
POSSÍVEIS DIÁLOGOS DA ANTROPOLOGIA COM OS TEÓRICOS DA DECOLONIALIDADE: PENSANDO MODERNIDADE E RAÇA

POSSIBLE DIALOGUES BETWEEN ANTHROPOLOGY AND DECOLONIALITY
THEORISTS: THINKING ABOUT MODERNITY AND RACE.

Jacqueline Tatiane da Silva Guimarães¹

<http://lattes.cnpq.br/0016401443592564>

<https://orcid.org/0000-0001-5485-6611>

Recebido em: 8 de junho de 2020

Aprovado em: 31 de julho de 2020

RESUMO: No presente artigo aborda-se sobre a modernidade, problematizando as concepções que a apontam como um paradigma construído exclusivamente por europeus, no qual se toma as suas articulações com a constituição da ciência moderna, mas tendo como foco, especificamente, a Antropologia enquanto importante área do conhecimento científico e estabelecedor de visões de mundo. Inicialmente, o debate fundamenta-se especialmente em Franz Boas, Alfred Kroeber e Claude Lévi-Strauss, teóricos de meados do século XIX e XX, que serão confrontados com o pensamento decolonial, surgido na primeira metade do século XXI, como Aníbal Quijano, Enrique Dussel e outros. No tratamento sobre modernidade, observa-se a sua base na colonialidade e na noção de raça, que permite compreender as relações destes processos e construções com a consolidação do Capitalismo que em países como o Brasil está fortemente articulado com a produção de uma desigualdade social enraizada na desigualdade racial, consolidando o que se compreende como racismo estrutural.

Palavras-Chave: Modernidade; Europa Ocidental; países colonizados; teorias antropológicas.

ABSTRACT: This article deals with modernity, problematizing the conceptions that point it as a paradigm built exclusively by Europeans, in which its articulations are taken with the constitution of modern science, but focusing specifically on Anthropology as an important area scientific knowledge and establishing worldviews. Initially, the debate is based mainly on Franz Boas, Alfred Kroeber and Claude Lévi-Strauss, theorists from the mid-19th and 20th century, who will be confronted with decolonial thinking, which emerged in the first half of the 21st century, as Aníbal Quijano, Enrique Dussel and others. In the treatment of modernity, its base in coloniality and in the notion of race is observed, which allows to understand the relationships of these processes and constructions with the consolidation of Capitalism.

¹ Professora adjunta da Faculdade de Serviço Social do Campus Universitário do Marajó/Breves da UFPA (FACSS/CUMB/UFPA). Doutora em Educação, Mestre em Serviço Social e Assistente Social pela Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: jacquetg@gmail.com.

talism that in countries like Brazil is strongly articulated with the production of a social inequality rooted in racial inequality, consolidating what is understood as structural racism.

Keywords: Modernity; Western Europe; colonized countries; anthropological theories.

INTRODUÇÃO

O presente artigo trata sobre modernidade, porém problematizando as concepções que a apontam enquanto paradigma construído único e exclusivamente no seio da sociedade europeia, bem como também se problematiza os referenciais e matrizes advindos deste mesmo espaço/lugar, que influenciaram e continuam a influenciar identidades e subjetividades não só do homem europeu, mas também dos indivíduos pertencentes a países de continentes que foram intensamente subalternizados e violentados, como os continentes africano, asiático e o americano (em especial a América Latina).

A abordagem sobre a modernidade se dá a partir de suas articulações com a constituição da ciência moderna e da forma como esta se desenvolveu e legitimou o “padrão de pensamento binário do mundo ocidental moderno” (SOUSA, 2019; p. 193) explicitado em percepções como os de sociedades civilizadas e superiores *versus* sociedades primitivas, selvagens e inferiores.

Salienta-se que a menção às ciências modernas diz respeito àquelas que surgiram entre os séculos XVIII e XX inseridas na “corrida” histórica para estabelecer “seus” métodos, objetos e teorias da mesma forma que as ciências naturais, para que pudessem ser reconhecidas como conhecimento científico válido e verdadeiro num momento de fortalecimento da urbanização e industrialização dos principais centros da Europa Ocidental².

Contudo, neste estudo o foco é a Antropologia, enquanto importante área do conhecimento científico e estabelecedor de visões de mundo, estando envolvida por diferentes teorias e correntes de pensamentos que foram e são verdadeiros campos de disputas ideológicas, que giravam em torno das noções sobre homem³, cultura, sociedade e raça.

Apesar da indicação de diferentes teóricos ao longo deste texto, o debate será fundamentado especialmente em Franz Boas, Alfred Kroeber e Claude Lévi-Strauss, também os tomando a partir das considerações de Laplantine (2006), Laraia (2001; 2005) e Gomes (2012). Ao longo do debate empreendido, é possível observar o lugar e o tempo de onde estes intelectuais falavam (e ainda ressoam) e que apesar de indicarem caminhos que tentam romper com as perspectivas racialistas o ponto de partida que considera culturas e raças superiores e inferiores não conseguem ser afastadas.

Tomando estes aspectos será realizado um diálogo da Antropologia de meados dos séculos XIX e XX com o pensamento decolonial, surgido na primeira metade do século XXI, a partir de pensadores como Aníbal Quijano (2005), Enrique Dussel (1994; 2015) e outros (AGUIAR, 2018). Os dois primeiros pensadores latino-americanos, Quijano e Dussel - possibilitam uma releitura sobre o processo histórico de submissão e violência postas aos países colonizados,

² Por exemplo, a Sociologia, termo inaugurado por Auguste Comte (1798-1857), propõe a criação de uma ciência que deveria se ocupar da explicação da sociedade, que poderia recorrer ao mesmo método empregado em outras ciências (ANDERY, 2012).

³ Que mais adiante iremos apresentar quem seria este homem.

especialmente a América que foi mais do que relevante para a construção da conhecida modernidade e dos processos desencadeados por esta, tais como a ideia de raça que Quijano (2005) argumenta ter sido o primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial, sendo a base para a consolidação do Capitalismo.

A fim de articular a noção da modernidade, de viés eurocentrado, com a colonialidade do poder e o papel desempenhado pela categoria “raça”, recorre-se a Achille Mbembe (2018), onde se encontra considerações sobre os impactos desse modelo de modernidade sobre os sentidos e significados do substantivo “negro”, ainda latente e que se constituem legitimadoras do racismo no modo de produção vigente. O tratamento sobre modernidade, raça e colonialidade, por estes pensadores, é possível observar e compreender as relações destes processos e construções com a consolidação do Capitalismo que em países como o Brasil está fortemente articulado com a produção de uma desigualdade social enraizada na desigualdade racial, consolidando o que se compreende como racismo estrutural.

AS TEORIAS ANTROPOLÓGICAS E AS VERSÕES HEGEMÔNICAS DE MODERNIDADE E RAÇA

Salienta-se, inicialmente, que as considerações realizadas, neste momento, se deterão em uma narrativa específica que se fez e faz hegemônica quanto à antropologia que emergiu entre os finais dos séculos XIX e XX, que segundo Oliveira e Oliveira (2017, p. 106), foi acusada de ser “filha do colonialismo”, caráter que foi questionado somente a partir da década de 1960. Entretanto, observa-se que apesar de tal processo de transformação, o padrão do pensamento binário, quanto as diferentes culturas, povos, nações e etnias ainda persistem.

Neste sentido, ao retomar a antropologia de finais dos séculos XIX e XX, ao invés de destacar datas que indiquem fixamente sobre o momento de nascimento da antropologia, é importante ser indicado o contexto e os processos que levaram a esta busca de compreensão e de dominação do homem branco europeu com o outro, no qual este se dá conta da extensão e riqueza do mundo que o cerca e da necessidade de entendê-lo e dominá-lo.

Todavia, para uma abordagem sobre as teorias antropológicas, se faz necessário ler o seu contexto histórico e social que possibilitaram a germinação de tais teorias, que em momentos específicos foram revolucionárias (e em outras não) e possibilitaram avanços no modo de estudar e entender não só a sociedade, mas também o ser humano, envolvido numa teia de complexidade que vai além do seu aspecto biológico, físico, genético e geográfico. Compreensão esta que ainda estava muito distante da percepção daqueles que possuíam um discurso científico, ou melhor, de autoridade e poder.

As narrativas de constituição da antropologia convergem e se fortalecem com a da modernidade, assim como o de ciência, que na verdade seria de uma nova ciência para um novo homem. A mudança nas mentalidades e formas de conceber o mundo, deixando para trás hábitos que giravam em torno de credices, dogmas religiosos e os pensamentos religiosos deram espaço para um pensamento que seria racional, objetivo, metódico e verdadeiro.

Segundo Alfonso-Goldfarb (2004) a ciência até então era pautada no modelo astrológico e sobrenatural, que numa busca de determinar limites e parâmetros passou a ter muitas denominações, como Filosofia Natural, Magia Universal, Nova Ciência e Filosofia Experimental, em que muitos queriam determinar um ponto de apoio e os temas que ela deveria se deter (ALFONSO-GOLDFARB, 2004). Andery et al (20102, p. 178) ao seguir a versão hegemônica

afirma que:

Essa nova ciência – a ciência moderna – surgiu com o surgimento do capitalismo e a ascensão da burguesia, e de tudo o que está associado a esse fato o renascimento do comércio e o crescimento das cidades, as grandes navegações, a exploração colonial, o absolutismo, as alterações por que passou o sistema produtivo, a divisão do trabalho (com o surgimento do trabalho parcelar), a destruição da visão de mundo própria do feudalismo, a preocupação com o desenvolvimento técnico, a Reforma, a Contrarreforma. A partir de então, estava aberto o caminho para o acelerado desenvolvimento que a ciência viria a ter nos períodos seguintes.

Tomando este viés, do discurso de autoridade, sobre a modernidade a partir da versão até então legitimada, pesquisadores como Alfonso-Goldfarb (2004) argumenta que não há como identificar um momento que se possa demarcar enquanto início da modernidade, entretanto indica que a ida dos europeus para além de suas fronteiras teria sido um importante fator para a mudança da mentalidade medieval europeia.

Discutir sobre a modernidade e os seus rebatimentos sobre o modo como os sujeitos passaram a conceber e lidar com a realidade, significa se lançar em uma discussão extensa que envolve uma pluralidade de concepções e posições teóricas e políticas sobre este momento, ou melhor, paradigma, que para uns já foi superado, enquanto para outros ainda se encontra em construção. Desta mesma maneira é também possível identificar posturas divergentes quanto ao momento histórico em que se gestou esta referida modernidade.

Há a concepção de que a inauguração da modernidade, como novo pensamento e visão de mundo se deu durante entre os séculos XVI e XVII, ainda nos marcos do Renascimento, se contrapondo à escolástica e ao espírito medieval, com Francis Bacon, Galileu e Descartes até aos pensadores advindos do Iluminismo, no século XVII e XVIII, sendo este o seu principal marco (JAPIASSÚ, 2006).

Diante das diferentes colocações, é possível demarcar o lugar comum deste movimento histórico: a Europa, símbolo e referência de civilização, desenvolvimento para os demais continentes, instaurando modelos de cidades, de educação, de política, de saúde, consequentemente, do que seria a ciência que irá moldar os anteriores. Apesar da não rigidez quanto à demarcação temporal da modernidade, denota-se que os seus princípios e objetivos fundantes, estão ligados a uma Europa em busca de consolidação econômica e política, no qual já não se percebia em acordo com o modelo até então vigente, em meio a conflitos e tensões sociais movimentadas por uma classe social que pretendia ter os seus ideais de expansão atendidos.

Para que esta expansão ocorresse os processos de trocas com outros povos e nações constituíam-se em algo fundamental. Quais as articulações destes processos com a antropologia? Na percepção de Gomes (2012, p. 11; grifo meu) este processo se deu da seguinte maneira:

não foram os geniais gregos, criadores da filosofia, que inventaram a Antropologia. Eles se consideravam tão superiores aos povos e nações vizinhos, seus contemporâneos, a quem chamavam de ‘bárbaros’, que mal tinham olhos para os ver e os apreciar. Para surgir a Antropologia – cuja característica mais essencial é mirar o Outro como um possível igual a si mesmo – seria preciso um tempo de dúvidas e ao mesmo tempo de abertura ao reconhecimento do valor próprio de outras culturas. **Tal tempo só surgiria séculos depois, quando a Europa, em vias de perder sua velha identidade medieval, ainda incerta sobre o que viria a ser, duvidou de si mesma e pôde assim olhar e conceber outros povos, ao menos teoricamente, como va-**

riedade da humanidade, cada qual com seus próprios valores e significados.

Como parte da modernidade, enaltecida pelo homem oposto às crenças medievais, o novo homem surgido na Europa se lançou na busca pelo entendimento, pela razão, dando um novo sentido à ciência tornando-a empírica e comprovável, estabelecendo princípios e objetos capazes de serem analisados. E não distante disso, o homem e os diferentes modos de vidas encontrados ao longo do processo de dominação econômica, geográfica e cultural tornaram-se para o europeu foco de inquietação dignas de serem “olhadas” pela ciência, ou melhor, de ter a sua própria ciência.

Contudo, discordando da descrição do autor supramencionado, observa-se que a percepção do outro como “bárbaro” passou por um longo processo para que então fosse superada pela antropologia. Assim como o próprio movimento da ciência, então moderna e europeia, ao longo da história da humanidade ocorre as constantes idas e vindas de teorias e formas de pensamento que tinham como objetivo compreender não somente o mundo, mas também compreender a maneira como os indivíduos se localizavam e se destacavam diante de tais processos e frente às outras espécies vivas. Além desta busca também se verifica os conflitos e embates decorrentes de disciplinas e teorias que almejavam a consolidação do seu objeto e método e assim serem coroados com o estatuto científico.

Movimentos de extrema latência e significação que ocorreu, especialmente, no século XIX – período característico do desenvolvimento da Ciência e do Capitalismo acompanhados pela Revolução Industrial que também se estruturava - em que neste momento houve a construção e consolidação das ciências sociais e humanas, demarcando as distinções destas das ciências naturais. E não descolado deste contexto característico dos constantes embates e amadurecimento científico, a Antropologia, buscou consolidar-se num momento em que as ciências biológicas dominavam e eram referências para a produção do conhecimento científico, tendo os seus modelos e termos teóricos como tendência para as demais.

Dentre os principais expoentes das teorias antropológicas, destacam-se os seguintes: Lewis Henry Morgan; Edward Burnett Tyler; James George Frazer; Émile Durkheim; Marcel Mauss; Bronislaw Malinowski; Franz Uri Boas; Alfred Louis Kroeber; Ruth Benedict; Margaret Mead; Evans-Pritchard; Alfred Radcliffe-Brown; Gregory Bateson; Herman Max Gluckman; Victor Turner; Claude Lévi-Strauss.

Inicialmente, alastrou-se a compreensão da cultura enquanto um *sistema*, com “funcionamento” semelhante ao sistema orgânico, oriundo das influências da ciência positivista de Auguste Comte e Émile Durkheim. Modelo que somado à noção de desenvolvimento nas análises de diferentes culturas possibilitou a formulação de divisões das sociedades entre *primitivas* (ou *selvagens*) e *civilizadas*, pautadas na concepção de *níveis/estágios*, baseados nos modelos das ciências biológicas, apesar de afirmarem a singularidade do social – que podemos observar nas teorias desenvolvidas por Lewis Henry Morgan (1818-1881); Edward Burnett Tyler (1832-1917); James George Frazer (1854-1941).

Morgan, Tyler e Frazer se situavam na perspectiva do Evolucionismo Cultural Clássico, que apesar de apresentar conceituações que postulavam sobre as formas como as diferentes raças influíam nas diferentes culturas - que divergiam da cultura europeia – porém, estes tinham como característica geral o antirracismo, no sentido de demonstrar que nem homem e nem a cultura são unificadas, nos quais somos todos humanos, porém em diferentes estágios a partir de uma perspectiva histórica (LAPLANTINE, 2006).

No entanto, nas formulações de Edward Tylor surge a associação do termo “Cultura” com “Civilização” que embasavam teorias blindadas pelas noções de divisões entre povos selvagens *versus* povos civilizados, em que o segundo se mantinha em posição de superioridade em relação ao primeiro. Ainda no final do século XIX e início do XX também dominavam as concepções pautadas no determinismo geográfico, que somente a partir da década de 1920 foram refutadas por antropólogos, por exemplo, como Franz Boas (1858-1942)- e Alfred Kroeber (1876-1960)- que apontavam as limitações das influências geográficas sobre os fatores culturais, e que, além disto, era possível a existência de grande diversidade cultural em um mesmo ambiente físico. (LARAIA, 2006).

Boas (2011) em “*A mente do homem primitivo*” (publicado em 1911) defende uma postura contrária à ideia de que maneira direta ou indireta apregoavam uma superioridade racial, em que o referido antropólogo em seus estudos defendia aspectos como a língua, mitos e migração, indicando que as diferenças entre as culturas são de caráter histórico e que os homens deveriam ser percebidos dentro de sua cultura e condições de vida.

Nas obras de Franz Boas, pela primeira vez é discutido o conceito de raça - que até então estava sob o domínio dos teóricos Evolucionistas e Darwinianos – que segundo o mesmo o que ocorre são variações entre diferentes linhagens familiares de uma mesma população, e não entre supostas raças (ainda delimitadas a critério de cor da pele, formato do crânio ou textura dos cabelos) ⁴. Na concepção de Boas e no seu método de Antropologia Cultural, o homem deveria ser percebido dentro de sua cultura e de suas condições de vidas, independente de suas raças ou de sua localização geográfica. Tais ideias irão influenciar antropólogos como Alfred Louis Kroeber, Ruth Benedict e Margaret Mead (CASTRO, 2009).

Somadas a estas concepções é notável o interesse dos teóricos em realizar demarcações que possibilitassem separar ou distinguir o homem de outros animais. De acordo com Laraia (2001) havia constantes tentativas e preocupações dos pensadores (não só) da antropologia clássica em separar o homem do animal, no qual aponta que juntamente com Edward Tylor, que na sua definição de *cultura* postulou todas as possibilidades de realização humana, sendo Kroeber também crucial.

Em 1917, Kroeber acabou de romper todos os laços entre o cultural e o biológico, postulando a supremacia do primeiro em detrimento do segundo em seu artigo, hoje clássico, ‘O Superorgânico’ (In *American Anthropologist*, vol.XIX, nº 2, 1917). Completava-se então, um processo iniciado por Lineu, que consistiu inicialmente em derrubar o homem de seu pedestal sobrenatural e colocá-lo dentro da ordem da natureza. O segundo passo deste processo, iniciado por Tylor e completado por Kroeber, representou o afastamento crescente desses dois domínios, o cultural e o natural (LARAIA, 2001, p. 28).

Na obra “*O superorgânico*”, o antropólogo americano Alfred Kroeber demonstrou que a cultura atua sobre o homem, indicando que graças à cultura a humanidade distanciou-se do mundo animal, indo além, afirmando que o homem é um ser que está acima de suas limitações orgânicas. Limitações essas que são anuladas diante da capacidade de inovações e invenções, ou seja, o caráter criativo do ser humano em criar estratégia que possibilitem adaptá-lo ao seu *habitat*. Quanto às contribuições de Alfred Kroeber em suas elaborações sobre a cultura, Laraia

⁴ Em decorrência deste seu viés antirracista, os seus livros, especialmente “Raças e Culturas” foram queimados no período da Alemanha Nazista.

nos diz:

1. A cultura, mais do que a herança genética, determina o comportamento do homem e justifica as suas realizações; 2. O homem age de acordo com os seus padrões culturais. Os seus instintos foram parcialmente anulados pelo longo processo evolutivo por que passou [...]; 3. A cultura é meio de adaptação aos diferentes ambientes ecológicos. Em vez de modificar para isto o seu aparato biológico, **o homem modifica o seu equipamento superorgânico**; 4. Em decorrência da afirmação anterior, **o homem foi capaz** de romper as barreiras das diferenças ambientais **e transformar toda a terra em seu habitat**; 5. **Adquirindo cultura, o homem passou a depender muito mais do aprendizado do que a agir através de atitudes geneticamente determinadas**; 6. Como já era do conhecimento da humanidade, desde o Iluminismo, é este processo de aprendizagem (socialização ou endoculturação, não importa o termo) que determina o seu comportamento e a sua capacidade artística e profissional; 7. A cultura é um processo acumulativo, resultante de toda a experiência histórica das gerações anteriores. Este processo limita ou estimula a ação criativa do indivíduo; 8. Os gênios são indivíduos altamente inteligentes que têm a oportunidade de utilizar o conhecimento existente ao seu dispor, construído pelos participantes vivos e mortos de seu sistema cultural [...] (LARAIA, 2006; p. 48-49; grifo meu).

É importante salientar que a concepção de cultura enquanto sistema não está presente somente nas teorias dos pensadores inseridos nas vertentes Funcionalistas ou do Evolucionismo Cultural, mas também está presente entre os pensadores da Antropologia Cultural (Franz Boas) e na Antropologia Estrutural de Claude Lévi-Strauss que têm fortes influências de Marcel Mauss da vertente funcionalista, porém afastado da compreensão de estágios de desenvolvimento ligada aos ideais de superioridade ou inferioridade presentes no evolucionismo. (LARAIA, 2001; LAPLANTINE, 2006).

Com Lévi-Strauss é possível demarcamos outra virada nos estudos da Antropologia e no entendimento sobre cultura, no qual este antropólogo se lança a descrever e analisar as culturas, porém não procurando fatores e aspectos que a tornavam universalizantes, mas aspectos que tinham por objetivo compreender e interpretar cada signo e símbolo realizado e vivido por cada cultura, com a latente ideia de que a Antropologia deveria se carregar de compreender os processos inconscientes da cultura⁵.

Lévi-Strauss (2012) também realizava ferrenhas críticas ao evolucionismo e ao difusionismo, no qual percebia que nestes havia a ausência da história e dos processos conscientes e inconscientes no estudo das culturas, pois se pautavam numa concepção biológica quanto ao entendimento de homens e “espécies”, nos quais colocam no mesmo agrupamento de análise sobre os homens a distribuição geográfica e os animais (irracionais), perdendo de vista o caráter histórico e as influências do sistema de representação próprio de cada sociedade. De acordo com o mesmo

O que torna esses estudos decepcionantes é sobretudo o fato de nada nos ensinarem acerca dos processos conscientes e inconscientes, traduzidos em experiências concretas, individuais ou coletivas, pelos quais homens não possuíam uma instituição vieram a incorporá-la, seja por invenção, seja por transformação de instituições anteriores, seja por tê-la recebido de fora. Diferentemente, parece-nos que é essa busca um dos objetivos essenciais da etnografia, assim como dos

⁵ Para Claude Lévi-Strauss a cultura surgiu no momento em que o homem convencionou a primeira regra, a primeira norma, o que para o antropólogo seria a proibição do incesto. (LARAIA, 2001; p. 54)

historiadores. (LÉVI-STRAUSS, 2012; p. 24)

São fortes os anseios de Claude Lévi-Strauss em tratar de maneira minuciosa e profunda de cada cultura, compreendendo os seus signos e símbolos próprios e a partir de uma análise de que se faça e perceba o caráter histórico e as influências do sistema de representação própria de cada sociedade, no qual “Só uma ‘história detalhada’ poderá dirimir as dúvidas em cada caso” (LÉVI-STRAUSS, 2012; p. 22).

A partir deste breve panorama, demonstram-se os diferentes enfoques realizados na Antropologia sobre os estudos das diferentes culturas, as divergências e convergências de diferentes antropólogos, que apesar de salientarem – por vezes – as diferenças de seus métodos antropológicos partem de uma mesma matriz: a compreensão da cultura enquanto sistema que influencia e é influenciada pelos indivíduos, tratados pelo termo “homem”, que enquanto ser diferenciado de outros animais é um ser social e histórico, que não estaria somente moldado e mobilizado por determinações biológicas ou geográficas.

BREVES APONTAMENTOS SOBRE AS DIFERENTES “VERSÕES” DE MODERNIDADE E A COMPREENSÃO DE RAÇA

A história ao se fazer a partir das ações dos seres humanos, também se realizou (e se realiza) por meio das trocas entre as diferentes culturas. Porém, estas trocas não se deram de forma pacífica, harmoniosa e sem dominação como sempre foi demonstrado pela “*versão europeia*” (e dos que nela acreditam) sobre a modernidade, acreditada unicamente à capacidade criativa de um único homem, o europeu, capaz de criar instrumentos e fazer história e produzir conhecimento.

A modernidade produziu e estabeleceu uma mudança na subjetividade e nas identidades, em que o homem (europeu) até então “proibido” de se mostrar e se ver, e buscar explicar a si mesmo e o mundo, surge estabelecendo princípios e regras que o afastasse das crenças e hábitos do mundo medieval (conhecido como o mundo das trevas) premiando o conhecimento científico e a razão - que diferente da Idade Média que se utilizava única e exclusivamente da religião - para justificar as ações de barbárie e opressão dos diferentes povos.

A intenção do presente artigo, ao tomar caminhos que visam interrogar a narrativa hegemônica e eurocêntrica de modernidade, e para tal tomando os constructos teóricos da Antropologia, não seria o de descartar o que já foi produzido, mas sim de repensá-las e construir novos caminhos. Ressaltar sobre este caráter da modernidade e da ciência decorrente deste processo histórico, político e social, permite perceber as fortes conexões destes pensamentos iniciais sobre homem, cultura e raça presentes nos pensamentos basilares das teorias antropológicas que ainda necessitam ser questionados e ressignificados.

Mas se Europa foi a “matriz” da modernidade e lugar comumente apontado como o núcleo das principais transformações tecnológicas e histórica, então esta não ocorreu e muito menos teve contribuições e participação de outros continentes? E se ocorreu como se deu? Tais questionamentos permite visualizar que as diferentes posições sobre a modernidade partem de um lugar comum, porém seus pressupostos devem ser questionados.

Enquanto Aníbal Quijano (2005) trata sobre a necessidade da “*versão europeia*” sobre a modernidade ser questionada, Enrique Dussel (1994; 2016) apresenta a modernidade como um conceito relacionado à emancipação racional que também esteve relacionada ao mito irracional

de justificação da violência, no qual este último demarca a sua posição divergente dos pós-modernos que criticam a razão moderna como razão, ou seja, assenta as suas críticas à razão moderna por encobrir um mito irracional. E completa:

A Modernidade se originou nas cidades europeias medievais, livres centros de enorme criatividade. Mas ‘nasceu’ quando a Europa pode se confrontar com ‘o Outro’ e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo; quando pode ser definido como um ‘ego’ descobridor, conquistador, colonizador de alteridade constitutiva da mesma modernidade. De qualquer forma, o outro não foi "descoberto" como outro, mas foi ‘en-coberto’ como "o mesmo" que sempre foi a Europa. Assim, 1492 será o momento do "nascimento" da modernidade como um conceito, o tempo preciso da "origem" de um "mito" de violência sacrificial muito particular e, ao mesmo tempo, um processo de ‘en-cobrimento’ do não-europeu. (DUSSEL, 1994, p 08; minha tradução).

Para Dussel (1994) o nascimento da modernidade se deu ainda no século XV - no contato com a América - momento em que a Europa pode se confrontar com o outro, porém o outro como inferior e anterior numa linha evolutiva, no que diz respeito ao constitutivo da história da humanidade. Neste processo, este outro teve que ser tornar igual e semelhante ao europeu, enquanto referência de civilidade e “cultura”. O outro, enquanto indivíduo inferior e selvagem deveria ser “salvo” pelo europeu civilizado e racional do seu estado de natureza a qualquer custo, permitindo, inclusive, o uso da violência que estaria justificado para um bem maior - fato a que Dussel se refere como o mito irracional da modernidade.

Enrique Dussel (1994) ao dialogar com os principais clássicos do pensamento europeu, como Kant e Hegel, o primeiro afirma que a humanidade ao se encontrar num estado de imaturidade culpada procura formas de se desatrelar desse estado, em que o momento do Iluminismo representou uma destas buscas. Nos diálogos com Kant, Enrique Dussel lança a seguinte pergunta:

Para Kant la “inmadurez” o “minoría de edad” es culpable (*verschuldeten...*). La “pereza (*Faulheit*)” y la “cobardía (*Feigheit*)” constituyen el *ethos* de esta posición existencial. Hoy debemos hacerle a Kant esta pregunta: ¿un africano en Africa o como esclavo en Estados Unidos en el siglo XVIII, un indígena em México o un mestizo latinoamericano posteriormente, deben ser considerados en ese estado de culpable inmadurez? (DUSSEL, 1994, p. 14).

Hegel parte da compreensão de que a História Mundial se desenvolveu de maneira dialeticamente linear, onde a Europa seria o fim e a Ásia o começo, estando o mundo dividido entre o velho e o novo mundo, logo a América estaria descartada da história mundial. Nesta trama observaremos que assim como a América Latina - que Hegel se refere como a terra do futuro, porém sem importância de ser pensada naquele momento - a África também se tornou lugar igualmente descartado, compreendida pelo pensador como um lugar sem história e de homens que se encontram em um estado bruto. Não estando longe, para a soberba europeia encontrada em Hegel sobre a classificação de imaturidade dos demais continentes, a Ásia estaria em estado introdutório, de preparação, ou melhor, em estado infantil para o desenvolvimento da história mundial (DUSSEL, 1994).

Em suma, na ilustração europeia sobre o desenvolvimento da história mundial, que ocorre sentido oriente ao ocidente, América Latina e a África foram excluídas, e mesmo sendo per-

mitido à Ásia o reconhecimento de começo na linearidade da história (o espírito em infância), a soberana - nas palavras de Hegel - é a Europa, que seria “absolutamente el Centro y el Fin (*das Zentrum und das Ende*)” (DUSSEL, 1994, p. 19). Porém, lembrando que há diversas “Europas”, no qual a destaca-se a parte ocidental da Europa do Norte⁶, que carregam em si o espírito do novo mundo: o cristianismo.

A percepção de que a Europa se autorrealizou moderna, sendo fim e também início da sua própria história e da humanidade, justificou a negação do descobrimento e da conquista da América como um constitutivo da modernidade, conseqüentemente, também de outros continentes tais como África e Ásia. Quais as conseqüências de tais debates? As argumentações de Enrique Dussel de que construção da modernidade se deu a partir do momento em que o europeu se confrontou com a América e a negação de tal fato, encontram coerências nas afirmações de Aníbal Quijano (2005), de que a raça é uma categoria mental da modernidade, como podemos observar na seguinte fala:

Na América, a idéia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. (QUIJANO, 2005, p. 118; grifo meu).

Quijano (2005) ao questionar a ideia de modernidade enquanto algo próprio do centro - na figura da Europa - argumenta que a América fez parte da construção deste paradigma, no qual as diferentes formas de apropriação da mão de obra indígena e africana, seja por meio do trabalho servil ou escravo, possibilitaram os avanços do Capitalismo - que na Europa esteve materializado no trabalho assalariado⁷. Ou seja, as particularidades para as formas de exploração e apropriação da mão de obra indígena e africana que estava fortemente associada à ideologia racial sobre os povos colonizados, foram imprescindíveis para a construção da Modernidade e consolidação do Capitalismo, que inspirou a “falácia desenvolvimentista”, mencionada por Dussel (1994; 2015).

Dussel ao tratar deste processo encoberto pelo mito da emancipação trazido pela modernidade aponta o principal componente das teorias e reflexões filosóficas do pensamento europeu e norte-americano: o eurocentrismo. Conforme, Quijano (2005, p. 126) o eurocentrismo:

é [...] 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 são sem dúvida mais velhas, ou mais 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.

⁶ Alemanha, França, Dinamarca e os demais países escandinavos, nos quais floresceu a cultura ocidental.

⁷ Que mesmo sendo assalariado, e teoricamente livre, também explorava.

Quanto ao caráter da ideia de raça, própria ao sentido moderno, Quijano afirma que não há conhecimento da mesma antes da Europa se confrontar com a América, possivelmente decorrente das diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, dando início às referências sobre as “supostas” estruturas biológicas diferenciais entre estes grupos que se estenderam não somente à *concepção* de organização social, mas que foi materializada nas relações estabelecidas entre o colonizador e o colonizado.

A formação de relações sociais fundadas nessa idéia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: *índios*, *negros* e *mestiços*, e redefiniu outras. Assim, termos com *espanhol* e *português*, e mais tarde *europen*, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população. (QUIJANO, 2005; p117).

Segundo Aníbal Quijano (2005) historicamente as noções de raça significou uma nova forma de legitimar antigas práticas e ideias sobre as relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados, de maneira direta, de colonizador e colonizados. Os povos colonizados foram postos em situação natural de inferioridade, se estendendo aos seus traços fenotípicos e assim às suas descobertas mentais e culturais. Um processo que até então se detinha aos aspectos físicos passa a se estender aos aspectos cognitivos de povos e nações que possuem outras culturas e hábitos.

Produz-se um discurso único de modernidade que se impõem a partir de uma violência (justificada) praticada contra populações e diferentes grupos étnicos, a fim de alcançarem estágios de desenvolvimento que nunca desenvolveu realmente as periferias do Capitalismo. E quando estes não aderem ou são impedidos de serem incluídos são produzidas verdadeiras fobias ainda justificadas pelos termos “raça” e “negro”. Mbembe (2018, p. 27):

a raça é ademais um complexo perverso, gerador de temores e tormentos, de perturbações do pensamento e terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes. Em sua dimensão fantasmagórica, é uma figura da neurose fóbica, obsessiva e, por vezes, histérica. De resto, consiste naquilo que se consola odiando, manejando o terror, praticando o altercício, isto é, constituindo o outro não como *semelhante a si mesmo*, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, desfazer, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total.

Longe de se esgotar o debate sobre os efeitos nocivos dos discursos racialistas/evolucionistas que se deram na América Latina (em fins do século XIX e início do século XX) que se pretendia branca e distante das feições culturais e fenotípicas da África negra⁸, é possível constatar as conexões das teorias que afirmavam sobre a existência de estágios e níveis de desenvolvimento e superioridade, tendo a Europa como referência central e última para então pos-

⁸ legitimados pelas políticas de embranquecimento, pautadas na teoria Eugenista, enquanto principal representante da ciência moderna. Debate que pode ser conferido na pesquisa de Nancy Leys Stepan (2005) publicado no livro “A hora da Eugenia: raça, gênero e nação na América Latina”.

teriormente, dever isto à existência de uma raça branca superior. Mbembe (2018) ao tratar sobre as ideias que se pautavam na compreensão sobre a existência de dois tipos de sociedades humanas - as primitivas e as civilizadas - profere que:

A raça branca seria a única a possuir a vontade e a capacidade de construir um percurso histórico. A raça negra, especificamente, não teria nem vida, nem vontade, nem energia próprias. Consumida por velhos ódios ancestrais e intermináveis lutas intestinais, não faria senão dar voltas em torno de si mesma. Não seria nada além de uma massa inerte, à espera de ser trabalhada pelas mãos de uma raça superior (MBEMBE, 2018, p. 85).

Deste modo, a expansão europeia entende-se não se deu somente no sentido de exercer a dominação e prevalecer sobre as demais classes do seu próprio território (seja o clero, os servos ou escravo ou os demais burgueses e comerciantes), mas, sobretudo expandir o seu poderio sobre os demais continentes, disseminando um tipo de modernidade e ciência que a legitimava enquanto raça superior, que tinham objetivos expansionistas que necessitavam ser justificados e aceitos por diferentes povos até então alheios aos objetivos de uma Europa que se pretendia forte e magnânima, elegendo a si mesmo como modelo de nação, povo, sociedade, etnia e raça.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho não teve como foco a explicitação das ideias e contribuições de cada pensador da antropologia (apesar de apresentar um panorama), mas sim de revisitar as bases históricas e culturais no qual estavam assentadas tais teorias, percebendo que apesar da consolidação das mesmas terem se dado durante os séculos XIX e XX, o seu cerne (evolucionista e racista) se constituíram muito antes deste período e ainda se fazem presentes.

A intenção não foi de descartá-las, mas de perceber quais aspectos devem ser negados e quais devem ser reforçados. Com a antropologia foi possível compreender que se constitui próprio à natureza humana a inevitabilidade das trocas culturais, do contato entre diferentes culturas. Claude Lévi-Strauss (1976), em “Raça e História”, permite entender sobre a cultura e a compreensão do homem, bem como a sua trajetória na construção e desconstrução da realidade o qual faz parte, traz em si as discussões sobre os processos de formação, aprendizagens e educação, logo sendo algo inato, inerente à essência humana.

O homem que a partir de um conhecimento que se faz acumulativo empreende práticas criativas e inovadoras que se dão de acordo com o seu tempo e espaço, não sendo as intervenções e invenções algo específico ou privilégio de uma cultura, povo ou raça, como bem nos diz Alfred Kroeber (1917). Contudo, depreende-se que este estatuto ativo de produtores de sua própria cultura, história, conhecimento e modernidade não foram reconhecidos a todos. Inclusive, o termo “homem” para se referir a indivíduos e coletivos é um desses indícios.

Ao longo do texto foi constantemente frisado que não é possível fixar datas e contextos específicos para este projeto de modernidade tão fortemente abraçado pelo mundo, que apesar de sua aparente hibridez, formalmente se mostra igual e unido em um único objetivo: o crescimento econômico. Porém, tratar somente de suas repercussões sociais e econômicas levaria a crer que a democracia e a justiça seriam alcançadas, simplesmente (mas não tão simples assim!) pela distribuição equitativa e igualitária de renda e assim pôr fim às desigualdades sociais que se espriam por diferentes continentes.

Todavia, a proposta de uma reflexão diferenciada sobre a modernidade europeia objetiva dar visibilidade aos diferentes graus da desigualdade e injustiça que envolve este mundo globalizado e dinâmico, fincado num processo histórico de desapropriação e de vitimização de diferentes povos que ainda sofrem com a perpetuação das teorias racistas e evolucionistas, taxadas de inferiores e selvagens.

É preciso pensar em uma modernidade que seja própria a nossa história e aos sujeitos que compõem o nosso país, respeitando os diferentes conhecimentos e que toque profundamente em questões que não dizem respeito somente a situação social da população, mas as que também dizem respeito às relações de dominação e violência que ainda persistem em nossa sociedade, que acabam sendo fortalecida pela “falácia desenvolvimentista”.

Da mesma maneira que ainda admite-se uma modernidade desatrelada da nossa realidade política, histórica e cultural, também se perpetua uma ciência distante da nossa existência de países colonizados, no qual ainda vigora o elitismo e as relações de poder, até nas propostas mais democráticas de pesquisas. Referencia-se Aristóteles e Maquiavel em nossas políticas, esquecendo contextos e desfazendo os diferentes saberes.

Então como possibilitar a transformação? Quais são as estratégias junto às diferentes culturas? Compreendendo que a exploração Capitalista na região amazônica, ainda fundamentasse nas hierarquias postas aos territórios e conseqüentemente nas classificações raciais e que não ocorre da mesma maneira que nas regiões do sul e sudeste do país? Mais uma vez nos reportamos à Claude Lévi-Strauss (2012) que diz: “[...] todo progresso cultural é função de uma coligação entre as culturas”.

Lévi-Strauss, assim como Boas, nos seus estudos sobre as diferentes culturas sempre procurou analisar e conhecê-las a partir de suas representações, símbolos e signos específicos, se despindo dos seus referenciais particulares e da sua sociedade, porém reconhecendo as dificuldades de tal intento. Neste sentido, a construção de uma sociedade democrática, igualitária, desprendida de todas as formas de opressão, exploração e desigualdades lança como desafio e trabalho árduo na percepção e escuta do *outro* - outros indivíduos, outros grupos sociais, outras classes sociais, ou melhor, outras *culturas*.

Com este diálogo entre as teorias antropológicas e o pensamento decolonial, pretende-se alcançar reflexões que rompam com o ciclo histórico de subjugação imposta pelos binarismos superior/inferior, culto/selvagem; racional/irracional; europeu/não europeu e por fim: o branco e o não brancos (negros e indígenas) produzidos pela modernidade eurocentrada e deste modo pensar sobre uma modernidade que seja própria aos países colonizados, ou seja, pensar sobre a “Nossa Modernidade”, como é costurado pelo autor indiano Partha Chatterjee (2004).

REFERENCIAS

- AGUIAR, Jórisa Donila N. **Por um marxismo decolonial: contribuições para a reflexão sociológica contemporânea**. Observatório Latinoamericano, v. 2, p. 58 – 68, 2018.
- ANDERY, Maria Amália et al. **Para compreender a Ciência: uma perspectiva histórica**. 16 ed. Rio de Janeiro: Garamond; São Paulo: EDUC, 2012.
- BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. – Tradução Celso Castro -. 5. ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- BOAS, F. **A mente do ser humano primitivo**. Petrópolis: Vozes, 2011.

- BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. – Tradução Celso Castro -. 5. ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- CASTRO, Celso. **Apresentação**. In: BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. – Tradução Celso Castro -. 5. ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- CASTRO, Celso (Org.). **Evolucionismo cultural**: textos de Morgan, Tyler e Frazer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- CHATERJEE, Partha. “Nossa Modernidade”. In: **Colonialismo, Modernidade e Política**. Salvador: EDUFBA/CEAO, 2004.
- DUSSEL, Enrique. **1492 El encubrimiento del Outro: Hacia el origen del “mito de la Modernidad**. La Paz: Plural editores: Facultad de Humanidades y Ciencias de la educación – UMSA. 1994.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad**. Akal, México, 2015.
- GOMES, Mércio Pereira. **Antropologia: ciência do homem: filosofia da cultura**. – 2. ed. – São Paulo: Contexto, 2012.
- JAPIASSÚ, Hilton. **Dicionário básico de filosofia**. – 4. ed. atual – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- KROEBER, Alfred L. **The Superorganic**. Series: Other Recent Work. Publication Info: Other Recent Work, Department of Anthropology, UC Berkeley, UC Berkeley, Publication Date: 06-01-1917. Permalink: <http://www.escholarship.org/uc/item/8fb0d7kb>.
- LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. - Tradução Marie-Agnès Chauvel -. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. - 14. ed. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- LARAIA, Roque de Barros. **Da ciência biológica à social: a trajetória da antropologia no século XX**. HABITUS, Goiânia, V. 3, n. 2, p. 321-345, jul./dez. 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. – traduzido por Tânia Pellegrini – Campinas, SP: Papirus, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. – traduzido por Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes, 1982.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. – tradução de Beatriz Perrone-Moisés. - São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- _____. **O que é a humanidade? Claude Lévi-Strauss (entrevista/trechos)**. Estudos Avançados 23 (67). 2009.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “Raça e História”. In: **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MERCIER, Paul. **História da Antropologia**. – Traduzido por Claudia Menezes; Revisado por Ubiracy A.M. Cintra – São Paulo: Editora Moraes Ltda., 1974.
- MOURA, Margarida Maria. **Franz Boas – A antropologia cultural no seu nascimento**. REVISTA USP, São Paulo, n. 59, p. 123 – 134, março/maio 2006.
- OLIVEIRA, Esmael Alves de; OLIVEIRA, Augusto Marcos Fagundes. **Antropologias latino-americanas – por uma crítica decolonial**. Tellus, Campo Grande, MS, ano 17, n. 34, p. 105 – 126, set./dez. 2017.
- QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. En libro:

A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.227-278.

SILVA, Inayá Bittencourt e. **Franz Boas e os sentidos contemporâneos do Culturalismo**. REVISTA UNIARA, n.17/18, 2005/2006.

SILVA, Inayá Bittencourt e. **Franz Boas e os sentidos contemporâneos do Culturalismo**. REVISTA UNIARA, n.17/18, 2005/2006.

SOUSA, Maria Lidiany Tributino. **Antropologia e decolonização do pensamento: pensar com Viveiros de Castro**. Revista Vazantes, v. 03, p. 192-205, 2019.