

METAFÍSICA DO ESTADO E FÍSICA DOS POVOS: DESENVOLVIMENTOS DO CONCEITO DE COLONIALIDADE DO SER.

Carlos Arthur Resende Pereira¹.

Resumo: Quando Darcy Ribeiro escreve, na introdução de seu clássico trabalho *O Povo Brasileiro* (1995), que nós brasileiros formamos “um só povo incorporado em uma nação unificada, num Estado uniétnico”, a despeito de não ignorar a formação multiétnica de nossos ancestrais, o antropólogo dá a pensar que o Estado-nação, na forma como o herdamos via colonização, atua *para nós* como um *Uno* transcendente – ao estilo da mais clássica metafísica – que por si só unifica e aplaina as diferenças que nos constituem em nossa carne, em nossa “física”, restituindo as diferenças à identidade de um Mesmo que as ultrapassa “em dignidade e poder” – da mesma forma, para citar como exemplo, a Ideia do Bem platônica ultrapassa a multiplicidade das formas e de suas cópias no mundo. Este trabalho pretende, portanto, servir-se do conceito de *colonialidade do ser*, desenvolvido pelo filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres, como instrumento de análise adequado para uma crítica da formação e desenvolvimento do conceito de *Estado* do qual parece se servir Ribeiro, presente já nas filosofias políticas clássicas da Modernidade europeia – e cuja culminância, a nosso ver, encontra-se em Hegel, cuja teoria do Estado conflui para uma filosofia da história que se sustenta em uma hierarquização de tipo racista dos povos humanos na Terra. Dessa forma, o conceito criado por Maldonado-Torres não apenas pensa a condição ontológico-existencial atual daqueles povos que sofreram a colonização europeia, e se formaram mediante ela, como também ajuda a revelar que a metafísica do Estado dos pensadores europeus é, ao mesmo tempo, uma “física dos povos” – uma gradação entre povos “mais” ou “menos humanos”, no interior da qual o Estado colonialista pode atuar como a máquina etnocida, assim como descreveu o antropólogo Pierre Clastres. Em consequência, o “giro de-colonial” proposto por Maldonado-Torres passa, no nosso caso, por uma crítica da transcendência do Estado-nação como forma unificadora do povo sob sua regência – elemento que parece conduzir Ribeiro à hipótese do Brasil como Estado uniétnico.

Palavras-chave: Metafísica, Colonialidade, Estado

METAPHYSICS OF THE STATE AND PHYSICS OF THE PEOPLES: DEVELOPMENTS OF THE CONCEPT OF COLONIALITY OF BEING.

Abstract: When Darcy Ribeiro writes, in the introduction to his classic work *O Povo Brasileiro* (The Brazilian People) (1995), that we Brazilians form “one single people incorporated into a unified nation, in a uni-ethnic State”, despite not ignoring the multi-ethnic formation of our ancestors, the anthropologist leads us to think that the nation-state, in the form we inherited it via colonization, acts for us as a transcendent One – in the style of the most classical metaphysics – which by itself unifies and flattens the differences that constitute us in our flesh, in our “physics”, restoring differences to the identity of a Same that surpasses them “in dignity and power” – in the same way, to cite as an example, Plato's Idea of the Good surpasses the multiplicity of forms and their copies in the world. This article intends, therefore, to employ the concept of coloniality of being, developed by the Puerto

¹ Professor de Filosofia e Sociologia no Curso Preparatório Pré-Enem Rodarte e do Instituto Salesiano Nossa Senhora Auxiliadora; professor de Filosofia do Colégio Nossa Senhora das Dores (São João del Rei/MG). Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Possui mestrado em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense e graduação em Filosofia (Licenciatura) pela Universidade Federal de São João Del Rei. Tem experiência na área de Filosofia, atuando nos seguintes temas: Ontologia Fundamental e Metafísica tradicional; Fenomenologia e hermenêutica; Pensamento ameríndio brasileiro e Pensamento pós-colonial; Filosofia da arte; Filosofia e Literatura. <https://orcid.org/0000-0002-6532-6832>. ca.rpereira@hotmail.com

Rican philosopher Nelson Maldonado-Torres, as an adequate analytical tool for a critique of the formation and development of the concept of State that Ribeiro seems to utilize, already present in the classic political philosophies of European Modernity – and whose culmination, in our view, is found in Hegel, whose theory of the State converges into a philosophy of history sustained by a racist type of hierarchy of human peoples on Earth. Thus, the concept created by Maldonado-Torres not only ponders the current ontological-existential condition of those peoples who suffered European colonization, and who were formed through it, but also helps to reveal that the metaphysics of the State of European thinkers is, at the same time, a “**physics of the peoples**” – a gradation between “more” or “less human” peoples, within which the colonialist State can act as the ethnocidal machine, as described by the anthropologist Pierre Clastres. Consequently, the “de-colonial turn” proposed by Maldonado-Torres involves, in our case, a critique of the transcendence of the nation-state as the unifying form of the people under its rule – an element that seems to lead Ribeiro to the hypothesis of Brazil as a uni-ethnic State.

Key-words: Metaphysics; Coloniality; State

“De toda coisa em movimento sobre uma trajetória, de toda coisa mortal, dir-se-á – o pensamento guarani diz – que ela é uma. O Um: a ancoragem da morte. A morte: destino daquilo que é um”.

P. Clastres. *Do Um sem o Múltiplo*.

* * *

A conhecida amizade intelectual que uniu o jovem Nietzsche a Jacob Burckhardt na Universidade de Basileia, quando o pensador alemão lá chegou para lecionar filologia clássica em 1869, talvez tenha se estendido para além da crítica nietzscheana à “história monumental”, tal como levada a cabo na segunda de suas *Considerações Extemporâneas*, ou à menção elogiosa feita ao historiador suíço, na qualidade de educador, em *Crepúsculo dos ídolos*². Não é surpreendente que, em todo o §17 da segunda dissertação de *Genealogia da Moral*, os fundadores de Estado são retratados, em sua violência bestial de conquistadores e

² Em relação à educação em língua alemã, Nietzsche escreve: “Faltam educadores, descontadas as exceções das exceções, a primeira condição prévia da educação: *daí* a decadência da cultura alemã. – Uma dessas exceções das mais raras de todas é meu amigo, digno de veneração [*mein verehrungswürdiger Freund*], Jacob Burckhardt, em Basileia: é a ele que Basileia deve, em primeiro lugar, sua proeminência em Humanidades” (Nietzsche, 2000, p. 68. Trad. de Marco Casanova, modificada).

dominadores, como *artistas (Künstler)*, como seres dotados de um verdadeiro impulso artístico no qual e a partir do qual proliferam novas formas de vida. Criticando abertamente tanto a tradição contratualista quanto o hegelianismo (que vê o surgimento do Estado no movimento dialético que, primeiro, suprassume o ser natural da família na particularidade do indivíduo atomizado na sociedade civil-burguesa, para depois novamente suprassumir esse indivíduo e sua liberdade unilateral na liberdade universal alcançada pela lei), Nietzsche vê o Estado surgir como obra *intencional e dirigida* por grupos de indivíduos – “algum bando de louros animais de rapina” [*irgendein Rudel blonder Raubtiere*] – capazes de impor a sua vontade a outros grupos, “sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda sem forma [*gestaltlose*], ainda errante”. O Estado, “em consequência, surgiu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu o seu trabalho, até que tal matéria-prima do povo e semianimal [*Rohstoff von Volk und Halbtier*] ficou finalmente não só amassada e maleável, mas também *moldada [geformt]*” (Nietzsche, 1981, II, p. 827). O povo, em cuja unidade e sobre quem vigora o poder de Estado, é uma espécie de unidade de vida cuja forma sócio-histórica é *moldada* pela “violência de artista” (*Künstler-Gewaltsamkeit*) de seus fundadores. A obra desses homens consiste, para Nietzsche, “em instintivamente criar formas, imprimir formas [*Formen-schaffen, Formen-aufdrücken*], eles são os mais involuntários e inconscientes artistas [*die unfrewilligsten, unbewusstesten Künstler*]” (*Ibid.*). Ressoam nessas linhas as palavras iniciais de Burckhardt em seu ilustre ensaio sobre a Renascença italiana – período no qual, para ele, surge uma nova forma histórica: “o Estado, como criação consciente e calculada, como obra de arte” (Burckhardt, 2009, p. 37).

Na verdade, a concepção do Estado como uma *obra de arte* talvez possa ir além da simples ideia de uma deliberação “consciente e calculada” de uma elite militar e econômica beligerante, que não apenas impõe seu poder à força como também imprime sobre toda uma população um modo de vida ordenado segundo suas diretrizes de dominação – embora o Estado *também* venha a se organizar assim. Na concepção de que o Estado é uma obra de arte parece ocultar-se (ou talvez nem tanto) a ideia de que o Estado não é somente uma obra entre outras, mas é a *obra das obras*, ou ainda aquela obra humana a partir da qual, na qual e pela qual todas as obras da técnica e da cultura (todo o universo material e

simbólico humano) seriam possíveis. É o que o próprio Nietzsche dá a entender em um dos seus *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* – aquele dedicado ao Estado grego. Da mesma forma que a cultura só é possível quando, para um pequeno grupo de homens, é suprimida a necessidade do trabalho pelo trabalho forçado a muitos outros (os trabalhadores escravizados), somente mediante a imposição do Estado se faz possível essa correlação que condena o escravizado ao trabalho braçal e libera o “homem livre” para o trabalho intelectual – pois apenas o Estado possui a *força* necessária para imprimir essa relação social como uma *forma artisticamente cunhada*. A única dignidade da vida humana em geral, e de cada indivíduo humano em particular, é servir como meio para a formação do “gênio” da cultura – “cada homem”, escreve Nietzsche, “com o conjunto de seus atos, tem dignidade à medida que é instrumento do gênio” (Nietzsche, 1996, p. 59) – e o Estado é a *obra prévia*, a *arqui-obra* que antecipa possibilitando o gênio que dará à luz as obras da religião, da arte, do pensamento etc.

Há quem tenha visto com mais amplitude que tal concepção do Estado como obra das obras, como uma *arqui-obra*, não é exclusiva do diálogo de Nietzsche com a historiografia de Burckhardt, mas esteve presente na obra de ao menos mais um grande nome da filosofia alemã: Heidegger. Em sua análise dos aspectos políticos presentes na obra do pensador da Floresta Negra, Richard Wolin percebe que a concepção de Estado esboçada por Heidegger nos anos 1930 é formulada segundo as coordenadas de seu entendimento sobre a obra de arte como *acontecimento da verdade* – a saber, nunca como coisa entre coisas no mundo, mas como acontecimento que, acolhendo a contenda entre terra e mundo, revela uma circunstância familiar em que nos ocupamos daquilo que nos cerca – e em que coisas como utensílios e ferramentas se manifestam, porque nela repousa sua fiabilidade. Em prosa corrente, isso significa que a obra de arte é um índice cultural privilegiado, pois, retendo em sua manifestação a materialidade imanente do real e do animal humano, patenteia um corte antropogênico: o mundo (exclusivamente humano) *aí* se revela porque não é *mais* (e para Heidegger, jamais foi) o ambiente *vivo*, a materialidade imanente que entrelaça agentes orgânicos e inorgânicos em uma integralidade, em suma, a terra. A dignidade fundadora da obra de arte só é comparável a bem poucas coisas: em primeiro lugar, à “ação fundadora de

Estado” [*die staatgründende Tat*] (Heidegger, 1972, p. 50). É nessa injunção que Wolin lança seu comentário:

Assim, como vimos, na opinião de Heidegger, tanto as obras de arte como as do Estado são exemplos do “pôr-a-verdade-a-trabalhar”. Essencialmente, o Estado torna-se *uma obra de arte gigante*: como a obra de arte, ele participa da revelação da verdade, porém, numa escala muito mais grandiosa e fundamental, visto que é o *Gesamtkunstwerk* no qual todas outras sub-obras desempenham os seus papéis pré-atribuídos (Wolin, 1998, p. 179).

Não é tanto do interesse deste trabalho investigar até que ponto se alastrou, pelas letras dos pensadores europeus, essa compreensão do Estado como a *arqui-obra* humana – o horizonte de todas as obras possíveis, sobretudo aquelas ligadas ao que chamamos de cultura. Chama muito mais a atenção o fato de que certo entendimento da *transcendentalidade do Estado* – um correlato direto da sua visada como *arqui-obra* humana – dá a pensar que ele opera, no interior de uma população, como elemento unificador do povo na *forma do Um*: porque é obra fundamental que possibilita que uma cultura se expresse em obras singulares, *o Estado unifica o povo* em uma forma, em um aspecto que, cortando suas possíveis incongruências e diferenças físicas, amarra-as na referência única de um paradigma: uma história, língua ou território supostamente “comuns” – não no sentido do que é partilhado, mas no sentido do que é unificado, uniforme³. Essa compreensão da transcendentalidade do “Estado-come-obra” salta à vista de quem lê, por exemplo, a introdução de *O Povo Brasileiro*, do antropólogo Darcy Ribeiro. A despeito de não ignorar a formação multiétnica de nossos ancestrais, Ribeiro não se intimida em afirmar, de modo inclusive categórico, que “o Brasil é uma etnia nacional, um povo-nação”, e que ao contrário de sociedades multiétnicas (como a Espanha na Europa ou a Guatemala na América), “os brasileiros se integram em uma etnia nacional, constituindo assim um só povo incorporado em uma nação unificada, num Estado uniétnico” (Ribeiro, 2015, p. 19). Os povos indígenas do Brasil, chamados por Ribeiro de “microetnias tribais”, seriam exceções que não afetam “o destino

³ Apesar de não escrever expressamente que o ordenamento político – a *politeia* – tenha algo como um *eidós* ou uma *idea*, Platão afirma pela boca de seu Sócrates, no final do Livro IX de *A República* (592 a – b), que a cidade verdadeiramente justa esboçada na longa conversa entre Sócrates e os irmãos Glauco e Adimanto possui um “modelo” (*paradeigma*) “no céu” (*en ouranô*) “para quem quiser contemplá-lo e, de acordo com ele, fundar seu Estado (*heauton katoikizein*)” (Platão, 2016, p. 780-81. Trad. de Carlos Alberto Nunes, modificada). Ser um *paradeigma*, isto é, uma espécie de unidade normativa de natureza intelectual para toda existência material, é um atributo essencial da ideia. Se as ideias platônicas são *unidades unificadoras* (são unas justamente à medida que unificam as diferenças no domínio do sensível *para a inteligência que as contempla*) não é de todo absurdo dizer que o Estado tem uma forma inteligível: ele também é uma ideia, uma *forma do Um*.

nacional”. O “Brasil”, seja lá o que ele for, é apresentado como uma unidade transcendente aos seus elementos constituintes (um todo que não se identifica com a soma de suas partes) e para o qual as diferenças radicais de comunidades indígenas ou quilombolas nada representam (seja por integração no “destino nacional”, seja por alheamento a esse mesmo destino).

Independente dos motivos que levaram a tais formulações um intelectual tão engajado na luta por justiça social no Brasil, e, sobretudo, pelos direitos dos povos indígenas (assunto que aqui excederia nosso escopo), o que se percebe é a importância da atividade do Estado brasileiro, principalmente com a sua consolidação como instrumento de controle interno da burguesia agrária nacional no processo da Independência e depois, enquanto agente de construção *à força* da “integração nacional” – agência política que de fato impediu o esfacelamento do território brasileiro em nações menores. Segundo Ribeiro:

A unidade nacional, viabilizada pela integração econômica sucessiva dos diversos implantados coloniais, foi consolidada, de fato, depois da independência, como um objetivo expresso, alcançado através de lutas cruentas e da sabedoria política de muitas gerações. Esse é, sem dúvida, o único mérito indiscutível das velhas elites brasileiras (*Ibid.*).

Sem jamais negar a violência imposta por esse processo, cujas marcas o povo brasileiro testemunha ainda hoje na brutal desigualdade social, no racismo, no machismo, na homofobia e em tantas outras modalidades de opressão, o antropólogo dá a pensar que o Estado-nação, na forma como o herdamos via colonização, atua *para nós* como um *Uno* transcendente – ao estilo da mais clássica *metafísica* – que por si só unifica e aplaina as diferenças que nos constituem em nossa carne, em nossa “*física*”, restituindo as diferenças à identidade de um Mesmo que as ultrapassa “em dignidade e poder” – da mesma forma, para citar como exemplo, a Ideia do Bem platônica ultrapassa a multiplicidade das formas e de suas cópias no mundo. A transcendentalidade do Estado-come-obra, da *arqui-obra* do Estado, é uma metafísica das relações de poder que possui uma relação direta com a “física” dos povos por ele dominados – e a instituição de um “criatório de gente” pela ação de uma “classe dirigente exógena e infiel ao povo” (*Id.*, p. 53) pode ter mais a ver com uma condenação prévia da diversidade humana que com a formação *real* de uma etnia única – na medida em que isso fosse possível.

*O Estado moderno europeu é o Estado colonialista, pois na medida mesma em que busca suprimir internamente as diferenças (étnicas, sobretudo) de seus componentes, estabelece a forma como a sociedade civil que ele governa lança-se para fora na busca obstinada pela ampliação de mercados, pela extração de matéria-prima e produção de bens primários abundantes mediante a utilização de mão de obra escravizada. Essa afirmação, hoje visível historicamente, também se pode concluir da conexão que Hegel estabeleceu internamente à *Filosofia do Direito*, na suprassunção da sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) ao Estado. Com efeito, para Hegel o estado é, enquanto “efetividade da ideia ética” [*Wirklichkeit der sittlichen Idee*], a “efetividade da vontade substancial” [*Wirklichkeit des substantiellen Willens*], ou seja, “a efetividade da liberdade concreta” [*Wirklichkeit der konkreten Freiheit*]*

em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto o seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento de seu direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com seu saber e seu querer, reconheçam-no como seu próprio *espírito substancial* e são ativos para ele como seu *fim último* (...) (Hegel, 2010, p. 235).

A liberdade natural (“em-si”) do ser humano, suposta a existência de um “estado de natureza” pré-civilizatório, é suprimida no domínio da família sobre o indivíduo (primeira forma de expressão da eticidade [*Sittlichkeit*]); quando os indivíduos se associam livremente fora de suas famílias para firmar contratos e estabelecer relações econômicas, a liberdade individual se reafirma *para-si*, como realização de um indivíduo livre *após* a mediação da família como instituição formadora; por fim, a liberdade dos indivíduos na sociedade civil-burguesa é suprassumida na lei de Estado, que é ao mesmo tempo a supressão da liberdade individual como mera vontade particular e a elevação da liberdade individual à coincidência com a vontade coletiva: a liberdade *em-si e para-si* é a expressão universal da lei, em que as vontades individuais coincidem com a obediência ao Estado. Essa é propriamente a tarefa histórica do Estado liberal: “O interesse particular” – escreve Hegel – “não deve, na verdade, ser posto de lado ou mesmo reprimido, porém posto em concordância com o universal, pelo qual ele mesmo e o universal são preservados” (Hegel, 2010, p. 238). Exatamente por isso o Estado é *espírito* (*Geist*) – mesmo que não como espírito *absoluto*, posto que as formas de Estado surgem e se dissipam no movimento da história, ele é ainda

assim o *espírito do povo* [*Volkgeist*], a forma real-racional da eticidade de um povo que é expressa por um determinado “grau de seu desenvolvimento histórico” (*Id.*, 2008, p. 50): abandonar o suposto “estado de natureza”, formar famílias e clãs, constituir instituições religiosas (e direcionar-se à religião revelada monoteísta), organizar a sociedade civil a partir do desenvolvimento do comércio, realizar grandes obras de arte...

Marx já havia observado que Hegel inverte o processo real de formação do Estado a partir da “multidão”, organizada em família e sociedade civil, colocando essa evolução como projeto do autoconhecimento do espírito colocado pela Ideia – a base real do Estado não é seu fundamento natural, mas a Ideia de Estado, que somente se realiza em seu conceito (e com isso se conhece plenamente) atravessando suas negações “naturais” – o “estado de natureza”, a família e a sociedade civil-burguesa. Mas a inversão idealista hegeliana, na qual “a condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto” (Marx, 2013, p. 36-7), também oblitera que a composição real da unidade das vontades particulares na vontade universal da lei, como liberdade em-si e para-si, é *um violento processo de aglutinação de populações diversas*, inclusive em termos étnicos. Como bem lembra Stuart Hall, em seu famoso estudo sobre *A identidade cultural na pós-modernidade*: “A maioria das nações modernas consiste em culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta – isto é, pela supressão forçada da diferença cultural” (Hall, 2022, p. 35). Nesse sentido, a concepção nietzscheana do Estado-como-obra não é necessariamente oposta à hegeliana, senão que apenas mais sincera quanto ao seu conteúdo de dominação violenta que dá a uma multiplicidade étnico-cultural a forma do Um *na nação*.

Mas há ainda outro aspecto que a teoria hegeliana do Estado camufla sob a capa da necessidade histórica do autoconhecimento do espírito do povo na formação do Estado: em determinado momento da formação da sociedade civil-burguesa, o Estado só pode consolidar-se como liberdade real à medida que as nações se projetam, pela necessidade do comércio, *ao mar*. A expansão marítima através da navegação, que sede à pressão econômica pela abertura de novas rotas comerciais, tem também para Hegel um importante significado cultural: o espírito de um povo alcança elevado nível de produção tecnológica pelo desenvolvimento de sua marinha mercante: “[para avaliar] que meio de cultura reside na

conexão com o mar” – escreve Hegel – “compara-se, para isso, a relação com o mar das nações, nas quais o engenho técnico floresceu, com aquelas que se recusaram à navegação, como os egípcios, os indianos, voltados para dentro de si e mergulhados na mais terrível e na mais vergonhosa superstição” (Hegel, 2010, p. 225). A expansão pelo mar, que impulsiona no sentido do desenvolvimento o espírito de um povo, não somente autoriza como torna em necessidade histórica a *colonização* [*Koloniesation*], para a qual a sociedade civil-burguesa é “impulsionada [*getrieben wird*], e pela qual ela, em parte, proporciona a uma parte da sua população o retorno ao princípio familiar num novo solo, em parte, proporciona a si mesmo, com isso, novos carecimentos [*Bedarf*] e campos para o seu trabalho diligente” (*Ibid.*).

Hegel não trata explicitamente do que deve ser feito caso a sociedade assim expandida pela colonização encontre, no “novo solo” colonizado alguma população autóctone. Mas basta saber o que Hegel pensa dos povos que não vivem em um Estado para se ter uma ideia: nos últimos parágrafos da *Filosofia do Direito*, Hegel afirma categoricamente que sociedades que vivem sem a formação de um Estado *não possuem direito de soberania*, posto que a soberania seja uma relação *mais entre Estados que entre povos*, em que Estados são reconhecidos como indivíduos singulares pelo Direito Estatal externo. Povos “sem Estado” não se encontram na plenitude da sua “substância ética” (a formação da liberdade em-si e para-si na figura da universalidade da lei), e “sua autonomia, enquanto sem legalidade objetiva e racionalidade estável para si, é apenas formal, não é soberania” (*Ibid.*, p. 309). Na passagem da *Filosofia do Direito* para a *Filosofia da História*, a consequência disso é clara: ingressam na história, como movimento de autoconhecimento e autorrealização do espírito, somente os povos que formam Estados, em que a “substância ética” do espírito de um povo alcança seu auge – no mais elevado momento do seu desenvolvimento (inclusive cultural e tecnológico), pressionado pela necessidade de a sociedade civil-burguesa ampliar-se para fora de seu território original, pelo mar, rumo à colonização de novos territórios (já ocupados ou não). A história é, em Hegel, a narrativa de uma formação dos Estados europeus enquanto maquinarias de supressão violenta da diferença interna e externa, uma vez que a Europa mediterrânea é o eixo em que gira o movimento temporal narrado. Quando Hegel afirma que “A história mundial vai do leste para o oeste” (como o movimento do sol, do nascente ao poente), “pois a Europa é o fim da história

mundial e a Ásia é o começo” (*Id.*, 2008, p. 93), isso significa que *os povos humanos como tais existem, em sua multiplicidade, para a realização do Estado-nação europeu, da sua forma do Um*: os “asiáticos” apenas preparam a possibilidade do Estado como espírito e substância ética de um povo, que será realizada pelos europeus (e portanto a Ásia é tão somente um momento passado e evanescente do espírito); sua realização na própria Europa é a supressão interna de diferenças étnicas entre os povos que lhe servirão de sociedade civil *para o Estado*; e sua vigência é a expansão colonialista sobre a América, como predação de outros povos cuja prevalência “no espírito” seria mais débil – sobretudo pela ausência de Estado. As descrições tétricas que Hegel faz de povos indígenas americanos ou de nações africanas no “Fundamento geográfico da história mundial” (que não carecem de repetição aqui), são somente a demonstração de que *a metafísica de constituição do Estado é, na verdade, uma “física” dos povos*: a formação de um pretendido amálgama étnico que é, em realidade, a ideologia de uma gradação racialista dos povos, em cujo ápice a Europa contemplaria a si mesma como a “verdadeira humanidade”, a humanidade *tout court*. O Estado-nação europeu *é isso*, segundo inclusive sua “essência” metafisicamente concebida. Por outras palavras: não há Estado (em sua acepção moderna) sem colonialismo, nem colonialismo (em sua realização moderna) sem racismo⁴.

Quando Nelson Maldonado-Torres afirma que a *colonialidade do ser* “está relacionada com a produção de uma linha de cor em suas diferentes expressões e dimensões” (Maldonado-Torres, 2022, p. 48), não quer dizer outra coisa senão isso: a constituição dos modos de ser sob a vigência do Estado, enquanto operador da colonização, somente ocorre pela formação da ideia de raça – ideia produtora de *diferenças subontológicas*: literalmente gradações de “ser” entre povos e populações humanas, nas quais o indivíduo racializado (o negro, o “índio”, o “latino”, o “asiático”) não tem consistência ontológica, não acede à condição de ser um sujeito, pois não possui relação propriamente histórica (e também

⁴ Essa é uma afirmação já reconhecida como uma conquista teórica dos estudos pós-coloniais, ao menos desde a metade do século XX. Seu conteúdo pode ser inferido das mais diversas fontes sobre o assunto, como da própria noção de colonialidade (do poder, do saber e do ser) em seu tratamento dado por Nelson Maldonado-Torres (2022, p. 14-31), no capítulo de *Crítica da Razão Negra* dedicado à fabricação do “sujeito racial” no capitalismo colonialista (Mbembe, 2022, p. 27-77), ou no modo como Denise Ferreira da Silva compreende a formação do sujeito racializado como estratégia de poder do discurso intelectual europeu sobre o próprio humano como sujeito transcendental (cf.: Silva, 2024, p. 93-206). Nesses como em vários outros trabalhos, ganha relevo a articulação fundamental entre a forma do estado nacional europeu, o colonialismo e o racismo.

cognitiva, linguística ou cultural) com o ser (ou com o espírito). E uma vez que a colonialidade é uma condição tal que, nascida do colonialismo, sobrevive ao colonialismo (*Ibid.*, p. 14), a persistência de uma metafísica do Estado como unidade transcendente ao povo único não é uma coincidência. O “Brasil uniétnico” de Darcy Ribeiro é, ainda que de forma inconsciente, uma manifestação da colonialidade do ser como apagamento sistemático de diferenças étnicas na diferença subontológica e em sua consequente proposta de “amalgama étnico” do povo – proposta que soa sempre muito positiva e mesmo inclusiva, como em outras abordagens que apelam historicamente a uma “democracia racial” no Brasil, mas que, mesmo não sendo totalmente o caso do texto de Ribeiro, terminam por ocultar a violência etnocida e a política de apagamento que lhe servem de base.

Foi Pierre Clastres quem observou que a fonte da violência etnocida, que elimina a diferença étnica de populações inteiras, “pertence claramente à essência do Estado”: “toda organização estatal é etnocida, o etnocídio é o modo normal de existência do Estado” (Clastres, 2004, p. 90). A gigantesca potencialidade etnocida da chamada “civilização ocidental” e de seu Estado está situada em “seu *regime de produção econômica*”, ou seja, no capitalismo “enquanto impossibilidade de permanecer no aquém de uma fronteira, enquanto passagem para o além de toda fronteira” (*Ibid.*, p. 91). A metafísica do Estado esboçada pelos pensadores europeus (quer na dialética hegeliana, quer na genealogia nietzscheana), é a sua *mais perfeita ideologia* – como forma narrativa justificadora do processo etnocida impellido pela acumulação primitiva de capital. Todo esse processo *precisa produzir* diferenças gradativas subontológicas entre humanos *em-si e para-si* e aqueles *menos-que-humanos*, enquanto violência modeladora da “forma-de-povo”, a pretendida unidade étnica. Um não existe sem o outro e são ambos as duas faces da moeda do Estado. Também foi Clastres quem evocou uma antiga sabedoria do povo Guarani: o Um é o *propriamente mal*, pois o destino de tudo o que é Um é a morte – enquanto o bem vige no *dois*, no encontro do um com o outro, no ser completo do um com o outro. O destino dos povos sob a forma política do Estado é o Um – a morte, e principalmente a morte daqueles que não conseguem ser propriamente Um. Mais vale ser dois – ou muitos; muitos tais como o Brasil pode ser e é.

Referências:

BURCKHARDT, Jacob. *A Cultura do Renascimento na Itália: Um ensaio*. Trad. de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. In: _____. *Arqueologia da Violência: Pesquisas de antropologia política*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

_____. Do Um sem o múltiplo. In: _____. *A Sociedade contra o Estado*. Trad. de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. 12.ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2022.

HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm von. *Filosofia da História*. Trad. de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2.ed. Brasília: UnB, 2008.

_____. *Filosofia do Direito*. Trad. de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Herausgegeben von Horst D. Brandt. Hamburg: Felix Meiner, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Fünfte Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre a Colonialidade do Ser: Contribuições para o desenvolvimento de um conceito*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Trad. de Sebastião Nascimento. 2.ed. São Paulo: n-1 edições, 2022.

NIETZSCHE, Friedrich. *Werke in Drei Bänden*. II Band. Herausgegeben von Karl Schlechta. 9.Auflage. München: Carl Hanser, 1981.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos: ou como filosofar com o martelo*. Trad. de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

PLATÃO. *A República*. Ed. bilíngue (grego-português). Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2016 (Col. Diálogos de Platão).

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. 3.ed. São Paulo: Global, 2015.

SILVA, Denise Ferreira da. *Homo Modernus*: Para uma ideia global de raça. Trad. de Jess Oliveira e Pedro Daher. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

WOLIN, Richard. *A Política do Ser*: O pensamento político de Martin Heidegger. Trad. de Leonardo Mateus. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.