua origem vinda do Oriente e é completamente distinta desta versão de Europa moderna que conhecemos como herdeira dos gregos. Na realidade, a Europa antes foi parte periférica do globo, em um desenho mundial que possuía a Ásia (Império Romano) e a África (Egito) como centros e culturas mais desenvolvidas. Isto demonstra o quanto a diacronia unilinear da história que aponta o esquema Grécia – Roma – Europa como percurso de construção da civilização e cultura mundial é falaciosa e se baseia em uma invenção ideológica do fim do século XVII, iniciada com o romantismo alemão.

A "hipótese" de um sistema mundial surgiu como contrapartida ao primeiro eurocentrismo, que pensava que a Europa, de suas pretensas origens latinas e medievais, produzia valores "de dentro", os sistemas instrumentais são universalizados nos últimos cinco séculos, no tempo da modernidade. Essa posição eurocêntrica, formulada pela primeira vez no final do século XVIII, com o "Iluminismo" francês e inglês e os alemães "românticos", reinterpretou toda a história do mundo, projetando a Europa para o passado e tentando demonstrar (demonstração que valeu a pena para a Europa) dois últimos séculos) que tudo havia sido preparado na História Universal para que a Europa fosse "el fin e o centro da História Mundial" (DUSSEL, 2001, p. 387/388).¹⁹

¹⁷ Todas as traduções do espanhol para o português são de minha responsabilidade.

¹⁸ Texto original: La modernidade aparece cuando Europa se auto afirma como el "centro" de una Historia Mundo que ella inaugura; la "periferia" que rodea este centro es, consecuentemente, parte de esta auto-definición. La oclusión de esta periferia (y del rol de España y Portugal en la formación del sistema del mundo moderno desde find el siglo XV) lleva a los más importantes pesadores contemporâneos del "centro" a una falácia eurocêntrica em su comprensión de la modernidade. Si su comprensión de la genealogia de la modernidade es así parcial y provincial, sus intensos de crítica o defensa de ella son igualmente unilaterales y, en parte, falsos. (DUSSEL, 1995).

¹⁹ Texto original: La "hipótesis" de un World-System surgió como contrapartida de un primer eurocentrismo, que pensó que Europa, desde sus pretendidos orígenes griegos y medievales latino, produjo "desde-dentro" los valores, los sistemas instrumental es que se universalizaron em los últimos cinco siglos, em el tiempo de la Modernidad. Esta posición eurocêntrica que se formula por primera vez a finales del siglo XVIII, com la "Ilustración" francesa e inglesa, y los "românticos" alemanes, reinterpretó la Historia Mundial toda entera, proyectando a Europa hacia el pasado, e intentando demostrar (demonstración que ha rendido frutos a Europa en los dos últimos siglos) que todo había sido preparado em la Historia Universal para que dicha Europa fuera "el fin y el centro de la Historia Mundial" (DUSSEL, 2001).

Ao pensarmos o porquê foi o continente europeu que fez uso das navegações e chegou até os territórios da América e não a China - ou outro território que estivesse na centralidade do sistema-mundo vigente no período - pode-se ter como argumento algumas questões, como a falta de condição cultural e econômica em desenvolver tal empreendimento, ou atrelar ao fato de que nesta parte do globo não se vivia o processo da Idade Média. No entanto, Dussel (2001, p. 366) tece seu argumento destacando que “A Europa, a Europa germânica, era um mundo periférico e secundário do Mediterrâneo, um "canto" extremo, nunca central (nem mesmo com o Império Romano), do "sistema inter-regional" que chegou à China”. Portanto, a China não teria interesse ou necessidade em desbravar novos mundos em busca de espólios e dominação de povos que o habitassem.

Assim, o teórico propõe perceber que a China - e outras partes do Oriente - se consolidava de forma sólida econômica, cultural e social. Muitas das grandes culturas universais cresciam e se desenvolviam antes da modernidade europeia, porém, esta parte da China desenvolvida, fora negligenciada pela produção teórica ocidental, pois só assim seria possível afirmar que a Europa era a única portadora das condições para possibilitar a modernidade.

Embora me opusesse a considerar a China inferior (do ponto de vista econômico, cultural, técnico e até científico) para a Europa dos séculos XVI e XVII, argumentei que a China não podia ser hegemônica do "novo sistema" porque não descobriu a América e não o descobriu. porque o "centro" do "sistema inter-regional" ficava a oeste da China, na Índia e no mundo muçulmano, e é por isso que a América estava fora de seu horizonte - e se chegasse ao Alasca ou à Califórnia, nada de interesse comercial poderia encontrar, como é supor (DUSSEL, 2001, p. 391).²⁰

A crítica de Dussel afirma que é preciso situar o debate no ano de 1492, quando da conquista da América. Desta maneira, o marco histórico mundial que trata a modernidade, se desloca do final do século XVIII para o século XV, no período das navegações. Neste sentido, migramos de uma versão eurocêntrica da história, que aponta a modernidade estritamente ligada à Europa como centro do mundo, para uma percepção crítica da modernidade, que a percebe a partir do evento externo de chegada do europeu na América, evento que gera o início do período de exploração e colonização do continente americano.

²⁰ Texto original: Aunque me oponía a considerar a China inferior (desde un punto de vista económico, cultural, técnico y hasta científico) a la Europa de los siglos XV y XVI, argumentaba que China no podía ser hegemónica del "nuevo sistema" porque no descubrió América, y no lo hizo porque el "centro" del "Sistema inter-regional" se encontraba hacia el Oeste de la China, en el Indostán y el mundo musulmán, y por ello América estaba fuera de su horizonte -y si llegó a Alaska o a California nada de interés comercial pudo encontrar, como es de suponer. (DUSSEL, 2001).

Segundo minha tese central, 1492 é a data do "nascimento" da modernidade, se essa situação envolver um processo de crescimento "intra-uterino" que a precede. A possibilidade de modernidade se originou nas cidades livres da Europa medieval, que eram centros de criação enorme. Mas a modernidade como tal "nasceu" quando a Europa estava em posição de se posicionar contra a outra, quando, em outras palavras, a Europa poderia se estabelecer como um explorador de ego unificado, conquistando, colonizando uma justiça própria que lhe devolvia uma imagem de si mesma. (DUSSEL, 1995, p. 58).²¹

Desta maneira, a modernidade em si possui uma dimensão mítica. “O mito da origem que está oculta no conceito emancipatório da modernidade, (...) tem a ver especialmente com a conexão do eurocentrismo e concomitante com a falácia do desenvolvimento” (Dussel, 1995, p. 60). Este será o elemento que justificará o processo de expansão civilizadora da Europa, que, fazendo uso do eurocentrismo, ocultará, e determinará como inexistentes todas as culturas que a antecederam, definindo-as como povos sem história. Tal processo de exclusão e negação da exterioridade, efetuada pela razão moderna, foi se estendendo rapidamente sobre todas as culturas não europeias com uma eficácia de resultados surpreendentes.

Esta inversão, que localiza a Europa enquanto centro do sistema-mundo, se fez possível, graças ao acúmulo de riquezas proporcionado pela extração de metais preciosos e comercialização de bens naturais presentes nos territórios dominados e colonizados, com base na hegemonia europeia na comercialização mundial e fortalecida pela exclusividade mercantil da rota do atlântico. Nesse sentido, “a Modernidade, como novo paradigma de vida cotidiana, de compreensão da história, da ciência, da religião, surge ao final do século XV e com a conquista do Atlântico” (Dussel, 2005, p. 28).

A pretensa "superioridade" da Europa foi exercida desde o século XV sobre as culturas ameríndias, que não conheciam ferro, pólvora e cavalo - e não na África e na Ásia que resistiram até a época da revolução industrial, o que mostra que no século XV não havia menção à "superioridade europeia". - O "mundo colonial" é servil; é um mundo negado e dividido, excluído. (DUSSEL, 2001, p. 370).²²

²¹ Texto original: De acuerdo con mi tesis central, 1492 es la fecha del “nacimiento” de la modernidade, si bien sugestació nen vuelve un processo de crecimiento “intrauterino” que lo precede. La posibilidad de la modernidade se originó em las ciudades libres de la Europa medieval, que eran centros de enorme criatividade. Pero la modernidade como tal “nació” cuando Europa estaba en una posición tal como para plantearse a si misma contra un otro, cuando, em otras palabras, Europa pudo autoconstituirse como un unificado ego explorador, conquistando, colonizando una auteridad que le devolvía una imagen de si miesma. (DUSSEL, 1995).

²² Texto original: La pretendida "superioridad" de Europa sólo se ejerció desde el siglo XV sobre las culturas ameríndias, que desconocían el hierro, la pólvora y el caballo -no Asia el Africa y Asia que resistier on hasta el

Para Dussel, a modernidade se apresenta em dois paradigmas. O primeiro é o paradigma da modernidade enquanto proveniente da realidade europeia e de sua centralidade na história mundial, por meio disto, declara todas as outras culturas como sua periferia. Este é o paradigma no qual o eurocentrismo se consolida, pois compreende que o europeu moderno é o único que possui as condições de se identificar com a ideia de universalidade mundial. No entanto, este paradigma exerce papel dúbio, tendo de um ângulo a emancipação e, de outro, em sua face mítica, a violência intrínseca a ela. O segundo paradigma da modernidade, se realiza com o projeto transmoderno, (Dussel, 2005) que inclui a “Modernidade/Alteridade”.

Dussel identifica a modernidade em dois momentos, o primeiro que se consolida nos “séculos XVI e XVII e tem ligação com o ethos cristão, humanista e renascentista (...) esta seria a primeira forma de subjetividade moderno-colonial” (Castro-Gómez, 2005, p.48/49), tal fase se manifesta por meio da relação entre o conquistador, que se percebe desenvolvido, frente ao conquistado, visto como atrasado e incivilizado. O teórico afirma que essa etapa inicial se baseia no domínio do *ego conquisto*, que vai ser constituinte da segunda modernidade que ele chama de *ego cogito* (penso, logo existo), esta segunda modernidade apresentada por Dussel (1993) é identificada eurocentricamente como a única modernidade, que aparece a partir do final do século XVII.

Neste contexto, funda-se o que poderíamos denominar como Europa Moderna, nascida de um mito baseado no eurocentrismo e inaugurando com ela a colonialidade do poder²³. Todo este processo aponta a raiz da modernidade eurocêntrica, que por sua vez, possui como base a dominação colonial, a violência e o extermínio sofridos pelos povos originários da América Latina. A partir disso surge o acúmulo de capital e a ciência que possibilita a consolidação do paradigma racional que vem a ser base de todo pensamento moderno ocidental.

De qualquer forma, essa hipótese do sistema mundial supunha que a "ascensão do Ocidente" se baseava na vantagem comparativa que a Europa moderna (especialmente durante o Renascimento) havia dado grandes descobertas científicas, metais preciosos (prata e ouro) , a nova força de trabalho incorporada ao sistema (dos índios, dos escravos africanos, do

tiempo de la revolución industrial, lo que demuestra que em el siglo XV no había latente la "superioridad" europea-. El "mundo colonial" es la víctima; es un mundo negado y escindido, excluido. (DUSSEL, 2001).

²³“A colonialidade do poder refere-se, inicialmente, a uma estrutura específica de dominação pela qual as populações nativas da América foram submetidas desde 1492. Aníbal Quijano, que usou a categoria pela primeira vez, afirmou que os colonizadores espanhóis estabeleceram com o nativo americano colonizado uma relação de poder fundada na superioridade étnica e epistêmica do primeiro ao segundo. Não se trata apenas de sujeitar os povos indígenas militarmente e destruí-los pela força, mas de transformar sua alma, de ter suas formas tradicionais de conhecer o mundo radicalmente mudadas e de conhecer a si mesmas, adotando o universo cognitivo do colonizador como seu”. (CASTRO – GÓMEZ, 2005, p. 58).

século XVI ao XVIII na América), a nova comida, os milhões de quilômetros incluídos na agricultura das colônias europeias por conquista e a invenção de novos instrumentos econômicos. Tudo isso permitiu o triunfo da Europa em concorrência com o mundo islâmico, Índia, sudeste da Ásia ou China. (DUSSEL, 2001, p. 389-390).²⁴

Neste sentido, o descobrimento deve ser entendido em sua fase posterior como invenção, não só dos territórios, mas de suas representações, criadas a partir do olhar europeu, incluindo também a invenção de uma Europa como centro do sistema-mundo, que gerou a Europa moderna. Esta definição europeia de modernidade exclui todas as outras culturas e as torna sua periferia. Ou seja, o outro da Europa vai ser negado e obrigado a seguir o modelo de modernização do Norte europeu.

Ao apresentar, enquanto data de surgimento da modernidade, o ano de 1492, afirma-se que a modernidade pode ter se desenvolvido nas cidades europeias medievais, mas que isto se fez possível quando a Europa teve acesso ao outro, podendo confrontá-lo, violentá-lo, controlá-lo e vencê-lo. Foi quando o europeu pôde se auto definir como ego conquistador, descobridor, colonizador, não apenas dos territórios e riquezas, mas inclusive da alteridade constitutiva da própria modernidade.

(...) esta experiência não é um descobrimento do novo, mas simplesmente o reconhecimento de uma matéria ou potência onde o europeu começa a inventar sua própria imagem e semelhança. A América não é descoberta como algo que resiste distinta, com o outro, mas como a matéria onde é projetado o si-mesmo. Então não é o aparecimento do outro, mas a projeção do si-mesmo: o encobrimento. (DUSSEL, 1993, p. 35).

Na conquista a relação de dominação é prática, onde o alvo a ser dominado são as pessoas, povos que compõem esse a ser colonizado. Pois, após o reconhecimento geográfico dos territórios, segue-se para o controle das pessoas, de seus corpos e mentes, que, para os colonizadores, necessitavam ser pacificadas. Neste sentido, “a conquista é afirmação prática do eu conquisto e negação do outro como outro” (Dussel, 1993, p. 49), e se constitui por um processo militar, violento e impositivo, que nega o outro em si mesmo e o sujeita como coisa a ser dominada, escravizada e/ou dizimada.

²⁴ Texto original: “De todas maneras, esta hipótesis del sistema-mundo suponía que el “ascenso de Occidente” partía de la ventaja comparativa que a la Europa moderna (em especial, durante el Renacimiento) le habían dado los grandes descubrimientos científicos, los metales preciosos (prata y oro), la nueva fuerza de trabalho incorporada al sistema (de los Indios, de los esclavos africanos, del siglo XVI al XVIII em América), los nuevos alimentos, los millones de kilómetros incorporados la agricultura de las colônias europeas por la conquista, y el invento de nuevos instrumentos económicos. Tudo esto permitía el triunfo de Europa en la competencia ante el mundo islâmico, el Indostán, el sudeste asiático o China”. (DUSSEL, 2001).

O que por séculos chamamos de descobrimento foi simplesmente o reconhecimento da Europa em se apresentar enquanto centro universal, e também inventar sua imagem e semelhança perante o globo. O outro é projetado não só com seu aparecimento, mas também como aquele a ser encoberto e visto a partir e pelos olhos europeus.

A colonização europeia teve na América Latina sua primeira colônia moderna²⁵, a colonização do modo de vida - indígena inicialmente e do negro africano escravizado posteriormente - se consolida como elemento anunciador do processo europeu de modernização, civilização e alienação do outro, enquanto outro e enquanto si mesmo, aquele desconsiderado em sua humanidade e que teve negada sua subjetividade.

(...) A colonização da vida cotidiana do índio, do escravo africano pouco depois, foi o primeiro processo “europeu” de “modernização, de civilização, de “subsumir” (ou alienar) o Outro como “si-mesmo”; mas agora não mais como objeto de uma práxis guerreira, de violência pura – como no caso de Cortês contra os exércitos astecas, ou de Pizarro contra os incas -, e sim de uma práxis erótica, pedagógica, cultural, política, econômica, quer dizer, do domínio dos corpos pelo machismo sexual, da cultura, de tipos de trabalhos, de instituições criadas por uma nova burocracia política, etc., dominação do Outro. É o começo da domesticação, estruturação, colonização do “modo” como aquelas pessoas viviam e reproduziam sua vida humana. (DUSSEL, 1993, p. 50-51).

O processo de violência colonizadora presente na modernidade não se restringiu ao domínio de terras, ouro, metais preciosos e riquezas naturais, mas também se manifestou na dominação de corpos e da subjetividade dos colonizados. Tudo que foi apresentado como conquista, desenvolvimento, riqueza e civilização pela colonização europeia eram de fato violência, morte e dominação na América Latina e África.

Os europeus começam a exercer domínio sobre o imaginário dos nativos, desta maneira, na questão da conquista do imaginário, é importante ressaltar que o fundamento para a justificativa da modernidade, também se daria pela religião, por meio da igreja católica. Os colonizados que antes eram conquistados pelas armas passam a ser aproximados pelo cristianismo, que contraditoriamente chega de forma violenta, mas prega o amor e sacrifício ao mesmo tempo.

O “eu colonizo” o Outro, a mulher, o homem vencido, numa retórica alienante, numa economia capitalista mercantil, continua a caminhada do “eu

²⁵Sobre o efeito daquela “colonização” do modo da vida se construirá a América Latina posterior: uma raça mestiça, uma cultura sincrética, híbrida, um Estado colonial, uma economia capitalista (primeiro mercantilista e depois industrial) dependente e periférica desde seu início, desde a origem da Modernidade. (DUSSEL, 1993, p. 51).

conquisto” para o “ego cogito” moderno. A “civilização”, a “modernização” inicia seu curso ambíguo: racionalidade contra as explicações míticas “primitivas”, mas afinal mito que encobre a violência sacrificadora do Outro. (DUSSEL, 1993, p. 53).

Em boa parte da violência sofrida na colonização, fez-se uso da Razão para legitimar a conquista e proporcionar uma civilização aos povos colonizados. No entanto, em seu significado real a modernidade se constitui pelo mito da emancipação que se configura de maneira concreta em violência. O imaginário criado em torno da modernidade afirma que ela traz em si benesses para todos, incluindo os violentados, conquistados e dominados. Constrói-se, assim, o mito da modernidade, que primeiro se manifesta como eurocentrismo e segundo pela falácia desenvolvimentista.

1) entender a Europa como desenvolvida, superior e civilizada; 2) esta superioridade obriga estes a civilizar aqueles que são percebidos como bárbaros e civilizações subdesenvolvidas 3) o caminho a ser seguido para este desenvolvimento deve ser o da Europa fora da antiguidade e da idade média 4) em caso de oposição do bárbaro ao processo civilizador é permitido recorrer a violência para garantir o processo civilizador 5) tal violência produz várias vítimas em formatos diferentes com a justificativa de serem participantes em um processo sacrifício redentor 6) o bárbaro e o primitivo são os culpados por seu estado de atraso, isso torna a modernidade inocente, 7) os sofrimentos da modernidade são sacrifícios inevitáveis que se justificam para alcançar a civilização. (DUSSEL, 2005, p. 68).

Faz-se crucial perceber o papel central do eurocentrismo, ao colocar a Europa e seus saberes como centro do sistema-mundo, e que acaba sobrepondo uma cultura à outra, onde a superioridade da Europa é o modelo de desenvolvimento a ser seguido. Toda e qualquer outra cultura é identificada como inferior e incivilizada, que precisa da intervenção europeia para alcançar a modernidade. A decolonialidade, ao contradizer essa afirmação, mostra um contraponto deste olhar, pois o processo iniciado com as navegações, seguido da conquista que produziu o ego moderno, fez da América Latina sua outra face, seu outro lado, este fato permite uma percepção da modernidade não mais emancipatória, mas, sim, baseada em um mito eurocentrado.

3. MITO DA MODERNIDADE E COLONIALIDADE: a face oculta.

*Eles combinaram de nos matar, mas nós
combinamos de não morrer.*
Conceição Evaristo. ²⁶

Este segundo capítulo, objetiva desenvolver o que a teoria decolonial e o grupo de estudos modernidade/colonialidade entendem por mito eurocêntrico da modernidade e como ele implica os limites da modernidade euro-ocidental. Para dar continuidade à contribuição deste capítulo, em sua segunda parte, o estudo se debruça sobre o conceito de colonialidade, enquanto fator inerente e intrínseco da modernidade, afirmando que um não se constitui sem o outro, enfatizando o peso da colonialidade do poder como forte elemento de dominação sobre a subjetividade dos povos colonizados.

O debate estimulado pelo grupo latino-americano modernidade/colonialidade, tem seu embasamento na filosofia da libertação²⁷ e se centra na crítica ao eurocentrismo²⁸. O filósofo Enrique Dussel, um dos teóricos deste grupo, afirma que os pensamentos em torno da filosofia moderna se consolidam por uma práxis conquistadora, que elimina a alteridade tanto epistêmica quanto do sujeito enquanto ser, assim, a percepção totalizadora da Europa enquanto detentora do saber impede o intercâmbio de conhecimento e das formas de produção deste conhecimento.

Dessa maneira, a eliminação da alteridade - incluindo a alteridade epistêmica - foi a lógica totalizante que começou a ser imposta às populações indígenas e africanas a partir do século XVI, tanto pelos conquistadores espanhóis quanto por seus descendentes crioulos. (DUSSEL, 1995, p. 200).²⁹

Fazendo uso desta totalidade ontológica, a modernidade acaba por produzir o que Dussel intitula de mito eurocêntrico da modernidade, que implica na falácia desenvolvimentista³⁰. Este mito nasce com o “descobrimento” da América e seu processo de colonização e assume formas várias, no tocante ao entendimento teórico e prático sobre a

²⁶ letras.ufmg.br/literafro/24-textos-das-autoras/187-conceicao-evaristo-textos-selecionados

²⁷ Ver DUSSEL, Filosofia da Libertação na América latina. Edições Loyola e Editora - UNIMEP, São Paulo – 1982, p. 174-185.

Ver também DUSSEL, Introducción a la filosofía de la liberación. Nueva América, Bogotá, 1995.

²⁸ Ver DUSSEL, 1492 O encobrimento do Outro, 1993, p.17-26.

²⁹ Texto original: De este modo la eliminación de la alteridad — incluyendo la alteridad epistémica — fue la lógica totalizadora que comenzó a imponerse sobre las poblaciones indígenas y africanas a partir del siglo XVI, tanto por los conquistadores españoles como por sus descendientes criollos. (DUSSEL, 1995, p. 200).

³⁰ Trata-se de uma posição ontológica pela qual se pensa que o ‘desenvolvimento’ que a Europa seguiu deverá ser seguido unilinearmente por toda outra cultura. (...) O ‘eurocentrismo’ cai na ‘falácia desenvolvimentista’ – são dois aspectos do ‘si-mesmo’ (DUSSEL, 1993, p.24).

modernidade. Declara que a modernidade eurocêntrica, desenvolveu uma percepção sobre si mesma, baseada em um mito sobre suas próprias origens³¹, e de acordo com este mito a modernidade seria, a) um evento exclusivo europeu, que se originou na idade média, a partir de experiências intra-europeias; b) apenas a Europa teria as condições e qualidades necessárias que permitiria desenvolver a racionalidade que explicou e justificou a superioridade da cultura europeia perante os povos.

Vemos já perfeitamente construído o “mito da Modernidade”, por um lado, se auto define a própria cultura como superior, mas desenvolvida, por outro lado, a outra cultura é determinada como inferior, rude, bárbara, sempre sujeito a “imaturidade” culpável. De maneira que a dominação que é exercida sobre o Outro é na realidade emancipação, “utilidade”, “bem” do bárbaro que se civiliza, que se desenvolveu ou “moderniza”. Nisto consiste o “mito da Modernidade”, em vitimar o inocente (o outro) declarando-o causa culpável de sua própria vitimização e atribuindo-se ao sujeito moderno plena inocência com respeito ao ato sacrificial. (DUSSEL, 1993, p, 75-76).

A constituição da subjetividade moderna, de seu ego, pode ser apontada entre 1492 com as navegações e entre 1636 quando Descartes proferiu “o penso, logo existo”, percebido como discurso do método e dito como primeiro momento da constituição histórica da modernidade. No final do século XV, a Europa (Portugal e Espanha) não era mais medieval, mas constituída por nações renascentistas, apresentadas, como as primeiras a darem os passos efetivos para a modernidade. Esta se configura como a primeira região do continente a ter a experiência originária de construir a ideia do Outro como dominado e controlado pelo conquistador. Assim nasce a modernidade, quando a Europa se constitui como centro do mundo e também institui a dominação do centro sobre a periferia.

A origem do mito da modernidade é ponto chave e crucial para o entendimento de suas contradições. Em sua base, a modernidade possui a ideia do conceito emancipador da razão, porém, ao mesmo tempo, fazendo uso dessa racionalidade se desenvolve o seu lado mítico e irracional que acaba por justificar a violência vivenciada na modernidade, a qual se deve negar e superar. Esse encobrimento do mito irracional imposto pela modernidade é a grande crítica da teoria decolonial, por isto, se faz necessário a superação da modernidade emancipatória para uma transmodernidade enquanto projeto futuro.

Na sua conceituação positiva, a modernidade é emancipação racional, esta emancipação com base no uso da razão é percebida como a saída da imaturidade, como processo crítico que leva a humanidade a um novo patamar de desenvolvimento histórico. Em

³¹Ver DUSSEL, Enrique. Eurocentrismo y Modernidad (Introducción a las Lecturas de Frankfurt), 1995.

seu conteúdo negativo mítico, aderido pelo grupo modernidade/colonialidade a modernidade contradiz sua apresentação anterior e se apresenta como violenta e irracional, “A modernidade inclui um conceito racional de emancipação que afirmamos e presumimos. Mas, ao mesmo tempo, desenvolve um mito irracional, uma justificativa para a violência genocida”. (Mignolo, 2003, p. 104/105). Por isto, se faz necessário recusar a negação do mito da modernidade³² para que então se possa superá-la.

Somente quando se nega o mito civilizatório e da inocência da violência moderna, se reconhece a injustiça da práxis sacrificial fora da Europa (e até da própria Europa), e então se pode também superar a limitação essencial da “razão emancipadora”. Supera-se a razão emancipadora como “razão libertadora” quando se descobre o “eurocentrismo” da razão ilustrada, quando se define a “falácia desenvolvimentista” do processo de modernização hegemônico. (DUSSEL, 1993, p. 186).

Em seus estudos Dussel (1993) destaca que o *mito da modernidade*, tem sua origem no mesmo instante que nasce a modernidade ocidental, que este é seu viés violentador e irracional, que se esconde na ideia da modernidade enquanto emancipadora, nos territórios colonizados, ela se manifesta de forma violenta e exterminadora, aliada com a ideia desenvolvimentista vinda com o eurocentrismo que impõe a Europa como a única referência e caminho a ser seguido para alcançar a modernidade.

Dussel (1993) compreende que o mito da modernidade se mostra como uma verdadeira inversão, onde a vítima se configura como culpada e o vitimador como inocente, de forma irracional e violenta. E que para realização plena do conceito de modernidade³³, é necessária sua superação por meio da transmodernidade, via a inclusão daquele outro encoberto, negado e silenciado. “A modernidade, como mito, justificará sempre a violência civilizadora – no século XVI como razão para pregar o cristianismo, posteriormente para propagar a democracia, o mercado livre, etc.” (Dussel, 1993, p.84), desta maneira, se justifica a dominação exercida sobre o outro, colonizado, dominado e violentado. Isto é o mito da modernidade, que torna a vítima inocente, em culpada e responsável pela sua vitimização e estado de imaturidade. Assim, o sacrifício e o custo sofrido pelo outro foram necessários para seu desenvolvimento e modernização.

³² Ao negar a inocência da “Modernidade” e ao afirmar a Alteridade do “Outro”, negado antes como vítima culpada, permite “descobrir” pela primeira vez a “outra face” oculta e essencial à “Modernidade”; o mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienada, etc. (DUSSEL, 1993, p. 186).

³³ Assume o melhor do sentido emancipador moderno, mas descobre a irracionalidade encoberta no “mito” da culpabilidade do Outro. Por isso nega a validade de todo argumento a favor da legitimação da violência. (DUSSEL, 1993, p. 81).

Aqui passamos imediatamente do “conceito” de Modernidade para o “mito da Modernidade”. O “conceito” mostra o sentido emancipador da razão moderna com respeito a civilizações com instrumentos, tecnologias estruturas práticas políticas ou econômicas menos desenvolvidas, ou ao menor grau de exercício da subjetividade. Mas, ao mesmo tempo, oculta o processo “de dominação” ou “violência” que exerce sobre outras culturas. Por isso, todo o sofrimento produzido no Outro fica justificado porque se “salva” a muitos “inocentes”, vítimas da barbárie dessas culturas. (DUSSEL, 1993, p. 77/78).

A dimensão mítica da modernidade leva a uma crítica desta em sua vertente emancipatória e racional, não constrói uma crítica da razão apenas, mas sim de sua versão genocida e violenta, presente no mito sacrificial da modernidade. Em outras palavras, se reconhece o núcleo do racionalismo universalista iluminista, não se nega a razão, mas sim sua irracionalidade e por meio desse reconhecimento se afirma a razão do outro.

Perceber e se dar conta deste mito moderno é fundamental para a sua superação, para isto, a sua outra face que é composta por aqueles que foram negados e vitimados pela modernidade necessitam perceber-se inocentes e que ao fazer isso, apontam a modernidade como culpada da violência sacrificial, conquistadora, exterminadora e silenciadora. Este processo permite descobrir o outro oculto da modernidade, o periférico, o excluído e apagado.

Com efeito, ao observarmos as linhas principais da exploração e da dominação social em escala global, as linhas matrizes do atual poder mundial, sua distribuição de recursos e de trabalho, entre a população do mundo, é impossível não ver que a vasta maioria dos explorados, dos dominados, dos discriminados são exatamente os membros das “raças”, das “etnias”, ou das “nações” em que foram categorizadas as populações colonizadas, no processo de formação desse poder mundial, da conquista da América em diante. (QUIJANO, 1992, p. 438).

A decolonialidade identifica a necessidade de se debruçar sobre o discurso da modernidade em sua dimensão epistemológica³⁴, afirmando que o processo de colonização e dominação europeia, não apenas se realizou dizimando e matando o outro por meio da força bruta e de forma literal, mas também o fez por meio de uso do elemento ideológico e da subjetividade criada pelo dominador ante o dominado, “O europeu dominado construiu o outro como um objeto de conhecimento e também construiu uma imagem egocêntrica de seu próprio locus enutiationis no processo de exercer domínio”.³⁵ (Castro-Gómez, 2005, p. 21)

³⁴ A la expropiación territorial y económica que hizo Europa de las colonias (colonialismo) corresponde, como señalaré más adelante, una expropiación epistémica (colonialidad) que condenó a los conocimientos producidos en ellas a ser tan sólo el «pasado» de la ciencia moderna. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 27).

³⁵ Texto Original: El dominados europeo construyó al otro como objeto de conocimiento y construyó también una imagen autocentrada de su próprio locus enutiationis en el proceso de ejercitar el dominio. (CASTRO-GÓMEZ, 2005).

Sem a construção de um imaginário de <<oriente>> e <<ocidente>>, não como lugares geográficos, mas como *formas de vida e pensamento* capazes de gerar subjetividades concretas, qualquer explicação (econômica ou sociológica) do colonialismo seria incompleta. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 22).³⁶

Este traço se fez fundante para perceber na narrativa da modernidade a criação de um discurso sobre o outro e a incorporação deste discurso nos hábitos dos dominadores e dominados, que reverberou no poder econômico e político da Europa sobre suas colônias. As formas de representação, de concepção de mundo e a formação subjetiva presentes nos traços internos da colônia foram imprescindíveis para o estabelecimento do poder e domínio colonial.

Para isto, foi lançado mão da criação do imaginário, que forneceu a ideia estratégica para a construção do período colonial europeu estabelecido inicialmente na América, onde a Europa se mostrou como a única detentora dos legítimos saberes modernos, “As várias formas de conhecimento (...) levariam gradualmente a uma única maneira legítima de conhecer o mundo: a racionalidade técnico-científica da modernidade europeia”³⁷ (Castro-Gómez, 2005, p. 24-25). Neste contexto a filosofia enquanto ciência fomentava e outorgava os conhecimentos por meio da superioridade do cânone moderno da Europa do Norte³⁸. Assim se consolida o eurocentrismo.

O domínio europeu sobre o mundo exigia uma legitimação <<científica>>, na qual as ciências humanas começaram a desempenhar um papel fundamental: filologia, arqueologia, história, etnologia, antropologia, paleontologia. Ao lidar com o *passado* das civilizações ambientais, essas disciplinas realmente <<construíram>> o *presente* colonial europeu. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 24).³⁹

Tais reflexões fazem que este viés da criação de um imaginário moderno, que afetou a subjetividade e se desencadeou na colonialidade, se consolide enquanto tema central para

³⁶ Sin la construcción de un imaginario de <<oriente>> y <<occidente>>, no como lugares geográficos sino como *formas de vida y pensamiento* capaces de generar subjetividades concretas, cualquier explicación (económica o sociológica) del colonialismo resultaría incompleta. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 22).

³⁷ Texto original: Las diversas formas de conocimiento (...) conducirán, paulatinamente, hacia una única forma legítima de conocer el mundo: la racionalidad científico-técnica de la modernidade europea. (Castro Gómez, 2005)

³⁸ Ver HABERMAS, Jürgen, 1929. O discurso filosófico da modernidade: doze lições, tradução: Luiz Sergio Repa. Rodnei Nascimento. São Paulo; Martins Fontes. 2000. - (Coleção tópicos).

³⁹ El dominio europeo sobre el mundo requirió una legitimación <<científica>>, em la cual empezaron a jugar un papel fundamental las nacientes ciencias humanas: filología, arqueología, historia, etnología, antropología, paleontología. Al ocuparse del *pasado* de las civilizaciones orientales estas disciplinas <<construyeron>>, en realidad, el *presente* colonial europeo. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 24).

fundamentar a crítica ao eurocentrismo, tecida pelo grupo latino americano modernidade/colonialidade. Destacando o vínculo forte entre conhecimento e poder, oriundo da relação estabelecida com o nascimento das ciências humanas e o nascimento do colonialismo moderno.

3.1. Colonialismo e Colonialidade.

Enquanto crítica à modernidade, a vertente teórica decolonial se debruça sobre o conceito de colonialismo⁴⁰, apontando-o como palavra-chave e normativa para entendimento da modernidade. Possibilitando, que se destaque um horizonte periférico de leitura histórico-sociológica da teoria social moderna, e desta maneira consiga reconstruir a narrativa pela ótica dos próprios sujeitos que foram excluídos, marginalizados e colonizados no processo epistemológico e normativo do discurso da modernidade eurocêntrica.

Desta maneira, a modernidade não seria resultado dos processos internos e inerentes ao continente europeu, mas sim do colonialismo, pois este, passa a ser percebido como simbólico normativo, político e material da sociedade. Pois, fazendo uso da ideia de modernidade/colonialidade como elemento fundante de outra ideia de modernidade, tais estudos destacam o lado obscuro e mítico da modernidade, que se localizam nas relações de poder, dominação e violência que marcaram a colonização dos povos africanos, latino-americanos e asiáticos.

Dussel em sua filosofia da libertação desdobra um diálogo crítico com a análise de sistema-mundo de Wallerstein, e desta maneira busca inserir a crítica ao colonialismo dentro de uma perspectiva globalizante. O centro de divergência, entre um e outro projeto, está na ideia de Dussel do surgimento de uma geocultura moderna que antecede a revolução francesa. No entanto, foi Walter Mignolo quem aprofundou e desenvolveu, explicitamente, a crítica à tese de Wallerstein, e acabou por assumir de maneira criativa as reflexões de Dussel entorno do surgimento de uma subjetividade já moderna, mesmo que não burguesa, no mundo hispânico.

Segundo Castro-Gómez, (2005, p. 50), Mignolo reconhece a importância da obra “A modernidade sistema-mundo”, onde Wallerstein (1974) conseguiu desenvolver a análise entorno da centralidade do circuito do atlântico para a formação do sistema-mundo moderno,

⁴⁰Com isso, apontaremos que as ciências humanas e sociais do horizonte da modernidade periférica e a partir dela, uma vez fundadas na assunção do colonialismo como teoria da modernidade e na sua utilização como chave-de-leitura e mote normativo da práxis epistemológico-política decolonial, podem reconstruir o discurso filosófico-sociológico da modernidade, agora por meio do e a partir do próprio sujeito-contexto excluído-marginalizado-colonizado. (LENO DANNER; DANNER; BAVARESCO, 2017, p. 149).

no século XVI. Ao ter o atlântico estabelecido como rota de navegação comercial o mediterrâneo não mais vai ser centro da história mundial. Nesse contexto, se faz importante perceber que o relevante não é o estudo da Europa, mas sim do sistema mundial e toda sua variedade estrutural, que coloca a Europa no centro, com um projeto de unidade geohistórica, geoeconômica, mas não geocultural.

(...) com isso, o Mediterrâneo deixou de ser uma história mundial, como Hegel havia proposto, e a Europa começou a ser provinciana dentro da teoria social. O importante agora não é o estudo da Europa como tal, mas do sistema mundial com toda a sua variedade estrutural (centros, periferias e semiperiferias). No entanto, o projeto de Wallerstein concebeu as periferias em termos de unidades geo-históricas e geoeconômicas, mas não as geoculturais. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 50).⁴¹

Embora, a colaboração de Wallerstein seja importante, ela não deixa de ser eurocêntrica, pois ao negligenciar a primeira modernidade (séc. XV e XVI) acaba por continuar atrelada a ideia de que a segunda modernidade (XVIII e XIX) seja, para ele, a modernidade de fato consolidada, ao fazer isso ele mantém invisível a primeira modernidade e sua relevância. Mignolo apresenta, em seu livro *Histórias locais, desenhos globais* (2003), que a conquista da América significa não apenas a criação de uma nova economia-mundo, mas sim, também a formação do primeiro grande discurso do mundo moderno. Contestando Wallerstein⁴², ele argumenta que os discursos universais, que acabaram por justificar a expansão mundial do capital, não surgiram durante o século XVIII e XIX, com base na revolução burguesa na Europa, mas sim apareceram desde antes, e coincidem com a formação do sistema-mundo moderno/colonial.

Mignolo afirma que o pensamento do Iluminismo (*Aufklärung*) gerou o que Enrique Dussel chamou de <<mito eurocêntrico da modernidade>>, que consistiu na *eliminação da heterogeneidade estrutural da modernidade* em nome de um processo linear em que a Europa apareceu como um lugar privilegiado. de enunciação e geração de conhecimento. O tradicional e o moderno deixaram de coexistir e apareceram como fenômenos sucessivos no passado. A colonialidade não era vista como um fenômeno constitutivo, mas *derivada* da modernidade. Este seria um fenômeno *exclusivamente europeu* originado durante a Idade Média que, baseado em experiências *intra-européias* como o Renascimento italiano, a Reforma Protestante, o

⁴¹ (...) con ello el Mediterráneo dejó de ser eje de la historia mundial, como había planteado Hegel, y Europa comenzó a ser provincializada en el seno de la teoría social. Lo importante ahora no es el estudio de Europa como tal sino del sistema-mundo con toda su variedad estructural (centros, periferias y semiperiferias). Sin embargo, el proyecto de Wallerstein toda vía concibió las periferias en términos de unidades geohistóricas y geoeconómicas, pero no geoculturales. (CASTRO – GÓMEZ, 2005).

⁴²Vê Castro – Gómez, Santiago. La Poscolonialidad Explicada a los Niños, 2005, p. 51.

Iluminismo e a Revolução Francesa, *se espalhou* por todo o mundo. (CASTRO - GÓMEZ, 2005, p, 73).⁴³

Assim, o primeiro discurso universalizante dos tempos modernos não se transmitiu com a mentalidade burguesa liberal, e sim, paradoxalmente, com a mentalidade aristocrática cristã. Trata-se, segundo Mignolo, o discurso da limpeza de sangue. Este discurso esteve presente no século XVI como o primeiro esquema de classificação da população mundial e tornou-se hegemônico graças a expansão comercial da Espanha pelo Atlântico e o começo da colonização europeia. Por meio de uma matriz classificadora pertencente a uma história local, se converteu em virtude de hegemonia mundial um desenho global que serviu para classificar as populações.

O esquema de classificação populacional e pureza de sangue possui vínculo com a antiguidade, quando o mundo era constituído, apenas, em três partes, Europa, Ásia e África, como afirma (Castro-Gómez, 2005, p. 52) “havia aqueles que indagassem sobre territórios, ínfimos e distantes, e que ao sul poderiam existir outras ilhas habitadas por uma espécie distinta de homens”. No entanto, organização territorial do mundo se consolidou como uma “divisão populacional de vertente hierarquia e qualitativa”.

(...) o esquema cognitivo da classificação populacional do discurso da pureza do sangue não foi um produto do século XVI; (...) possui raízes na divisão tripartida do mundo sugerida por Heródoto e aceita por alguns dos mais importantes pensadores da antiguidade: Eratóstenes, Hiparco, Políbio, Estrabão, Plínio, Marino e Ptolomeu. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 52).⁴⁴

O argumento central, apontado por Mignolo, segundo (Castro-Gómez, 2005, p.54) “se localiza na crença da superioridade étnica europeia, que tinha por base a divisão tríade de classificação populacional mundial, herdada da antiguidade com o imaginário do cristianismo”. E foi graças a ela que a Europa viria a ser entendida como a única que poderia ter a luz do conhecimento verdadeiro, esta foi uma das argumentações que determinou a razão

⁴³ Texto original: Mignolo afirma que el pensamiento de la Ilustración (Aufklärung) generó lo que el Enrique Dussel llamó el mito eurocéntrico de la modernidad, que consistió en la *eliminación de la heterogeneidad estructural de la modernidad* em nombre de um proceso lineal em el cual Europa apareció como lugar privilegiado de enunciación y generación de conocimientos. Lo tradicional y lo moderno dejaron de coexistir y aparecieron como fenómenos sucesivos em el tiempo. La colonialidad no fue vista como un fenómeno constitutivo sino derivado de la modernidad. Esta sería um fenómeno exclusivamente europeo originado durante la Edad Media que, *lu ego*, a partir de experiencias intraeuropeas como el Renacimiento italiano, la reforma protestante, la Ilustración y la revolución francesa, se difundió por el mundo. (CASTRO-GÓMEZ, 2005).

⁴⁴ Texto original: (...) esquema cognitivo de clasificación poblacional el discurso de la pureza de sangre no fue producto del siglo XVI; echo raíces em la división tripartita del mundo sugerida por Heródoto y aceptada por algunos de los más importantes pensadores de la antigüedad: Eratóstenes, Hiparco, Polibio, Estrabón, Plinio, Marino y Tolomeo. (CASTRO-GÓMEZ, 2005).

para os cristãos serem os únicos a viajar e se estabelecerem nos territórios americanos. Foi desta maneira, que o novo mundo pode se configurar como o cenário ideal para a propagação das instituições e organizações europeias.

O <<Novo Mundo>> tornou-se o cenário natural para o prolongamento do *homem branco* europeu e sua cultura cristalina. O discurso da pureza do sangue é, segundo a interpretação de Mignolo, a primeira imagem geocultural do sistema mundial que foi incorporada ao *habitus* da população migrante europeia, legitimando a divisão ética do trabalho e a transferência pessoa, capital e matéria-prima a *nível planetário*. (CASTRO-GÓMEZ 2005, p. 55).⁴⁵

Desta maneira, se torna explícito o processo de colonialidade presente no colonialismo, onde a colonização dos povos não se restringia a territórios, mas também atingia o imaginário cultural, em formato de discurso e forma de conduta disciplinar, presentes em suas instituições, que se traduziram concretamente na subjetividade. Neste sentido, ocidentalismo se configura para além de apenas uma ideologia, mas sim, age diretamente nos modos de vida, *habitus* e identidade de tais povos. São a estes campos simbólicos que a categoria colonialidade faz referência.

Assim, para Mignolo (2003) a subjetividade da modernidade tem, inicialmente, relação com o discurso da limpeza de sangue, de onde se origina um ideal de identidade que tem fundamento na geocultura do sistema-mundo moderno colonial, que além de criar uma superioridade étnica, cria a superioridade com relação as formas de conhecimentos dos europeus sobre os outros, isto ele denomina colonialidade do poder.

A colonialidade ultrapassa o período de dominação colonial. Mesmo com os processos de independência e a criação de Estado-nação, os povos dominados não obtiveram de fato sua libertação, pois os resquícios da colonialidade foram tão profundos que mesmo ao se encontrarem emancipados política e economicamente, não se livraram das amarras que os constituíram como subordinados nas esferas do poder, do ser e do saber. Assim, estes povos reproduziram para si, como suas identidades e organismos sociais, aquilo que foi imposto inicialmente na colonização europeia.

⁴⁵ Texto original: El <<Nuevo Mundo>> se convirtió en el es cenario natural para la prolongación del *hombre blanco* europeo y su cultura cristana El discurso de pureza de sangre es, de acuerdo con la interpretación de Mignolo, el primer imaginário geocultural del sistema-mundo que se de incorporo em el *habitus* de la población y la transferencia de personas, capital y matéria prima a *nível planetário*. (CASTRO-GÓMEZ, 2005).

3.2. Colonialidade do Poder

A colonialidade do poder consiste em uma categoria chave para o debate latino americano sobre modernidade/colonialidade, pois ela possibilita uma análise sobre a esfera do poder presente nas sociedades modernas, faz referência a uma estrutura de controle da subjetividade que se estabeleceu desde o século XVI e acaba por localizar a questão da subjetividade de maneira central, não apenas para se compreender a exclusão de hábitos, mas também, e de maneira intensa, o peso na questão racial, projetando este conflito de dimensão epistêmica, deixando notório e negrito que o domínio presente nas sociedades modernas tem vínculo e passa, necessariamente, pela ocidentalização do imaginário.

A <<colonialidade do poder>> refere-se, inicialmente, a uma estrutura específica de dominação pela qual as populações nativas da América desde 1492 foram submetidas desde 1492. Aníbal Quijano, que usou a categoria pela primeira vez, afirmou que os colonizadores espanhóis estabeleceram um nativo americano colonizado com uma relação de poder fundada na *superioridade étnica e epistêmica* do primeiro ao segundo. Não se trata apenas de sujeitar os povos indígenas militarmente e destruí-los pela força, mas de *transformar sua alma*, de ter suas formas tradicionais de conhecer o mundo radicalmente mudadas e de conhecer a si mesmas, adotando o universo cognitivo do colonizador como seu. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 58)⁴⁶

A primeira característica da colonialidade do poder é a dominação por meios coercitivos e acaba por gerar todas as outras, pois não se restringe a reprimir fisicamente, e sim, conseguir naturalizar nos dominados o imaginário cultural europeu como a única maneira de se organizar socialmente. Rapidamente, este projeto influenciou nas estruturas cognitivas, afetivas e subjetivas dos dominados e foi este o elemento que o fez se converter a imagem e semelhança do homem ocidental.

Desta maneira, a violência epistêmica exercida pela primeira modernidade é percebida como a pedra fundamental para se eliminar outras formas de conhecimento e assim afirma “despida da legitimidade epistêmica, as imagens coloniais europeias exerciam um *fascínio*

⁴⁶ La colonialidad del poder hace referencia, inicialmente, a una estructura específica de dominación a través de la cual fueron sometidas las poblaciones nativas de América a partir de 1492. Aníbal Quijano, quien utilizó por primera vez la categoría, afirmó que los colonizadores españoles entablaron con los colonizados amerindios una relación de poder fundada en la *superioridad étnica y epistémica* de los primeros sobre los segundos. No se trataba tan sólo de someter militarmente a los indígenas y destruirlos por la fuerza sino de *transformar su alma*, de lograr que cambiaran radicalmente sus formas tradicionales de conocer el mundo y de conocerse a sí mismos, adoptando como propio el universo cognitivo del colonizador. (CASTRO – GÓMEZ, 2005).

contínuo pelos desejos, aspirações e vontade dos subordinados”⁴⁷ (Castro – Gómez, 2005, p. 60).

(...) isto significa que não se refere apenas à exclusão e/ou subalternização de formas de subjetividade não europeias, mas também à *produção* de novas formas que as substituem. Já me referi ao imaginário da brancura como um *tipo hegemônico de subjetividade* incorporado ao habitus da população na periferia do sistema mundial; agora é necessário apontar o *tipo hegemônico de conhecimento* que desejava substituir o conhecimento múltiplo das populações sujeitas à dominação europeia. Mencionarei, então, uma *terceira* característica da colonialidade do poder associada, geral e erroneamente, à segunda modernidade: a geração de conhecimento que suscitou uma reivindicação de objetividade, cientificidade e universalidade. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 61).⁴⁸

A colonialidade do poder significou um tipo hegemônico de subjetividade, o imaginário da brancura presente na ideia de pureza de sangue, também faz referência há uma produção de conhecimento com base hegemônica e tem referência na objetividade e cientificidade, “portanto, equivalente a estabelecer uma visão de mundo reconhecida como válida, universal, legítima e endossada pelo Estado”⁴⁹ (Castro-Gómez, 2005, p. 61), todas outras formas de conhecimento, definidas como tradicional, foram declaradas como superstição.

Aníbal Quijano é o teórico ao qual se atribui a definição do conceito de colonialidade do poder dentro da perspectiva decolonial. Para ele, a colonialidade é um traço fundante que possibilita a consolidação da modernidade eurocêntrica, e que tem a América colonizada como ponto de partida.

Como o autor aponta na sua obra *Colonialidade e Modernidade/Racionalidade* (1992) “foi sendo constituído o complexo cultural conhecido como racionalidade/modernidade europeia, o qual foi estabelecido como um paradigma universal de conhecimento e de relação entre a humanidade e o resto do mundo”. Neste sentido, a colonialidade manifesta-se no

⁴⁷(...) despojadas de su legitimidad epistémica el imaginario colonial europeo ejerció una continua *fascinación sobre los deseos, las aspiraciones y la voluntad* de los subalternos. (CASTRO – GÓMEZ, 2005).

⁴⁸ Texto original: (...) esto quiere decir que no sólo hace referencia a la exclusión y/o subalternización de formas no europeas de subjetividad sino, también, a la *producción* de nuevas formas que las sustituyeron. Ya me referí al imaginario de blancura como *tipo hegemónico de subjetividad* incorporado al habitus de la población en la periferia del sistema-mundo; ahora es necesario señalar el *tipo hegemónico de conocimiento* que quiso reemplazar a los conocimientos múltiples de las poblaciones sometidas por el dominio europeo. Mencionaré, entonces, una *tercera* característica de la colonialidad del poder que se asocia, por lo general y de manera errónea, con la modernidad segunda: la generación de conocimientos que elevaron una pretensión de objetividad, cientificidad y universalidad. (CASTRO – GÓMEZ, 2005).

⁴⁹ Texto original: “equivale, por tanto, a instituir una visión del mundo reconocida como válida, universal, legítima y avalada por el Estado”. (Castro-Gómez, 2005)

processo de dominação, aplicada às colônias pertencentes às metrópoles compostas pelos países europeus.

Sendo fundamentadora e disseminadora de uma visão global, universalizante e linear dos fatos históricos e organizações sociais, a versão eurocêntrica oculta o seu lado perverso, que é a produção e a reprodução da colonialidade⁵⁰ e que culmina em uma abordagem reducionista provinciana e regional para explicar o processo que acaba por acarretar na modernidade.

Colonialidade é um conceito diferente de Colonialismo, mas ainda tem vinculado. Este último refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O colonialismo é, obviamente, mais antigo, enquanto a Colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoura que o colonialismo. Mas foi, sem dúvida, engendrada dentro daquele e, mais ainda, sem ele não poderia ser imposta na intersubjetividade do mundo tão enraizado e prolongado. (QUIJANO, 2009, p. 73).

Uma segunda visão de modernidade é proposta pelo grupo latino-americano que se dedica em desenvolver a teoria decolonial e a consolida como uma alternativa à versão hegemônica euro-ocidental moderna. Assim, esses estudiosos enfatizam que não se pode falar de modernidade sem considerar a colonialidade⁵¹, e que esta se apresenta como fator arraigado a ela, possibilitando a imposição societal vinda por meio da dominação europeia.

Neste sentido, tais eventos históricos que foram considerados, hegemonicamente, como cruciais para a modernidade, passam sem ser percebidos como o resultado de um século e meio de modernidade nos territórios colonizados, assim, eles são comumente identificados enquanto efeitos e não ponto de partida para o alcance da modernidade europeia.

É a instrumentalização da razão pelo poder colonial, em primeiro lugar, o que produziu paradigmas distorcidos de conhecimento e fracassaram as

⁵⁰A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social quotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América. (QUIJANO, 2009, p. 73).

⁵¹Estes estudos da colonialidade, partindo de movimentos de descolonização ocorridos, sobretudo, na América colonizada (como as revoltas haitiana e de Tupac Amaru) alternativas tanto políticas quanto epistemológicas para pensar tanto a Modernidade quanto o processo colonizador atual – que seriam faces do mesmo. Os estudos da colonialidade, partindo dessas observações do local, afirmarão que em uma analítica própria para a crítica da Modernidade, está fundada na ideia de que não há Modernidade sem colonialidade. (NASCIMENTO, 2009, pág. 05).

promessas libertadoras da Modernidade. A alternativa é clara: a destruição da /colonialidade do poder mundial. De início, a descolonização epistemológica para dar espaço a uma nova comunicação intelectual, a uma troca de experiências e de significações, como a base de outra racionalidade que possa pretender, com legitimidade, alguma universalidade. (QUIJANO, 1992, p. 449).

Assim, Quijano destaca, o que se faz urgente não é recusar a modernidade por completo, mas sim sua versão eurocêntrica e dominadora, “O que se deve fazer é algo muito diferente: libertar a produção do conhecimento, da reflexão e da comunicação da racionalidade/modernidade europeia” (1992, p. 445). Este processo requer o reconhecimento à diversidade, à heterogeneidade e à inserção e reconhecimento da ideia de outro, um outro que teve sua origem aniquilada e dominada e que necessita ser respeitado e aceito enquanto diferente e diverso nos seus mais variados contextos, para que a desigualdade entre os povos possa ser minimamente diminuída e reparada.

4. DECOLONIALIDADE E TRANSMODERNIDADE: a inclusão do outro

Embora deteriore as pontes que nos ligam a nosso direito à existência, nascemos (...) existimos antes de não terem tempo pra outras configurações de mundo.
Maré de Matos.⁵²

Neste terceiro e último capítulo, busca-se destrinchar o argumento decolonial para que perceba as possibilidades de romper com as amarras e limites da narrativa sacrificial e violenta da modernidade euro-ocidental, para isto, faz-se uso do projeto transmoderno, que em conjunto com a filosofia da libertação, propõe a ampliação e o reconhecimento de múltiplas culturas. Tal processo tem como elemento fundante a escolha por aqueles que foram e são vítimas da modernidade desde o século XV, com a invasão e colonização dos povos ditos como periféricos pela Europa. O presente capítulo se dividirá em duas seções e uma subseção em sua segunda parte, iniciando com: Decolonialidade e Transmodernidade: a inclusão do outro; seguindo pela seção: O Projeto Transmoderno; e contará com a subseção: Filosofia da libertação e Diálogo pluricultural.

Nesta perspectiva, a modernidade pode ser representada por uma realidade de múltiplas faces, mas apenas uma delas é apresentada, a retórica da salvação e do progresso. Esta ideia da modernidade não é comumente questionada, e acaba por ocultar as consequências negativas intrínsecas à sua natureza. Por outro lado, os debates e contribuições teóricas eurocêntricas não compreendem a lógica da colonialidade que fica escondida sob a retórica da modernidade.

O argumento básico (quase um silogismo) é o seguinte: se a colonialidade é constitutiva da modernidade e a retórica salvacionista da modernidade pressupõe a lógica opressiva e condenatória da colonialidade (daí os dinamiques de Fanon), que a lógica opressiva produz uma energia de descontentamento, desconfiança, de desapego entre os que reagem à violência imperial. essa energia se traduz em projetos de decolonialidade que, em última instância, também são constitutivos da modernidade. (MIGNOLO, 2008, p. 249).⁵³

⁵² Fundamento, poesia multimídia, 2019 - 36º panorama de arte brasileira no Museu de Arte Moderna de SP (MAM-SP).

⁵³ Texto original: el argumento básico (casi un silogismo) es el siguiente: si la colonialidad es constitutiva de la modernidad y la retórica salvacionista de la modernidade presupone la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad (de ahí los damnés de Fanon), esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. esa energia se traduce en proyectos de de-colonialidad que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad. (MIGNOLO, 2008)

Segundo a tese da decolonialidade, o pensamento decolonial surge com a fundação da modernidade/colonialidade como sua contrapartida, e ele mesmo começa a desenhar sua genealogia. Tal pensamento difere das teorias pós-coloniais ou estudos pós-coloniais, pois sua raiz não reside no pós-estruturalismo e sim no pensamento decolonial. O giro epistêmico decolonial vem como consequência da formação e instauração da matriz colonial de poder apresentada pelo pensamento de Aníbal Quijano, em seu artigo *Colonialidade e Modernidade/Racionalidade* (1992) que resume o projeto modernidade/colonialidade.

Portanto, não surpreende que a genealogia do pensamento decolonial (isto é, o pensamento que surge da virada decolonial) seja encontrada na "colônia" ou no "período colonial", no jargão canônico da historiografia das Américas. Esse período de formação, no século XVI, ainda não inclui as colônias inglesas no norte ou no Caribe, nem as francesas. Contudo, a virada decolonial reaparece na Ásia e na África como resultado das mudanças, adaptações e novas modalidades de modernidade / colonialidade geradas pela expansão imperial britânica e francesa do final do século XVIII e início do século XIX. (MIGNOLO, 2008, p. 251).⁵⁴

Embora recente, a virada epistêmica decolonial aparece naturalmente como resultado da estrutura de dominação da matriz colonial do poder, ou como chama Quijano da "colonialidade do poder" (1992, p. 439). No entanto, o autor afirma que podemos perceber suas primeiras manifestações nos séculos XV e XVI, a exemplo de relatos⁵⁵ hispânicos (Waman Puma⁵⁶), revestidos de pensamento fronteiriço⁵⁷, oriundos da comunicação entre colônia e metrópole que não foram considerados como relevantes fontes de saber, porém, para a teoria decolonial, estas são vozes, olhares e pontes que podem conduzir a outras verdades, que deixam marcadas a colonialidade do ser na ferida colonial.

⁵⁴ Texto original: Por lo tanto, no es nada sorprendente que la genealogía del pensamiento de-colonial (esto es, el pensamiento que surge del giro-decolonial) lo encontremos en «la colonia» o el «periodo colonial», en la jerga canónica de la historiografía de las Américas. Ese período de formación, en el siglo XVI, no incluye todavía las colonias inglesas ni en el norte ni en el Caribe, ni tampoco las francesas. Sin embargo, el giro de-colonial reaparece en Asia y en África como consecuencia de los cambios, adaptaciones y nuevas modalidades de la modernidad/colonialidad generadas por la expansión imperial británica y francesa a partir de finales del XVIII y principios del XIX. (MIGNOLO, 2008)

⁵⁵ (...) el primer caso lo ilustra Felipe Waman Puma de Ayala en el virreinato del Perú, que envió su obra *Nueva Corónica y Buen Gobierno* a Felipe III en 1616; el segundo Otabbah Cugoana, un esclavo liberto que pudo publicar en Londres, en 1787 -es decir, diez años después de la independencia de Estados Unidos y de la publicación de *The Wealth of Nations*, de Adam Smith-, su *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* (1787). Ambos son tratados políticos de-coloniales que, gracias a la colonialidad del saber, no llegaron a compartir la mesa de discusiones con Maquiavelo, Hobbes o Locke. (MIGNOLO, 2008, p. 251).

⁵⁶(...) o potencial epistêmico e descolonizador já está presente na "nova crônica". Waman Puma assistiu e compreendeu da perspectiva do sujeito colonial (o sujeito formado e forjado no tawantinsuyu e na keswaymara confrontada com súbita presença do mapa mundial castelhano e de Ortelius) e não do sujeito moderno que na Europa começou a se considerar um sujeito (...). (MIGNOLO, 2008, p. 260).

⁵⁷(...) pensamento fronteiriço surge da diferença imperial/colonial de poder na formação de subjetividades. De lá, o pensamento de fronteira não é natural para um sujeito que habita a casa do império, mas que é na formação de sujeitos que habitam a casa da ferida colonial. (MIGNOLO, 2008, p. 260).

Neste sentido, é importante destacar que o pensamento decolonial vai ressaltar sempre essa ferida colonial presente na ideia interna – bárbaro/colonial - criada pela referência externa – civilizado/colonizador - manifestadas e sentidas até hoje. Feridas estas que não se restringem a relação de saber e poder, mas, que também acabaram por coisificar os seres humanos, visto que “não eram simplesmente vidas nuas (...). Eles eram mais do que isso, foram e permanecem sendo "vidas descartáveis"” (Mignolo, 2008, p. 267). As vidas descartáveis foram e continuam “racializadas” a tal ponto que os tornou mercadorias e justificou a escravidão e o extermínio de populações.

Assim, a teoria decolonial tem por sua razão de existir o objetivo da decolonialidade do poder, onde se faz necessário decolonizar, epistemologicamente, os saberes para permitir uma comunicação intercultural, que faça uso do intercâmbio de experiências e significados com bases outras de racionalidade e que não deseje, universalmente, implementar uma como visão específica de uma etnia para todas as outras. Também é importante destacar que a genealogia do pensamento decolonial não tem relação limitada aos indivíduos, perpassa a coletividade.

A virada decolonial é a abertura e liberdade de pensamento e modos de vida (economias - outras, teorias políticas - outras), a limpeza da colonialidade do ser e do conhecimento; o desapego do encantamento da retórica da modernidade, de seu imaginário imperial articulado na retórica da democracia. (MIGNOLO, 2008, p. 253).⁵⁸

A decolonialidade objetiva desprende-se das regras presentes no conjunto cognitivo interpretativo, dos saberes da ciência e do controle do conhecimento que geraram a presunção de objetos, eventos e realidades. Desta maneira, debruça-se sobre o sujeito e vai crer que o conhecimento vai além daquele que é tido como válido comumente, considera todos os saberes e formas de conhecimento que foram silenciados, marginalizados pelo conhecimento científico, submetidos a regulamentações e regras aplicadas pela retórica moderno-ocidental.

4.1. O Projeto Transmoderno

A decolonialidade traz de volta a América Latina como elemento fundante e central da modernidade, pois, desde 1492 ela a constitui, é sua outra face, compõe sua dimensão mítica, que aponta não apenas seu elemento emancipador, mas também violentador e destruidor,

⁵⁸ Texto original: El giro de-colonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida (economías-otras, teorías políticas-otras), la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento del encantamiento de la retórica de la modernidad, de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia. (MIGNOLO, 2008).

presente no mito da modernidade. Este também é o momento em que a Europa se autoproclama centro e tornam todas as outras civilizações sua periferia, inaugurando assim, as desigualdades raciais, de gênero, sexuais, étnicas, de trabalho e econômicas. No entanto, não é negando a razão, mas sim, sua dimensão universalista e a irracionalidade presente na violência que compõe o mito moderno, que a contribuição decolonial de Dussel (1993) afirma a razão do outro e visa seguir rumo a uma transmodernidade.

Por meio da negação do mito, é que se pode tomar conhecimento da injustiça cometida pela Europa com os de fora dela, e assim superar a limitação da razão emancipadora, buscar a razão libertadora, que visa alcançar a transmodernidade. Este processo, transmoderno e libertador, ocorre quando se nega o eurocentrismo da razão moderna e a falácia desenvolvimentista presente no processo de modernização hegemônico. Ao se descobrir a dignidade do outro, a vítima⁵⁹ declara-se inocente pela afirmação de sua alteridade negada na modernidade que ultrapassa os limites da razão moderna.

O futuro já não pode ser imaginado como um movimento na direção da completude do projeto incompleto da modernidade [nas suas versões marxista ou habermasiana], mas deve ser pensado, antes, em termos de ‘transmodernidade’ [Dussel], de um mundo para o qual todas as racionalidades existentes possam contribuir. A socialização do conhecimento, ou seja, a superação do totalitarismo epistêmico, implica a superação da modernidade/colonialidade [...]; em síntese, o ‘mito da modernidade’ é o mito que justificou não apenas o totalitarismo científico, mas o totalitarismo *tout court*, tal como o estamos a testemunhar no início do século 21 à escala global (MIGNOLO, 2004, p. 677).

O projeto transmoderno se funda questionando o discurso da modernidade, analisando seu viés de dominação, compreendendo que o processo impositivo de influência inter-regional a outras culturas precisa ser modificado para que ocorram a ampliação e reconhecimento das múltiplas culturas., percebendo que existem culturas que são anteriores a tal processo e que se desenvolveram junto a cultura europeia e que detém potencial de humanidade suficiente para desenvolver suas próprias potências para criar um multiculturalismo, uma pluralidade cultural futura.

Portanto, para que se abarque a modernidade em sua concretude é necessário que se faça a escolha política pelos vitimados, violentados e dominados pela modernidade euro-ocidental, que se reconheça a sua exterioridade negada e excluída. Nas palavras de Dussel,

⁵⁹ Nesta *Ética*, o Outro não será denominado metafórica e economicamente sob o nome de "pobre". Agora, inspirando-nos em W. Benjamín, o denominarei "a vítima" - noção mais ampla e exata. (DUSSEL, 2000, p. 17).

precisa-se lançar mão “da transformação como possibilidade da reprodução da vida da vítima e como desenvolvimento factível da vida humana em geral” (2000, p. 564). E assim, os que tiveram sua alteridade apagada, por ser desconhecida, avaliada como selvagem, incivilizada, subdesenvolvida e inferior, se tornem aqueles agentes que serão considerados e inseridos no projeto transmoderno.

Deve ser um projeto “transmoderno” (e seria então uma “transmodernidade” por subsunção real do caráter emancipador racional da modernidade de sua alteridade negada ao “Outro” e não a Modernidade), por negação de seu caráter mítico (que justifica a inocência da modernidade sobre suas vítimas e por isso se torna contrariamente irracional). (DUSSEL, 1993, p. 187).

Essas culturas viventes e fecundas, diferentes e criativas são elementos importantes em um contexto Transmoderno como uma possibilidade além da perspectiva interna a da modernidade, que é identificado por Dussel (1993) com o “além”, o “trans”, indica como ponto de partida aqueles que compõem a exterioridade da modernidade e se formam através dos povos que a modernidade excluiu, negou, ignorou e definiu como insignificante, sem sentido, bárbaro e sem cultura.

A transmodernidade vem a ser concebida, pelo teórico Enrique Dussel, como um diálogo de transcendência da modernidade ocidental, que não percebe a Europa e seus símbolos com uma linearidade anti-histórica que oculta e subjuga culturas outras, e sim, aponta que a modernidade tem condições de ser redescoberta em suas potencialidades, vislumbrando que muitas culturas ricas e deslumbrantes que foram ocultadas pela modernidade ocidental possam assumir sua exterioridade e alteridade.

Projeto de transmodernidade é o utópico que o filósofo da libertação Enrique Dussel propõe para transcender a versão eurocêntrica da modernidade (...), em que o objetivo é concretiza o incompleto e inacabado projeto da modernidade. (...) Em vez de uma única modernidade, centrada na Europa e imposta ao resto do mundo como um resultado global, Dussel propõe que ele enfrente a modernidade eurocentrada através de uma multiplicidade de respostas críticas decoloniais que partam das culturas e lugares epistêmicos subalternos de povos colonizados de todo o mundo. (GROSFOGUEL, 2008, p. 139).⁶⁰

⁶⁰ Texto original: El proyecto de transmodernidad es el utópico que el filósofo de la liberación Enrique Dussel propone trascender la versión eurocéntrica de la modernidad (...), en la que el objetivo es realizar el proyecto incompleto e inacabado de la modernidad. (...) En lugar de una modernidad única y centrada en Europa impuesta al resto del mundo como resultado global, Dussel propone que aborde la modernidad eurocentrada a través de una multitud de respuestas decoloniales críticas de culturas y lugares epistémicos subalternos. de pueblos colonizados de todo el mundo. (GROSFOGUEL, 2008).

Partindo de uma percepção não monolítica e reconhecendo as culturas periféricas na história mundial, o teórico localiza de um lado a Europa em sua proposta de história mundial, e por outro a presença de culturas periféricas, estimulando um diálogo intercultural. Reconhecer que estas culturas periféricas foram negadas, excluídas e ignoradas pela modernidade é crucial, mas, ainda mais fundamental é perceber que elas não foram eliminadas.

Sendo um projeto global de libertação a ideia de modernidade/alteridade, a transmodernidade não aniquila, nega ou apaga a modernidade, mas, por subsunção, insere nela suas vítimas a partir do princípio da alteridade, de forma a considerar suas múltiplas culturas e saberes. Assim, o desafio da transmodernidade é possibilitar um diálogo transmoderno entre estas culturas para que se consiga gerar outras respostas para os desafios da modernidade.

Desta maneira, a razão moderna é transcendida (mas não como negação da razão enquanto tal, e sim da razão eurocêntrica, violenta, desenvolvimentista, hegemônica). Trata-se de uma “Trans-Modernidade” como projeto mundial de libertação em que a Alteridade, que era coessencial à Modernidade, igualmente se realize. A “realização” não se efetua na passagem da potência Modernidade à atualidade dessa Modernidade europeia. A “realização” seria agora a passagem transcendente, na qual a Modernidade e sua Alteridade negada (as vítimas) se co-realizariam por mútua fecundidade criadora. O projeto transmoderno é uma co-realização do impossível para a Modernidade; ou seja, é a co-realização de solidariedade, que chamamos de analéptica, de: Centro/Periferia, Mulher/Homem, diversas etnias, diversas classes, Humanidade/Terra, Ocidental/Culturas do mundo periférico ex-colonial, etc.; não por pura negação, mas por incorporação partindo da Alteridade. (DUSSEL, 2005, p. 29).

Perceber o papel da imposição da subjetividade como métrica de conduta que outorga e mede a partir dos preceitos individuais valores morais e conduta, foi um dos artifícios utilizados no processo de dominação europeu. Assim como a universalidade que impôs, com o eurocentrismo, a todas as culturas os hábitos normativos da Europa, tanto sociais quanto institucionais. Outro elemento que se soma a lista é a perspectiva dualista, que se manifesta na modernidade, onde de maneira dicotômica e não harmônica polariza a sociedade de maneira tal a se estabelecer blocos dispare e em disputa que geram a seara dos socialmente centralizados e os periféricamente localizados.

A cultura, a civilização, a filosofia, a subjetividade, etc. modemo-européias foram tomadas como a cultura, a civilização, a filosofia, a subjetividade, etc. sem mais (humano universal abstrata). Grande parte dos ganhos da modernidade não foram criatividade exclusiva do europeu, mas de urna contínua dialética de impacto e contra-impacto, efeito e contra-efeito, da

Europa-centro e sua periferia, até no que poderíamos chamar de a própria constituição da subjetividade moderna enquanto tal. (DUSSEL, 2000, p. 69).

Neste sentido, se faz necessário a superação desta modernidade que domina, aprisiona e violenta, para possibilitar a valorização de culturas que por séculos foram ceifadas, gerando assim um retorno destes povos como atores e agentes responsáveis por sua própria história, nos mais variados níveis de organização social, que retrate sua resistência e alteridade com base em suas vozes e olhares.

Percebendo e aceitando a massiva exterioridade da modernidade europeia, se permite notar que existem inúmeras culturas. Para Dussel, “A possibilidade de efetivamente libertar as vítimas é o critério sobre o qual se funda o princípio mais complexo desta ética - que subsume todos os outros princípios num nível mais concreto, complexo, real e crítico” (2000, p. 558).

4.2 Filosofia da Libertação e Diálogo Pluricultural.

A tarefa parte em desenvolver uma teoria que permita diálogos com aqueles que foram oprimidos, incomunicados, excluídos, negados pela modernidade; que parta e considere a alteridade destes e ao mesmo tempo faça uso da ideia de transmodernidade, onde a filosofia da libertação por meio das condições concretas permita, efetivamente, a intervenção, relocação e contribuição dos excluídos e dominados enquanto agentes imprescindíveis para a compreensão da modernidade.

“Transmodernidade” indica todos os aspectos que se situam “além” (e também, cronologicamente, “anteriores”) das estruturas valorizadas pela cultura euro-americana moderna, e que atualmente estão em vigor nas grandes culturas universais não europeias e foram se movendo em direção a uma utopia pluriversal. (DUSSEL, 2016, p 63).

Para alcançar a transmodernidade, que se consolida como projeto mundial de libertação e realização efetiva da modernidade, este processo deve ter em mente um projeto transmoderno, não de oposição e anti-moderno, pré-moderno ou pós-moderno, mas sim, o paradigma que inclui a modernidade/alteridade pelo viés de libertação. Como afirma Dussel, este projeto é o do ideal, “emancipador racional europeu transcendido como projeto mundial de libertação da sua alteridade negada. A transmodernidade como novo projeto de libertação político, econômico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etcetera” (2005, p. 30).

A ideia que envolve o conceito de transmodernidade tem vínculo com o entendimento entre a cultura da periferia com outra cultura periférica. Este percurso se apresenta distinto do ponto de vista hegemônico, deixando negrito que é impossível se alcançar as soluções para os limites da modernidade por uma cultura moderna única. Assim, segue buscando responder as questões da modernidade a partir dos múltiplos olhares e culturas. Para Dussel, “Uma futura cultura transmoderna, que assume os momentos positivos da modernidade, terá uma pluriversalidade rica e será fruto de um autêntico diálogo intercultural” (2016, p.63).

Esse diálogo intercultural tem por natureza a transversalidade, ou seja, considera o ponto de partida por meio de outro lugar que não seja o seu comum, mas sim o do outro, para além do campo intelectual, deve haver uma troca que não suponha assimetria entre as culturas. O processo se inicia por meio da afirmação que é seguida pela negação da negação.

Para se decolonizar uma cultura se começa por sua autovalorização, visando o autodescobrimento do próprio valor enquanto cultura e povo. Neste sentido, é necessário se reescrever diante de sua própria tradição, e encontrar nela seus momentos de crítica e autocritica, para que se possa desconstruir elementos de outras perspectivas de modernidade.

Dessa forma, o intelectual crítico deve ser alguém localizado “entre” (in betweenness) as duas culturas (a sua e a moderna). Essa é a questão da border (fronteira) entre duas culturas, como lugar de um “pensamento crítico”. Esta questão está detalhadamente exposta por Walter Mignolo, no caso da fronteira México-Estados Unidos, como ambiente bicultural criativo. (DUSSEL, 2016, p, 67).

A afirmação dos próprios valores requer amadurecimento, que permita por meio de estudo, reflexão, tempo e que se retorne e reconheça os símbolos e mitos de seus constitutivos e oriundos de sua própria cultura, antes mesmos do domínio euro-ocidental. Este é um longo trajeto, que requer tempo, solidariedade e investigação, “Trata-se de um longo período de amadurecimento de uma nova resposta da resistência cultural, (...) contra o eurocentrismo de suas próprias elites da mesma cultura periférica, colonial, fundamentalista” (Dussel, 2016, p. 68).

Para este diálogo intercultural se estabelecer é necessário que se ultrapasse o campo de mostra e prova de valor de suas culturas, este é principalmente um diálogo entre os críticos da própria cultura, que buscam recriá-la, fazendo uso da criticidade, da tradição cultural e da modernidade. Observa-se de maneira precisa que este processo não se limita a ser via de relação entre centro-periferia, mas sim, de periferia-periferia, “Ao organizarem redes de

discussão de seus problemas específicos, o processo de afirmação torna-se uma arma de libertação” (Dussel, 2016, p. 69).

O diálogo intercultural não é apenas – ou principalmente – um diálogo entre os apologistas de suas culturas. É, sobretudo, um diálogo entre os críticos de sua própria cultura. Não são os que simplesmente a defendem de seus inimigos, mas que primeiramente a recriam a partir de pressupostos críticos que se encontram em sua própria tradição cultural e da mesma Modernidade que se globaliza. A Modernidade pode servir como catalisador crítico (se utilizada pela mão especialista de críticos da própria cultura). No entanto, não é um diálogo entre os críticos do “centro” e os críticos da “periferia” cultural. É, sobretudo, um diálogo entre os “críticos da periferia”, um diálogo intercultural Sul-Sul, antes de ser um movimento para o diálogo Sul-Norte. (DUSSEL, 2016, p 68).

Esta articulação estratégica de reposicionamento requer um projeto que reside na transmodernidade, apresentado por Dussel, que reivindica a valorização dos próprios momentos culturais negados ou desprezados pela exterioridade moderna, por meio do reconhecimento e valorização dos saberes tradicionais ignorados enquanto ponto de partida de uma crítica interna.

Para isto, é necessário que se fomente um pensamento, verdadeiramente, crítico que faça uso do pensamento crítico de fronteiras⁶¹, e por último, um longo período de disposição e resistência, com desenvolvimento da própria cultura, tempo de maturação e acumulação de forças para o florescimento de uma cultura transmoderna, decolonizada e renovada.

O diálogo, então, entre os críticos criadores de suas próprias culturas já não é moderno nem pós-moderno, mas estritamente “transmoderno”, porque, como mencionado acima, a localização do esforço criador não parte do interior da modernidade, mas de sua externalidade, ou melhor, de seu ser “fronteiriço”. A exterioridade não é pura negatividade. É uma positividade de uma tradição distinta da tradição moderna. Sua afirmação é novidade, desafio e inclusão do melhor da própria modernidade. (DUSSEL, 2016, p, 70).

No entanto, é preciso libertar, no sentido de desenvolver a vida humana, e não apenas romper com a cadeia de reprodução vigente do eurocentrismo, “A práxis de libertação é a ação possível que transforma a realidade (subjéctiva e social) tendo como última referência sempre alguma vítima ou comunidade de vítimas” (Dussel, 2000 p. 558). Faz-se necessário localizar as vítimas como participantes e sujeitos históricos do projeto de libertação, para que

⁶¹ O pensamento crítico de fronteira é a resposta epistémica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade. (...) Aquilo que o pensamento de fronteira produz é uma redefinição/subsunção da cidadania e da democracia, dos direitos humanos, da humanidade e das relações económicas para lá das definições impostas pela modernidade europeia. O pensamento de fronteira não é um fundamentalismo anti-moderno. É uma resposta transmoderna decolonial do subalterno perante a modernidade eurocêntrica. (GROSFOGUEL, 2008, p. 138).

se abram novos horizontes sociais, e que as instituições e os grupos organizados transcendam levando em conta a expressão e exclusão vivenciada pelas vítimas.

Neste sentido, é necessário se ter o reconhecimento do outro enquanto sujeito em pé de igualdade com os demais, e não mais subjugado. Este processo estabelece o vínculo de solidariedade entre os vitimados, que ao terem inserido o reconhecimento à sua alteridade, tem afirmada e reconhecia a sua dignidade enquanto sujeito, que se auto reconhecem e criam uma solidariedade mútua. Assim, nas palavras de Dussel, “O re-conhecer res-ponsavelmente a vítima como sujeito autônomo em sua corporalidade sofredora, como outro que o sistema subverte o "mal" e possibilita como futuro o processo de libertação” (2000, p. 377-378).

A razão crítica em seu molde libertador, presente na ética da libertação, não visa reformas, mas sim, que se transcenda tais normativas euro-ocidentais, por meio da conscientização de ações construtivas que tem seu caminho. “A ética da libertação não pretende ser uma filosofia crítica para minorias, nem para épocas excepcionais de conflito ou revolução. Trata-se de urna ética cotidiana, desde e em favor das imensas maiorias da humanidade” (Dussel, 2000, p. 15). Sendo a ética da libertação, também da transformação, exercida por práticas e ações críticas, que possuem como ponto de partida a vítima, e seu reconhecimento enquanto o outro, enquanto ser vivente, que foi negado e excluído.

Chegamos, assim, ao momento crucial da Ética da Libertação, (...) esta meta-ética da libertação, situa novos horizontes (...). Trata-se dos novos movimentos sociais, políticos, econômicos, raciais, ecológicos, do "gênero", étnicos, etc. Luta pelo reconhecimento de vítimas que operam transformações em diversas "frentes de libertação", que está Ética da Libertação fundamenta e legítima, podendo dar urna certa orientação, a partir de critérios e princípios éticos, no dia-a-dia, para o exercício da práxis de libertação, desde as vítimas, de normas, ações, microestruturas, instituições ou sistemas de eticidade, sem ter de esperar o tempo das revoluções quando estas são "impossíveis". (DUSSEL, 2000, p.13).

Neste processo, estabelecer a solidariedade com as vítimas é, impreterivelmente, necessário, de maneira tal a se ultrapassar a tolerância moderna para que não se alimente a passividade e a indiferença diante da existência do outro. Este tolerar moderno tem vínculo no consenso com o outro, ou seja, tolera-se por fim os pares, e não aqueles que de fato nos sejam percebidos como outro, é preciso a solidariedade com aqueles que não sejam pares entre si, de maneira a se concretizar o respeito, a alteridade e subjetividade do outro, estranho à nós.

No entanto, apenas tolerar não permite colaborar e contribuir para que a vítima assim o deixe de ser, apenas o processo de solidariedade leva a este fim. Para Dussel, “Por solidariedade entendo uma pulsão de alteridade” (2006b, p. 05), a solidariedade visa agir com

este outro de forma que o integre e o reconheça parte, e não de maneira violenta e intolerante, ela é considerada como universal, pois, abrangem os vários âmbitos sociais, de gênero, raça, classe, e etnia.

A contribuição de Dussel se consolida enquanto crítica e contra o discurso do pensamento moderno euro-ocidental. Sua tese reafirma a narrativa da modernidade enquanto violenta e sacrificial, este elemento a torna irracional. Assim, superando a lógica eurocêntrica moderna, se ultrapassa da razão emancipadora que foi base para a modernidade e se lança mão da razão libertadora. Esta razão libertadora afirma a razão do outro, mas, para isso necessita do reconhecimento às vítimas da colonialidade de maneira concreta, onde se faz necessária a problematização apontando perspectivas de mudança a partir da identificação e reconhecimento do outro para além do excluído, mas, em sua totalidade.

(...) é bem possível que seja fora da Europa o lugar onde esse contra discurso pode ser desenvolvido de maneira mais crítica, e não como continuação de um discurso estranho ou exclusivamente europeu, mas como continuação de uma atividade crítica que a periferia já deixou estampada no contra discurso produzido na Europa e em seu próprio discurso periférico (de fato e quase integralmente, quando não é eurocêntrico, já é um contra discurso), que se constrói como periférico ou dominado no sistema-mundo e desde a afirmação da exterioridade do excluído. (DUSSEL, 2000, p. 72).

Um elemento que permite a filosofia da libertação, é de fato se libertar da filosofia dos discursos hegemônicos, universais, determinantes e pertencentes a uma visão linear da história. “A filosofia, e a ética em especial, portanto, precisa libertar-se do eurocentrismo para devir, empírica e faticamente, mundial a partir da afirmação de sua alteridade excluída, para analisar agora desconstrutivamente seu ser periférico” (Dussel, 2000, p. 76). Faz-se necessário o desprendimento destes moldes comuns do pensamento, para se alcançar contra discursos filosóficos, regados da criticidade anti-hegemônica e que rompem com o etnocentrismo mundial europeu, não mais alimentando a falácia da superioridade de uma cultura sobre todas as outras.

Na modernidade, o etnocentrismo europeu foi o primeiro etnocentrismo "mundial" (o eurocentrismo foi o único etnocentrismo mundial que a história conhece: universalidade e europeísmo tomam-se idênticos; é desta falácia reducionista que deve libertar-se a filosofia). O mundo ou a eticidade do filósofo - como é o de um sistema hegemônico (grego, bizantino, muçulmano, cristão medieval e, principalmente, o moderno) - pretende se apresentar como "o mundo" humano por excelência; o mundo dos outros é barbárie, marginalidade, não-ser. (DUSSEL, 2000, p. 67).

A ética libertadora, presente na transmodernidade, vem para explicitar o processo contraditório presente na modernidade, declarando que ele domina e não emancipa em sua

versão colonial, mas, que também se faz presente na atualidade na colonialidade expressa na globalização e sua exclusão que reproduz o mesmo formato eurocêntrico moderno, presente desde as navegações até a atualidade, pois, também é composto por ele.

Para identificar e gerar possibilidades de ampliação desta lógica contraditória da modernidade, a ética da libertação se manifesta na construção de categorias críticas, de discursos instigantes à criticidade que permita repensar este sistema que destrói, nega, vitima, exclui e empobrece - em pleno século XXI, da mesma maneira que o fez no século XVI – populações inteiras. Para só assim romper com a cadeia que impede a maioria de alavancar sua existência e romper com as amarras da colonialidade vigente, levando a sua libertação. Dussel, afirma que “A filosofia da libertação é um contra discurso, é uma filosofia crítica que nasce na periferia com pretensão de mundialidade. Tem consciência expressa de sua perifericidade e exclusão” (2000, p. 73).

Neste sentido, o teórico propõe a categoria de transmodernidade, não como alternativa, mas, como a proposta que abarca a modernidade em sua pretensão inicial, negando e comprovando que não apenas a Europa seria a produtora original e exclusiva da modernidade. Ou seja, o processo moderno deve ser composto por uma gama de experiências, culturas e saberes que precisam ser considerados e que assim o serão com a transmodernidade, pois, ao inserirem a razão crítica presente na ética da libertação se permite o reconhecimento e reposicionamento, de maneira partícipe, das vítimas do sistema-mundo moderno que partem de seus lugares enquanto dominados e discriminados para os de sujeitos autônomos com alteridade e subjetividade reconhecida por eles e pelos demais.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Resiste desde que não sabia o que era existir.

Carol Dall Farras.⁶²

Muitos dos povos ditos periféricos e marginalizados pela lógica da narrativa moderna, desde o século XV, seguem vivos e resistem há 519 anos ao processo de colonialidade, extermínio e apagamento que lhes foi imposto com a conquista de seus ancestrais. Com o objetivo de romper com esta premissa violenta, da razão violenta, do epistemicídio, a teoria decolonial propõe uma transição paradigmática e crítica à interpretação ao eurocentrismo que naturaliza a modernidade como um processo global, racional, universal e histórico, que considera apenas parte deste território como possuidora das condições históricas sociais que possibilitaram seu desenvolvimento.

No entanto, faz-se necessário perceber que o outro negado, oprimido, violentado, não foi descoberto enquanto outro, mas sim encoberto eurocentricamente: primeiro como conquista, pré-moderno, segundo como científico, iluminista, racional. Para tanto, é importante afirmar que 1492 é o momento de nascimento da modernidade, não apenas como conceito, mas, também origem de sua dimensão enquanto mito de violência, sacrificial e de encobrimento do outro.

Tal processo possibilitou o surgimento do sistema-mundo, que deu origem a Europa como detentora do poder e dominação mundial. Porém, este não foi um movimento de eventos positivos, como aponta a percepção eurocêntrica, e, sim, por meio das invasões e exploração dos territórios, extermínio físico e subjetivo dos povos presentes no continente americano.

O argumento da decolonialidade afirma que, se a colonialidade é base constitutiva da modernidade e a narrativa que coloca a modernidade como a salvadora é pressuposta por meio de uma lógica opressiva e condenatória da colonialidade, essa lógica opressiva foi a responsável por gerar o descontentamento e a desconfiança entre os que reagiram a esta violência colonial, que se estruturou com base no discurso construído em torno de uma imagem de progresso histórico, sustentada por uma geopolítica de saber/poder.

A autodenominação europeia com a criação do eurocentrismo, a aniquilação da subjetividade do outro, a dominação colonial, a imposição da colonialidade e esta divisão

⁶² www.eventyas.com/72481207722449/Laboratorio-Periférico

territorial, permitiram que a Europa ocupasse o principal lugar, com a justificativa de que seus hábitos organizacionais e sociais fossem identificados como o mais civilizado.

Com o impacto da modernidade europeia em todas as outras culturas, se faz imprescindível perceber e valorizar que cada uma, a seu modo, produziu sua resposta ao projeto de modernidade, gerando um horizonte cultural a mais para compreensão e interpretação dela. É isso que constitui o argumento da transmodernidade, com a identificação e valorização de múltiplas culturas e não de um modelo como referência a ser a seguido.

Para romper e ampliar o diálogo com a modernidade, a transmodernidade aponta para um diálogo mais amplo, inclusivo e que tenha em vista o outro em sua alteridade. Afirmando os componentes formativos e essenciais das culturas que foram excluídas pela visão eurocêntrica dos fatos onde, por meio do diálogo transmoderno de percepção pluricultural, uma nova organização venha a ser percebida, a partir das múltiplas experiências civilizacionais do século XXI.

Neste sentido a humanidade conserva, reorganiza e desenvolve, criativamente, culturas em seu horizonte cotidiano, fazendo uso valorativo da existência real e concreta de cada participante. De modo que, a transmodernidade consistiria na consciência da humanidade enquanto pluralidade.

Assim, a decolonialidade identifica o movimento de libertação dos povos e o reposicionamento daqueles excluídos pela narrativa da modernidade, a partir de uma transmodernidade que se manifesta no movimento aproximação entre centro/periferia. E permita aos diferentes grupos étnicos e culturas o reconhecimento de suas vozes. Este diálogo intercultural transmoderno visa inserir os que ficaram de fora e foram negados pela modernidade.

BIBLIOGRAFIA

BALLERSTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*. Nº 11. Brasília, maio-agosto, p. 89-117, 2013.

CASTRO – GÓMEZ, Santiago. *La Poscolonialidad Explicada a Los Niños*. Editorial Universidad del Cauca. Instituto Pensar, Universidad Javeriana. Primera edición: noviembre de 2005.

DANNER, Leno Francisco; DANNER Fernando; BAVARESCO, Agemir - O colonialismo como Teoria da Modernidade: esboço de uma pesquisa interdisciplinar em teoria social crítica. *Ágora filosófica - Universidade Católica de Pernambuco* Ano 17 • n. 1 • jan./jun. 2017.

DUSSEL, Enrique *Filosofia da Libertação na América latina*. Edições Loyola e Editora - UNIMEP, São Paulo – p. 174-185, 1982.

_____. 1492: O Encobrimento do Outro. Na origem do mito da modernidade. Editora Vozes, Petrópolis, 1993.

_____. Eurocentrismo y Modernidad (Introducción a las Lecturas de Frankfurt. The Postmodernism Debate in Latin America, Duke University Press, Durham and London, p. 57-70, 1995.

_____. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Nueva América, Bogotá, 1995b.

_____. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Hacia una filosofía política crítica*. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

_____. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 24–32, 2005.

_____. *Desconstrucción del conceptor de “tolerancia”*: de la intolerância a la solidariedade. México: UAM-Iz, 2006b. Disponível em: <http://www.afyl.org/info.html>.

_____. *Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação*. *Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1*, páginas 51 – 73. Janeiro/Abril 2016.

GROSGOUEL, Ramón. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”, *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 80 | 2008.

HABERMAS, Jürgen. O discurso filosófico da modernidade: doze lições, tradução: Luiz Sergio Repa. Rodnei Nascimento. São Paulo; Martins Fontes. 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Filosofia da História. 2ª edição. Trad. Maria Rodrigues e Harden. Brasília: Editora da UnB, 1999.

MIGNOLO, Walter D. Histórias Locais / Projetos Globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminas. Ed. UFMG, São Paulo. 2003.

_____ A opção de-colonial: desprendimento e abertura. Um manifesto e um caso. Tabula Rasa. Bogotá – Colômbia. Nº 8: 243-28. 2008.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. A modernidade vista desde o Sul: perspectivas a partir das investigações acerca da colonialidade - Padê: Est. em Filos., Raça, Gên.e Dir. Hum. Brasília, v. 1, n. 1/2, p. 1-19, jan./dez. 2009.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad y Modernidad-razionalidad". In: BONILLO, Heraclio (comp.). Los conquistados. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, p. 437-449, 1992.

_____ Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires, Colección Sur Sur, p.117-142, 2005.

_____ Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENEZES, Maria Paula. (Org.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, p. 73-118, 2009.

SEVERINO, Antônio Joaquim. Metodologia do trabalho científico. 23. 3d. ver. e atual. – São Paulo: Cortez, 2007.

WALLERSTEIN, Immanuel. O sistema mundial moderno. Vol. I: a agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI. Porto: Ed. Afrontamentos, 1974.